

Jean LECA

(2001)

Pour(quoi)
la philosophie politique
Petit traité de science politique

Tome 1

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Roger Gravel, bénévole,
[Page web](#). Courriel: wsl@rogergravel.com

à partir du texte de :

Jean LECA

**Pour(quoi) la philosophie politique. *Petit traité de science politique.*
Tome 1.**

Paris : Les Presses de Sciences Po, 2001, 297 pp.

L'auteur nous a accordé le 4 avril 2018 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jean LECA : jean.leca@gmail.com

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

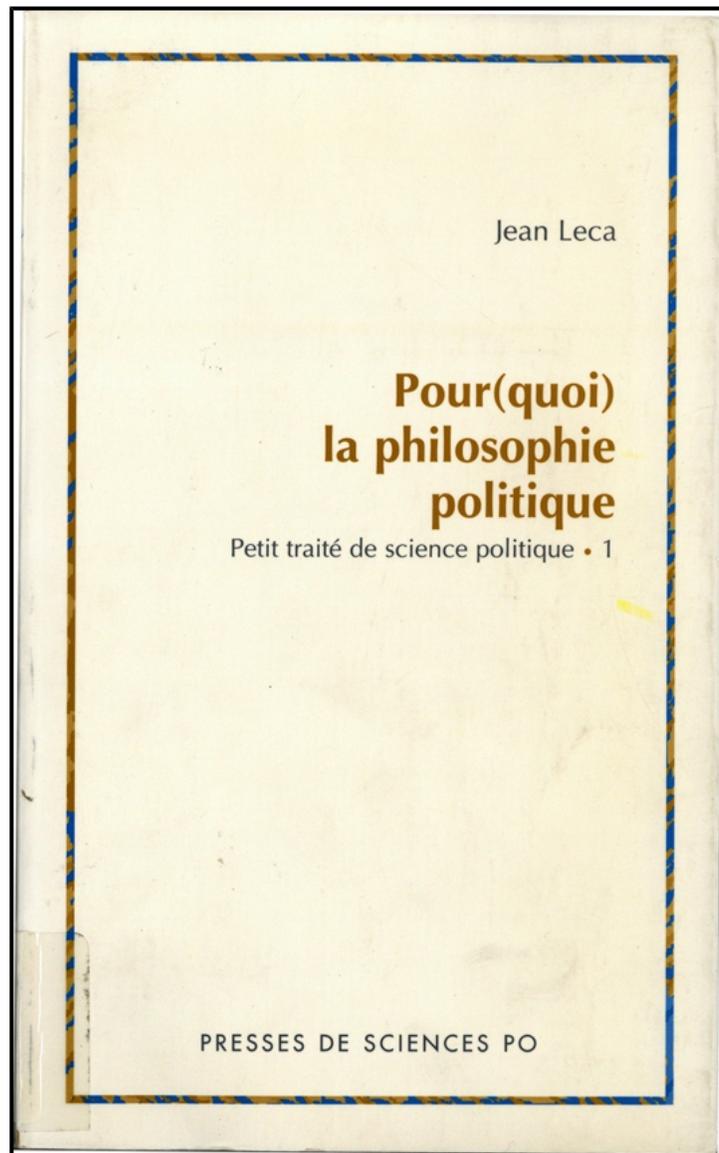
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 24 novembre 2018 à Chicoutimi, Québec.



Jean LECA
politologue français [1935-]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.



Paris : Les Presses de Sciences Po, 2001, 297 pp.

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

La science prétend dire tout le réel, physique et social, et ainsi le dominer. La philosophie prétend dire... le reste, « le sens de la vie ». Quant à « la politique », elle est mensonge. Vraiment ? Et si tout cela, et son reflet obligé (la « revanche » de la nature physique « violentée » par les hommes, et de la « société civile », violentée par l'État, la « déconstruction » des lois scientifiques, la « réduction » de la philosophie à une illusion), n'était que billevesée ? Et si l'unification de la science du génome humain, de l'intelligence artificielle, du marché et de la démocratie droit-de-l'homme n'était que le récent avatar du darwinisme social ? Et si l'on avait oublié que l'homme, parce qu'il est social, parle toujours du réel « politiquement » ? Et que la division « Nature »-« Société » est elle-même politique parce que seuls des humains peuvent la formuler à partir des organisations où ils sont situés ? Et si la philosophie était une partie du contexte de la découverte scientifique et la science, une partie du contexte de la découverte philosophique ? Et si la musique et les mathématiques nous signifiaient également que le *zoon politikon* use toujours de langages sociaux de part en part pour essayer de dire plus que le social ? Et si le politique, à la fois l'objet dont nous parlons et le lieu d'où nous parlons, révélait que le réel est à *nos yeux* irréductiblement *plural et en désordre* et que la science quelle qu'elle soit, loin de le réduire et l'épuiser (c'est-à-dire le dissoudre), le renouvelle en y trouvant toujours de nouvelles énigmes dont la résolution ne tombe jamais tout à fait juste ? Et s'il ne pouvait y avoir de « théorie de tout » parce que nous nous essayons

toujours à théoriser « universellement » à partir du seul « univers » humain que nous connaissions parce que c'est le seul dans lequel nous vivions : le « plurivers » politique ?

Cette réflexion sur la science politique est donc aussi destinée aux philosophes et aux savants de toutes provinces, « durs » ou « mous », et à tout un chacun.

JEAN LECA, président de l'Association française de science politique, a dirigé avec Madeleine Grawitz le Traité de science politique (PUF, 4 vol., 1985).

septembre 2001
prix 29,50 € – 193,51 F
ISBN 2-7246-0826-7
960 696.6

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[6]

Catalogage Électre-Bibliographie (avec le concours des Services de documentation de la FNSP)

Leca, Jean

Pourquoi la philosophie politique ? : petit traité de science politique.
1 /Jean Leca. – Paris :

Presses de Sciences Po, 2001. – (Collection académique)

ISBN 2-7246-0826-7

RAMEAU : philosophie politique
science politique

DEWEY : 320.1 : Science politique (politique et gouvernement).
Théorie générale de la science politique

Public concerné : Niveau universitaire. Public motivé.

La loi de 1957 sur la propriété intellectuelle interdit expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit (seule la photocopie à usage privé du copiste est autorisée).

Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, du présent ouvrage est interdite sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris).

Couverture : Emmanuel Le Ngoc

© 2001, PRESSES DE LA FONDATION NATIONALE DES
SCIENCES POLITIQUES

[7]

« Ô la vile chose, [dit Sénèque], et abjecte que l'homme, s'il ne s'élève au-dessus de l'humanité ! » Voilà un bon mot et un utile désir, mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'espérer enjamber plus que l'étendue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ni que l'homme se monte au-dessus de soi et de l'humanité : car il ne peut voir que de ses yeux, ni saisir que de ses prises.

MONTAIGNE, « Apologie de Raimond Sebond »,
Essais, livre II, chap. 12.

« Der Arie ihr Recht !
Auf die Sänger nimm Rücksicht !
Nicht zu laut das Orchester ! »
La Roche, Der Theaterdirektor

(« L'Aria a ses droits !
Prends soin des chanteurs !
Et pas trop fort l'orchestre ! »
La Roche, le directeur du théâtre)

Exergue de *Capriccio*, *Une conversation en musique*,
de Clemens

KRAUSS (paroles) et Richard STRAUSS (musique),
1940.

[8]

[9]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

Le texte de ce volume, en certaines de ses parties, doit beaucoup aux remarques et à l'aide de Philippe Corcuff, Gil Delannoi, Thierry Leterre et Bruno Palier, ainsi qu'à l'amitié de Pierre Favre, Jacques Lagroye, Yves Schemeil, Johanna Siméant et Abdel Kader Zghal, et par-dessus tout à Jean-Louis Leonhardt et Bruno Revesz, deux des « amis de jeunesse » mentionnés dans l'avis au lecteur.

Mes remerciements les plus chaleureux et les plus affectueux vont à Mireille Perche, lecteur vigilant et éditeur plein d'amitié, Nadine Dada, d'une complaisance qui n'a d'égales que la compétence et l'efficacité dans l'établissement et la vérification des références, Brunnhilde Pohu (au début) et Marie-Rose Pereira (pour la plus grande partie) dont la gentille patience fut fortement éprouvée jusqu'à l'agacement par mes multiples ajouts, corrections et exigences dans l'établissement du texte et enfin, Isabelle de Vienne et Elianne Noble dont l'amicale et constante assistance dans le travail bureaucratique poursuivi pendant que je rédigeais, comme tout professeur, « à mes moments perdus », m'a apporté une aide, et un agrément, inestimables.

Le 1^{er} juin 2001

[10]

[11]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

AU LECTEUR

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre, fruit d'un certain nombre d'années d'enseignement de la théorie politique, a été écrit d'abord pour mes amis de jeunesse, ensuite pour mes amis et collègues d'aujourd'hui, en particulier les maîtres de conférences philosophes du cours que j'enseignais à l'Institut d'études politiques de Paris sous le titre pompeux « Grands enjeux du débat politique, économique, et social ». Enfin, et peut-être avant tout, j'ai écrit pour ceux, étudiants, thésards, candidats aux « concours », que j'eus à enseigner ou à juger dans différents jurys de thèses ou de concours universitaires avant que la plupart deviennent mes collègues enseignants et chercheurs. Je voudrais mentionner dans ce dernier groupe quelque peu disparate et finalement assez nombreux, dans l'ordre alphabétique l'ancienneté et la proximité ne faisant pas grand-chose à l'affaire : Bertrand Badie, Philippe Bénéton, Loïc Blondiaux, Pierre Bouretz, Lila Caïmari, Omar Carlier, Marc Chevrier, Slimane Chikh, Jean-Claude Concolato, Fred Constant, Georges Couffignal, John Crowley, Olivier Dabène, Gil Delannoi, Yves Déloye, Michel Dobry, Raphaël Draï, Philippe Droz-Vincent, Sophie Duchesne, Mokhtar El Hassani, Bruno Étienne, Iman Farag, Pierre Favre, Jean-Noël Ferrié, Olivier Fillieule, Daniel Gaxie, Bertrand Guillaume, Zoubida Haddab, Patrick Hänni, Jean-Philippe Heurtin, Olivier Ihl, Christophe Jaffrelot, Lucien Jaume, Fabien Jobard, Pascale Laborier, Bernard Lacroix, Stéphanie Lautard-Balme, Sandrine Lefranc, Patrick Le Galès, Bernard [12] Manin, Camille Mansour, Pierre Mathiot, Arnaud Mercier, Daniel Mouchard, Pierre Muller, Véronique Munoz-Dardé, Pierre Noreau, Bruno Palier, Élisabeth Picard, Béatrice Pouligny, Dominique Reynié, Alain Roussillon, Javier Santiso, Yves Sche-

meil, Johanna Siméant, Pierre-André Taguieff, Mohamed Tozy, Dany Trom, Jean-Claude Vatin, et Patrick Weil. Ils et elles sont aujourd'hui la partie un peu plus proche du jury de mes pairs. L'on (à tout le moins l'enseignant) écrit toujours pour quelqu'un, individuel ou collectif. Pour une fois le Pirée est un homme et la cantonade est effectivement cet ensemble de personnes privilégiées, nobles spectateurs placés sur les côtés de la scène, personnages de la pièce invisibles car en coulisse. « Parler à la cantonade » est donc toujours parler à quelqu'un, personnage ou spectateur, qui n'est pas en scène mais est supposé être là quand même pour l'auteur-acteur qui s'adresse à lui, pardon, « à elle », soyons pour une fois irréprochablement correct, la civilité s'impose à la grammaire, et d'ailleurs la cantonade est du genre féminin si le personnage-spectateur est masculin-neutre.

Thémistios, au IV^e siècle de notre ère, nous dit bien que la valeur des propos d'un philosophe n'est pas diminuée quand ils sont émis sous un platane solitaire, « sans autre auditoire que les cigales ». Cependant le philosophe, qu'il soit de pure race ou un sang-mêlé (ce qui est mon cas car je suis d'abord un « politologue »), parle pour quelqu'un, tout comme n'importe qui, et d'abord Thémistios lui-même, orateur officiel de Constantinople et conseiller de l'empereur Julien. Peut-être ne doit-il pas chercher à plaire (même à l'ami Platon), mais ce n'est pas une raison pour l'imaginer parlant aux cigales qui n'en ont cure, et Thémistios le sait bien qui n'est pas un fou ni un Bienheureux. Seuls certains Saints, nous disent les histoires édifiantes, parlent aux loups et aux oiseaux. Sûrement pas les auteurs d'arguments.

Mais ceux-ci peuvent parler aux morts et pour eux. Je dédie donc ce livre à la mémoire de Georges Lavau, professeur à l'Institut d'études politiques de Paris qui m'enseigna beaucoup de science politique en passant, bien que je ne fus jamais son étudiant mais assez tôt son collègue (à Grenoble dès 1961, puis à Paris jusqu'à sa mort) ; et de Pierre Ganne, jésuite, qui écrivit peu et enseigna beaucoup, à Lavau et à moi comme à beaucoup d'autres, à des moments différents, jadis dans les terres dauphinoises. Ces Inconnus du Public sont le sel de la terre.

Paris, juin 2001

[13]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.
TABLE DES MATIÈRES

[Quatrième de couverture](#)

[Remerciements](#) [9]

[Au lecteur](#) [11]

Première partie

Prologue : Thèmes et variations sur la pensée [du] politique

- Chapitre I. [Les « notes » de M. de Norpois](#). *Allegretto ma non tanto* [17]
- Chapitre II. [La « conversation musicale » de Richard Strauss](#). *Capriccioso* [29]
- Chapitre III. [« Piccinistes » et « gluckistes », « philosophartistes » et « scient-techniciens »](#). *Allegro energico ed appassionato. Doppio movimento* [37]
- Chapitre IV. [L'« objective » naturalisation scientifique de l'univers social-humain et la « subjective » création esthétique de la nature : les deux contes de fées](#). *Lo stesso tempo. Ancora più pesante* [67]
- Chapitre V. [Histoire et *philosophia perennis* : l'entrée des Duègnes](#). *Maestoso* [93]
- Chapitre VI. [Ni apartheid ni duel à la mort](#). *Intermezzo religioso* 103
- Chapitre VII. [Connaissance et éducation](#). *Alla Marcia* [113]
- Chapitre VIII. [Le croissant de Mme Verdurin et la politique de Tip O'Neil : contre le scepticisme](#). *Andantino Mosso* [125]
- Chapitre IX. [Derrière toute chose, l'angoisse du chant social-humain](#). *Coda – Ben Marcato. Puis Moderato Cantabile* [135]

[14]

Annexes

(Regroupées et numérotées en fin de texte, les Annexes dont chacune est pourvue d'un titre font l'objet d'un appel dans le texte principal. Dans la table des matières, le chapitre où elles sont appelées est indiqué.)

- I (chap. III). [L'art et son explicitation. Dissertation sur la science politique comme esthétique et – déjà – les déclamations de Charles Péguy](#) [151]
- II (chap. III). [Quand l'art « se fait spontané » : petite divagation picturale et « poétique »](#) [201]
- III (chap. IV). [La science économique : une « philosophie politique » mathématisée ? Une incise documentaire avec quelques références à la « méthodologie politique » et à « l'économie politique »](#) [203]
- IV (chap. IV). [À propos de « la vérité comme correspondance » et de « la conception équivalentiste » de la vérité : le problème de la réalité et de sa connaissance est un problème social et politique](#) [221]
- V (chap. IV). [Le langage juridique, « science de la nature normative » ? Une apostille](#) [259]
- VI (chap. VI). [Humbles excuses à Spinoza](#) [267]

[Plan général de l'ouvrage](#) (3 volumes) [271]

[Index des noms de personnes](#) [281]

[Index thématique](#) [293]

[15]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Première partie

Prologue : thèmes et variations
sur la pensée du politique

[Retour à la table des matières](#)

[16]

[17]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre I

Les notes de M. de Norpois

Allegretto ma non tanto

[Retour à la table des matières](#)

Ce texte n'aurait pas été écrit sans la lecture du *Dictionnaire de philosophie politique*¹. J'aimerais remercier Philippe Raynaud et Stéphane Rials pour l'intérêt qu'ils ont réveillé en moi et donc pour l'aide tout à fait involontaire qu'ils m'ont apportée. J'aurais aimé pouvoir remercier également Alain Renaut qui a dirigé la publication récente d'un important recueil de philosophie politique². Le présent manuscrit était trop avancé, dans hélas ! tous les sens du terme, pour que je puisse faire autrement qu'en tenir compte discrètement dans toute la mesure de mes capacités. En revanche j'ai constamment croisé la lecture du *Dictionnaire* avec celle du *Companion* dirigé par Robert Goodin et Philip Pettit, antérieur de trois ans³. Les dimensions ne sont comparables qu'en apparence [18] (679 pages contre 770 pages au *Dictionnaire*, et les pages du premier comptent environ 3 400 signes contre 6 200 dans le second ; il y a 41 entrées dans le *Companion*

¹ Philippe RAYNAUD, Stéphane RIALS, dir., *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris : PUF, 1996, ci-après cité comme *Le Dictionnaire*.

² Alain RENAUT, dir., *Philosophie politique*, 5 vol., Paris : Calmann-Lévy, 1999. À l'autre bout de l'échelle dimensionnelle (128 pages contre environ 2 500) j'aimerais recommander aussi un petit manuel stimulant, Philippe CORCUFF, *Philosophie politique*, Paris : Nathan, 2000.

³ Robert GOODIN, Philippe PETTIT, eds, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford : Blackwell, 1993.

contre 137 dans le *Dictionnaire*). Mais surtout les conceptions en sont assez opposées pour justifier à l'occasion la comparaison par contraste. Le *Companion*, qui ne porte que sur le contemporain et dont certains rédacteurs vivent en Australie, apparaît aux antipodes du *Dictionnaire* allant de Solon à Habermas et centré sur la Rue d'Ulm et la Place du Panthéon. Tout dit la différence, jusqu'aux jaquettes illustrées, celle du *Companion* reproduisant le kaléidoscope chahuteur et bigarré dû à Jörg Immendorff et intitulé « *Auf zum 38 Parteitag : Café Deutschland* » (« Et maintenant le 38^e congrès du Parti : Café Allemagne »), celle du *Dictionnaire* moins imaginative, nous montrant la conversation d'un vieux barbu platonicien tenant le *Timée* d'une main tout en montrant impérieusement le ciel d'un index décidé et d'un jeune barbu aristotélicien à la main apaisante et tout aussi autoritaire, désignant la terre tout en tenant l'*Éthique*, détail de l'« *École d'Athènes* » de Raphaël, si digne et solennel jusqu'à être pontifiant qu'il est permis à tort ou à raison d'y voir une quasi-parodie.

J'ai donc écrit une recension mais je lui ai donné aussi le caractère d'une conversation. La conversation abonde en surprises, en interventions impromptues d'intrus inattendus (ou trop attendus). Que peuvent bien venir faire Péguy et Beaumarchais, et Proust, et Molière, et Shakespeare, et les Halévy (pas Élie, ni Daniel, mais le père Ludovic le librettiste d'Offenbach et le grand oncle Fromental auteur fêté de *La Juive*, « œuvre d'un grand sentiment dramatique » disait le Larousse universel), et les valets, Jeeves chez Bertie Wooster et Wodehouse, Sam Weller chez Mr. Pickwick et Dickens, et même le chat de Kipling sinon le chat Murr d'E.T.A. Hoffmann et le chat de Cheshire d'Alice moins sympathiques à mon goût, en compagnie de Berlin, Boudon, Bourdieu, Gellner, Nozick, Popper, Rawls, Rorty, Strauss, Lévi-Strauss (lui aussi avec son chat) et quelques autres ? Tant pis, ils se sont invités, mêlés à la [19] conversation, il m'a plu de les évoquer devant une assistance déjà fort mélangée et au diable l'accusation d'éclectisme sans principe que les penseurs rigoureux, savants ou philosophes, porteront du haut de leur esprit de système.

La meilleure glace italienne que je connus dans mon enfance est le « *tutti frutti* », l'un des meilleurs opéras du XX^e siècle (on parlera beaucoup d'opéra dans ce « prologue » et même quelque peu ailleurs on verra pourquoi) est un *tutti frutti* offert à la dégustation à la *Fenice* de Venise en 1951, dans le temps de mon adolescence, *The Rake's*

Progress (« La carrière d'un libertin ») d'Igor Stravinsky sur un livret d'Auden et Kallman d'après des gravures d'Hogarth (1732) que Stravinsky admira dans une exposition à Chicago. D'ailleurs toute l'œuvre de Stravinsky est un énorme et succulent *tutti frutti*, de Rimsky-Korsakov à Tchaïkowski, de Monteverdi à Haendel et Pergolese et jusqu'à Schoenberg, sans cesser d'être l'un des grands monuments, et des plus personnels (en est-il d'autre ?), du XX^e siècle. Un auteur, quels que soient ses « multiples moi » (si ceux-ci existent), n'a jamais qu'une voix, et quelquefois le plagiaire n'en a pas du tout, mais pourquoi ne devrait-il n'avoir ni yeux ni oreilles, ou si peu ? (le plagiaire en revanche n'a que ça). Si la musique ne devait nous révéler, avec les *Pièces froides* ou l'admirable *Socrate* si loin du trottement mutin de *La belle excentrique*, que la grise poussière de l'appartement sordide d'Erik Satie vieillissant à Arcueil ou, avec les dernières *Rapsodies hongroises* ou la *Lugubre gondole*, déjà si loin des pourtant chronologiquement proches (neuf ans) *Jeux d'eau à la villa d'Este* à la mystique chatoyante, que la perspective du vieux Liszt de retourner à la même poussière (ce qui d'ailleurs lui fait emprunter des voies que le XX^e siècle reconnaîtra comme nouvelles), il me semble qu'elle décevrait tout de même quelque peu. Emporté par ma rhétorique, j'ai « voulu », enfin j'ai réalisé après coup que « tout se passait comme si » j'avais voulu, écrire mon *Rake's Progress*, la « carrière d'un politologue », avec le risque redoutable de n'écrire qu'un *Cercle de craie*, non pas la pièce [trop] célèbre de la période américaine de Brecht [20] (1945), mais l'opéra à peu près oublié depuis sa composition en 1932 par Alexander Zemlinsky, cet autre éclectique mêlant Brahms, Dvořak, Stravinsky et Kurt Weill, qui fut tout de même l'associé de Mahler et le professeur et beau-frère de Schoenberg.

Une conversation est pleine de détours et d'apartés, ici des parenthèses, des notes et des annexes. « Ach ! trop de notes, trop de notes ! » Ceci s'adressait à Mozart (et c'était l'Empereur qui parlait). Je sens la folle indécence de cette évocation dont je m'excuserai cependant en rappelant qu'on peut être snob et pontifiant et participer à la conversation comme le piano participe à un concerto du même Mozart où chaque partenaire « annote » l'autre. Et si les notes étaient ce qui révèle le texte, et tout ce qui va avec ? (et Dieu sait s'il y en a aujourd'hui de ces choses, contexte, subtexte, hypertexte, intertexte, j'en passe). Ainsi le marquis de Norpois vu par le jeune narrateur (il fau-

draît dire le jeune protagoniste évoluant dans le roman, « raconté [se] racontant » par le narrateur *du* roman racontant rétrospectivement le premier) sait interrompre à propos son interlocuteur par des espèces de notes, « terminaisons très ordinaires » mais qui prennent, du fait de l'immobilité des traits du visage dont les avait fait précéder « l'aristocratique virtuose », « l'imprévu quasi malicieux de ces phrases par lesquelles le piano, silencieux jusque-là, réplique au moment voulu au violoncelle qu'on vient d'entendre... »⁴.

[21]

Avec toute sa « pédantesque niaiserie », Norpois, ce grand annotateur, est un véritable expert de la politique pratique, ce qui le rapproche de Cottard (expert en médecine) avec cependant une différence de taille : Cottard est un « grand clinicien » tout en étant un « illettré » amateur de « calembours stupides »⁵ qui eux aussi annotent les phrases des autres, mais de façon absurde, alors que Norpois doit sa compétence à la pertinence de sa platitude même, de même que son

⁴ Marcel PROUST, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, in *À la recherche du temps* vol. I, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1954, p. 456. Je me suis tenu à l'ancienne édition en trois volumes de La Pléiade, l'édition savante plus récente en quatre volumes due à Jean-Yves Tadié me donnant l'impression d'assister à une représentation de *Fidelio* où l'orchestre après avoir joué l'ouverture jouerait ensuite, ou dans la deuxième partie de la soirée, les ouvertures successives de *Léonore* I, II et III, les scènes chantées voire parlées étant traitées à l'avenant. Il est vrai que *La recherche* est un *Fidelio* inachevé où la montée du Progrès vers la chaude lumière de la Liberté (par la fortitude de l'Amour, ici « conjugal », résistant au temps) est remplacée par la glaciale et mortelle lumière noire de ce même temps (est-il le même ?) « incorporé » sur lequel nous sommes perchés comme sur de « vivantes échasses » et que la mémoire, au lieu de récapituler cette « grande dimension suivant laquelle la vie se réalise », prétend nier en « introduisant le passé dans le présent sans le modifier, tel qu'il était au moment où il était le présent » afin de sauver l'identité du moi des atteintes portées au corps jusqu'à ce que « la mémoire en se retirant emporte aussi ce moi » (Marcel PROUST, *Le temps retrouvé* in *À la recherche du temps perdu*, vol. III, citations pp. 1046, 1048, 1031, 1037). Dans ce monde, *Léonore-Fidelio* finira bien par épouser Pizarro, le cruel tourmenteur de Florestan, réalisant à l'envers le parcours de Mme Verdurin finissant par épouser le prince de Guermantes. C'est pourquoi, tout compte fait et malgré l'inconfort qu'elle procure, la toute récente édition de La Pléiade est peut-être plus fidèle en esprit au monde proustien.

⁵ *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, op. cit., p. 433.

ami le marquis de Vaugoubert, dont « la banalité » des manières était celle « d'un homme de dernier ordre », n'en était pas moins « grâce à son parfait bon sens d'homme du monde... un des meilleurs agents du Gouvernement français à l'étranger »⁶. Grâce à lui, le narrateur réalise que « répéter ce que tout le monde pensait n'était pas en politique une marque d'infériorité mais de supériorité ». Tout politologue, débutant ou confirmé, devrait méditer cette note très longuement et surtout sans ricaner bêtement, à condition toutefois de la contextualiser pour ne pas en faire tout de suite une vérité éternelle et universelle à graver en lettres d'or : *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* est publié pour la première fois en 1918 à la fin d'une guerre qui sanctionne le processus post-révolutionnaire d'auto-engendrement de l'opinion analysé par Tarde, dont Jean Stoetzel fera la théorie un quart de siècle plus tard⁷ et dont la constitution des sondages en triple champ, technique, théorique et culturel, sera un élément clé, au moins dans certaines configurations⁸. En matière sociale la note aphoristique, aussi concise, générale et [22] abstraite qu'elle paraisse, est souvent à la fois l'énoncé d'une propriété présumée relever de la structure a-historique et un énoncé répondant à une histoire précise. Dans ce contexte, l'« enfantillage » des notes du « fin diplomate » qu'est Norpois « a sa contrepartie : les diplomates savent que dans la balance qui assure cet équilibre, européen ou autre, qu'on appelle la paix, les bons sentiments, les beaux discours, les supplications pèsent fort peu ; et que le poids lourd, le vrai, le déterminant, consiste en autre chose, en la possibilité que l'adversaire a, s'il est assez fort, ou n'a pas, de contenter, par moyen d'échange, un désir. »⁹ Encore une note à méditer pour compléter la première et ici encore surtout pas pour prendre un air entendu et décréter qu'en politique ce qu'on dit n'a pas d'importance, contre-

⁶ *Sodome et Gomorrhe* in *À la recherche du temps perdu*, vol. II, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1954, pp. 643-644.

⁷ Jean STOETZEL, *Théorie des opinions*, Paris : PUF, 1943. Je reviendrai naturellement sur l'opinion, chap. XVI et Annexe XLIII, et *passim*.

⁸ Loïc BLONDIAUX, *La fabrique de l'opinion. Une histoire sociale des sondages*, Paris : Le Seuil, 1998.

⁹ *Le côté de Guermantes* in *À la recherche du temps perdu*, vol. II, p. 259. Cette simple phrase où l'on verra à juste titre une position « réaliste » suffit à montrer la superficialité de l'opposition souvent hâtivement présentée dans la « théorie des relations internationales » entre « réalistes » et « culturalistes » car comment un désir est-il exprimé, et formé sinon à l'intérieur d'un langage humain, constituant une culture ?

sens mortel. Dans « les eaux glacées du calcul égoïste » l'échange de messages adéquats et correctement interprétables est un impératif stratégique, tout spécialiste de la dissuasion nucléaire ou membre d'un « groupe de contact » vous le dira.

La conversation ordinaire où brillent Norpois et aussi Swann, Charlus et Brichot nous rappelle ce que les partenaires de la « conversation philosophique » aimeraient oublier : que toute conversation quels qu'en soient le domaine, l'objet et les participants [n']est [qu']une des scènes où peut se jouer le jeu politique. Elle n'est jamais toute la politique réelle pas plus qu'elle n'est seulement le jeu de langage des relations de pouvoir social mais elle en participe toujours. Les tenants de la « conversation philosophique », celle de Socrate, aimeraient bien croire que celle-ci est ontologiquement pure de tout rapport de « désir », c'est-à-dire ici de pouvoir, d'intérêt et d'envie, domaine qui serait monopolisé par l'autre conversation (« mondaine » ou d'« affaires »). Comme si viser au « désintéressement » politique signifiait que l'on est « apolitique », totalement non intéressé [23] parce que non intégré, de droit et de fait, pour le meilleur et pour le pire, au monde social, donc politique, où l'on vit tous les jours. Les savants ont la même perception, et le même souhait, en ce qui concerne le débat scientifique. Les intellectuels démocrates, quant à eux, conscients du politique mais désireux de le soumettre au juste et au raisonnable, décrètent, quand ils ont un peu trop lu les philosophes et/ou les savants avec qui ils respirent la même atmosphère, celle des lieux neutres où se fait la « haute culture », que le débat politique vrai devrait obéir à la norme technique et éthique permettant seule à la conversation d'être pertinente, par exemple le « principe de coopération » de Grice ou la « non-contradiction performative » d'Apel. Après quoi, tous, philosophes, savants et démocrates attendent que leur conversation édifie les autres et règle leur comportement : le monde deviendrait la philosophie de Kant, la science de Darwin, la communication de Habermas, et pour les plus concrets et engagés d'entre eux, la constitution de Dworkin. « Le monde est fait pour aboutir à un beau livre », disait paraît-il Mallarmé. Et pourquoi pas à une grande philosophie ou à une science accomplie, ou mieux encore, à leur intégration réciproque dans une grande Constitution, nouveau « Grand livre du monde », démocratique, scientifique, moral et écologique bien sûr ? Ces convictions illustrent une propriété sociale fonda-

mentale au moment même où elles la dénie, et cette dénégation même prouve ou du moins illustre ce qu'elle dénie : un intellectuel qui veut se faire entendre et donc faire son chemin, cherche toujours à « enrôler des jeunes gens, la plus vieille et la plus chère ambition, la plus secrète convoitise ecclésiastique. [C'est pourquoi] il y a beaucoup plus de ressemblance, beaucoup plus de voisinage qu'on ne le croit... entre l'ambition intellectuelle et l'ambition politique, entre les partis intellectuels et les partis politiques, entre la passion du commandement intellectuel et la passion du commandement politique ¹⁰ ».

[24]

Attention cependant – j'annonce un *leitmotiv* de ce livre – à l'universel soupçon réduisant les principes qui animent la conversation philosophique et les théories et protocoles qui animent la conversation scientifique à des effets d'intérêts, de pulsions ou de structures inconscientes, ce qui les dépouille de force causale propre, comme si les « raisons » (bonnes ou mauvaises) n'existaient pas et n'étaient *jamais que* des rationalisations. Aussi illusoire qu'elles paraissent à première vue à ceux « à qui on ne la fait pas », les perceptions savantes et philosophiques en forme de *wishful thinking* ne le sont pas complètement. Dans *La recherche* le pouvoir social est omniprésent et (par conséquent ?) l'on y bavarde, converse et « rapporte » beaucoup ; l'on n'y fait pratiquement que ça ¹¹, même quand le jeune narrateur nous

¹⁰ Première apparition du [mé] contemporain de Proust (celui-ci né en 1871, l'autre en 1873) avec qui il n'a rien de commun (le bourgeois Proust fit Sciences po, le populaire Péguy Normale Sup) sauf de brillantes études secondaires en philosophie et une passion pour l'affaire Dreyfus... et aussi le fait que Daniel Halévy fit abonner Proust aux *Cahiers de la Quinzaine* (Sébastien LAURENT, *Daniel Halévy. Du libéralisme au traditionalisme*, Paris : Grasset, 2001, p. 160). Charles PÉGUY, « De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne », *Cahiers de la Quinzaine*, 5^e cahier de la 8^e série in *Œuvres en prose 1898-1908*, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1959, p. 1061. Comme pour Proust, j'ai gardé la vieille édition de La Pléiade, mais cette fois seulement par fidélité à un morceau de carton et de papier bible qui me saisit à sa parution et ne me lâcha plus. Sans doute y étais-je socialement prédisposé...

¹¹ Enfin presque... Pensons au dîner vénitien des vieux amants Norpois et la marquise de Villeparisis fait de longs silences, de soupirs et aussi, de la part de Norpois, de violentes intempérances verbales, l'un des moments les plus émouvants de *La fugitive*, et dans le registre du non-montrable à la rencontre parisienne du baron de Charlus et du giletier Jupien qui ouvre *So-*

livre ses soliloques sur ses impressions et désirs touchant la Berma, Rachel, Odette, Gilberte, Albertine, voire Chopin et « la petite phrase » de la sonate de Vinteuil, complétés par les « notes dans le texte » où Proust se risque à des généralisations psycho-sociologiques formant autant d'éléments d'un « Traité de l'identité individuelle » sorte de subtexte « scientifique » de ce bizarre « roman ». Seuls émergent à part comme des rochers au milieu d'un torrent les moments de « mémoire involontaire » touchant surtout la Grand'mère et, complètement dans le Temps et hors du Temps, l'extraordinaire danse macabre qu'est toute la fin du *Temps retrouvé*. Mais la philosophie est totalement absente, au moins à première vue, tout comme la science d'ailleurs sauf, évidemment, la psychologie [25] dérivée du naturalisme d'Huxley qui a droit à une « note » de presque toute une page dans *Sodome et Gomorrhe*. C'est peut-être pourquoi le seul philosophe fugitivement présent est un « illustre philosophe norvégien » invité, on se demande bien pourquoi, chez les Verdurin à la Raspelière. Le digne homme, « du reste, un être délicieux », s'annote en quelque sorte lui-même tout en parlant, à la différence capitale de Norpois qui annote les autres : il parle le français « très bien mais très lentement » l'ayant appris depuis peu et « parce qu'en tant que métaphysicien il pensait toujours ce qu'il voulait dire pendant qu'il le disait, ce qui, même chez un Français, est une cause de lenteur ». Il ne devient « d'une rapidité vertigineuse » que « pour s'échapper dès qu'il avait dit adieu » (comme on le comprend !) ¹². « Notons » au passage, contre ceux qui soupçonnent Proust d'un regard cynique ne relevant que les petits côtés de sa société, que celui-ci fait preuve d'une grande « sensibilité morale » ¹³ qui jamais ne méprise ceux dont il parle (même Morel, de loin le plus méprisable, même la fascinante duchesse Oriane et le violent duc Basin de Guermantes qui dans leur genre ne sont pas mal non plus...). C'est elle qui lui permet d'atteindre à cette lucidité sociale et politique alors que le monde où baigne le narrateur semble indifférent aux sciences sociales et à la philosophie de l'époque,

dome et Gomorrhe.

¹² Marcel PROUST, *Sodome et Gomorrhe*, op. cit., vol. II, p. 950.

¹³ Jean-François REVEL, *Sur Proust*, Paris : Julliard, 1960 et Grasset, 1987, chap. III. Sur la lecture de *La recherche* comme recherche de la Vérité, Vincent DESCOMBES, *Proust. Philosophie du roman*, Paris : Éditions de Minuit, 1987. Voir aussi les chapitres sur la politique et la morale dans Malcolm BOWIE, *Proust among the Stars*, Londres : Harper Collins, 1998.

bonnes ou mauvaises. Taine est cité, et Leroy-Beaulieu « sans qui », au jugement de Norpois, « aucune élection à l'Institut ne peut se faire », mais la lecture de John Stuart Mill est réservée à la « jacasante » Mme de Cambremer avec sa « culture toute postiche ». Il y a donc bien quelque différence entre les conversations philosophiques et scientifiques d'une part, et d'autre part la conversation socio-politique proustienne. Mais le classement n'est pas dichotomique ni la frontière étanche car le jeu du pouvoir social est partout : tout est [26] dans la manière d'annoter et de s'annoter. Ce qui est vraiment illusoire, c'est la conviction que seules les notes philosophiques ou scientifiques, alliées ou concurrentes, donnent le ton à tout le monde. Cette conviction elle-même prouve l'omniprésence du seul monde social réel qu'est le monde proustien.

Voilà les notes réhabilitées, celles de Proust autant que celles de Norpois. Ces pauvres notes¹⁴, kyrielles de références bibliographiques, exemples illustratifs, allusions, arguments intercalés (et parfois interpolés), sont autant de recoins et de mezzanines où des Vadius cuistres (le plus souvent) et, trop rarement, un Pierrot plus ou moins lunaire viennent pérorer ou mimer quelque figure sous le regard insaisissable d'un Tartufe s'apprêtant à dépouiller les invités et à faire déguerpir les hôtes pour prendre possession des lieux. J'avoue avoir succombé – en fait m'être livré avec un plaisir intense pour lequel on me taxera du complaisant narcissisme de celui qui aime se voir et se montrer enthousiaste pour quelque chose, mais que j'espère néanmoins faire partager au lecteur – à l'excoitation sous forme d'excursus et de remarque intercalée, péché capital aux yeux de la critique exigeante et dont tout thésard est invité à repousser la tentation satanique. Emmanuel Mounier, fondateur de la revue *Esprit* et censeur impitoyable de

¹⁴ Ne lésinons pas sur une note pour en savoir plus sur les notes : Anthony GRAFTON, *The Footnote : A Curious History*, Londres : Faber, 1997. Oh ! à propos, l'avalanche de titres empilés dans les notes et annexes n'est pas destinée à stupéfier le lecteur écrasé par cette charge de plomb, et tenté naturellement de trouver son salut dans la fuite, c'est-à-dire le rejet du livre. Je la voudrais seulement courtoise invitation pédagogique à *choisir* selon ses goûts des lectures de complément. J'entendis pour la première fois en 1958 la remarque définitive destinée à « éreinter » un livre : « il est fait avec une pile de livres », comme si cela suffisait à le déconsidérer en face de livres empilant des données, des anecdotes, des impressions ou des contes à dormir debout, sans égard à la façon dont il est fait ni à ce qu'il dit.

ses auteurs, appelait ça des « textes gigognes » et pourtant Mounier aimait la prose de son aîné Péguy (autre fondateur de revue), cette exemplaire Mère-Gigogne. Bien qu'en réalité les tables gigognes forment des ensembles plutôt sobres et fonctionnels, les textes du même nom font désordre, qui [27] plus est encombré. Par-dessus le marché, sans honte et avec témérité, je « *mélange* » des références à des disciplines qui s'ignorent mutuellement, sauf quand leurs tenants se rencontrent autour d'un puissant du jour. À quoi rime évoquer le management public en parlant d'esthétique politique ¹⁵ surtout si l'on n'est pas le Leibniz, ou à la rigueur le Fontenelle, local et si l'on ne propose aucun système du monde ? Certes, c'est précisément ce que fait le monde réel qui mélange genres et spécialités dans de joyeuses ou sinistres saturnales qui trouveront toujours un Gibbon, un Hegel, un Comte, un Marx, un Tocqueville, un Dewey, un Weber, un Toynbee prêts à y mettre de l'ordre et à en tirer le sens global historique (si l'on est modeste) ou *sub specie aeternitatis* (si l'on est, ou se croit inspiré par Dieu, la Raison ou la nature physique). Car les hommes ne peuvent pas faire autrement et ce faisant ils font partie du monde réel (social et aussi physique) qui pourtant en tant que tel ne propose aucun système de lui-même. Mais l'entreprise intellectuelle de bricolage à laquelle je me livre en mimant ainsi le monde réel demande quelque talent spécifique que l'on n'exige pas du monde réel qui a l'énorme avantage d'être déjà là et de ne pas avoir besoin d'être lu et pris au sérieux. D'où le reproche habituellement encouru et que je m'attends à encourir : comment peut-on être aussi pédant, pesant, nonchalant, lourd, complaisant, faussement primesautier et prétendre écrire pour de distingués intellectuels et savants sans risquer le qualificatif infamant de « *name dropper* » ? Cette expression intraduisible désigne dans le langage des snobs une variété particulière de snob. Comme tout un chacun le sait, le « *name dropper* » est un animal familier qui parsème le langage articulé ordinaire de mots ou onomatopées présumés désigner des « auteurs d'arguments », ce qui dispense l'animal de passer au langage de l'argument, remplacé par l'allusion non explicitée. Le plus [28] souvent l'auditeur n'a pas lu les auteurs ou, ce qui re-

¹⁵ Ou aussi bien de vues du monde « philosophiques » car le management a maintenant sa philosophie dont se sont emparés des philosophes goulus et que des sociologues à l'esprit aigu savent décortiquer et écorcher : Luc BOLTANSKI, Ève CHIAPPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard, 1999.

vient au même, n'a pas eu l'occasion de dîner en ville avec eux, ou leur nom n'a pas été prononcé avec compétence par un dîneur en ville important. Pour actualiser et démocratiser quelque peu, l'un des équivalents actuels du dîner en ville (qui n'a pas disparu lui-même pour autant) est la foule d'incroyables « *talk shows* » télévisés culturalo-publicitaires où rien de la raison ou du cœur ne s'exprime mais tout ce qui est passion, ressentiment et vanité s'étale et encore à une échelle très réduite : on y mime la passion en la confondant avec quelque écart de langage. C'est le monde où M. Bloch père étend son « importance illusoire », « monde des à peu près, où l'on salue dans le vide, où l'on juge dans le faux. L'inexactitude, l'incompétence, n'y diminuent pas l'assurance, au contraire ¹⁶ ». Évidemment, dès que les noms propres inconnus deviennent des noms communs établis par la renommée en perdant en général leur prénom (ou en ne gardant que ce dernier ou un équivalent pour l'initié), difficile nuance à rendre par écrit, par exemple quand « Michel Foucault » devient « foucault » ou « Jacques Derrida », « derrida », quand « Rosa Luxemburg » devient « rosa (La rose ?) » et Thomas d'Aquin « le docteur angélique », le « *name dropper* » (surtout si *son* nom a déjà été cité auparavant par un « vrai connaisseur ») perd son statut diminué d'animal distraitemment écouté et flatté avec un grattement entre les oreilles et bondit joyeusement pour prendre place à la « *High table* »... Mais qu'il prenne garde à la Roche Tarpéienne, s'il cesse de plaire il sera traité d'« ennuyeux » : les salons Verdurin et Guermantes, pourtant longtemps ennemis, ne fonctionnent pas de manière différente à cet égard et ils survivent à la soi-disant « fin de l'Histoire » et à la prétendue ère électronique de l'« éphémère » comme ils survécurent jadis avec de nouvelles étoiles à la première guerre mondiale et à l'ère littéraire et picturale de Dada.

¹⁶ Marcel PROUST, À l'ombre des jeunes filles en fleurs, op. cit., pp. 770-771.

[29]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre II

La «conversation musicale» de Richard Strauss

Capriccioso

[Retour à la table des matières](#)

Il est plausible que l'« éclectisme » et le « *name dropping* » que l'on pourra me reprocher aient la même origine, dans ma perception de la science politique telle qu'elle est aujourd'hui pratiquée. Il en va souvent de la science politique contemporaine comme de l'opéra moderne : un *libretto* scientifique qui raconte une histoire, démonte un processus causal ou fonctionnel ou décrit (ou construit) une structure, est mis en musique par une partition philosophique plus ou moins envahissante, bruyante ou discrète, servante ou parfois si autonome qu'elle se met à raconter une autre histoire (une « action intérieure »). Il y a peut-être quelque philosophie maladroite dans les invitations à l'éclectisme adressées par quelques grands vieux messieurs de la science politique, lassés par l'impuissance des « guerres de paradigmes » à résoudre des problèmes de recherche, et cet appel désabusé à l'éclectisme, tout insuffisant qu'il soit (car l'éclectisme lui-même doit être fondé), exprime une réalité profonde, la pluralité des langages des sciences sociales, qui manqueraient *scientifiquement* la pluralité du réel social si elles le soumettaient, par un décret métaphy-

sique, à un seul langage paradigmatique¹⁷. [30] L'opéra n'existe pas sans paroles *et* musique, et pourtant les paroles ne sont pas la musique.

C'est que la musique, comme la philosophie racontent aujourd'hui toujours une autre histoire, exprimant un autre rapport au monde. La musique, dit Stendhal à propos des opéras de Rossini, exprime ce que le texte ne dit pas, ne peut pas dire, quoi qu'ait pensé et voulu Richard Wagner avec son unité du texte et de la musique, ce qui faisait dire cruellement à Debussy que chez Wagner les personnages s'annonçaient toujours deux fois, sur la scène et dans la fosse en « chantant leur carte de visite »... comme si la science répétait la philosophie, et réciproquement, parce qu'elles diraient la même chose. Les purs « écrivains », prosateurs, poètes... ou logiciens, et les purs « musiciens » voués à la musique pure, celle des inventions, de la symphonie, du quatuor ou de la sonate, se rencontrent parfois, inopinément en apparence, quand le théâtre parlé fait entendre la « petite musique » de Tchékhov (la fin d'*Oncle Vania*, « nous nous reposerons... nous nous

¹⁷ Sur le recours pratique à l'éclectisme, Harry ECKSTEIN, « Social Science as Cultural Science, Rational Choice as Metaphysics », in Richard ELLIS, Michael THOMPSON, eds, *Culture Matters*, Boulder (Col.) : Westview Press, 1997, et « Unfinished Business : Reflections on the Scope of Comparative Politics », *Comparative Political Studies*, 31, 1998, pp. 505-534 ; pour un essai de fondation de l'éclectisme, Rudra SIL, « Against Epistemological Absolutism : Toward a Pragmatic Center », in Rudra SIL, Eileen DOHERTY, eds, *Beyond Boundaries ? Disciplines, Paradigms and Theoretical Integration in International Studies*, Albany : State University of New York Press, 2000, et « The Foundations of Eclecticism. The Epistemological Status of Agency, Culture and Structure in Social Theory », *Journal of Theoretical Politics*, 12, mars 2000, pp. 353-387. Si j'avais à recommander au-delà des classiques qui les ont fondées une réflexion introductive sur la pluralité des langages des sciences sociales contemporaines, j'irais par provocation la chercher chez le héraut de la sociologie scientifique, le fondateur de la multinationale empiriste, Paul Lazarsfeld dans le « livre imaginaire » constitué par Raymond BOUDON : Paul LAZARSELD, *Philosophie des sciences sociales*, Paris : Gallimard, 1970. Voir aussi Jacques LAUTMAN, Bernard-Paul LÉCUYER, dir., *Paul Lazarsfeld*, Paris : L'Harmattan, 1998. Mais j'aurais pu aussi bien citer d'autres « empiristes », James Coleman, Karl Deutsch, George Homans ou Herbert Simon. Dans un tout autre style, je recommanderais au connaisseur qui veut se payer un vrai moment de fantaisie très sérieuse Bertrand SAINT-SERNIN, *Entretiens nocturnes sur la théorie des jeux, la poésie et le « nihilisme » chrétien*, Bruxelles : Le Cri, 1997.

reposerons », évoque les « éternellement... éternellement... » du dernier *lied* du *Chant de la terre* de Mahler), [31] quand « le poète parle » par le piano de Schumann¹⁸ ou l'ami écrit un *in memoriam* par le violon et l'orchestre de Berg. En réalité, c'est le même être générique qui seul sur la terre, du moins à ses propres yeux (mais y a-t-il d'autres « yeux » qui seraient aussi des « voix » avec qui il pourrait échanger des idées ?), dans différents rôles ou emplois, parle, souffle dans une flûte, et chante comme il observe, explique et « philosophe », ce *zoon logon-echon*, selon l'idée grecque du « vivant possédant le parler-penser » qui se trouve *de ce fait* être aussi un *zoon politikon*, un animal social-humain dont le programme s'il en a un est justement de ne pas se conformer à un seul programme, qu'il soit établi par la nature ou par *sa* nature, son *telos* ou son *fatum*, son intérêt ou ses gènes.

Le politique humain, et *il n'y en a pas d'autre*¹⁹, est bien, comme le dirait Bruno Latour citant Isabelle Stengers, une « cosmopolitique » empruntée aux stoïques²⁰, en ce sens qu'il [32] est [le produit de] l'in-

¹⁸ Schumann connaissait, et pour cause, E.T.A. Hoffmann qui dans ses *Kreislarianas* avait répété l'affirmation de Johann Wilhelm Ritter que non seulement la musique est la première forme de la parole mais aussi que toute parole est accompagnée par un chant intérieur (v. *infra*, chap. IX).

¹⁹ Je m'explique sur la politique animale *infra* chap. X, Annexe VII et *passim*.

²⁰ La cosmopolitique stoïque étendait le politique et donc la citoyenneté aux non-citoyens, femmes, enfants, esclaves, barbares. Cf. Malcolm SCHOFIELD, *The Stoic idea of the City*, Chicago : The University of Chicago Press, 2^e éd., 1998 ; Isabelle STENGERS, *Cosmopolitiques*, Paris : La Découverte, 1996-1997. On essaiera plus bas de rendre justice à l'important livre de Bruno Latour, paru alors que ce texte était déjà largement avancé (Bruno LATOUR, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris : La Découverte, 1999). On notera que si le politique humain est toujours cosmopolitique, il ne s'ensuit pas que des régimes particuliers du politique, notamment l'État dit « moderne », puissent être de plein droit cosmopolitiques, ou plus précisément que leur cosmopolitique puisse être fondée sur des catégories cosmopolitiques sans contradiction logique et sociologique (telle est la question qu'éveille l'intéressant livre de Jean-Marc FERRY, *La question de l'État européen*, Paris : Gallimard, 2000. Celui-ci s'efforce non sans mal de distinguer trois formes, ou trois régimes, cosmopolitiques : 1) « l'intégration politique des États » en un seul reproduisant à son niveau *tous* les caractères de l'État, notamment la violence ; 2) « l'état cosmopolitique », où plusieurs États formeraient ensemble une société des peuples, chaque système juridique interne intégrant des références à un droit

teraction entre [tous les] vivants entourés et prolongés par les objets qu'ils fabriquent, il ne peut être conceptualisé comme le produit des calculs et passions d'un agent (« professionnel » ou non) isolé « face à » un environnement comprenant dans un ordre hiérarchique descendant (mais où le plus bas peut être le plus contraignant et le plus dangereux) d'autres agents, égaux et inférieurs (les non-citoyens), puis les non-agents du monde de la nature et enfin de celui des objets. Les humains peuvent être « pensés comme » des hybrides à la fois phénomènes naturels, personnes disant « je » et attributs-entités impersonnels appelés selon les cas « positions », « fonctions » ou « rôles », dont les relations acquièrent objectivité et permanence par la médiation des objets qu'ils font et qu'ils impriment parfois sur leur corps (faisant de celui-ci un objet analogue aux « objets inanimés » et dont à une « étape de leur évolution » ils vont parfois se considérer comme les « propriétaires ») alors que ces objets sont aussi partie symbiotique de leur identité corporelle humaine (Latour les appelle « actants non humains »²¹). Le monde cosmopolitique est indivisiblement le monde

commun transnational ; 3) « l'État cosmopolitique » où les droits fondamentaux des individus et des peuples formeraient la structure de base d'une Constitution réalisant l'union de plusieurs États, l'Union européenne en présenterait certains traits [p. 293, note I]). Un problème logiquement comparable est posé par la prétendue possibilité, et pensabilité, d'une forme de « gouvernement cosmopolitique mondial » sans État[s]. Cf., par exemple, Ulrich BECK, *World Risk Society*, Oxford : Polity, 1999, remarquable mais discutable réflexion sur la démocratie écologique dans une société mondiale de risque. Voir aussi D. ARCHIBUGI, D. HELD, eds, *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1995. Sur les ambiguïtés et confusions de la collision cosmopolitique-cosmopolitanisme-universalisme, cf. Timothy BRENNAN, *At Home in the World : Cosmopolitanism Now*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1997, et Amanda ANDERSON, « Cosmopolitanism, Universalism and the Divided Legacy of Modernity » in Bruce ROBBINS, Pheng CHEAH, eds, *Cosmopolitics*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1998, pp. 265-290.

²¹ Cf. récemment Bruno LATOUR, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1999- (Version française, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris : La Découverte, 2001.) Les humains peuvent être « pensés » sur le mode des hybrides. Le « sont-ils » réellement ? Latour semble le croire, privilégiant ainsi inopinément un jeu de langage particulier affirmant la connaissance complète du Réel, ce qui ne cadre pas bien avec sa sociologie telle que je la comprends. (Je suis notamment très frappé par son refus obstiné de parler de la Science et son intention de lui opposer les sciences

des êtres physiques, des artefacts et de la conversation entre individus (je devrais dire « personnes » si ce terme si important n'avait été anéanti par le discrédit où est tombée la philosophie [33] « personnaliste et communautaire »). C'est cette conversation qui permet de voir dans la politique l'interaction d'agents responsables, quelquefois formalisée à partir des « robinsonnades » moquées par Marx, alors qu'elles sont le produit hautement élaboré de l'analytique philosophique de la relation sociale réduite trop souvent, il est vrai, à l'instrumentalisation réciproque de deux étrangers conceptualisés *avant* qu'ils « n'entrent en relation ». L'être humain est un « animal explicite ²² » qui s'exprime par le langage porteur de parole, langage corporel (c'est-à-dire ici des gestes car d'un certain point de vue tout langage est corporel même quand il est intérieur et silencieux ²³), du regard, de la phrase, du tracé écrit ou dessiné, des symboles mathématiques, aussi et peut-être surtout au moins pour certains cas, de la musique. C'est donc dans le chant, mélodie, *lied*, madrigal, cantate, oratorio, opéra, « comédie musicale », et même l'hybride « symphonie avec voix » que se déploie toute la question : la ligne du chant ou l'articulation du texte ? « *Dopo le parole, prima la musica* » ou vice versa ? Question qui aurait beaucoup surpris Eschyle s'il avait pu la formuler, et peut-être même Racine. Originellement la tragédie grecque est une suite de chants et Racine lui-même chante : chacun des vers de Racine « est un prodigieux tissu d'indications musicales » fournissant un « surcroît de sens » et dans lequel « se construit le personnage, se modulent ses humeurs, le rythme de ses poumons, la contraction ou la décontraction de ses muscles ». Nombre de passages du texte racinien peuvent être montrés équivalents avec le récitatif et l'air d'opéra ²⁴.

tout comme il oppose les réalités multiples à la Nature.)

²² Raymond TALUS, *The Explicit Animal. A Defence of Human Consciousness*, Londres : Macmillan (Paperback), 1999.

²³ Parler et écrire sont des actes physiques : Flaubert avait son « gueuloir » et la lecture muette fut longtemps exceptionnelle, peut-être jusqu'à saint Augustin et au-delà. Mais penser et éprouver n'est pas moins physique, sur ce point au moins les physicalistes ont bien raison de traquer les processus chimiques de la pensée.

²⁴ Jean MESNARD, « La musicalité du texte dans la tragédie de Racine » in Irène MAMCZARZ éd., *Les premiers opéras en Europe et les formes dramatiques apparentées*, Paris : Klincksieck, 1992. Je dois cette référence et la citation qui précède au texte à Louis VAN DELFT, « Actualité de Racine ? », *Commentaire*, 88, hiver 1999-2000, p. 970.

S'ensuit-il pour autant qu'il convienne de prononcer [34] aujourd'hui le texte *d'Andromaque* ou de *Phèdre* comme au XVII^e siècle ? Il s'en trouve pour le tenter et éveiller l'enthousiasme des gogos dans le vent, comme il se trouve des historiens pour réduire le texte à sa pure matérialité originaire et des philosophes pour restreindre rigoureusement sa compréhension aux enjeux pratiques d'époque (il y a en effet des enjeux d'époque comme il y a des meubles d'époque), étroitement reconstitués dans tous leurs détails à partir de fouilles archéologiques. Autant monter en chaise, prendre son carrosse, remettre des fauteuils sur scène pour les marquis, s'habiller comme eux et comme les bourgeois de l'époque, oublier le micro-ondes et l'eau courante, manger et déféquer comme eux et dans les lieux – ou leur absence – appropriés. Autant surtout oublier comment « paroles » et « musique » ont évolué, ensemble et séparément, depuis le XVIII^e siècle, quel sens non imaginaire ils peuvent faire pour nous aujourd'hui, ce dont va nous parler précisément un musicien au nom de philosophe.

Strauss (Richard, pas Léo...) en fit (après Salieri le prétendu « meurtrier » de Mozart) tout un opéra (pardon, le titre exact est : « *Ein Konversationsstück für Musik* ») terminé en 1940. Le sujet tourmentait depuis longtemps ce maître du *parlando* : *Ariane à Naxos* (en 1911) devait être originairement représenté à la suite du *Bourgeois gentilhomme*, à la place du divertissement turc ; l'échec de l'entreprise l'amena à le produire seul, enrichi d'un prologue où le majordome (un important rôle *parlé*) au nom de son « noble maître, l'homme le plus riche de Vienne » impose la représentation simultanée d'un opéra sérieux et d'un bouffon « masque dansé ». Qui paye commande : le philistinisme triomphant obligeant le musicien pour qui « la musique est le plus sacré de tous les arts » (cet « art divin et satanique » disait le romantique Liszt) à des innovations désespérées et finalement esthétiquement réussies, cela laisse rêveur sur ce que pensait vraiment Strauss, cet homme doté de trop de talent pour son génie (pour inverser la formule appliquée à Berlioz), privilégiant, comme l'écrivit le chef Wilhelm Furtwangler dans ses carnets précisément à l'époque de *Capriccio*, trente ans après *Ariane*, l'artifice de sa virtuosité de compositeur au détriment de l'engagement de son être de musicien.

[35]

C'est pourquoi ce *Capriccio* léger, apparemment étranger à la révolution opérée par Schoenberg et son *Pierrot lunaire* dans les rap-

ports texte-musique avec le *Sprechgesang* (en 1912 à peine un an après *Ariane*²⁵), est à la fois très futile et très sérieux. Il s'ouvre l'après-midi par un sextuor à cordes joué, rideau baissé, par des musiciens invisibles, *pour* les personnages de l'opéra – dont l'un en profite pour faire une sieste digestive – et l'orchestre au complet, tout au long fidèle et attentif *accompagnateur* de ce qui se *dit*, ne fait son « entrée » pour « prendre la parole » en soliste qu'au clair de lune, début de la scène finale, quand tout semble dit, après la fin de la conversation suivie des commentaires rieurs et désenchanteurs des valets, et même de la « sortie » du souffleur, Monsieur Taupe, oublié là par les personnages partis pour Paris et rattrapé par le majordome amusé à qui il explique qu'il fait tourner toute la machine, la preuve en étant que si son propre murmure l'endort, les acteurs ne peuvent plus parler et l'auditoire se réveille ! Il reste pourtant à l'orchestre quelque chose à « dire », analogue à ce qu'il dit dans le prélude du 3^e Acte des *Maîtres chanteurs* de Wagner : que les sentiments et la méditation reprennent le dessus, mais cela l'orchestre le dit à partir d'un support mélodique, tiré du dernier *lied* du *Kramerspiegel*, qui n'est autre que le thème à la fois rieur et pince-sans-rire de *Till l'espiègle* près d'un demi-siècle auparavant ! Après quoi la comtesse chantera pour elle seule le sonnet du poète en s'accompagnant de la musique du musicien et remettra gaiement (ou mélancoliquement ?) au lendemain le soin de choisir entre eux l'amant agréable et commode de l'âge [mûr ?] qui s'annonce (le temps du jeune Quinquin-Octavian, amant de la maréchale du *Chevalier à la rose* est bien révolu). « Madeleine, que dit ton cœur ? Tu es aimée mais qui aimes-tu ? Tu as voulu signer un traité avec la passion et te voilà enflammée. » Passion et autodérision (non dénuée d'autosatisfaction...), confession et persiflage, sentiment, à jamais, d'un manque (« si tu choisis l'un, tu perds l'autre ») et, aujourd'hui, d'une joyeuse coquetterie (« Pourquoi ce regard ironique ? » [36] dit-elle à son image dans le miroir). Ambivalence partout. La musique seule a ouvert la conversation comme objet de consommation par les personnages et introduit, cette fois comme sujet qui parle *des* personnages et *en leur nom*, le monologue de la scène finale, mais les paroles auront le dernier... mot, et quel mot ! le plus empirique et des-

²⁵ Cependant quand Maria Ewing chante *Salomé* (1905) elle fait parfois, peut-être faute de moyens, du *Sprechgesang*.

criptif de tous, le parfait « jugement de fait » : « Comtesse, le souper est servi », annonce l'imperturbable majordome.

Capriccio charmeur et frustrant jusqu'au malaise : nous étions dans les années 1770 du côté de Versailles, 1789 n'était pas loin, nous étions aussi à Munich et à Vienne en 1940 et ce pur wilhelminien de 16 ans, qui avait eu le culot de mettre *Zarathoustra* et *l'Antéchrist*, qu'il ne s'était guère soucié de lire sérieusement d'ailleurs²⁶, en « poèmes symphoniques » entre 1894 et 1913, transformant une crise spirituelle en un gigantesque divertissement (la *Symphonie alpestre* !), était tout de même le dernier grand compositeur universellement révé- ré vivant commodément sous le régime nazi, ce qui lui permit d'impo- ser sur l'affiche de son avant-dernier opéra, *La femme silencieuse*, le maintien du nom de son librettiste juif, le grand Stefan Zweig. Berg était mort, Schoenberg, Hindemith, Kurt Weil en exil et Webern se fai- sait tout petit (eut-il des sympathies pro-nazies ? cela se discute, en tous cas la réciproque n'était pas vraie), Zemlinsky lui-même était parti en 1939, la sanglante médiocrité (ce que Georges Bernanos appe- la « la colère des imbéciles ») remplissait le monde, et d'autres chants et d'autres hurlements couvraient déjà, et allaient couvrir de plus en plus les autres voix, en Europe et presque partout ailleurs. Malgré les apparences que nous font miroiter les pauvres illusions de notre pré- tendu âge démocratique et droit-de-l'hommesque (comme d'autres furent prud'hommesques), ces chants barbares sont toujours là, ils chantent seulement sur d'autres livrets, et parfois les mêmes.

²⁶ Michael KENNEDY, *Richard Strauss, Man, Musician, Enigma*, Cam- bridge : Cambridge University Press, 1998. Pour en savoir beaucoup plus sur la collaboration de Strauss et de ses librettistes successifs, Hofmanns- thal, Zweig et Krauss, cf. Bernard BANOUN, *L'opéra selon Richard Strauss. Un théâtre et son temps*, Paris : Fayard, 2000.

[37]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre III

« Piccinistes » et « gluckistes »
« Philosophartistes »
et « scientechniciens »

Allegro energico ed appassionato.
Doppio movimento

[Retour à la table des matières](#)

Un deuxième mouvement de sextuor avant le lever de rideau. Mon analogie entre les rapports sociologie-philosophie et les rapports paroles-musique n'implique en rien une quelconque ressemblance substantielle entre la sociologie et le langage parlé, ni entre la philosophie et la musique car dans la réalité la philosophie est aussi faite avec des mots. En toute hypothèse il ne s'agit que d'une homologie entre rapports relevant de deux mondes différents, bien que sécants en chaque personne concrète : la sociologie et la philosophie appartiennent au monde de la connaissance intellectuelle ; les paroles et la musique, quand elles quittent le livret et la partition où elles sont conservées comme dans un herbier, entrent dans le monde de l'expérience corporelle qui prononce, chante et joue après avoir lu (parfois à voix haute ou chuchotée), déchiffré et composé. À propos, pourquoi appeler la première *exécution* publique d'une partition la « *création* » de l'œuvre ?

Certes, les raisons que nous pouvons donner d'aimer une œuvre d'art semblent, on va le voir, relever du même genre de jeu de langage que celles que nous pouvons donner d'apprécier une œuvre philoso-

phique au point que nous employons parfois les même termes (Thierry Leterre me signale que Malebranche déclarait trouver la joie à la lecture [38] de Descartes. Et alors ? on peut aussi bien éprouver de la joie dans une expérience mystique – les « pleurs de joie » de Pascal – ou à plonger dans l’océan ou faire de la motocyclette par un beau matin, il en faut pour tous les goûts) ; mais nous ne jouons ni n’écoutons simplement pas de la musique comme nous en parlons, que ce soit esthétiquement, philosophiquement ou autrement. Quand John Cage nous inflige sa fameuse pièce « 4’33” » où, pendant le minutage exact indiqué par le titre, le pianiste reste immobile devant son piano inemployé, il nous fait expérimenter physiquement un message esthétique et aussi bien sociologique et philosophique certes de très grande importance : que nous n’écoutons pas de la musique dans le vide intersidéral, l’effrayant « silence éternel des espaces infinis », mais au milieu de la foule des petits bruits de la réalité du monde physique et social (*nos* bruits). Il nous fait ainsi réaliser l’énorme présence de ce monde que Durkheim comparait au poids de l’atmosphère (c’est ici, au sens propre et figuré, l’atmosphère même), en le révélant à découvert, *a capella*, par la suppression de la musique qu’il accompagne et qui l’« accompagne », et nous mesurons, parfois avec rage et frustration, que c’est ce monde qui oriente nos jugements esthétiques. Ainsi le buccinateur de l’*Amphitryon* 38 de Giraudoux joue toujours une seule et même note, chaque fois différente car colorée par le silence qui la précède.²⁷ Mais « 4’33” » n’est quand même pas de « la musique de John Cage » parce que ce n’est pas de la musique tout court, c’est, au second degré, de la philosophie, de l’esthétique, de l’épistémologie, mais ce n’est pas de l’art. C’est pourquoi le message de Cage vaut aussi pour le jugement philosophique et pour toutes les sortes de jugement et cependant (ou plutôt justement pour cette raison) écouter *Zarathoustra* « poème symphonique » n’est pas lire Nietzsche et nous pouvons aimer un « conte [39] [ou un roman] philosophique » sans pour autant apprécier la philosophie qu’il prétend illustrer.

²⁷ J’introduis ici une précision qui m’est suggérée par Jacques Lagroye : au sein du social, en faisant partie intégrante, émerge « l’illusion bien fondée » qu’en goûtant *la* musique (et pas seulement *telle* musique) nous nous échappons du social vers un au-delà du social, tout comme nous neutralisons les bruits (par exemple les grattements des vieilles cires) entourant la musique et sans lesquels l’écoute de celle-ci ne serait pas possible, y compris leur propre neutralisation.

Il est pourtant vrai que la musique et la philosophie, malgré l'abstraction et la généralité de leurs langages, semblent entretenir le même type de connexion avec les autres expériences sociales (connexion souvent regrettée et déniée semblablement par musiciens et philosophes) surtout quand la philosophie se fait esthétique musicale tentant d'*explicit* ce que la musique *exprime*. Tout comme la science politique, l'esthétique, dans sa démarche d'explicitation, tient aux sciences sociales, historiques et anthropologiques (pour les sciences formelles cela se discute fortement tant pour l'esthétique que pour la science politique) car l'art ne fait pas l'objet d'une expérience isolée de tout *texte* social (« l'insularité de l'expérience esthétique » est qualifiée par Goodman de « mythe absurde et embarrassant ²⁸ ») ; mais justement pour cette même raison elle tient aussi à la philosophie ²⁹.

« Les raisons du philosophe », nous dit Jacques Bouveresse dans son admirable analyse de Wittgenstein, « ressemblent en fin de compte beaucoup plus à celles de l'esthéticien qu'à celles du savant, [chose que] l'on a bien tort de considérer comme une condamnation de la philosophie, car c'est au contraire en tant que science présumée que la philosophie est certainement définitivement jugée et condamnée ³⁰. » « L'appréciation esthétique, là où elle existe, est [40] tout autre chose que le compte rendu plus ou moins élaboré d'une *expérience* esthétique subjective. » Bouveresse pourrait en dire autant des arguments philosophiques : raisons esthétiques et philosophiques ont en commun qu'on peut expliquer, c'est-à-dire décrire avec [la prétention] à une validité objective spécifique l'effet que les œuvres ont sur

²⁸ Nelson GOODMAN, *Language of Art*, Indianapolis : University of Minnesota Press, 1968, p. 260.

²⁹ Pour une position extrême à cet égard (l'art moderne lui-même comme connaissance philosophique), Arthur C. DANTO, *Philosophizing Art*, Berkeley : University of California Press, 1998. J'aimerais aussi signaler la curieuse et fascinante thèse de doctorat es Lettres de Jean-Victor Hocquard, dont est tiré Jean-Victor HOCQUARD, *La pensée de Mozart*, Paris : Le Seuil, 1958. Attention : il n'y a probablement pas de « métaphysique mozartienne », c'est-à-dire explicitée par sa musique (Karl BARTH, *W.A. Mozart*, Genève : Labor et Fides, 1956, pp. 41-42, cité par HOCQUARD, *op. cit.*, p. 15), mais le traitement esthétique de Mozart par Hocquard est métaphysique, comme d'autres peuvent être historiques ou sociologiques, car Mozart a une métaphysique comme il a une histoire personnelle et sociale.

³⁰ Jacques BOUVERESSE, Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique, Paris : Éditions de Minuit, 1973, p. 187.

nous, mais « cette validité objective est du type de celles que peuvent avoir des *raisons* et non pas des causes ou des lois »³¹. Dans le jeu de langage scientifique, au contraire (ou plutôt ailleurs), expliquer consiste à découvrir des causes aux effets physiques ou mentaux que nous observons à l'extérieur de nous-observants et aussi en nous-observés et à les soumettre au contrôle de ceux qui pratiquent la même méthode³². L'explication esthétique non causale n'est cependant pas arbitraire ni dénuée d'objectivité pour autant, elle relève du « jeu de langage de l'évaluation » qui est une « forme de vie » objective fondée sur certaines façons communes d'agir et de réagir où [41] « expliquer » est précisément ce qui est accepté comme « raison » par l'esthétique et la philosophie et pour lequel le savant n'a pas de mot parce que *dans son monde* cette activité n'a pas de place sinon sous la forme métaphorique de la « solution élégante » ou du « beau fait » de Piaget. De ce fait nombre de « réalistes scientifiques » tiennent que toute connaissance digne de ce nom ne peut relever que de la « science »,

³¹ Jacques BOUVERESSE, *op. cit.*, respectivement p. 180 et p. 179, souligné dans le texte. Peut-être faudrait-il dire « montrer » plutôt que « décrire » (Wittgenstein lui-même le fait quelquefois).

³² Laissons de côté pour l'instant, car nous y viendrons plus loin, le fait que les sciences sociales, en tant que *science*, cherchent aussi l'explication causale mais que leur démarche ne peut évacuer complètement les « raisons » (terme qui ici n'implique nullement que toutes les formes d'énonciations et de pratiques peuvent – et doivent – être jugées à l'aune d'une universelle Raison raisonnable) parce que celles-ci sont dans le langage de leur objet et pas seulement dans celui d'une espèce particulière et bizarre nommée « philosophes » (même si ceux-ci réussissent parfois à nous en persuader, involontairement je veux l'espérer). Ce langage n'est pas surajouté à des comportements, il ne se borne pas à les décrire ou les justifier « de l'extérieur » (il peut parfois servir à ça *aussi*), il « est » ces comportements. De même le langage ne « reproduit » pas des « structures » sous-jacentes ou pré-existantes, agrégats déjà donnés qui « parleraient » d'une seule voix mais que le langage mal formé « trahirait » (cette trahison elle-même reproduisant une structure et remplissant une fonction de duplicité nécessaire). D'où la « sociologie compréhensive » de Max Weber et celle des « bonnes raisons » de Raymond Boudon. D'où aussi la sociologie des médiations et des énonciations de Howard Becker (Howard BECKER, *Les mondes de l'art*, Paris : Flammarion, 1988 ; Antoine HENNION, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris : Métailié, 1993). Ce sera pratiquement le leitmotiv du deuxième volume. On peut avoir un premier aperçu avec un flash sur les apories de la science économique comme science empirique à la p. 58 (note 1) et dans l'Annexe III.

position qu'ils croient identique à la position scientifique. En réalité elle comporte « une certaine tonalité idéologique ³³ » que personne n'est obligé de tenir pour scientifique car c'est plutôt une déclaration métaphysique décrétant que la « science » telle que canonisée par les sciences de la nature est la seule connaissance vraie, alors qu'il n'est même pas sûr que ce soit la seule connaissance scientifique concevable.

Ceci admis, qui orientera bien de nos développements à venir, si la musique est peut-être, comme le disait Jean-Philippe Rameau, quasi contemporain des personnages de *Capriccio*, « le langage du cœur », une « peinture tendre » disait trois quarts de siècle plus tard Stendhal qui n'aimait pourtant pas beaucoup Rameau, pourquoi la philosophie le serait-elle ? Et pourquoi donc la musique, cette « stimulation agréable » selon le classique Kant (on imagine la tête du contemporain Beethoven s'il avait lu ça...), devrait-elle occuper le « royaume de l'esprit » que lui attribua le romantique E.T.A. Hoffmann plus proche en cela d'un Beethoven pourtant aussi classique que romantique ? Entre les « philosophistes » et les « scientistes », il y a peut-être quelque rapport homologue à celui qu'entretenaient les « piccinistes » et les « gluckistes », mais rien de plus, même si l'on ne peut s'empêcher de dresser l'oreille quand le couplet de la « cité *harmonieuse* » nous est fredonné par une longue suite de philosophies politiques pour s'épanouir dans le genre de l'utopie dont *La République* platonicienne est le grand exemple controversé (en particulier pour la façon dont Platon y traite l'art au service de la philosophie). [42] Il y a, répétons-le, beaucoup de similitudes contextuelles entre la philosophie et la musique à certains moments historiques ³⁴ mais cela ne si-

³³ Hilary PUTNAM, *Meaning and the Moral Sciences*, Londres : Routledge et Kegan Paul, 1978, p. 20.

³⁴ Par exemple, l'idée qui s'est imposée au XIX^e siècle européen de la « musique absolue » où l'œuvre, déclarée autonome par rapport au langage parlé au moment où elle est jouée, et donc à la façon dont elle est jouée, échappe de ce fait à toute contextualisation sociale, évoque assez bien les « grandes œuvres » philosophiques surgissant comme des Everest pour entretenir entre elles un dialogue des sommets, de Platon à Rawls (Carl DALHAUS, *The Idea of Absolute Music*, Chicago : University of Chicago Press, 1989 ; Lydia GOEHR, *The Imaginary Museum of Classical Art*, Oxford : Clarendon Press, 1992, et *The Quest for Voice. Music, Politics and the Limits of Philosophy*, Berkeley : University of California Press, 1998, ainsi que son bel article « Philosophy of Music » dans le massif *The New Grove*

gnifie pas que la philosophie *est* musique, captant et exprimant la « partition de l'univers » platonicienne ou la « musique des sphères » leibnizienne, cependant que la sociologie scientifique serait le langage parlé de la rationalité, réduisant la société à des jeux stratégiques déterminés par des structures plus ou moins « élémentaires ». La musique en soi ne décrit rien (d'où le côté étrangement surréaliste, et cependant touchant, de certaines pièces de clavecin de Michel Corette où un récitant dit, avec le ton pénétré qui convient, « un des pirates captifs meurt », cependant que les cordes graves de l'instrument déroulent lentement une ritournelle), elle figure on ne sait trop quoi sous une forme sensible tout comme le jus de [43] citron pressé (« exprimé ») n'exprime rien que le citron lui-même sans le décrire pour autant. La musique et l'art sont une expérience et non une connaissance transmissible selon les recettes d'un *Wissenschaft*. « La musique n'exprime rien d'autre qu'elle-même », disait Stravinsky, même quand elle se veut « descriptive », « à programme », ou « mélodrame », analogue à la « musique de film », entourant les dialogues parlés d'une atmosphère comme les vieilles « images d'Épinal » illustraient les textes soigneusement rédigés en dessous, peut-être la politique est-elle dans le même cas (I) mais certainement pas les discours philosophiques ou scientifiques qui en parlent. De plus, sous ma plume, si évidemment

Dictionary of Music and Musicians, 29 volumes, 2000). L'évocation marche en revanche plus ou moins bien pour les « grandes découvertes scientifiques », surtout depuis l'explosion démographique des chercheurs et la collectivisation de la recherche scientifique combinées à la révolution de Thomas Kuhn dans l'histoire des sciences. À tort ou à raison, Hegel et Beethoven sont restés des héros mais en « économie scientifique », la perspective « parétienne » est couramment évoquée par des savants qui ne se préoccupent pas une seconde et à juste titre de ce que l'ensemble de son œuvre nous apprend sur ce que Pareto a voulu dire. De même Darwin ou Pasteur ont pris place dans une lignée où les biologistes évolutionnaires ont attribué au premier le statut éminent de « Père des savants » pendant que les historiens déconstructionnistes des sciences ont accordé au second la place de cousin génial mais quelque peu escroc que l'on ne peut se dispenser d'inviter à la table familiale tout en espérant que personne ne mentionnera les cadavres qu'il serre dans son laboratoire. Après tout cela n'a rien de surprenant : la science est considérée par ses fidèles comme tout aussi « absolue » que la musique et la philosophie le sont par les leurs, mais cela entraîne la conséquence diamétralement opposée, le progrès scientifique efface la science passée alors que l'histoire philosophique ou artistique révèle et rehausse les grandes œuvres passées.

tenue par quelqu'un fou de musique, l'identification de la philosophie à la musique et donc à l'art ne serait pas seulement une prise de parti pro-philosophique hors de saison mais surtout une inconséquence de première grandeur car tout ce qui va suivre tend à rejeter les dichotomies et à décliner le plus fermement possible les offres de lits de Procuste à commencer par la plus grossière mais aujourd'hui la plus insidieusement prégnante : faire de la science une technique sans art (une grammaire comme science permettant de bien parler en appliquant l'usage d'un mot à la construction d'une proposition, la « grammaire de surface » visée par le *Tractatus* de Wittgenstein, et une algèbre comme moyen de résoudre les équations) et de la philosophie un art sans technique (le chant d'Orphée qui charme les bêtes).

La « scientechnique » et le « philosophart », je n'ai pas inventé ces animaux fabuleux aux irréels noms barbares pour me donner la facilité de les renvoyer au néant, ils ne sont pas le produit personnel de mes angoisses ni de ma roublarde rhétorique. Tout comme leurs cousins, aux noms bien réels tout aussi barbares, l'ornithorynque et le céphalopage sont dans la nature ³⁵, ils sont, eux, dans la rhétorique [44] aujourd'hui dominante du discours social de la science ³⁶, orientée vers la survalorisation de l'efficacité et l'hégémonie d'un langage technique passé du statut d'auxiliaire d'une activité qui ne peut exister sans son aide ancillaire (que serait le « maître » sans son valet, Don Giovanni

³⁵ Dans la science naturelle du début du XX^e siècle, encore peu sophistiquée, l'ornithorynque est à la fois mammifère et oiseau, dont la reproduction « comporte presque (*sic*) la ponte d'un œuf » et dans la mythologie naturelle le céphalopage est un monstre double dont les deux individus sont soudés par l'extrémité céphalique en sens inverse l'un de l'autre.

³⁶ Le discours de la science n'est pas le procédé (et les procédures) de la connaissance scientifique, ni leur épistémologie (en fait nombre de physiciens, mais non de neuro-biologistes, tendent à voir leur langage comme symbolique et depuis le XIX^e siècle et l'utilisation de la transformation de Laplace, les mathématiciens connaissent le « calcul symbolique »). Il n'est pas davantage un discours « idéologique » externe portant sur les missions ou les conséquences sociales de l'activité scientifique. On peut le présenter comme le type de « lien social inauguré par l'existence d'un type de connaissance y compris par la façon dont celle-ci s'acquiert et s'est acquise » [c'est cette façon qui fait d'une connaissance une *Wissenschaft*] (Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Ramonville Saint-Anne (31250) : Érés, 1997, p. 60.) Jacques Ellul fit en son temps l'une des grandes analyses d'un type de discours technicien.

sans Leporello, Almoviva sans Figaro, et même Prospero sans Ariel et Caliban ?) à celui de force centrale et créatrice ³⁷. Toute symbolique en est virtuellement exclue, le symbole étant assimilé à une fantaisie imaginaire qui, parce qu'elle n'a pas de référent objectif dans le réel sur lequel elle ne nous permet donc pas d'agir directement, ne serait qu'une variété d'allégorie [45] où ce qui est représenté est un être, non pas abstrait comme dans l'allégorie ordinaire, mais *inexistant*, une représentation de rien du tout. Les deux animaux fabuleux (qui sont à mes yeux ironiques, exactement cela, une représentation fantasmée de rien) témoignent de la tentation de tronquer le langage ³⁸ en en expulsant le symbolique.

L'aventure du langage humain pris comme objet par le langage humain ne manque pas d'un certain piquant paradoxal : plus le symbole y est mis en évidence comme objet d'analyse réflexive par le savant et

³⁷ La position anthropologique de Jacques Ellul, dans un des livres importants du premier demi-siècle, fut en son temps considérée comme peu sérieuse et pour dire un gros mot, « religieuse » car apocalyptique, imprécaire et « rétrograde » (se trompant sur le vrai ennemi de l'humanité, le capitalisme et non la technique, etc.) parce que Ellul voyait dans l'autonomisation puis la souveraineté de la rationalité technique un basculement de civilisation modifiant radicalement la société et l'histoire (Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris : A. Colin, 1954, aussi *Le système technicien*, Paris : Calmann-Lévy, 1985). En fait, cette œuvre se rattache bien plus à une tradition dont Marx est l'un des fleurons, analysée entre autres par Kostas Axelos (K. AXELOS, *Marx, penseur de la technique*, Paris : Éditions de Minuit, 1961) et développée par le marxisme vivant à propos du travail dans le sens d'une revalorisation du faire technique, dépouillé de la rationalisation techniciste le neutralisant en « facteur de production » (Yves SCHWARTZ, *Expérience et connaissance du travail*, Paris : Éditions sociales, La Dispute, 1988 ; J.-L. BERTOCCHI, *Marx et le sens du travail*, Paris : Éditions sociales, 1994). La vraie position « réactionnaire » est évidemment la position ontologique de Heidegger sur qui on reviendra dans la conversation (Martin HEIDEGGER, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, Paris : Gallimard, 1958). On est frappé, sans pour autant vouloir jouer les *laudatores temporis acti*, que les livres d'Ellul (restés vivants aux États-Unis) soient quelque peu ignorés par un public qui fait un triomphe à *L'horreur économique* de Mme Forrester... Il n'est cependant pas oublié dans le *Dictionnaire* à l'entrée « Technique ».

³⁸ Gilbert HOTTOIS, *Le signe et la technique*, Paris : Aubier, 1984, et *Entre symboles et technosciences. Un itinéraire philosophique*, Seyssel : Champ Vallon, 1996.

le philosophe ³⁹, moins il trouve de place propre dans le langage indigène entre le pur instrument de désignation d'une réalité extérieure (une science « avant la lettre ») et le pur imaginaire, objet, dans le « réel », de manipulations (et d'auto-manipulations). Le symbole étant objectivé (et pourquoi ne le serait-il pas ?) comme un processus (il montre sur un mode autre que celui de l'analogie, il commande sur un mode autre que celui de l'impératif technique) et une fonction, « spécifiquement humaine sans doute » concède Lévi-Strauss un peu du bout des lèvres (lexique de l'inconscient individuel ou collectif, signal du consensus social construit, expression indirecte d'une structure sociale à travers un pacte de communication fondateur, etc.), il nous met alors sur la pente glissante de la question piège : « de quoi » le symbole est-il symbole ? *Derrière*, il y aurait un réel que l'on pourrait connaître de part en part sous une forme non symbolique puisqu'on pourrait lui comparer le symbole ⁴⁰, un [46] peu comme si derrière une œuvre musicale il y avait ce qu'elle « représente » et que l'on pourrait connaître également et dans la même mesure de façon non musicale. Pour éviter ces dérapages, il convient de reconnaître dans le langage symbolique une réalité première du statut d'être humain par laquelle les êtres politiques que sont les humains en « s'exprimant » expriment quelque chose qui existe *entre* eux, et sans laquelle le langage ne pourrait exister ni libérer une parole porteuse de sens. C'est cette réalité première qui permet ensuite et à juste titre de rechercher la fonction de ce langage et de déceler les rationalisations et les manipulations qu'il autorise. Si l'on ne veut voir dans *la* symbolique qu'une transcription d'affects (ou d'intérêts) formalisable en paradigmes et en

³⁹ S. LANGER, *Philosophy in a New Key : Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge : Cambridge University Press, 1942 ; Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, 1958 ; *L'homme nu*, Paris : Plon, 1971. E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris : Aubier-Montaigne, 1962 ; Gilbert DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris : PUF, 1964 ; Ernest CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques* (1923), Paris : Éditions de Minuit, 1972 ; Erwin PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique*, Paris : Éditions de Minuit, 1975 ; Dan SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris : Hermann, 1974.

⁴⁰ Cela me paraît la tentation toujours présente dans E. SAPIR (« Symbolism », *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1934) et dans de très beaux petits classiques de science politique tels que William KORNHAUSER, *The Politics of Mass Society*, New York : Free Press, 1959, et Murray EDELMAN, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana : University of Illinois Press, 1964.

syntagmes, on manque *le* symbolique qui fait que les hommes *se* parlent avant de parler *de* quelque chose, ce qu'ils font *aussi* et en même temps, mais ils ne se parlent pas pour parler de quelque chose, ils parlent de quelque chose pour se parler, « s'exprimer ⁴¹ » et ainsi s'affronter, se détruire, se nier mais aussi coopérer, se reproduire, se reconnaître. La réalité sociale-humaine, donc politique, structure les rapports des humains au « réel ⁴² ». L'esprit humain que l'homme philosophique ou scientifique essaie de saisir tel qu'il se manifeste pour en faire la « phénoménologie », hégélienne ou autre, se manifeste d'abord dans des échanges langagiers, « sur la place publique, et donc sous une forme historique et sociale ⁴³ ». Loin de tuer le symbole (qui

⁴¹ Je suis frappé, et ému, par la comparaison de Lévi-Strauss entre les mythes et la musique, ce langage symbolique par excellence. Cf. J.F. KREMER, *Les formes symboliques de la musique*, Paris : Klincksieck, 1984.

⁴² J'admets sociologiser et politiser quelque peu une rhétorique qui est pour l'essentiel empruntée au freudisme de Jacques Lacan. Cf. Jacques LACAN, « Fonctions et champ de la parole et du langage » (1953) in *Écrits*, Paris : Le Seuil, 1966 et *Le Séminaire II*, Paris : Le Seuil, 1978 ; A. KREMER-MARIETTI, *Lacan, ou la rhétorique de l'inconscient*, Paris : Aubier, 1978.

⁴³ Vincent DESCOMBES, *La denrée mentale*, Paris : Éditions de Minuit, 1992, p. 10. C'est ce que Descombes nomme la thèse de « l'extériorité ». La thèse de « l'intériorité » place « l'esprit dedans, selon les héritiers mentalistes de Descartes, de Locke, de Hume et de Maine de Biran, héritiers parmi lesquels on peut compter les phénoménologues et les cognitivistes » ; l'esprit « se manifeste d'abord dans le for intérieur de la personne, sous une forme privée et malaisément communicable ». La thèse de « l'extériorité » place l'esprit « dehors, selon les philosophes de l'esprit objectif et de l'usage public de signes, comme l'ont soutenu par exemple Peirce et Wittgenstein ». Noter que l'opposition ne recouvre absolument pas le couple idéalisme de la philosophie du sujet (intériorité) – matérialisme « dur » du physicalisme ou « mou » de la sociologie de la structure (extériorité) car si les « mentalistes » contemporains apparaissent relever de la thèse de « l'intériorité », c'est pour placer l'intérieur de la vie mentale dans le procès physique du cerveau (*ibid.*, pp. 12-13). Cf. *infra*, Annexes IV (vol. 1) et VII (vol. 2). Il est vrai que Colin McGinn a fait récemment remarquer à Hilary Putnam que sa thèse « externaliste » selon laquelle les états mentaux ont un contenu déterminé par l'environnement et non seulement par ce qui se passe dans le cerveau (réaffirmée dans Hilary PUTNAM, *The Threefold Cord : Mind, Body and World*, New York : Columbia University Press, 2000) pouvait parfaitement être acceptée par un physicaliste qui inclurait les relations physiques entre le corps et son environnement (*New York Review of Books*, 12 avril 2001, p. 75). Mais cette réduction du social au social-physique est-elle possible ?

oserait le soutenir sauf [47] ceux qui pensent que dans l'histoire sociale réelle le langage ne fait que « traduire » et rationaliser quelque chose qui serait déjà-là avant le langage), cette vision de « l'extériorité de l'esprit » lui donne toute sa place tout comme elle permet de reconnaître, à certains « moments » historiques la présence du « for intérieur » socialement produit et cependant non illusoire sans pour autant que cette reconnaissance nous conduise à adhérer à la thèse adverse de « l'intériorité de l'esprit ».

Les pratiques sociales-humaines sont politiques et symboliques parce que ce sont des pratiques d'êtres de langage. Celles-ci n'en sont pas moins matérielles, contraignantes et contraintes mais pourquoi diable ! la matérialité des choses sociales devrait-elle avoir pour précondition la dénégation de ce qui fait la relation entre ceux qui font ces choses sociales et sont faits par elles ? Amputé du symbolique, le langage se dissocierait alors entre la pure extensionnalité de la description de « l'ordre réel » recouvrant virtuellement la totalité de celui-ci parce qu'elle permet d'agir sur lui « rationnellement », et la pure métaphoricité évoquant quelque chose de plaisant ou déplaisant mais n'exprimant rien sinon le désir humain d'irréalité, soi-disant satisfait par l'art et la philosophie dans « l'ordre imaginaire », par exemple dans l'utopie⁴⁴. « Technicité » contre « métaphoricité », « science » contre « philosophie ».

[48]

Il est bien sûr tentant d'écarter négligemment cette dichotomie en l'imputant à des *ignoramus* qui n'ont jamais lu et entendu Homère où *techné est* justement l'art de faire, ni Aristote où la poésie est *techné* par excellence, et l'*atechnia*, absence d'art, est liée au *logos-pseudès*, la raison fausse, ni Platon où le *technitès-démiurge* est « l'artisan », où l'*techné-rhetoriké*, l'art de persuader peut tenir la première place (dans le *Phèdre*) et quelquefois *techné* est quasi synonyme d'*épistémè*, savoir rigoureux et fondé⁴⁵. Justement, pas si vite car notre monde

⁴⁴ Pour une autre conception de l'utopie, voir *infra* Annexes XIII et XXVIII, (vol. 2).

⁴⁵ L'ignorant peut gagner un peu de temps en s'initiant grâce à Cornélius CASTORIADIS : « Technique », *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1996, vol. 22, pp. 123-129- Les rapports complexes et ambigus entre *techné* et *épistémè*, ainsi qu'entre rhétorique et philosophie et/ou science seront un des soucis majeurs de Platon à Hobbes et bien au-delà. Voir aussi Yves SCHWARTZ,

cognitif a basculé. Aujourd'hui, notre connaissance commune, « vulgaire » on le veut bien, tend à voir dans l'art non pas la fabrication mais simplement l'expression de quelque chose où l'on peut dire et faire n'importe quoi : faire du bruit c'est faire de la musique, éructer c'est chanter, « tagger » c'est peindre, tout cela relève des goûts et des couleurs dont on sait bien qu'il n'y a pas lieu de disputer pourvu qu'ils nous fassent « réagir » et rêver (II). Nos bureaucrates de la culture, jadis gardiens du temple de l'académie, se sont découverts œcuméniques et laxistes pour garder et étendre leurs clientèles et apprivoiser et domestiquer les « jeunes des banlieues difficiles », ce qui les rend importants aux yeux du gouvernant démocratique. L'art est donc devenu l'opposé de la *techné-épistémè* fréquemment trouvée chez Platon. De même, la philosophie, malgré la garde vigilante des « normaliens » de toutes idéologies (mais tous « agrégés de l'Université ») attachés avant tout à défendre leur « spécialité » tout en la mettant à la portée de toutes les bourses, devient une suite de récits ou de divagations plus ou moins séduisants sauf peut-être la philosophie analytique, présentée comme sérieuse parce que... technique ⁴⁶.

[49]

De son côté, la science peut-elle faire moins que cette philosophie technique qui l'a rejointe sur son terrain ? Elle affirmera donc que ce n'est qu'en science qu'on ne peut dire n'importe quoi parce que le non-arbitraire (lisez le non-artistique-fantaisiste) est inscrit dans la structure du réel physique même : celui-ci est technique ⁴⁷, donc la science l'est également. La science chez les Grecs est encore liée au témoignage de la perception du réel mais elle est déjà divorcée de l'interlocution entre sujets puisque se cherche la production d'un savoir

« La technique » in Denis KAMBOUCHNER, dir., *Notions de philosophie*, Paris : Gallimard, 1995.

⁴⁶ Je n'invente rien : j'ai par exemple entendu cette expression laudative dans la bouche d'un normalien philosophe devenu sociologue puis un moment directeur quelque part dans la haute bureaucratie scientifique.

⁴⁷ André LEROI-GOURHAN, *Milieu et techniques* (1945), Paris : Albin Michel, 1973. « Il y a tout un côté de la tendance technique qui tient à la construction de l'univers même. » Pour le naturaliste, le physique peut être aussi esthétique : le beau est dans l'objet, non dans l'œil qui le voit, la main qui le fait et la langue qui le nomme, ce qui permettrait au jugement esthétique d'être *immédiatement* objectif sans se casser la tête sur les problèmes posés par Kant puis Wittgenstein, entre autres.

dont la validité n'a pas besoin de témoins, la vérité parlant d'elle-même⁴⁸. Dans la version de Bruno Latour, ici résumée cavalièrement et de façon quelque peu anachronique, les Grecs ne pouvant combiner science, quête de la connaissance vraie au-delà des lubies des opinions de la foule, et démocratie qui fait précisément droit à ces opinions, « inventeront » la nature et la société : la science fut faite inhumaine, c'est-à-dire connaissance objective et impersonnelle pour la mettre à l'abri de l'irrationalité (et donc de l'inhumanité) du *démos*. D'où l'opposition entre gens et choses, sujets et objets, politique et science, démocratie et vérité, explicitant toujours plus l'opposition de la société et de la nature⁴⁹. Plus tard, la [50] science va être divorcée du témoignage de la perception de la nature et devenir avec le cartésianisme, démonstration sans énonciation par un énonciateur ; seule demeure la garantie de Dieu qui permet au symbolique, en l'occurrence mathématique, d'être accroché à un Énonciateur suprême ou plutôt un Grand Muet qui garantit la vérité dénonciations sans énonciateurs, c'est-à-dire la validité fondamentale de démonstrations accumulées et capitalisées cherchant à coïncider avec un réel dont l'existence autonome n'est pas encore contestée par les « anti-réalistes » mais qui n'est plus fondement mais énigme, objet d'hypothèses et de pari (Pascal n'est pas loin...). Reste qu'est maintenue chez Descartes l'union métho-

⁴⁸ Geoffrey LLOYD, *Les débuts de la science grecque, de Thaïes à Aristote*, Paris : Maspero, 1974 ; Francis WOLFF, « Le discours de la science dans la pensée grecque », *Le Trimestre psychanalytique*, 1991. Je reconnais sans gêne tout ce que ce passage doit à la vision cavalière, et surtout lacanienne, du psychanalyste Jean-Pierre Lebrun. Mon excuse est qu'il me paraît présenter avec vigueur et humilité un discours trop souvent fleuri de polémiques antiscientifiques qui ne sont pas de mise ici.

⁴⁹ Bruno LATOUR, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1999. (Version française, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris : la Découverte, 2001.) Latour fait ici une lecture personnelle du Gorgias. Noter que, précisément pour cette raison, Latour refuse l'alternative « réalisme naturel » contre « réalisme social » puisque « nature et société sont les résultats jumeaux d'une autre activité [... que] nous appelons construction de réseaux, ou choses collectives, ou quasi-objets ou épreuves de force et que d'autres appellent habileté, formes de vie, pratique matérielle » (Michel CALLON, Bruno LATOUR, « Don't Throw the Baby Out With the Bath School ! A Reply to Collins and Yearley » in Andrew PICKERING, éd., *Science as Practice and Culture*, Chicago : University of Chicago Press, 1992, p. 348).

dique de toutes les parties de la philosophie et de la science, traitant du corps (la nature) et de l'esprit dans un système unifié. L'énonciation se divise ensuite entre une « philosophie naturelle », celle de Newton dont « les opinions sur l'esprit n'ont pas de rapport méthodique avec sa physique », et une « philosophie de l'esprit », celle de Locke, « sans liaison essentielle avec le développement contemporain des sciences mathématiques et physiques chez Boyle ou chez Newton », ce qui provoque les tentatives de les réunir métaphoriquement en modelant les sciences de l'esprit sur les sciences de la nature ⁵⁰.

C'est enfin cette énonciation, anonyme mais demeurant toujours garantie, successivement ou parfois simultanément par le Grand Muet, la Nature, le mouvement de l'Histoire menant au savoir absolu ou la dictature du prolétariat, qui [51] disparaît avec la « seconde révolution scientifique », rupture avec la tradition de la Renaissance et des Lumières, marquée épistémologiquement par la physique quantique et la concurrence au sein du physicalisme de la physique et de la biologie, et sociologiquement par la constitution d'une multitude de communautés de recherche séparées les unes des autres et donc « le rétrécissement de la signification culturelle » de la science pour tous les intellectuels « amateurs ⁵¹ ». La passion de l'unification de la connaissance du « système du Monde » ne peut pour autant disparaître comme par enchantement, on en verra des exemples chemin faisant. Mentionnons seulement ici la technoscience ⁵². Celle-ci peut tout sur la nature, ma-

⁵⁰ Je n'oserais citer ici le vénérable Émile Bréhier, prince de l'histoire académique de la philosophie s'il n'avait la caution de Vincent Descombes. Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris : Alcan, 1926, vol. II, pp. 311-312 ; Vincent DESCOMBES, *La denrée mentale*, op. cit., pp. 21-22. Je demeure quand même un peu étourdi par cette manie de traiter les auteurs du passé comme s'ils avaient écrit une copie d'examen ou soutenu une thèse devant un jury de la Sorbonne en 1920.

⁵¹ Giorgy MARKUS, « Why is There No Hermeneutics of Natural Science ? Some Preliminary Theses », *Science in Context* I, 1987, pp. 5-51. Cet excellent texte peut être source d'équivoque involontaire par un jeu de mots auquel je substituerai seulement le mien : le « rétrécissement de la signification culturelle » de la science est précisément de grande signification culturelle et peut donc être interprété d'un autre point de vue comme une forme de recomposition du champ culturel où s'étend le discours de la science, évoqué plus haut, qui n'a peut-être pas connu le même type de seconde révolution que les sciences réellement pratiquées.

⁵² Cf. Jacques PRADES, dir., *La technoscience*, Paris : L'Harmattan, 1992.

chine ou organisme qui fait l'homme, lequel en se « laissant faire » (c'est-à-dire en reconnaissant sa participation à la machine, voire sa nature d'être-machine) peut tout « lui faire ». Le savoir technique devient la source de tout savoir scientifique, et celui-ci est le seul sur lequel l'homme peut se fonder pour survivre (il a le reste pour rêver et s'amuser). Alors la technique gouverne la science parce qu'elle attire les crédits de bailleurs de fonds persuadés par exemple que le graphe complet du génome humain ou la localisation des fonctions mentales par une cartographie du cerveau qui sera aussi celle de l'esprit permettront non seulement de soigner toujours plus et mieux mais en outre de trouver la clé de l'intelligence, tranchant ainsi une fois pour toutes les débats entre nature et culture, corps et esprit, rationalistes et empiristes, que sais-je ? jusqu'à atteindre le seuil de l'immortalité.

La science pratiquée est-elle en cause ? ou son discours ? ou les pratiques de recherche de pouvoir et de statut des [52] savants qui sont, comme tout le monde, des êtres sociaux ? Je penche pour la deuxième réponse (c'est le discours de la science qui est en cause) car la première et tout autant la troisième prouvent seulement le succès du métier scientifique et de ce fait son exploitation par des Tartufes qui utilisent à leur profit la légitimité incontestable qu'il a acquise à juste titre ⁵³, mais la valeur du métier ne prouve pas la validité du discours social qui l'accompagne et le soutient. Selon ce discours, il faut bien reconnaître que l'être humain a une nature physique un peu particulière (il est démesuré, violent, criminel, il fait la guerre, représente des tragédies, adore des idoles, manipule des fétiches, cuisine et même cultive et concocte pour sa consommation des produits à l'efficacité desquels il croit dur comme fer, du filtre d'amour au Viagra, du Kat au Prozac), il n'est donc pas étonnant qu'il philosophe aussi, au moins pour le moment. Mais son évolution n'est pas terminée et un jour, Dieu, Comte et Darwin aidant, il n'y aura plus ni guerre[s] ni vio-

⁵³ Les savants et intellectuels indignés imputent à raison ces pratiques à « l'autorité de la science », mais semblent en déduire que celle-ci a dérivé du droit chemin (François LURÇAT, *L'autorité de la science*, Paris : Le Cerf, 1995, p. 41) comme si le sacrilège de la simonie avait jamais prouvé le mal ou la fausseté intrinsèques du christianisme alors que c'est parce que les gens tenaient honnêtement celui-ci pour un bien intrinsèque que la simonie était possible. Ce ne sont pas les sciences qui ont dérivé de leur[s] droit[s] chemin[s] mais le discours de la science qui a poursuivi son bonhomme [pas tant que ça...] de chemin.

lence[s] ni philosophie[s] sinon une nouvelle « philosophie naturelle » qui sera aussi science de la nature et de l'homme, colmatant la brèche entre Newton et Locke par « la philosophie naturelle de l'esprit » englobant même la « poésie » scientifique si l'on on croit Dawkins ⁵⁴, dans une grande symbiose nature-culture. Notons que le terme « philosophie naturelle », employé pendant huit siècles de chrétienté pour désigner « l'étude rationnelle de la création de Dieu » orne encore le titre de chaires où est enseignée la seule physique dans les universités écossaises. Sa pratique, littéralement « renouvelée », [53] permettra de réaliser à un niveau supérieur la *physis* des Grecs anciens, cette pensée de la nature où le crime et la violence, ces déviations de l'ordre des choses, n'auront pas plus de rôle qu'ils n'en ont dans le royaume animal où chacun tient la place que la nature lui assigne, une nature désormais sans totalité, « réduite » à l'interaction de particules cherchant à survivre : plus de « holisme » mais un atomisme micro-physique disant tout sur un univers où se recomposent et se répandent infiniment ses micro-éléments dispersés.

Billevesées et calembredaines ! Spéculations métaphysiques ! Vraiment ? et de quoi parlaient donc les immenses savants que furent Isaac Newton dans des temps puritains et comme en contrepoint James Maxwell dans des temps victoriens ⁵⁵ ? Eux au moins savaient qu'il ne parlaient pas que de science au sens où celle-ci est aujourd'hui entendue, mais dans le cadre historique de leur entendement ils osaient parler à partir de leur pratique scientifique de choses diantrement importantes sans prétendre pour autant présenter leur peinture du monde comme dictée par la seule observation objective autorisée par l'infailible technique. Et en quoi consistait donc le robuste matérialisme rationaliste d'un Feuerbach, ou même du Marx de *L'idéologie allemande* prolongé aujourd'hui par le naturalisme méthodologique d'un Quine et peut-être d'un Davidson avec chez ceux-ci la réaffirmation du physicalisme le plus austère (quelque peu suspect à Marx dans l'état des sciences physiques de l'époque) ? « Quand la réalité est dépeinte, la philosophie comme branche indépendante de connaissance perd son moyen et son milieu d'existence », c'est Marx qui parle ici,

⁵⁴ Richard DAWKINS, *Unweaving the Rainbow. Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, Londres : Penguin, 1998.

⁵⁵ P.M. HARMAN, *The Natural Philosophy of James Clerk Maxwell*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

est-ce une affirmation de philosophie de l'histoire de type hégélien (« quand la philosophie peint gris sur gris, etc. ») ou une solide prise de position métaphysique rationaliste conjoignant les vertus épistémologiques des sciences de la nature (plus [54] tard transposées à la science de l'histoire) et la supériorité ontologique du matérialisme ⁵⁶ ?

Ces mondes puritains, victoriens, rationalistes, aujourd'hui bien étrangers, seraient morts et la science serait devenue plus autonome, plus scientifique, moins métaphysique ? Renan et son incroyable déclaration (« l'inexistence de Dieu et l'inégalité des races sont désormais scientifiquement prouvées », eh ! oui ! C'est en substance dans la dernière préface de *L'avenir de la science*) font sourire. Vraiment ?

⁵⁶ Il est peut-être intéressant de noter en passant qu'après l'œuvre originale et idiosyncratique de Michel Henry (Michel Henry, *Marx*, Paris : Gallimard, 1975) les seuls travaux vraiment intéressants sur Marx dans les vingt dernières années post-marxiennes (J. HABERMAS, *Après Marx* (1976), Paris : Gallimard, 1985), marquées par la ligne de partage des eaux de la chute du mur de Berlin en 1989 (et qui ont vu fleurir d'innombrables et inégaux travaux sur le marxisme et le socialisme réel avec leurs « illusions » et leur « passé » etc., balayant comme fétus de paille par exemple Althusser et les savantes réfutations de Raymond Aron, curieusement dans la littérature de science sociale française seul le Marx du *18 Brumaire* et chez certains économistes et sociologues celui de la baisse tendancielle du taux de profit et dans d'autres paroisses celui du concept de « travail », mais non celui de la « valeur-travail », est resté debout...) sont venus des sciences sociales et de la théorie politique anglophones marquées par la philosophie analytique. À l'interprétation du Marx savant fonctionnaliste (G.A. COHEN, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford : Oxford University Press, 1978) a été ainsi opposé le Marx savant des choix rationnels et de l'individualisme méthodologique (Jon ELSTER, *Making Sense of Marx*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985). Est venu enfin le Marx le plus improbable mais le plus amusant, néo-wittgensteinien et cavellien, voire rortyien, prenant congé de la philosophie non pas en la remplaçant par la science critique du matérialisme historique mais en la soumettant comme mode d'être à la contrainte épistémologique (et pas seulement sociologique) de la connaissance ordinaire de tous les jours, ce qui le détacherait du scientisme, le débat science-philosophie devenant sans objet (Daniel BRUDNEY, *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1999). Bigre ! Il faut certes relire Marx (j'y inciterai moi-même *infra*), faut-il pour autant l'écorcher vif à ce point ? À moins bien sûr de déclarer que la soumission à Lyssenko, au Grand Staline, au Grand Timonier, au Danube de la Pensée et au Grand Leader Kim-II-Sung réalise justement la soumission à la connaissance ordinaire. Mais même à Harvard on ne se permet pas ces coups-là.

N'est-ce pas seulement que ce qu'il dit est politiquement incorrect ? (sur les races au moins ⁵⁷ car sur Dieu tout [55] dépend duquel et du respect que l'on doit aux croyants au nom du pluralisme culturel et de l'antiracisme, de ce point de vue Allah objet du dédain de Renan, et avant lui de Hegel, et même Yahweh malgré l'antisémitisme et l'État d'Israël, s'en sortent plutôt mieux que Jésus-Christ et son drôle de Père absent et quelque peu sadique, cet inquiétant duo de mâles dont la loupiote du Saint-Esprit avec ses langues de feu ne parvient pas à disperser les ténèbres de l'obscurantisme machiste). Car sa rhétorique selon laquelle « la science tue la romance », elle, est bien vivante tout comme les polémiques qui en découlent : regardez autour de vous, surtout mais pas seulement les séries télévisées et les travaux socio-biologiques. *Circumspice et erudimini* : à Keats prétendant que l'optique de Newton tuait la poésie de l'arc-en-ciel (on se demande bien pourquoi si l'on ne réalise pas que c'est exactement le raisonnement que tiendra un peu mélancoliquement Renan ⁵⁸), Dawkins répond par une absurdité symétrique du même calibre, en gros que l'optique ou la neurobiologie sont poétiques, sont poésie. La formule de Keats suppose à peu près que, du jour où nous connaissons scientifiquement les mouvements de « l'envieuse lune » et les signaux émis par l'alouette

⁵⁷ D'ailleurs Renan était-il « raciste » ? Je ne suis pas le seul à avoir tendance à en douter. J'ai personnellement connu en tous cas, des « renaniens », convaincus de la supériorité de leur civilisation et de leur culture, et par conséquent paternalistes, et cependant antiracistes non moins convaincus. Tout hiérarchiste n'est pas exclusionnaire ni même partisan de mesures discriminatoires pour autant.

⁵⁸ Ce qui montre incidemment que Renan n'est peut-être pas tellement l'homme moderne de la sécularisation et de la science objectiviste, cette « sorte d'ambassadeur extraordinaire et de ministre plénipotentiaire de la grande République du Monde moderne et de la Science infallible et définitivement rassurée auprès de Puissances occultes, définitivement vaincues, secrètement redoutées, auprès des Gouvernements réactionnaires, auprès des Commandements catholiques, auprès des Dominations de la vie religieuse, auprès des Trônes et des Puissances, auprès des Vertus, auprès des Intuitions, Domaines et toutes Royautés que de droit de toute la Vie intérieure » qu'on a voulu en faire comme on en fit « un défroqué en chef » alors que « nul homme autant que lui n'était nourri de ces plus anciennes racines » (Charles PÉGUY, « De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne », *Cahiers de la Quinzaine*, 5^e cahier de la 8^e série, 2 décembre 1906, in *Œuvres en prose 1898-1908*, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1959, pp. 1044-1058.)

« qui chante faux », nous cessons d'aimer *Roméo et Juliette* parce que si ces jeunes gens avaient su ce que nous savons de science sûre, ils n'auraient pas tenu ces propos enchanteurs et ridicules ; à ce compte, si Roméo avait su de quoi et comment était faite Juliette (le carbone, les neurones, les gènes, l'ADN et tout ça) il aurait [56] certainement trouvé justifié de vouloir la culbuter car c'est une loi causale que la science trouve dans la nature physique (pour le coup, la « cause » est la « raison » !) mais il ne se serait pas embarrassé à l'idéaliser selon les canons des formules élisabéthaines, ces « constructions sociales » idéalistes. En tous cas, quoi qu'auraient fait ces personnages de théâtre, nous du moins spectateurs-créateurs du texte puisque nous le faisons exister en l'écoutant, sachant ce que nous savons, cessons d'y trouver émotion et poésie (même si celles-ci peuvent être un court moment sauvées par le truchement de *Westside Story* de Léonard Bernstein) et devenons vis-à-vis de lui aussi grossiers et incompréhensifs que ces « jeunes des quartiers difficiles » dont nous déplorons la brutale sauvagerie et le manque de culture. Dawkins, soucieux d'être à la hauteur du défi et de ne pas réduire Roméo à un jeune chien à la langue bien pendue, sauve à son tour William Blake en le lisant avec enchantement en termes intégralement scientifiques, il est donc permis d'en déduire (Dawkins n'en est vraiment pas loin) que la science dans sa quête réussie des meilleures réponses (et toute bonne réponse est scientifique car seule la science pose les bonnes questions) remplacera la poésie de l'émerveillement des mystères insondables ⁵⁹.

Le même type de raisonnement est à l'œuvre chez un autre savant vulgarisateur de talent, de moindre renommée mais astro-physicien cette fois. À Steven Weinberg, prix Nobel pour ses travaux en physique des particules, s'essayant au message culturel en pontifiant que « plus on comprend l'univers, plus il nous apparaît vide de sens », Hubert Reeves réplique, non seulement qu'il le défie de répéter ces mots en écoutant *Les noces de Figaro* (ce qui peut donner l'impression qu'écouter Mozart pour clamer la jubilation qu'il nous donne relève de la même forme de vie et de « compréhension » qu'élucider le périhélie de Mercure ou même formuler l'hypothèse du *Big Bang*), mais surtout que la science nous aide à faire sens de l'hindouisme et nous en montre la vérité car elle dit la même chose à sa manière : [57] que « les pierres et les étoiles sont nos sœurs ». Ne nous arrêtons pas dans

⁵⁹ Richard DAWKINS, *op. cit.*

cette voie, pourquoi pas la vérité de l'esprit franciscain ? puisque « les mathématiques sont le langage de la nature » et que « les atomes et les molécules sont notre substance même » alors « les bêtes féroces sont nos sœurs ⁶⁰ » (les pierres, les étoiles, les bêtes féroces, quelle famille !). La formule de Weinberg vidant l'univers de sens n'est pas *sous cette forme* une formule épistémologiquement justifiée dans le langage scientifique, elle le serait si son auteur l'avait complétée ainsi : « plus on comprend l'univers du point de vue de la science, c'est-à-dire plus on l'explique scientifiquement, plus il apparaît vide de sens au savant en tant que savant ». Il suffit d'exclure, à la suite de Bertrand Russell, le mot « cause » du vocabulaire philosophique sérieux ⁶¹, d'opposer alors l'explication « téléologique » supposant que la chose à expliquer a un but (ou obéit à un but) à l'explication de régularités où un principe physique peut être montré déductible d'un autre principe plus fondamental, et de considérer que cette dernière expression seule rend compte de ce que font les savants quand ils disent qu'ils ont résolu un problème. Donc, l'activité réelle des savants prouve que, pour eux, l'Univers « n'est pas fait » ni « ne se fait » *pour* quelque chose qui y serait intrinsèquement observable ou que l'on pourrait logiquement conjecturer de l'observation, et donc ne « signifie » rien que lui-même (toujours « le monde » de Wittgenstein qui se « dissout en faits »). La science de la nature a pour objet d'expliquer des états de nature comme la science sociale a pour objet d'expliquer des états de société et peut-être d'explorer le sens, la portée et la validité de cette grande division entre Nature et Société, mais non de donner sens à la vie du chercheur, donc à toute vie humaine non objectivée, donc à l'univers dont elle est partie, même si en tant qu'activité, elle peut contribuer, tout comme l'éducation de [58] ses enfants, la conversion des infidèles, les actions guerrières, terroristes, humanitaires, l'apprentissage du piano, le jardinage ou la cueillette de champignons, à donner sens à cette vie du point de vue de celui qui s'y livre. La quête plus ou moins réussie du sens est peut-être illusoire pour *le sceptique absolu*, mais celui-ci est une espèce beaucoup plus rare qu'on ne le croit communément car elle supposerait que le scep-

⁶⁰ Hubert REEVES, *L'heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens ?* Paris : Le Seuil, 1986, pp. 208 et 234. Cf. Steven WEINBERG, *Les trois premières minutes de l'univers*, Paris : Le Seuil, 1978.

⁶¹ Bertrand RUSSELL, « On the Notion of Cause » (1913) in *Mysticism and Logic*, New York : Doubleday, 1957, p. 174.

tique se dissocie totalement de son langage tout saturé de sens, c'est pourquoi le scepticisme est le plus souvent quête de la connaissance *et* du sens. Cette quête entoure toute activité dont elle est à la fois un stimulant et un produit (au même titre que, par exemple, la contrainte, la routine, l'imitation, le *self interest*, la *libido*, etc.)⁶². Mais l'activité qu'elle provoque et qui la comble ou la déçoit en reste distincte. Celle-ci n'est pas un projet, c'est un « état » (au sens où dans une autre ère il y avait des « devoirs d'état »), rien de plus. Si Weinberg ne voulait dire que ça et en tirer une leçon pour lui, par exemple, « l'explication scientifique de l'univers me [nous] convainc qu'il n'y a pas de sens en dehors de moi [nous] » (« la prosaïque vacuité du monde désenchanté me renvoie à mes propres forces »⁶³, si Reeves lui rétor-

⁶² Ce fait pose évidemment un problème en science sociale où l'objet lui-même fait du sens, ce qui à tout instant pousse le chercheur à embrayer son propre projet sur le sens qu'il prête à son objet et à voir son propre langage scientifique envahi par le langage de l'indigène (III).

⁶³ Ce qui suppose que nous observons d'abord et primordialement l'univers pour y trouver des lois causales ou fonctionnelles ; le fait que nous y vivions aussi et que nous puissions méditer, profondément ou bêtement, sur « le silence éternel des espaces infinis » ou sur « l'inconstance du monde et ses vicissitudes » (pour citer deux illustres compagnons de route des jansénistes dont le second, ici, s'amuse au pastiche) est secondaire et accessoire pour le savant, mais seul le scientifique décrètera que les questions de l'origine et du sens sont des questions relevant de « l'imagination » tant qu'une réponse scientifique n'y sera pas apportée une fois pour toutes. (Tous les savants sérieux ne sont pas de cet avis. Cf. Peter MEDAWAR, *Advice to a Young Scientist*, New York : Harper et Row, 1979, p. 101.) Dans un texte récent, Weinberg a une formule ambiguë : « Peut-être notre meilleur espoir d'explication finale réside-t-il dans la découverte d'un ensemble de lois naturelles définitives prouvées seules logiquement capables d'expliquer l'existence de nous-mêmes. Cela peut prendre un ou deux siècles, après quoi je pense que la physique aura atteint l'extrême limite de son pouvoir d'explication. » (Steven WEINBERG, « Can Science Explain Everything ? Anything ? » *New York Review of Books*, 31 mai 2001, p. 50, annonçant son prochain livre, *Facing up Science and Us Cultural Adversaries*). Tout, ou presque y est, la science expliquant pourquoi nous existons, et donc implicitement ce que nous sommes, l'avenir et la fin annoncés de la science. Ô Renan ! La plupart des positions savantes épistémologiquement cohérentes, analogues à celle que j'aurais prêtée à Weinberg s'il avait écrit [ou si le traducteur lui avait fait écrire] la formule du texte, conduisent en effet assez souvent à une métaphysique essayant de concilier la connaissance [scientifique] du monde produite par « l'état » de savant et la connaissance du monde expérimentée

quait : [59] « mais non ! la science me montre le sens de l'univers où je suis incorporé » (« la merveilleuse plénitude du monde désenchanté m'enivre et m'enchante, c'est-à-dire me sature de sens ») et si Dawkins précisait qu'elle lui en montre d'abord toute la merveilleuse poésie (en 1744, trois quarts de siècle avant Keats, Mark Akenside, médecin et docteur en physique, avait bien mis en vers l'optique de l'arc-en-ciel), je n'aurais rien à reprendre à la cohérence de leur épistémologie et n'aurais qu'à m'interroger sur la nature de leurs métaphysiques respectives. Mais leur posture me paraît différente : s'imaginer que le sens d'une vie et donc du monde se réduit [jusqu'à être identifié] à la méthodologie et à l'épistémologie d'une activité, c'est commettre une erreur épistémologique et faire une métaphysique spéciale fondée sur sa négation comme métaphysique. C'est une métaphysique, scientiste en l'espèce comme il y a ou peut y avoir une métaphysique piscicole, fondée sur la pêche au filet et le repeuplement des étangs et des mers, ou [60] moutonnaire ou oviniste, fondée sur la garde des troupeaux, pour évoquer deux images familières aux lecteurs des Évangiles. « Rien n'est aussi portatif, si l'on veut, que la métaphysique... Les gouvernements et les gouvernementaux l'ont gouvernementale. Les autorités et les autoritaires l'ont autoritaire. Les politiques l'ont politique. Les politiciens l'ont politicienne. Les parlementaires l'ont parlementaire. Les imbéciles l'ont imbécile. Tout le monde a sa métaphy-

dans le « monde vécu » du même savant. Or, cette connaissance du monde vécu ne peut être réduite par le savant à une fantasmagorie (*fantasy*) parce que le « monde vécu » est justement ce qui permet au savant de faire de la science. C'est parce que « l'homme est placé en haut de l'échelle des espèces, sinon biologiquement, là où il n'y a guère de hiérarchie, mais philosophiquement puisque, après tout, c'est bien nous qui écrivons sur les mouches et non l'inverse » (Alain PROCHIANTZ, *Machine-esprit*, Paris : Odile Jacob, 2001, p. 59), qu'il peut concevoir et observer les bases chimiques de la morphogenèse. Cela pose quelques problèmes délicats, proprement métaphysiques. L'humain, totalement naturel, et donc partie intégrante d'une nature qui n'a pas de sens, a pour propriété naturelle de s'extraire de la nature et de lui donner un sens donc d'avoir une « anature » selon l'expression d'Alain Prochiantz. Comment diable ! cette nature sans sens peut-elle alors compter parmi ses membres [ou produire en son sein] quelqu'un qui va lui en donner ? Et nous revoilà embarqués dans les « vieux » débats (à l'échelle humaine car dans le temps de l'univers physique c'est une nano seconde) du monde « créé » contre le monde « incréé »... longtemps un pont-aux-ânes des classes de « philo », tout comme la preuve cartésienne de l'existence de Dieu.

sique. Mais les métaphysiciens l'ont seuls métaphysique, ou si l'on préfère, et suivant les cas, métaphysicienne ⁶⁴. » De même les savants l'ont seuls scientifique et, suivant les cas, scientifique. Cette métaphysique particulière nous fait oublier que le sens est attaché au symbole, non à la méthode et à la technique, tout comme l'émerveillement renvoie au spectacle (« à la contemplation » pour ceux qui ont fini par croire que le « spectacle » est une activité digestive analogue à une soirée au Casino de Paris), ce qui attire mon regard et me fait entrer dans l'image (qui du coup cesse d'être une image), non à l'observation, ce qui dirige mon regard vers quelque chose que je pourrai ainsi réussir [ou échouer] à connaître ⁶⁵.

[61]

L'ennemi de l'émerveillement n'est pas plus la connaissance tenue pour certaine et définie comme connaissance à telle ou telle époque (il paraîtrait qu'aujourd'hui ce serait la connaissance scientifique, c'est ce que pensait Keats pour s'en lamenter) que l'ignorance définie comme le contraire de la connaissance légitime, et donc source d'ab-

⁶⁴ Charles PÉGUY, « Onzième cahier de la huitième série », *Cahiers de la Quinzaine*, 3 février 1907, in *Œuvres en prose, 1898-1908, op. cit.*, p. 1082.

⁶⁵ C'est pourquoi je ne suis pas plus convaincu par ceux qui rattachent l'émerveillement à l'imaginaire des « mystères insondables », nous laissant dans l'ignorance béante (et béate), que par ceux qui en font le produit de la lucidité qui questionne et résout. L'explication et l'érudition ne peuvent tuer l'émerveillement pas plus que ne le peut la victoire sur la « terreur sacrée » (à supposer cette victoire définitive possible). Elles sont seulement à certaines époques des prétextes pour lutter contre l'abrutissement hypnotique où il peut nous plonger, comme à d'autres moments c'est à la tradition, l'histoire sainte et le dogme que revient la fonction de dompter l'irrationnel (identifié à tort à l'émerveillement, sur ce point Dawkins a raison, mais il préfère la méthode scientifique à la méthode dogmatique car pour lui tout ce qui n'est pas scientifique est irrationnel comme il y a eu probablement des théologiens pour qui ne pas tenir l'Enfer pour une réalité est irrationnel). Voir le rigoureux Philip FISCHER, *Wonder, the Rainbow and the Esthetics of Rare Experiences*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1999. Si l'autonomie épistémologique de l'émerveillement nous semble bien établie, ce livre ne va pas tout à fait au bout, puisque pour l'auteur si la connaissance objective ne tue pas l'émerveillement, en revanche l'herméneutique (par exemple l'interprétation canonique de la Bible) le fait. Mais non, ce n'est pas plus l'herméneutique que la science, c'est une métaphysique de l'herméneutique posant qu'il y a une réponse unique et totale à la question du sens qu'il faudrait reproduire de façon scolastique.

surdités (c'est ce que pense Dawkins). Son ennemi réel est l'habitude fille de la mémoire, qui fait ne plus rien voir de nouveau et de digne d'enthousiasme. Or, dit la sagesse populaire, « on s'habitue à tout », à l'ignorance comme à la science, on s'habitue même au changement (« On s'habitue même à la foi », disait Péguy). Ni le savoir ni le non-savoir ne tuent l'émerveillement et le sens, c'est plutôt le contraire : l'émerveillement qui anime et transforme également l'un et l'autre pour produire cette expérience de plénitude (avec son risque bien connu de « trop plein ») est potentiellement présent partout, dans la modeste (et parfois satisfaite) ignorance comme dans la fière (et parfois inquiète) connaissance. Il est tué par la routinisation et on ne le fait pas renaître par des techniques autosuffisantes, cognitives, ou non (car il y en a aussi et pas seulement dans l'abrutissement prêté aux « sectes » : « abêtissez-vous », « agenouillez-vous », « dépouillez l'intellectualisme du vieil homme », ou du « non engagé » dans une version naguère à la mode ; je ne suis pas très sûr que les psychologues organisant des stages pour managers soient très loin de cette technique). L'émerveillement relève d'un autre ordre de réalité où la technique n'est pas au service d'une orientation vers la connaissance qui engrange, sélectionne et mémorise (et la science dure n'est qu'une espèce à l'intérieur du genre constitué par la raison cherchant à toujours mieux maîtriser objectivement la réalité) mais d'une autre orientation fondamentale vers la méditation qui « rumine ». Celle-ci n'est pas du seul ordre de la raison ; y participe aussi le cœur qui parie sans calculer. Seule la raison parie en calculant, cela peut donner le pari de Pascal, cet exercice plutôt improbable en rationalité instrumentale. En pariant sans calculer le cœur « qui a ses raisons » n'a pas toujours raison pour autant car il prend le risque de faire autant de grosses bêtises que d'actions admirables, mais la raison n'est pas toujours mieux logée. Dans le réel de la micro-observation, [62] il est d'ailleurs souvent difficile, dans un très grand nombre de situations, de distinguer ce qui relève de la rationalité en valeur, de la rationalité instrumentale et de l'affectivité ⁶⁶.

⁶⁶ Est-ce la raison de la sourde insatisfaction que le lecteur soucieux de trouver enfin l'algorithme parfait ressent devant les remarquables efforts analytiques de Jon Elster (Jon ELSTER, *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998). Ceci dit, ce n'est tout de même pas une raison pour, au nom de la nécessaire et bienvenue prise en compte de la psychologie et de ses profondeurs par la philo-

La science de la nature se limite à objectiver la nature physique et à constater que celle-ci comprend dans son bestiaire un vivant politique doté de langage (le langage même du savant sinon sa langue spécifiquement scientifique) balbutiant une parole porteuse de sens. Pourquoi aller plus loin et supposer fantastiquement que l'activité scientifique n'est pas seulement un élément parmi bien d'autres – peut-être aujourd'hui le plus actif et le plus performant, cela reste à voir – du processus humain de construction de sens et donc de connaissance, mais de plus qu'elle est ce processus lui-même ou *ce qui revient au même* qu'elle est sa négation diabolique, le processus de destruction du sens ? Dire que la science rend la philosophie inutile à la connaissance me paraît idiot mais dire comme Heidegger que « la science ne pense pas », ce qui réduit la pensée à la méditation philosophique et poétique, me paraît tout aussi ridicule. Dans les deux cas, le même réductionnisme est à l'œuvre faisant d'une méthode technique l'activité de connaissance même que la technique est présumée servir et de cette activité la construction du sens même, avec au terme (« si Dieu – ? – veut ») l'épiphanie de la révélation permanente par la science faisant et donnant tout le sens ou bien son échec définitif dans le monde du Heidegger vieilli où l'Être s'est perdu, définitivement tué par la technique après avoir été égaré par la métaphysique. Le résultat est qu'en attendant Keats a pour l'instant le dernier mot : pour faire de la poésie et identiquement de la philosophie il faut voir dans l'univers scientifique des choses à jamais inconnaissables et pour faire de la science il faut réduire [63] (métaphysiquement et en soi, et non méthodologiquement et par convention) l'univers au seul univers scientifique et y voir un ensemble d'objets à manipuler et de puzzles à résoudre, et les deux démarches paraissent naturellement exclusives, comme si, en attendant l'apparition du « science-art » dawkinsien, l'ignorance scientifique devait être la voie d'entrée à la philosophie identifiée à un art et si le savoir scientifique fermait la porte à la connaissance philosophique. Telles sont les fables nées de l'opposition des deux licornes nommées « Philosophart » et « Sciencetechnique ».

sophie morale et politique, renvoyer Kant aux oubliettes. C'est l'impression que laisse l'intéressant livre « freudo-humien » de Richard Wollheim (Richard WOLLHEIM, *On the Emotions*, New Haven : Yale University Press, 1999).

Je doute fort que la philosophie [ne] soit [qu'] un art : en ce sens mon philosophe-sociologue (cf. p. 48, n. 2) n'avait pas tort de parler de « philosophie technique », il errait seulement en la cantonnant dans la philosophie analytique qui a *une* technique parmi d'autres ; je n'y ai jamais goûté en tout cas la sorte de joie dont vous inondent un sonnet de Shakespeare, un tableau de Renoir ou une sonate de Schubert, même si je n'ignore pas que j'effleure ici lourdement la question de la nature, la transmissibilité et l'objectivité de ces « expériences esthétiques » qui appartiennent, disait Hume, « à une espèce propre à donner un plaisir et une satisfaction à l'âme », « en vertu », ajoutait-il avec son absence coutumière de complaisance, « soit de la constitution première de notre nature, soit de la coutume, soit du caprice ⁶⁷ ». Je doute encore plus, à l'instar de la plupart des savants et épistémologues, que la science [ne] soit [qu'] une technique même s'il peut arriver que l'appareillage commande la connaissance ⁶⁸. Bien sûr, dans le monde moderne, [64] où la technique (ou la « technologie ») exploite et prolonge les découvertes scientifiques dans une foule de domaines pratiques, à tel point que l'on pense que la science a de tout temps été faite pour ça, Archimède n'a d'identité scientifique que parce qu'il défend Syracuse tout comme Einstein n'en a que parce qu'il y a eu Los Alamos et Hiroshima, et le grand public (mais non les savants) attribue à Marconi une importance scientifique alors que celle-ci est marginale ⁶⁹, en oubliant Maxwell qui est le vrai découvreur sans avoir ja-

⁶⁷ A Treatise of Human Nature, livre II, partie II.

⁶⁸ Près de mille pages récemment consacrées à la microphysique l'illustrent avec force détails. Peter GALISON, *Image and Logic. A Material Culture of Micro-physics*, Chicago : the University of Chicago Press, 1997. Mais précisément si le profane que je suis peut se sentir autorisé à tirer un enseignement de cet énorme travail que seul le spécialiste est en mesure de juger vraiment, c'est celui de la multiplicité *des* sub-cultures techniques sans lien obligé entre elles, ce que les historiens des techniques seules ont toujours dit. Mais la vue « poppero-kuhnienne » de *la* science comme ensemble de paradigmes et théories spécifiques prétendant au monopole universel dans leur champ n'est pas détruite pour autant... à condition de ne pas lui conférer une portée métaphysique comme le fait le « discours de la science ».

⁶⁹ Ne diminuons pas les mérites du grand ingénieur qu'était Marconi, qui fut honoré d'un prix Nobel car le Nobel récompensait aussi, et récompense toujours, des trucs techniques de génie. Le tout est englobé sous le nom de « Science », ce qui confirme que l'appareillage contribue à faire progresser la science et donc en est la partie ancillaire (comme chacun le sait, les « ser-

mais posé un seul problème pratique « répondant à une demande sociale ». Mais c'est là seulement l'effet d'une idéologie, sans doute aujourd'hui dominante ⁷⁰ identifiant la science à la technique, la connaissance des mécanismes du réel (eux-mêmes réduits à la causalité) à la manipulation de ces mécanismes pour mieux les connaître et mieux les « maîtriser ». Sans cette idéologie, où aurait-on pris qu'un art soit praticable sans technique et qu'inversement la technique soit autosuffisante ? La technique est un savoir-faire productif approprié à une occupation, elle est donc présente partout, y compris dans l'art ⁷¹. Aujourd'hui la vision dominante du monde sépare abstraitement la technique, monolinguale, cumulative et orientée vers l'efficacité et la série, de l'art, babélien, ou plutôt « post-babélien » puisque Babel elle-même est davantage le symbole de la technique [65] telle que le monde moderne la conçoit à tort ou à raison, l'unité monolithique qui dans la Bible provoque la punition divine dispersant l'humanité en langues et cultures multiples. L'art post-babélien est donc quelque chose de discontinu et orienté vers la gratuité et l'individualité non reproductible. Séparation abstraite mais non imaginaire car elle touche la division matérielle et sociale des tâches... et des jugements cognitifs : « le technicien » n'est pas « l'artiste », encore moins l'artisan. « À chacun son métier » et le technicien, qu'il le soit du virtuel, du nucléaire ou du renseignement, s'exporte et s'insère plus aisément dans un processus dont on retrouve partout la même spécialité et la même finalité que le poète urdu ou l'interprète de Bach, mais la technique n'est pas absente de l'activité de l'artiste ⁷² (celle-ci peut même incor-

vantes-maîtresses » ne sont pas exceptionnelles parfois pour le pire mais aussi pour le meilleur : il me paraît trop formaliste, et quelque peu aristocratique de poser que les techniques, « savoir sommaire et empirique, instrumental », orientées vers « l'action efficace, utilitaire » sont « en antagonisme » avec la « connaissance pure ». G. BUSINO, *Sociologie des sciences et des techniques*, Paris : PUF, 1998).

⁷⁰ Analysée par Habermas dans ce qui demeure l'un de ses meilleurs livres. Jürgen HABERMAS, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris : Gallimard, 1973. (Le traducteur français a rendu « science » pour « *wissenschaft* » du titre original allemand.) Voir aussi Jürgen HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, Paris : Gallimard, 1976, où le même traducteur, et excellent préfacier (J.R. Ladmiral), a rendu « connaissance » pour « *erkenntnis* ».

⁷¹ Pierre FRANCASTEL, *Art et technique* (1956), Paris : Denoël, 1988.

⁷² Sur l'étroite association outils-symboles, dépendant du même équipement fondamental du cerveau, il faut toujours commencer (quitte à s'en éloier

porer des fragments ou de gros morceaux de la technique du technicien) sans donner mécaniquement pour autant la solution toute faite aux problèmes de l'artiste ou même du technicien (car ceux-ci sont rarement purement techniques, ils peuvent être indivisiblement esthétiques et éthiques). Il en va de même pour le rapport science-technique mais avec une inversion : la « communauté des savants » est présumée communiquer plus œcuméniquement, et sans interprète autre qu'un traducteur quasi mécanique, *sur ce qu'elle fait* (mais pas obligatoirement sur sa signification culturelle) que celle des techniciens et encore plus que celle des philosophes ou des artistes, nonobstant la légende qui fait du monde historique réel une sorte de Parnasse ou de PenClub universel où Socrate devise avec Confucius, Monteverdi avec Mick Jagger et Oum Kalsoum, et un guérisseur cafre avec un exorciste du Berry. Le fait que les techniciens [66] eux-mêmes ont des savoir-faires culturels particuliers apporte la preuve qu'il y a de l'art jusque dans la technique et donc dans la science nommée technologie, « science qui enseigne le traitement des produits naturels ou la connaissance des métiers », définie ainsi par l'historien Beckmann inventeur du concept en 1777⁷³ et redéfinie deux siècles plus tard comme « *l'art d'inventer les techniques* »⁷⁴.

gner ensuite) par André LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, vol. I, *Technique et langage*, Paris : Albin Michel, 1964. On sautera ensuite de la paléontologie et de l'archéologie préhistorique à la neurologie et à l'étude du cortex préfrontal : Terrence DEACON, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Human Brain*, Londres : Penguin, 1997 ; Susan GREENFIELD, *The Human Brain : A Guided Tour*, New York : Basic Books, 1997.

⁷³ Jacques GUILLERME, J. SEBESTIK, « Les commencements de la technologie » *Thaïes*, 12, Paris : PUF, 1986.

⁷⁴ Bertrand SAINT-SERNIN, *Le décideur*, Paris : Gallimard, 1979, p. 74. Étudier les moyens d'atteindre au mieux une fin donnée en s'appuyant sur le savoir et donc sur la science là où elle existe est nommé selon les auteurs et les moments « art » (J.N. KEYNES, *The Scope and Method of Political Economy* (1891), ce n'est pas « le grand » Keynes, c'est son papa...) ou « technologie » (Mario BUNGE, *Épistémologie*, Paris : Maloine, 1983). Condorcet avait déjà dit quelque chose d'approchant en qualifiant quasi machinalement les « méthodes techniques » d'« art » parce que pour lui comme pour les Grecs l'art n'était pas pure fantaisie. Même si la vogue des jardins anglais apparue en Europe continentale après 1730 est, comme le remarqua Daniel Mornet, la première manifestation du romantisme (cette conviction que le monde est un immense jardin anglais selon l'expression de Lovejoy), les Lumières étaient

[66]

aussi très profondément classiques comme le souligna le même Lovejoy. Aucune coupe au rasoir n'est jamais vraie que dans une perspective : le romantique E.T.A. Hoffmann n'hésitait pas à compter Mozart parmi les siens et le maître architecte Haydn connu, quadragénaire des années 1770, les tourments du *Sturm und Drang*.

[67]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre IV

L'«objective» naturalisation
scientifique de l'univers
social-humain et la «subjective»
création esthétique de la nature :
les deux contes de fées.

Lo stesso tempo. Ancora più pesante

[Retour à la table des matières](#)

La cause est entendue : la science n'est pas que technique et la philosophie a elle-même une technique. Mais la technique d'un processus scientifique à la fois spécialisé dans sa visée et universel (*context-free*) en droit (quoi qu'il en soit en fait) dans la [prétention à la] validité de ses résultats ne peut, à nos yeux d'aujourd'hui, être celle d'un processus philosophique non spécialisé dans sa visée et fortement contextualisé *en fait* (et donc en droit) par la particularité de ses questions et de ses résultats. Pour utiliser à ma façon la terminologie de John Searle, la science prétend parler d'une réalité indépendante de l'observateur (« *observer-independent* ») ou plutôt elle décrète cette réalité suffisamment indépendante [ou suffisamment mise à distance] de l'observateur pour que celui-ci puisse en dégager les lois, alors que la philosophie parle toujours d'une réalité « relative à l'observateur » (« *observer-relative* ») même, et peut-être surtout, quand elle pose l'existence d'une Réalité incommensurable à tout esprit humain car précisément en ce cas la philosophie avoue qu'elle fait toujours autre chose

qu'observer l'*objet-réalité*, la réalité n'étant jamais un objet scientifique pour le philosophe, même si celui-ci, comme tout le monde, doit supposer que l'émission d'un énoncé [68] « vrai » implique une relation avec un « fait » extérieur que l'énoncé désigne ⁷⁵.

Attention cependant à une dérive scientiste opposant la « vraie » science (c'est-à-dire la découverte scientifique du « vrai ») non seulement à la philosophie mais aussi à la science sociale (telle que celle-ci est pratiquée aujourd'hui), philosophie et science sociale faisant désormais l'objet d'une offre publique d'achat (hostile bien que se prétendant amicale) lancée par la science dure. Elle pourrait s'énoncer ainsi : si la réalité est indépendante de l'observateur, quelque chose est scientifiquement vrai quel que soit le point de vue, humain *ou non*, susceptible de le représenter, quelque chose de « vrai » est la représentation adéquate en langage humain de ce qui reste vrai dans n'importe quelle autre représentation et même si aucune représentation n'est [encore ?] disponible. Partant de la fameuse, et paraît-il bien désuète « *adequatio rei et intellectus* » (la « vérité comme correspondance »), l'*intellectus* dépassant l'*adequatio* devenue sans objet trouve sa suprême jouissance dans la conviction que la « *res* », et donc la « *veritas* », n'ont pas besoin de lui et de son langage pour être (IV). Si comprendre un énoncé est connaître ses conditions de vérité, la condition de la compréhension est la connaissance préalable de ce qu'est la correspondance entre les mots et les entités extra-linguistiques, comprendre c'est nommer, la vérité précède la signification ⁷⁶. En ce cas d'où peut venir l'énonciation sinon du réel lui-même ? Convoquez vos souvenirs théologiques ou philosophiques [69] sur la complète perfec-

⁷⁵ Wesley SALMON, *Logic*, Englewood Cliffs (N. J.) : Prentice-Hall, 1963. Voir notamment le chap. I sur la distinction entre vérité et validité qui est l'identification des relations entre énoncés, prémisses et conclusions. Il existe un cas important où la vérité d'une affirmation dépend uniquement de sa validité : l'affirmation analytique est une affirmation dont la vérité découle de la définition des mots qui y figurent (« tous les célibataires sont non mariés », « $2 + 2 = 4$ ») (p. 96). À la différence d'une affirmation synthétique sa valeur de vérité n'implique aucune relation avec un « fait ». Précisons que la définition en soi (proposition d'utiliser un certain mot dans un certain sens) n'est ni vraie ni fausse, à la différence de l'affirmation que la définition proposée est la bonne, c'est-à-dire acceptée communément (pp. 93-94).

⁷⁶ Hilary PUTNAM, *Meaning and the Moral Sciences*, Londres : Routledge et Kegan Paul, 1978, pp. 110-111.

tion de Dieu ou de la Nature spinoziste, cette substance (nommée aussi « vérité » par Spinoza), cause de soi, n'ayant besoin de rien d'autre pour être tout en étant le pouvoir infini de production de l'infinité des êtres, cela vous dira peut-être quelque chose. Pour faire un médiocre jeu de mots, tout se passe comme si, depuis que la science a légitimement établi que Dieu n'est pas réel pour elle, c'est-à-dire qu'Il ne peut être le réel objet de son observation (la fameuse « hypothèse inutile » de Laplace qu'il est du devoir du savant d'ignorer dans son ordre), une philosophie analytique de la science avait forgé une métaphysique où d'évidence le Réel est Dieu avec tous ses attributs : infinité, totalité, cohérence, ordre, vérité et donc langage.

Dès lors, le savant sera sommé de parler de la réalité *comme si lui-même n'existait pas*, ni en tant qu'observateur (puisque la vérité ne dépend pas de lui), ni en tant qu'observé (sinon comme objet organique et mécanique), c'est-à-dire comme s'il ne tenait pas à la réalité par le fil à la patte de sa particularité physique et sociale qui le [con]textualise, donc comme si le langage qu'il emploie (il faut bien qu'il en emploie un, quoique celui-ci ne soit pas nécessaire selon cette thèse pour que la vérité existe) ne servait pas, Putnam nous le rappelle, à discuter mais seulement à vérifier, falsifier et classer, en fait comme s'il n'était pas social-humain (ici « politique » dans le sens du *zoon politikon* d'Aristote). L'épistémologie normative de « la connaissance objective » poppérienne (qui est elle-même un processus social) devient, tout comme la norme de neutralité axiologique webérienne, la reconnaissance imposée par la force de l'évidence que la vérité n'est pas le produit d'un processus de construction de la [connaissance de la] réalité mais de la transcription de quelque chose *déjà dit*. Toute autre posture serait, remarque Bouveresse, « anthropologiste », « tare » suprême⁷⁷ dont dériveraient les nombreuses maladies honteuses nommées psychologisme, sociologisme, constructivisme social et leurs variantes « postmodernes » [70] reliées au monde des « discours » et de leur « déconstruction ». De fait, parler de la « physique de Princeton » ou de la « science chinoise » ne fait aucun sens pour un « scientifique sérieux », c'est-à-dire un spécialiste des « sciences dures » sinon pour désigner par allusion commode des porteurs de théories et de méthodes dans des controverses au sein de la physique et de la science.

⁷⁷ Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein, la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris : Éditions de Minuit, 1973, p. 181.

Cela n'a de sens que pour l'historien ou le sociologue, voire le philosophe ⁷⁸ aussi des livres de ce type sont-ils écrits non par des savants de la discipline mais par des représentants des autres disciplines, non scientifiques, appliquées à la science, ils n'ont aucun intérêt pour la science elle-même et donc aucun intérêt *en soi* sinon un intérêt ludique. Le savant sait d'instinct, et avec *raison dans son monde* et son jeu de langage, que montrer comment et pourquoi un discours scientifique s'est constitué dans son contexte ou encore quelle en est la métaphysique implicite n'est pas très utile pour montrer *autre chose* : qu'il est scientifiquement meilleur ou moins bon qu'un autre.

Inversement, la philosophie, selon le conte scientifique, serait par nature « anthropologiste » car si le philosophe parle toujours d'une réalité qui lui est relative, il la produit comme une araignée produit sa toile et en fait partie intégrante ; dès lors, même s'il parvient à y engluer d'autres insectes pour se nourrir de ces bribes de savoir, lui-même est aussi passible de la science de la réalité indépendante de l'observateur ; il reviendra donc à celle-ci d'expliquer de façon non anthropologiste comment et pourquoi le philosophe générique produit sa toile, est produit par elle et y piège tel ou tel insecte. Dans cette conception il peut y avoir une science dure, c'est-à-dire physique, de la philosophie considérée comme un processus naturel, science contribuant à faire [jusqu'à devenir à l'épiphanie] une meilleure philosophie, mais il ne peut y avoir de science de [71] la science, soit parce qu'en tant que science physique elle n'est rien de plus ni de moins que de la science au premier degré, soit parce qu'en tant que science « sociale » (si cette entreprise « molle » et « imparfaite » peut être ainsi qualifiée) elle n'apprend rien sur la science substantielle et se borne à lui fournir un à-côté historique divertissant ou édifiant, dans le style des vieux « albums de famille » modernisés par la vidéo. Il peut à la rigueur y avoir une philosophie des sciences, mais cela relève du monde « anthropologiste » de l'édification, peut-être transitoire, qui ne dit rien à la science (et donc à personne, c'est parfois ce que pensent certains savants). C'est pourquoi des livres peuvent porter sur la « philosophie

⁷⁸ Tel Georges Canguilhem qui souligna le rôle de Gaston Bachelard en « arrachant » l'histoire des sciences « à sa situation jusqu'alors subalterne, et en la promouvant au rang d'une *discipline philosophique* de premier rang » (Georges CANGUILHEM, « L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard » in *Études d'histoire et philosophie des sciences*, Paris : Vrin, 1968, p. 186, souligné par moi).

allemande » ou la « philosophie continentale » : ils seront parfois écrits par des sociologues, mais le plus souvent les philosophes s'en chargent directement en en faisant des livres de philosophie ou d'histoire de la philosophie, sous-discipline rattachée à la philosophie⁷⁹ comme l'histoire du droit est rattachée au droit dans les universités françaises alors que l'histoire des sciences n'est pas en général rattachée aux sciences mais à l'histoire et surtout à la philosophie, sauf dans quelques recherches idiosyncratiques (de son côté l'histoire de l'art est rattachée tantôt à l'histoire tantôt à l'esthétique). Ce type de livre témoigne donc d'une position particulière prise sur une autre position particulière. Peut-être l'objectivation ultérieure de ces positions par une science physique de l'esprit (encore à venir) servira-t-elle directement à faire progresser la philosophie, éventuellement en la transformant en une science totale : plus de multiples « chants » combinant paroles et musique, mais un « son », le son même de l'univers, les fusionnant en faisant disparaître leurs individualités propres, un son si complexe qu'il est au-delà de toute perception par une oreille humaine. Seul le savant peut le [72] saisir par le tout-puissant moyen des lois physiques exprimées dans une mathématique adéquate. Galilée, décrétant que l'Univers, « ce vaste livre... ouvert devant nos yeux » et « où est écrite la philosophie », est lui-même « écrit en langue mathématique », est relayé par Einstein s'émerveillant que « la mathématique qui est un produit de la pensée humaine et est indépendante de toute expérience, puisse s'adapter d'une si admirable manière aux objets de la réalité ». Les faits parlent et, miracle, ils parlent un langage humain non naturel, la langue mathématique⁸⁰.

⁷⁹ Cette « sous-discipline » est parfois conçue par les historicistes comme la discipline elle-même dans la mesure où, si l'on ne peut philosopher que dans l'histoire, il faut traiter les concepts philosophiques comme historiques et donc en faire l'histoire pour en faire la philosophie. Cf. D. GARBER, M. AYERS, eds, *The Cambridge History of 17th Century Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

⁸⁰ Les citations de Galilée et Einstein sont prises dans Étienne KLEIN, *L'imité de la physique*, Paris : PUF, 2000, pp. 321-322. Cela donne lieu à d'intéressantes figures croisées : le savant d'une science dure félicitera volontiers Darwin d'avoir « laissé parler les faits par eux-mêmes », alors que logiquement ces faits n'étant pas des faits de langage ne devraient pas « parler » ; seuls les « faits sociaux » où sont engagés des êtres de langage devraient « parler par eux-mêmes », mais le sociologue devenu prudent se gardera le plus souvent d'employer cette formule car il sait que si « les faits

Le conte de fées assez populaire que je viens de résumer est bourré de paralogismes mais comme tout vrai conte de fées il répond de façon merveilleuse à des sentiments et à des questions très réels : les réseaux professionnels des sciences de la nature sont méthodologiquement plus autonomes que ne le sont les réseaux de philosophie ou de sciences humaines par rapport aux autres réseaux sociaux. En général on ne s'interroge pas outre mesure sur les causes de cette situation sinon [73] pour décréter parfois que l'homme ne peut être objet de science, position « romantique » rejetée à peu près par tout le monde à juste titre, sauf que la position « romantique » devient pleine de bon sens si elle refuse d'identifier la science de ce qui [nous] parle (dans le langage naturel du savant, sinon celui-ci ne serait pas capable de dire quelque chose dans le langage formalisé de la science) à la science de ce qui « parle mathématique » et *donc ne* [nous] parle pas puisque *nous en parlons* en langage mathématique : essayez donc de prendre Galilée ou Leibniz au pied de la lettre et de *vous adresser* à la nature en lui « parlant mathématique » alors qu'on ne « parle mathématique » *qu'à quelqu'un*, en lui parlant en fait « *de* la mathématique » ou de « *quelque chose* en langage mathématique » (à la manière de la future communication avec les possibles « extraterrestres », ce qui pose d'ailleurs le fameux problème de la « chambre chinoise » de John Searle sur laquelle on ne manquera pas de revenir plus tard). Plus sou-

[nous] parlent » c'est parce que « nous [en] parlons » et du coup sommes tentés de « leur parler », ce qui ne garantit nullement la propriété scientifique. Au contraire le savant de « la nature » sait de façon pré-compréhensive que les faits n'ont ni langage ni parole sinon celui et celle que nous leur attribuons avec plus ou moins de succès en résolvant les énigmes que nous voyons dans la réalité observée : c'est l'existence historiquement attestée de ces solutions qui marchent pour nous, donc pour tout être de langage (les « découvertes »), qui permet de dire que « les faits parlent » pour exprimer par un raccourci métaphorique que l'observation scrupuleuse permet au savant de dire quelque chose de vrai sur ce qu'il observe (« les faits »). On a vu au texte les ravages que cette métaphore produit quand on lui donne le statut linguistique et métaphysique de description empirique (fleurie) reproduisant le réel, pour être pédant si l'on passe de l'hypallage (« les faits parlent » pour dire « nous parlons, juste, des faits ») à la catachrèse (« les faits parlent » comme « un fauteuil a des bras » ou « un guéridon a des pieds »). La catachrèse est inoffensive en soi : dire qu'« un guéridon a des pieds » n'implique pas qu'il va se mettre à gambader sauf *justement* quand, le spiritisme aidant, le sortilège fait faire précisément cela au guéridon, tout comme les faits se mettent à *formuler* des énoncés empiriques.

vent, on imputera cette fâcheuse hétéronomie des sciences sociales à leur incapacité provisoire de résoudre des problèmes logiques et techniques désormais résolus en sciences de la nature comme si celles-ci étaient l'avenir des sciences sociales, vouées à se naturaliser pour sortir enfin de l'enfance où elles sont encore immergées : il conviendrait alors qu'elles *naturalisent leur objet* et donc le dépolitisent afin d'y appliquer en toute sécurité les méthodes qui ont fait leurs preuves *ailleurs* ; adapter ce qui est à étudier à la méthode qui a marché pour étudier autre chose rappelle assez bien la démarche du pochard cherchant sa clé sous le réverbère parce que seule la lumière permet de la retrouver. Qui sait ? Peut-être l'heureux gaillard entendra-t-il la musique des sphères et le chant des étoiles, satisfaisant ainsi un besoin humain de trouver des affinités entre mathématiques et musique en les expulsant du monde social-humain au lieu de justifier, s'il y a lieu, le fait qu'elles connotent un même chant par leur commune appartenance au monde du langage social-humain (cf. *infra*, chap. IX).

On est en revanche plus disert pour en tirer les conséquences qui conviennent à nos besoins idéologiques : n'est-il pas raisonnable, à première vue, du moins en ces temps où l'autonomie semble devenir la valeur cardinale des [74] sociétés démocratiques à forte différenciation des rôles sociaux, de tenir qu'il ne sert à rien de chercher à objectiver le fonctionnement scientifique ? Les interventions du sociologue ou de l'économiste, mais aussi du philosophe et du théologien (pourvu qu'ils soient « moraux ») sont tolérées et même recherchées, mais c'est à *titre politique* (dans le langage dominant ici employé, cela veut dire : sans aucun rapport avec la méthode « scientifique ») pour une « aide à la décision », comme un « conseil au Prince » fondé entre autres sur le calcul des conséquences « politiques » qui relèvent de « l'art de la conjecture » aurait dit Bertrand de Jouvenel (car pour les autres calculs de conséquence le savant sait tout ce qu'il convient de savoir...) et plus largement une réflexion sur les bases philosophiques des problèmes soulevés par le progrès de la science et sur leurs conséquences pour la société ⁸¹, pour suggérer quoi faire *de* et *avec* la

⁸¹ Parmi les récents essais sur la bioéthique, cf. Veikko LAUNIS, Juliana PIETARIEN, Juha RAIKKA, éd., *Genes and Morality*, Amsterdam : Rodopi, 1998. Il y a d'ailleurs plus de philosophie, implicite mais très claire, que l'on ne croit dans les travaux techniques visant à évaluer les risques sur la base d'une rationalité conséquentialiste : p. ex. Alan MCHUGHEN, Pandora's Picnic Basket : *The Potential and Hazards of Genetically Modified Foods*,

science mais non *comment la faire*. Dès lors il n'est pas intéressant non plus de chercher *comment elle est faite* épistémologiquement et sociologiquement à l'intérieur des laboratoires : la sociologie des savants est concevable et utile mais non la sociologie du processus scientifique (et pas davantage sa philosophie). En quoi par exemple l'étude de la rhétorique des savants couronnés par le prix Nobel (en l'espèce de science économique, seule science sociale à accorder à ses maîtres la dignité de « nobélisables scientifiques ») et la mise à jour de ses « maîtres tropes » (comme il y a des « poutres maîtresses »), métaphore, synecdoque, ironie⁸², peuvent-elles apporter [75] quelque chose au jugement scientifique puisque l'existence préalable de l'œuvre scientifique incontestée est justement ce qui permet d'en analyser la rhétorique ? Pourquoi donc y consacrer des heures de peine ? Est également aujourd'hui incontestable l'idée qu'il n'y a de science que si l'on met l'objet à distance en « en sortant », en refusant ses questions (ou ce que nous imaginons être ses questions), en lui imposant silence pour déceler les processus qui s'y déroulent qu'il le « veuille », ou le « sache », ou non, ce qui fait des sciences humaines des sciences « imparfaites » tout imprégnées de philosophie-idéologie tant qu'elles ne se seront pas modelées méthodologiquement et théoriquement sur les sciences de la nature. Or celles-ci, dans leur état actuel, ne font pas l'herméneutique de leur objet puisque celui-ci ne « fait » par construction que le sens que le savant lui « donne » même s'il déclare qu'il l'y « trouve »⁸³. »

Oxford : Oxford University Press, 2000 ; Jane RISSEL, Margaret MELLON, *The Ecological Risks of Engineered Crops*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2000.

⁸² Deirdre N. MCCLOSKEY, *The Rhetoric of Economics*, Madison (Wisc.) : Wis-consin University Press, 1984. Cf. B. CALDWELL, « The Rhetoric of Economics : A Comment on McCloskey », *Journal of Economic Literature*, 22, 1984, pp. 575-578. Seul un « économiste-traître » comme Albert Hirschman, adepte d'une « économie politique élargie », peut écrire un essai sur la « rhétorique réactionnaire » en prenant comme matériau la science économique des prix Nobel et *au même titre* Burke, Constant, Prevost-Paradol ou Bagehot (Albert HIRSCHMAN, *The Rhetoric of Reaction : Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1991. (Trad. française, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris : Fayard, 1991.)

⁸³ Giorgy MARKUS, « Why Is There No Hermeneutics of Natural Sciences ? Some Preliminary Thèses », *Science in Context* I., 1987, pp. 5-51. Évidemment le bon sens (et il ne manque pas – toujours – chez les savants) fera ob-

C'est là, dans le « méthodologiquement et théoriquement », que le bât blesse sérieusement car ses implications sont énormes : si le savant particularise sans raison indépendante l'objet observé, il commet la faute originelle ⁸⁴ et d'autant plus aisément en sciences sociales que l'observé y parle à la première personne, exactement comme le savant quand il sort de son laboratoire (et parfois quand il y travaille...). [76] Ne faut-il donc pas, après avoir fait sa part à l'histoire, connaissance individuante non scientifique (nous y viendrons bientôt), décréter que la première personne de l'observé n'existe pas dans la réalité observable et donc qu'il n'existe de réalité observée et observante que physique, le physique étant défini de telle sorte que la subjectivité parlant à la première personne pour [se] donner des raisons en est exclue ? Le monde humain avec son langage deviendrait pour la science une « histoire [vraie] sans paroles ⁸⁵ » pendant qu'ailleurs pour « passer le temps » la parole « [se] raconterait des histoires » en fredonnant une plaisante chansonnette *sans signification* sinon une signification ma-

server que justement parce qu'il n'y a pas d'herméneutique de la nature, cela rend possible et pourquoi pas ? utile voire indispensable une herméneutique des sciences de la nature... Mais nous retournons ici à la case départ, la qualité de science des sciences sociales.

⁸⁴ En 1973, dans le Wisconsin, ma fille, alors âgée de 11 ans, reçut à très juste titre un mauvais point parce qu'elle avait observé l'écrevisse, dont elle avait pour devoir de décrire le comportement sur plusieurs jours, comme on traite un animal familier (Huxley, auteur d'une monographie de l'écrevisse, dut se retourner dans sa tombe, le gentil entomologiste Jean-Henri Fabre aurait été peut-être plus indulgent). « Peu d'esprit scientifique », le jugement tomba comme un couperet.

⁸⁵ Et même « sans langage » si l'on tient comme les Churchland, exposants parmi les plus sérieux d'une nouvelle neurophilosophie fondée sur la science neurocomputationnelle, que la pensée est fondamentalement non linguistique. Reconnaissons honnêtement qu'en bons philosophes de la science ils ne considèrent pas leur neutocognitivism comme une théorie finale mais seulement comme faillible, pragmatique et révisable (ils disent tous ça... ce faisant les auteurs me confirment qu'à leurs yeux leur philosophie est une théorie scientifique puisqu'ils lui donnent précisément les caractères de la théorie scientifique contemporaine selon Popper, ce qui implique que leur philosophie progressera comme une science). Paul M. CHURCHLAND, Patricia S. CHURCHLAND, *On the Contrary. Critical Essays, 1987-1997*, Cambridge (Mass.) : MIT Press, 1998. Leur point de vue ne me paraît pas du tout celui du neurobiologiste Gerald Edelman (Gerald EDELMAN, *Bright Air, Brilliant Fire : On the Matter of the Mind*, New York : Basic Books, 1992 ; cf. pour plus de détails Annexe VII ; vol. 2).

gique dépourvue de vérité. Ce qui se glisse ici est bel et bien, sous couvert d'épistémologie scientifique, la contradiction dans les termes qu'est une philosophie non « anthropologiste », figure familière du nihilisme que les supporters de la métaphysique scientiste, en général portés à l'optimisme généreux des Lumières tempéré par la prudence et la précaution écologique (E.O. Wilson en est un bon exemple), charrient avec eux sans toujours s'en rendre compte : parler philosophiquement ⁸⁶ d'une réalité « *observer relative* » dans un [77] langage postulant qu'elle est « *observer independent* » c'est décréter que l'agent ordinaire ne parle de rien, prisonnier des « chimères » de son « idéalisme métaphysique » qui lui cache ce que le savant-philosophe, s'il pouvait être nihiliste, verrait selon Nietzsche, le « néant derrière tous les idéaux ». On comprend après coup pourquoi Nietzsche a oscillé entre un physicalisme absolu (certains physicalistes contemporains se réclament de lui) et son contraire apparent, le rejet de la mystique de la vérité qui tue la vie (je ne pense pas que Nietzsche en excepte la vérité scientifique), au profit du mensonge utile à la vie, cette salvatrice illusion délibérée que Nietzsche nomme l'Art (qui fait ici un retour en force ⁸⁷).

⁸⁶ J'insiste : « parler philosophiquement d'une réalité », c'est en parler sans objectiver la vie et la pensée humaines mais en les considérant comme « appelant à un au-delà qui pourtant fait partie de la vie et de la pensée » (Gilles-Gaston GRANGER, *Pour la connaissance philosophique*, Paris : Odile Jacob, 1988, p. 170). Car il est tout à fait légitime de parler scientifiquement d'une réalité faite de « faits institutionnels », requérant des institutions humaines pour exister, en l'objectivant comme si elle était une « chose » pour les besoins de la recherche.

Mais c'est une « chose » sociale, que le savant est parfaitement fondé à étudier « comme » [de façon analogue à] une chose physique d'autant que dans « l'histoire naturelle » le social émerge du physique, leur assemblage formant un symbiote, à condition cependant de reconnaître qu'empiriquement ce social est un social-humain et de renvoyer à la métaphysique la question de savoir, c'est-à-dire de parier, si le social-humain n'est « en réalité » *rien d'autre* que du social-animal et, plus radicalement, si le social-humain n'est que du physique camouflé par les oripeaux de notre imagination. Refuser de tenir cette position pour métaphysique suppose que nous savons de « science sûre » ce qu'est la réalité physique, et toute réalité, où elle commence et où elle finit, et où commence l'imagination en *soi* et non par rapport à telle ou telle mise de la réalité en perspective. Or c'est justement cette prétention qui est métaphysique.

L'ennui est qu'en tant qu'épistémologie sérieuse le rejet de « l'anthropologisme » ne veut pratiquement rien dire [78] car « l'anthropologisme » lui-même est dénué de sens. « L'anthropologisme », dit Bouveresse, « se fonde sur une opération qu'il déclare précisément impossible, celle qui consisterait à apprécier le point de vue humain par contraste avec un autre point de vue. De combien un point de vue subversif doit-il s'éloigner du point de vue reçu pour que l'on puisse dire qu'il n'est plus un point de vue *humain* ? Comment s'y prend-on pour formuler (par exemple contre l'anthropologisme) des considérations et des raisons qui ne soient pas entre autres choses, et dans un certain sens d'abord, humaines ; dont l'intérêt et la validité ne résident pas avant tout dans le fait qu'elles nous satisfont nous *les hommes* ou *tels hommes*⁸⁸ ? ». Si « l'anthropologisme » est dépourvu de sens, la science, tout comme la philosophie, s'exprime, c'est-à-dire se fait, par le langage humain ; parler d'une réalité « *observer independent* », c'est toujours en parler dans le langage de l'observateur. Il n'est pas nécessaire d'être nominaliste et relativiste pour trouver quelque valeur à l'évidente et mystérieuse formule de Protagoras « l'homme est la mesure de toutes choses ». La différence entre les jeux de langage, scientifique, « social-scientifique », historique, philosophique, esthétique, juridique (V) n'empêche pas leurs praticiens de les considérer, chacun à leur tour, comme autoréférents, autosuffisants et suffisant à

⁸⁷ J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris : Le Seuil, 1966. Philippe Raynaud, dans l'entrée « Nietzsche » du *Dictionnaire* (qui démolit au passage l'interprétation à la mode faisant de Nietzsche le prophète de la déconstruction égalitaire et libertaire de l'idéal de la vérité au nom de l'égalité dans la différence), souligne que *Par-delà le bien et le mal* contient à la fois une critique de la volonté de vérité et un appel à un nouveau type de philosophe affirmant sa souveraineté sur les savoirs particuliers, un philosophe qui « légifère », c'est-à-dire qui, tel un artiste, modèle sa création. En un sens cette « philosophie du futur » est inséparable du « surhomme », ce « César romain avec l'âme du Christ » ; cette philosophie n'est plus purement théorique mais est consciemment le résultat d'une volonté, elle est théorique et pratique, inséparable de la volonté ou d'une décision. Léo Strauss voit dans cette réalisation du *Gai savoir* la caractéristique de la « nouvelle pensée », la « sécularisation de la foi biblique telle qu'interprétée par la théologie chrétienne » (Léo STRAUSS, « Preface to *Spinoza's Critique of Religion* » in *Spinoza's Critique of Religion*, New York : Schocken Books, 1965, avec une intéressante comparaison avec Heidegger, « beaucoup plus chrétien [encore] que Nietzsche »...).

⁸⁸ Jacques BOVERESSE, op. cit., p. 181. Souligné dans le texte.

tout (ici est le glissement) sans qu'il y ait besoin que vienne de l'extérieur une philosophie, voire une science (sociale ou naturelle) de leur opération pour juger et améliorer leur fonctionnement interne. Cette prétention n'est pas le seul privilège des « sciences dures », les autres langages l'expriment aussi en lui affectant simplement des valeurs opposées.

On a vu tout à l'heure que les sciences dures déniaient avec de forts arguments tout intérêt à la philosophie et aux sciences sociales pour aider leurs praticiens à mieux faire de la science en tant que savants. Comme, dans l'histoire sociale des sciences, le « génial découvreur » a fait place au travail collectif de « la vie de laboratoire », il est devenu de [79] bonne méthode d'affirmer que la qualité d'une démonstration ne se mesure pas à la qualité de son auteur particulier (le « charisme » du « grand savant » n'a pas disparu pour autant parce qu'il est dans le social et non dans la technique appropriée à un objet, il s'est seulement déplacé, on le verra sous peu, sur « le grand patron-entrepreneur scientifique », mais laissons cela pour l'instant). Si l'on est peu soigneux, on en conclura témérairement qu'une démonstration reste telle même si elle n'a pas d'auteur individuel ou collectif *du tout* : « les faits parlent par eux-mêmes ⁸⁹ ». Or, musiciens et musicologues et de façon générale artistes et esthéticiens font, eux aussi d'instinct, exactement le même raisonnement (cette fois méprisé comme une dénégation injustifiée car, on le sait bien, l'art n'aurait rien à voir avec la vérité ni l'esthétique avec la connaissance...) à savoir que l'exposé de la construction sociale du génie, qu'elle soit techniquement convain-

⁸⁹ Cf. *supra*, p. 72, note 1. Cette expression est due à un professeur de biologie évolutionnaire (à Harvard s'il vous plaît) à propos du livre d'un de ses confrères sur la « mise à jour » du « livre du millénaire », *L'origine des espèces* (et pourquoi pas ? Les savants sérieux aussi ont droit à l'enthousiasme et à l'enflure superlative). L'intérêt du livre lui-même tient à ce qu'il est, un peu contradictoirement, à la fois une constatation du processus impersonnel de progrès continu de la science (à tel point que l'auteur interpole dans son propre texte des passages entiers de *L'origine des espèces*) et un péan au génie personnel de Darwin qui sut avoir raison malgré les limitations dues à ce qu'il ne pouvait pas connaître empiriquement ni penser correctement (Steven JONES, *Almost Like a Whale : « The Origin of Species » Updated*, New York : Doubleday, 1999. « Il laissa les faits parler pour eux-mêmes » peut-être trouvé dans Andrew BERRY, « Data Guy », *London Review of Books*, 3 février 2000, p. 34).

cante ou non ⁹⁰, et même de la sociologie du goût, n'est pas très utile pour expliquer pourquoi et comment on est plus ému par Mozart ou Beethoven que par leurs contemporains aussi connus qu'eux à l'époque et aujourd'hui un peu oubliés avant leur redécouverte en cours par le boulimique disque compact (Cramer, Seyfried, Wranitzky, Eybler, von Dittersdorf, Hummel sans parler de Clementi et Cherubini qui eux ont survécu). Simplement, à la différence [80] du savant mais selon la même logique argumentative, l'esthéticien ou le musicologue, en ces temps où, dans l'histoire de l'art, l'œuvre unique et conçue comme définitive a remplacé la performance jouée et rejouée [pour une peinture, faite et refaite, copiée ou terminée par les élèves] en dizaines d'exemplaires par un groupe dans une école ou un atelier, tireront la conclusion qu'un nouveau langage musical n'a pu émerger que d'un « envoyé » venu d'ailleurs, un génie individuel unique au monde du genre de ceux que Schumann crut reconnaître plusieurs fois à tort et à travers, mais au moins deux fois à raison (Chopin, Brahms) de l'avis de ceux qui s'en délectent.

Le savant prétend échapper à la sociologie et à la philosophie (ces activités « venues de l'extérieur » comme l'anthropologue descendu de son bateau) car le texte scientifique, anonyme et progressant inexorablement par cumulation, dira un jour *toute* la vérité du réel et pas seulement sa vérité scientifique. L'artiste prononce le même interdit (sauf bien sûr pour justifier une plaidoirie pour un meilleur traitement social) et entretient le même espoir car son texte personnalisé dit ce que lui seul peut dire de façon incomparable et quasi miraculeuse. Erreur familière de l'irremplaçable création subjective de la nature. En réalité, dès que l'homme (au moins l'homme occidental moderne qui n'a désenchanté la nature physique que pour mieux enchanter les individus qu'il y rencontre) entre [ou croit entrer] en communication avec un être vivant dans lequel il perçoit quelque compréhension intersubjective, il le déclare unique et irremplaçable, tout enfant, vieillard ou adulte « propriétaire » d'un cheval, chien, chat, dauphin, singe, ou même lapin ou poule sait ça (pour les deux derniers il faut beaucoup

⁹⁰ Norbert ELIAS, *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris : Le Seuil, 1991 ; Tia De NORA, *Beethoven and the Construction of Genius : Musical Politics in Vienna, 1792-1803*, Berkeley : University of California Press, 1995 (trad. française, Paris : Fayard, 1999) et la remarquable critique de Charles ROSEN, *New York Review of Books*, 14 novembre 1996, pp. 57-63.

de bonne volonté pour penser qu'ils nous comprennent et – ou puisque – nous les comprenons). *A fortiori* tout humain est unique au monde, aux yeux d'un autre humain, et encore plus aux yeux de celui qui lui ressemble le plus, et pas seulement parce que les chances que deux empreintes génétiques absolument identiques existent simultanément ou successivement sont infinitésimales (l'argument laisserait entendre que le social n'est que le [81] génétique), mais surtout parce que seul un individu humain peut dire exactement et seulement ce qu'il dit, même si c'est une exclamation ou une idée qui « traîne partout ». C'est pourquoi les « rassemblements » se forment et se déployant comme un être collectif unique pour former les « foules » de semblables hurlant la même chose (pas toujours d'ailleurs comme le prouvent les travaux d'histoire et de sociologie de la manifestation) bouleversent et choquent le petit Pascal qui, en nous, « demeure en repos dans sa chambre », comme l'inquiètent, à leur périphérie, le nécessaire « service d'ordre » qui les contient, et les inévitables « casseurs » et « fauteurs de trouble » qui les détournent et les dévoient. Si l'humain ordinaire est donc unique, l'artiste l'est aussi et doublement (ou plutôt au carré) puisqu'il ne se borne pas à « se créer » et ce faisant à participer à la création du monde, il crée le [ou du moins *un*] monde et ce faisant participe à sa propre autocréation.

Mais s'il y a bien des génies, des héros, des saints et même des « génies du crime », ces « créateurs » à leur manière, ils ne créent pas à eux seuls des formes sociales, encore moins des mondes physiques, ce qu'ils regrettent infiniment (comme tout un chacun) et compensent par le mythe du géniteur d'une race nouvelle désormais récupéré par la science et modernisé par la possibilité de création biologique de nouvelles espèces : après tout si la technoscience peut facilement imiter la nature, et faire « mieux » qu'elle, par exemple produire des végétaux génétiquement modifiés, créer des mouches à vingt ou à trente yeux et, plus difficilement, cloner des mammifères, pourquoi ne pas envisager des humains sans maladie et sans souffrance ? Le rêve de la création de nouveaux demi-dieux devenus des surdoués (des Hercules de laboratoire) obéit lui-même peut-être à des structures mentales et linguistiques élémentaires (appelons-les structures « créativistes » ou « prométhéennes », cela sonne bien et en attendant essayons de les observer). En tous cas il s'incarne sûrement dans les formes sociales où il se déploie et qui lui donnent son identité et son caractère. Mieux, il

les *renforce* car la « création technoscientifique » d'humains relève d'une forme tout à [82] fait différente (puisqu'elle suppose le triomphe collectif de la manipulation réglée) de la « création artistique » qui suppose le don unique du génie habité par un dieu. N'exagérons d'ailleurs pas cette opposition entre les deux formes de « création ». *L'une comme l'autre* sont tout autant socialement formées et leurs agents le dénie également chacun à leur manière, les technoscientistes en déclarant procéder collectivement par progrès et accumulation du savoir pur, les artistes en déclarant procéder individuellement par rupture et dilapidation de l'héritage au service de la pure création. Le charisme comme forme sociale déterminée est donc présent dans des figures différentes chez toutes deux. Comme on l'a dit, le grand savant est remplacé par le grand entrepreneur mais « le grand artiste » peut aussi [re]devenir un grand entrepreneur (Pierre Boulez est particulièrement caractéristique) ; le charisme du visionnaire qui ne s'arrête pas, ne s'explique pas, n'écoute pas, est imprévisible et mystérieux tout en étant numineux par sa « geste », opère toujours, malgré les conjectures historiques de Weber sur l'inexorable « cage de fer » de la rationalité, dans les situations, qu'elles soient artistiques, scientifiques ou autres, où la routine de l'organisation fondée sur la règle et les précédents semble insuffisante pour baliser les comportements instrumentalement rationnels et/ou normative -ment appropriés et donc construire et renforcer les identités ⁹¹. Mais, de grâce, n'allons pas faire de cette réalité sociale quelque chose qui prétend nier ou volatiliser le social en le réduisant au produit de l'ADN ou de l'irruption de l'Être.

[83]

⁹¹ Voir l'intéressant et convaincant usage du charisme webérien pour rendre compte de la très curieuse histoire des entreprises du professeur Daniel Cohen et du Centre français d'étude du polymorphisme humain en liaison avec la firme américaine Millenium pour trouver le gène du diabète dans le cadre des projets sur la carte du génome humain. Paul RABINOW, *French DNA : Trouble in Purgatory*, Chicago : The University of Chicago Press, 1999 (trad. fr. *Le déchiffrement du génome*, Paris : Odile Jacob, 2000). Pour la petite histoire (importante) l'anthropologue californien Rabinow, influencé par Foucault et Ricœur, commença sa carrière dans les années 1970 avec l'étude très contestée de la domination symbolique des descendants d'un saint charismatique au Maroc.

Les « créateurs » se bornent à produire des œuvres ou à poser des « gestes », objets ultérieurs de « chansons » qui les recréent, c'est déjà bien assez, et c'est quelquefois trop. Le « charisme » opère toujours dans un langage qui lui préexiste et va lui survivre, changé et peut-être transformé, pour le « routiniser » mais l'artiste veut l'ignorer car la « génération spontanée » correspond mieux à l'image idéalisée de l'art contemporain (alors qu'il est de fait de plus en plus gouverné par des processus de fabrication industrielle ⁹²) ; elle sauve l'artiste du désenchantement comme « le progrès cumulatif de la recherche » sauve le savant du doute relativiste. Il faut voir ici l'effet du double statut de l'art comme de la science dans ce que Geertz appellerait le « système culturel » de l'âge moderne en Occident : provinces différenciées et autonomes désencastrées de « la dynamique générale de l'expérience humaine » avec leurs propres règles non seulement *pratiquées* mais *théorisées* par leurs indigènes ⁹³ parlant sans arrêt de leurs « dons » ou de leurs « méthodes », mais qui du coup ont à se défendre contre un système culturel dont ils font pourtant intimement partie, où ils deviennent des *objets* dont on dissèque les propriétés formelles, le contenu symbolique, les techniques, [84] les traits stylistiques, les valeurs affectives, et se retrouvent privés dès lors, justement au nom de l'autonomie que ces provinces ont acquise comme système, de l'autonomie

⁹² L'esthétique industrielle venue du Bauhaus où plus les objets sont fonctionnellement riches et plus ils sont insérés dans des combinatoires complexes, plus ils sont « beaux », complétée par le *styling* américain et le *design* informationnel, montre, comme disait l'architecte Gropius (qui épousa Aima, veuve de Gustav Mahler, dont il eut une fille qui mourut adolescente ce qui poussa Alban Berg à écrire le *Concerto à la mémoire d'un ange*), que l'industrie introduit un ordre esthétique nouveau (je me demande ce que Mahler en aurait pensé, et Berg dont le pessimisme croissait avec le temps). Les contemporains Walter Benjamin et Theodor Adorno prirent la même formule à rebours : les productions de l'esprit deviennent des produits de l'industrie (Walter BENJAMIN, « L'œuvre d'art au temps de sa reproductibilité mécanique » et « L'auteur comme producteur » in *Œuvres*, Paris : Denoël, 1971 ; T.W. ADORNO, « L'industrie culturelle », *Communications* 3, 1964).

⁹³ Le point commun entre les « écoles » artistiques et scientifiques est justement qu'elles relèvent de la logique de ce que Bourdieu, à propos de la pensée scolastique, nomme « l'institution scolaire qui dès qu'elle se constitue en tant que telle, avec une fonction spécifique et un corps spécialisé de maîtres, doit proposer un corpus doctrinal cohérent » (Pierre BOURDIEU, « Postface » à Erwin PANOFKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris : Éditions de Minuit, 1967, p. 151).

à laquelle ils estiment avoir droit comme agents. « Quelques personnes (encore une minorité et dont on a le sentiment qu'elle le restera) », dit Geertz allègrement, « ont réussi à se convaincre que le discours technique sur l'art, pour développé qu'il soit, suffit à une totale compréhension ⁹⁴. ». Pour la science qui n'a pas, ou n'a plus, à affronter le conflit entre le corpus collectif qui assure l'autonomie du réseau et le don individuel qui assure l'autonomie de l'agent (puisque le savant n'existe désormais qu'en tant que membre d'un réseau même si ce réseau a un leader, et même charismatique), c'est une majorité qui tient la position critiquée par Geertz et les savants vont résister à leur manière à cette assignation à résidence, non pas en minimisant la technique scientifique déclarée impersonnelle mais en la poussant jusqu'au bout en la déclarant toute-puissante et en en revendiquant le monopole par un processus d'auto-objectivation.

C'est pourquoi à l'erreur familière prêtée à l'artiste répond l'erreur prêtée au savant arguant que les raisons que nous donnons pour expliquer nos sensations esthétiques ou justifier nos arguments philosophiques (ou même pourquoi pas ? scientifiques) sont entièrement contenues dans les causes physiques et techniques qui les ont fait apparaître, elles n'en émergent pas, elles sont réduites à ces causes, mieux, ces causes seules existent (il y a un vertigineux paralogisme dans la juxtaposition désinvolte de ces deux propositions par laquelle on « réduit » quelque chose supposé ne pas exister) la « preuve » en étant que vers le milieu du XXI^e siècle nous aurons créé des robots dotés d'intelligence et peut-être de sentiments moraux qui se développeront d'eux-mêmes par auto-engendrement ; le joyeux Asimov (avec ses Robots) était un physicien sérieux avant de gagner beaucoup plus d'argent en vivant de sa plume pour notre plus grand [85] plaisir et le « lieutenant-commander Data » (« Données » !) au « cerveau positronique » directement pris chez Asimov, qui enchantait *Star Trek, la nouvelle génération* (il a malheureusement disparu de *Deep Space 9* pour se « réincarner » dans *Voyager* sous la forme d'un hologramme doté de compétences médicales, « le docteur » !) a une psychologie sophistiquée dessinée probablement avec le concours d'un bon conseiller scientifique ⁹⁵ ; hélas ! « le docteur » quoiqu'ayant lui aussi des états d'âme existentiels a une psychologie et une morale bien plus sim-

⁹⁴ Clifford GEERTZ, « L'art comme système culturel » in *Savoir local, savoir global*, Paris : PUF, 1986, pp. 121-123.

plistes, et pour cause : à la différence de *Data* il n'a ni « géniteur » – le savant qui l'a créé et dont comme par hasard le secret s'est perdu – ni « frère », l'autre robot positronique qui, toujours comme par hasard, est à *Data* ce que Caïn est à Abel... Mais cette « preuve » à laquelle s'ajoutent quelques autres, est encore et toujours une « raison », analogue à la justification de l'usage de « concepts explicatifs non anthropomorphiques » communs aux sciences de la nature et aux sciences de l'homme (en fait ce sont les termes qui sont communs, pour les concepts cela dépend de la logique de l'argument), par exemple « système », « fonction » ou « jeu » opposés à « volonté », « intention », « conscience » (vraie ou fausse...).

Recourir à un concept « non anthropomorphique » n'est cependant pas en faire un usage « non anthropologiste » car c'est toujours un humain qui parlera d'un humain en termes « non humains ». Expliquer une société humaine en [86] termes « non humains » est peut-être possible ; en fait nous le faisons tout le temps, pour le meilleur quand nous parlons par exemple de la structure de la décision ⁹⁶ et pour le

⁹⁵ J'ai préféré ces illustrations plaisantes (mais pertinentes) à des références indigestes (qu'on trouvera en abondance aux Annexes VII et XVII, vol. 2) dans ce pudding déjà épais. À la place je recommande la lecture presque aussi réjouissante mais plus technique de John SEARLE, *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, Londres : Weidenfeld et Nicolson, 1998. On peut aussi se payer un peu de bon temps, et se donner de délicieux frissons de frayeur sacrée, en lisant les confidences, illustrées par de fascinantes photos, de spécialistes de la robotique (Peter MENZEL, Faith D'ALUISIO, *Robo Sapiens. Evolution of a New Species*, Cambridge (Mass.) : MIT Press, 2000). Le drôle est qu'à conjecturer à tour de bras sur ce que sera la subjectivité des robots, les humains oublient de s'interroger sur les transformations sociales de leur propre subjectivité et se bornent le plus souvent à ressasser les pauvres couples autonomie-conformisme, « éphémère » – « autotranscendance », identité-différence, etc.

⁹⁶ Pour prendre deux exemples, l'un très connu, l'autre bien moins, qui ont pour originalité d'être tirés de deux auteurs différents qui ont cependant le même nom et le même prénom, Robert M. AXELROD, *The Evolution of Cooperation*, New York : Basic Books, 1984 (ou « de la bactérie à la nation »), Robert AXELROD, éd., *The Structure of Decision. The Cognitive Maps of Political Elites*, Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 1976 (où « la psycho-algèbre » de « la structure des assertions causales d'une personne », outil de premier degré pour celle-ci, devient outil de second degré pour le chercheur et pour la personne elle-même devenue consciente de sa propre machinerie...).

pire quand nous décrétons que « la structure a décidé » et procédons à sa réification, bien que ce soit difficile à cause des contraintes du langage, notamment moral, constituant le stock d'idées disponibles dans notre société⁹⁷. Mais procéder ainsi ne signifie pas que nous devons expulser de l'observé la façon dont il parle et exprime des expériences que le savant peut virtuellement comprendre et partager. La complète réduction des raisons aux causes ou aux fonctions supposerait pour être tenable qu'il n'y a réellement pour chaque unité vivante (individuelle ou collective), qu'une seule « forme de vie » et un seul « jeu de langage » pertinents et efficaces dont la dominance serait visible à l'œil exercé du savant bien que [et parce que] celui-ci tient au langage idéologique ordinaire où le combat a lieu aussi et peut-être d'abord. C'est pourquoi le savant pour l'être vraiment dans cette perspective devrait aussi avoir une pratique théorique et politique et une seule le garantissant absolument contre sa « philosophie spontanée » pleine d'histoires à dormir debout qui satisfont un besoin d'enchantement (et de statut...). C'est ainsi que l'on a compris Marx, au moins celui parlant du féodalisme et de la société bourgeoise, le Marx de la Critique de l'économie politique puis du Capital et de la Critique du programme de [87] Gotha, soulignant ainsi ce qu'il y a de plus faible chez lui (mais ce qui en fit la force politique persuasive dans sa pratique léniniste).

Ce que je vise et critique dans ce discours social de la science n'est évidemment pas l'affirmation que les jeux de langage sont interconnectés et que la rupture entre eux n'est jamais totale (en fait c'est cette interconnexion que Clifford Geertz me paraît souligner et illustrer avec le concept de « système culturel ») mais la prétention que ces connexions opèrent selon les lois, ou sont réduites à l'opération, d'un même langage hégémonique moniste, hiérarchique et non bricolé ni pluraliste, qui supprimerait les prétendument fausses autonomies *des* langages des raisons et *du* langage des causes ou des fonctions, des langages de l'évaluation et du langage de l'objectivation en soumettant leurs multiples relations à une grammaire générale universelle.

⁹⁷ Ernest GELLNER, « Anthropomorphism » in *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Londres : Routledge et Kegan Paul, 1973, pp. 72-77 ; J.W.N. WATKINS, « Anthropomorphism in Social Sciences » in Imre LAKATOS, Alan MUSGRAVE, édés, *Problems in the Philosophy of Science*. Amsterdam : Rodopi, 1968, pp. 407-426. Voir aussi *infra*, les développements sur le déterminisme, notamment Annexe XXXII, vol. 2.

C'est bien cette prétention qu'avait affirmée le Marx le plus rigide, qu'il parle de la société bourgeoise ou du communisme mettant fin à l'histoire comme à l'État *politique* pour établir une société où tout sera « autre », avec une politique sans politique, et un développement historique sans histoire (ou plutôt sans histoire de luttes de classes devenue « préhistoire » de l'histoire authentique à venir). Pour un matérialiste « éliminativiste » contemporain tel Paul Churchland la connaissance doit éliminer du réel tout ce qui n'est pas physique ; pour Marx il fallait éliminer tout le monde enchanté qui cachait et ainsi mystifiait au profit des dominants la seule réalité de la lutte des classes ; pour Marx comme pour Churchland la bataille se livre aussi dans le langage ordinaire et pas seulement dans le langage scientifique construisant ses spéculations en réfléchissant sur le premier, car tous deux sont liés ; c'est pourquoi la lutte scientifique est aussi une lutte idéologique et *vice versa* : la vérité objective sur le réel (ce qui est identique à l'objectivation totale du réel ou mieux à l'évanouissement de la distinction objectivation-subjectivation) suppose la transformation concurrente des deux langages pour retrouver l'unité du physique fondateur pour Churchland et de l'être-société réunissant homme et nature, sujets et objets, besoin et satisfaction [88] pour Marx ⁹⁸. Gell-

⁹⁸ Paul CHURCHLAND, Patricia S. CHURCHLAND, *On the Contrary*, *op. cit.*, Churchland, comme Marx et Hegel (cette évocation le surprendrait sans doute beaucoup), englobe la *visée* de la totalité comme idéal philosophique, horizon de pensée et idée régulatrice sans laquelle la pluralité du réel est elle-même impensable sauf à s'éparpiller en fragments « déconstruits » (ce qui reviendrait à anéantir ce qu'on essaie de penser, et la pensée elle-même), dans *le savoir* de la totalité supposant celle-ci accessible en droit à une connaissance complète, savoir absolu potentiel. Alors le savoir devient total, l'Idée hégélienne devient idole, le totalitarisme détruit la pluralité et aussi bien la visée même de la totalité en prétendant réaliser celle-ci *hic et nunc* (cf. Christian GODIN, *Prologue. Pour une philosophie de la totalité*, Seys-sel : Champ Vallon, 1997 ; Jean ROY, *Le souffle de l'espérance*, Paris : Bel-larmin, 2000). C'est comme si l'unité (revendiquée bien que contestée par quelques-uns) de la physique en tant que *discipline* appliquée à un champ du réel et y trouvant des grandeurs invariantes se conservant lorsqu'on effectue certaines transformations, supposait l'unité du *monde physique réel* tout entier, c'est-à-dire un « système du monde » dont la connaissance empirique complète autoriserait à déclarer scientifiquement que « toute chose émane d'une entité ultime dont [la science] posséderait la vérité » (Étienne KLEIN, *op. cit.*, p. 323. Klein nomme cette dernière version « réductionnisme ontologique », opposé au simple « réductionnisme méthodologique » supposant

ner, marxiste au moins apparemment en ce qui concerne la société « préhistorique ⁹⁹ », a soutenu un moment que c'était le cas pour les unités collectives que sont les civilisations, avec la forme de vie industrielle scientifique « dont la supériorité cognitive et technique est si manifeste dans le domaine de la satisfaction des besoins humains qu'elle ne peut absolument pas être mise en doute » mais il n'en concluait même pas que cette supériorité impliquait ou entraînait sa supériorité dans d'autres domaines ¹⁰⁰. *A fortiori* n'a-t-il jamais soutenu que pour l'homme individuel ou générique la forme de vie scientifique et technique était la seule à dire la réalité jusqu'à être la seule réalité. Sur ce point au moins, il rejoignait Wittgenstein dont tout le séparait par ailleurs. Que l'on puisse tenter d'expliquer le social-humain en termes non humains n'autorise pas à en déduire que les humains observés ne sont pas humains, n'étant rien d'autre [89] que des êtres-objets naturels, et que dès lors tous les autres jeux de langage ayant à voir avec les raisons et l'évaluation deviennent des spectres sans réalité. La « prise au sérieux » du langage naturel ordinaire en tant que lieu du combat pour la vérité en même titre que le langage scientifique ne signifierait alors que la visée de conquête et d'élimination du premier par le second, comme les conquérants réduisent les conquis à la servitude quand ils ne les détruisent pas faute de pouvoir les utiliser ou les convertir.

De plus, et comme on l'a dit, les différents jeux de langage ne sont jamais parfaitement étanches les uns aux autres. Le Wittgenstein des *Investigations philosophiques* compare notre langage à « une vieille cité : un labyrinthe de ruelles et de petites places, de vieilles et de nouvelles maisons, et de maisons agrandies à différentes époques ; et ceci environné d'une quantité de nouveaux faubourgs aux rues rectilignes

que « toute science progresse en réduisant ses principes explicatifs »).

⁹⁹ C'est-à-dire au sens de Marx, la société bourgeoise qui précède l'avènement de la société sans classe. Il se trouve qu'il l'était aussi plus ou moins pour les sociétés que l'anthropologie ordinaire nomme « préhistoriques » et/ou « traditionnelles », d'où son intérêt pour l'anthropologie et la pensée soviétiques : Ernest GELLNER éd., *Soviet and Western Anthropology*, Londres : Duckworth, 1980, et Ernest GELLNER, *State and Society in Soviet Thought*, Oxford : Blackwell, 1989.

¹⁰⁰ Ernest GELLNER, « The New Idealism – Cause and Meaning in the Social Sciences » in *Cause and Meaning*, *op. cit.*, p. 71-72.

bordées de maisons uniformes ¹⁰¹ ». Parmi ces nouveaux faubourgs figurent le symbolisme chimique et la notation infinitésimale et ces quartiers sont hautement « réservés », tout comme certains quartiers pourtant très fréquentés de la vieille ville (le quartier des exorcistes par exemple) ; il n'empêche que s'il existe des barrières d'octroi, la ville se situe sur un même plan, notre langage s'égaille et la police officielle du langage ressemble à la police des grandes métropoles, elle ne parvient jamais complètement à garder chacun à sa place. C'est pourquoi les *vigilantes* y abondent mais même eux ne peuvent empêcher le mathématicien ou l'analyste financier d'avoir eu une mère et une « langue maternelle », qu'il oublie ou revendique selon les histoires, les localisations et les situations sociales de chacun. Bien qu'autoréférents, les jeux de langage ne sont pas autosuffisants et aucun pris séparément ne peut suffire à tout. Qui croit tenir un langage purement scientifique ou technique peut se trouver pris dans un jeu dont il croyait être sorti par une de ces « ruptures épistémologiques » que nous ne pouvons pas ne pas opérer, même si c'est pour nous retrouver pris dans d'autres rets. *Dans la façon [90] physicaliste de traiter le social-humain se niche une façon sociale-humaine, et donc politique, de traiter le physique* ¹⁰² et il n'est pas besoin de chercher dans cette « manière de parler » les effets d'une conspiration intentionnelle ou d'intérêts de classe objectifs, ce que semble parfois faire Lewontin, généticien respecté aussitôt disqualifié pour cette raison comme « marxiste ». Ces intérêts existent bien mais cela ne nous autorise pas à faire comme si l'on pouvait s'en débarrasser pour trouver bientôt un jeu de langage absolument pur, répondant à tout en remplaçant par exemple le physicalisme par la science de l'Histoire ou « l'économie

¹⁰¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Paris : Gallimard, 1961, p. 121.

¹⁰² Richard LEWONTIN, *Biology as Ideology : The doctrine of DNA*, New York : Harper Collins, 1992, et *The Triple Helix. Gene, Organism and Environment*, Cambridge (Mass) : Harvard University Press, 2000. Aussi, Richard LEWONTIN, Steven ROSE, Leon KAMIN, *Not in Our Genes*, Londres : Penguin, 1990. La proposition du texte me paraît bien illustrée par un très bon livre de vulgarisation récent, et ce n'est pas dû aux erreurs et impropriétés d'un travail de vulgarisation mâtiné d'une forte idéologie anti welfare ; j'ai plutôt l'impression que le cœur soi-disant « idéologique » de l'argument (aux yeux de ses adversaires) est intimement logé dans l'agenda discursif des recherches dont Ridley rend compte : Matt RIDLEY, *Genome : The Autobiography of a Species in 23 Chapters*, Londres : Fourth Estate, 2000.

politique du savoir » (ce dernier terme gagne en imprécision dans la mesure exacte où il gagne en popularité comme fétiche).

En réalité la science ne peut pas plus enfermer la philosophie qu'elle ne peut, non plus que l'art, échapper au social. La philosophie refait toujours surface parce que les hommes sociaux, et donc aussi la sociologie, ne coulent pas ni ne disparaissent à jamais dans le néant des abîmes insondables : il est tout simplement probable qu'en disant une chose aussi banale qu'un ordinateur « compute » (« évalue, calcule, suppute »), nous faisons de la philosophie sans le savoir, car la computation est dans notre œil, elle n'est pas dans la physique du mécanisme. Cela n'autorise pas à dire n'importe quoi et à tenir nos raisons toutes pour également valables et nos valeurs pour « relatives », au contraire cela nous impose d'essayer sans trêve ni repos de mieux savoir ce que nous disons et de quoi nous parlons. C'est pourquoi il est aussi de la nature bizarre du processus philosophique d'être mêlé comme la science par la recherche, en droit, de propositions [91] valables hors de leur contexte. L'humanité du philosophe « impartiale et complète » est due au fait qu'il « n'a pas de moi », telle est la position straussienne canonique ¹⁰³ mais des philosophes analytiques expriment le même souci à partir de leur tradition propre. Comme le dit admirablement Thomas Nagel : « Comment combiner la perspective d'une personne particulière à l'intérieur du monde avec une vue objective de ce même monde, la personne et son point de vue y compris ? *Ce problème se pose à toute créature* dotée de la pulsion et la capacité de transcender son point de vue particulier et de concevoir le monde comme un ensemble ¹⁰⁴. » C'est peut-être à cause de ce problème que, ainsi que l'a souligné Merleau-Ponty dans un vaillant effort pour conjurer, au moins en ce qui concerne les sciences sociales, le spectre du divorce entre philosophie « particulière » et science « générale », celles-ci peuvent à l'occasion échanger leurs rôles. En général la phi-

¹⁰³ J'emprunte ces expressions à l'introduction anonyme (mais où je crois reconnaître la plume de Pierre Manent) au texte resté jusqu'ici inédit de Léo STRAUSS, « Le nihilisme allemand » (1941), *Commentaire*, 86, été 1999, p. 308. Cela est-il de nature à garantir la philosophie ou bien l'édit décrétant le moi haïssable invite-t-il à se moquer de la philosophie ? Pascal se mêlera très souvent à notre conversation.

¹⁰⁴ Thomas NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford : Oxford University Press, 1986, p. 3 (souligné par moi : la philosophie n'a pas été inventée par les philosophes).

philosophie occupe la position de « l'expérience vécue », donc particulière tel le Husserl de la *Krisis* se demandant avec angoisse si l'humanité européenne, porteuse de l'Humanité, distincte à ce titre des « humanités et historicités toutes autres », est encore capable de porter en soi une Idée absolue au lieu d'être « un simple type anthropologique comme la *Chine* ou les *Indes* ¹⁰⁵ ». De son côté le savant occupe celle de la [92] « pensée objective » (Lévi-Strauss), mais le philosophe peut chercher à dire l'universel (le Husserl des *Recherches logiques*) pen-

¹⁰⁵ La *Krisis* sonne étrangement « ethnocentriste » donc démodée, voire peu correcte, à nos oreilles pluralistes, décolonisées et multiculturalistes. C'est que nous ne réalisons pas que Husserl part d'une expérience particulière pour viser un *Ethnos* non particulier, un « peuple-de-l'être », *telos* de l'histoire universelle non naturelle de l'Humanité, par rapport à laquelle toutes les humanités, y compris l'humanité européenne historique avec les limites de sa [bonne] conscience, ne sont que des porteurs d'un destin à venir (mais l'humanité grecque le sait paraît-il). La phénoménologie politique de Husserl pose que « l'intention constituante » de chaque animal parlant-pensant s'édifie à partir d'un monde constitué, « monde de la vie » double en tant à la fois que « monde naturel », particulier, donc culturel, où les choses apparaissent comme immédiatement dotées de significations, et « sol originnaire » commun à l'humanité, présumé par les sciences et les élaborations culturelles qui s'en nourrissent, où se loge non l'activité intéressée utilisant le modèle fins-moyens mais la *praxis* faisant sens, c'est-à-dire un sens se faisant. Le « monde naturel » n'est illusion et aliénation que s'il est tenu pour naturel c'est-à-dire producteur d'un seul sens, non réfléchi, c'est-à-dire en fait sans *praxis*, donc « vide de sens ». En refusant, à partir du monde de la vie, le monde naturel comme allant de soi la phénoménologie indique un projet historique à la politique, assurer une *praxis* en commun à l'*Ethnos*. Il y a, hélas ! un « hic » : le risque permanent, déjà dénoncé et assumé par Marx pour le meilleur et pour le pire, de hausser l'inévitable « monde naturel » particulier au statut d'*Ethnos* en pré [ou plutôt post-] supposant que c'est lui qui cultive le mieux le « sol originnaire » parce qu'il aurait miraculeusement dépassé sa particularité pour devenir, par le progrès de son évolution historique vers la démocratie, producteur de la bonne *praxis*, autrement dit d'un seul sens, mais réfléchi cette fois (d'où la prétention contradictoire à réduire le pluralisme à un système). Nos actuels idéologues de l'Humanité démocratique et de la démocratie des droits de l'homme ont simplement déplacé le lieu particulier de l'Europe « grecque » vers l'Atlantique et son pseudopode australasien, ils ont de même déplacé le Salut universel du « peuple-de-l'être » vers la « démocratie-des-droits-et-de-l'allocation-universelle » construisant ainsi une philosophie que sa généralité un peu vide (malgré les gigantesques travaux d'Hercule d'Habermas pour remplir ces écuries désormais trop propres de tout ce qu'a produit la philosophie de la

dant que le sociologue déploie une connaissance locale, particulière à une société ¹⁰⁶. À la science les particularités de l'histoire et de ses perspectives, à la philosophie la vue *objective* et transcendante ou *vice versa* ?. L'opposition science-philosophie n'a plus pour enjeu le duo technique-art mais un autre couple plus spécifique aux sciences sociales (du moins le croit-on) : discours universel a-historique-discours particulier historique.

modernité, du marxisme à la phénoménologie, de Peirce à Austin, et mille autres choses encore) n'empêche pas pour autant d'être ethnocentriste, tout comme celle, autrement pleine, de Husserl. Cf. Robert LEGROS, *L'idée d'humanité*, Paris : Grasset, 1990, et sa superbe entrée « Phénoménologie politique » dans le *Dictionnaire*, pp. 464-471.

¹⁰⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, « Le philosophe et la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 10, 1951, pp. 55-69, repr. dans *Signes*, Paris : Gallimard, 1960, et dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris : Gallimard, 1983.

[93]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre V

Histoire et *philosophia perennis* : L'entrée des Duègnes

Maestoso

[Retour à la table des matières](#)

Entrée des deux vénérables duègnes : l'Histoire, avec ses indépassables particularités, qui font [ou ne font pas selon les paroisses] sens et ont [là encore, ou n'ont pas, etc.] *un* Sens, et la *philosophia perennis* à l'assaut des « Vérités éternelles » qui l'ont convoquée et provoquée. Intrusion prématurée de Clio et de... ? Tiens ! il n'y a pas de Muse de la philosophie pas plus que de la mathématique, ce ne sont pas des arts libéraux, quelle leçon ! Calliope peut-être, Muse de l'éloquence et de la poésie épique ? Ce serait un bon autoportrait, flatté ou déprédateur, de certains philosophes, mais certes pas de tous. Muses ou pas, les deux protagonistes n'ont pas demandé mon avis pour occuper un moment la scène : la *philosophia perennis* n'est concevable qu'en relation contrastée avec le Temps « qui passe », et contradictoire avec l'Histoire quand celle-ci n'est plus illustration du permanent dans le temps, mais flux modelant les catégories de construction et de perception d'images qui ne sont plus allégories de choses permanentes. N'est-elle donc que cette « philosophie typiquement professorale de la philosophie et de l'histoire de la philosophie », comme l'écrivit en 1967 Pierre Bourdieu dont les armes que l'on crut long-

temps « anti-philosophiques » étaient déjà bien [94] fourbies ¹⁰⁷, ou bien des questions philosophiques universelles et pérennes existent-elles dans le réel ? Et pourquoi pas après tout ? Rien ne dit pour autant que les réponses philosophiques soient pérennes : ce serait justement le travail de l'histoire des idées et de l'analyse comparative de traquer les réponses apparemment différentes (parce que apportées dans des contextes différents) aux mêmes questions. Ne rions pas s'il vous plaît de tant de candide naïveté positiviste : une naïveté qui sert de base méthodologique explicite ou implicite à beaucoup d'excellents travaux (et qui a la caution de Machiavel ¹⁰⁸ parmi bien d'autres tout de même) mérite quelque considération. On m'objecte que notre historicité existentielle interdit toute question permanente. Il est vrai qu'une version de l'histoire des idées, concurrente de la précédente, tient que les philosophies, du fait du nombre limité de combinaisons logiques à la disposition de nos esprits limités par le développement de notre cerveau, sont en réalité des réponses toujours formellement les mêmes (aux structures homologues) à des questions qui, elles, ne sont jamais les mêmes étant donné leur immersion sociologique dans le flux épais de l'histoire réelle. L'argument, tout aussi positiviste que le premier ¹⁰⁹,

¹⁰⁷ Pierre BOURDIEU, « Postface » à Erwin PANOFKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris : Éditions de Minuit, 1967, p. 151.

¹⁰⁸ Rappelons le *Discours sur Tite-Live* où les hommes ont et ont toujours eu les mêmes passions dont il découle nécessairement les mêmes effets. Remplacez « passions » par « questions » et ce glissement de sens vous donne la position « naïve » exposée au texte. Clio, bonne fille, est ici la servante de la philosophie (ou de l'anti-philosophie machiavélienne si l'on en croit les straussiens), servante-maîtresse : *Historia magistra vitae*, « la vérité dont la mère est l'histoire » ; pour Cervantes, ce n'est pas bouleversant, c'est une banalité. Machiavel a justement en commun avec Montesquieu la conception prémoderne d'une *histoire matériau et illustration* d'exemples édifiants intemporels et de lois causales permanentes et non d'un *Ordo Rerum* dont la version sécularisée et historicisée serait le mouvement unilatéral vers le Progrès.

¹⁰⁹ Un exemple relativement impur de cette méthode peut être trouvé chez Lovejoy avec son effort pour repérer les « *unit ideas* », les unités dynamiques primaires et persistantes ou récurrentes de l'histoire de la pensée, en lesquelles il convient de désagrégier une pensée en brisant la coquille qui tient ensemble la masse et lui donne une vie historique propre (Arthur O. LOVEJOY, « The Study of the History of Ideas » in *The Great Chain of Being : The Study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1936. Pour une appréciation critique, et un contraste avec

est peut-être [95] moins candide à cause de son parfum structuraliste mais cela même l'expose à l'objection logique : par quel mécanisme fabuleux des questions différentes au point qu'elles font douter l'historien de sa capacité à les comprendre (qu'est-ce qui se jouait exactement dans le monde qui n'était pas encore « arabo-musulman » au temps de la *fitna* – discorde ?) provoquent-elles les mêmes réponses ainsi jugeables par l'historien de la philosophie ? Il ne saurait donc trouver grâce aux yeux de ceux pour qui, hors de la science de la nature physique, il n'y a place que pour les divertissantes et ludiques « Humanités » (pêle-mêle la littérature, l'histoire, l'ethnographie, l'anthropologie sociale, et bien sûr la philosophie, etc.) enchâssées dans un flux historique (et historiciste) qui n'épargne pas les savants sérieux eux-mêmes, sauvés seulement du péché de la chair historique faillible par les moines-soldats de l'épistémologie réaliste et « représentationnelle » des sciences dures, gardiens de l'âme d'airain du « canon » scientifique contre les dévergondages des mystagogues-démagogues foucauldien prétendant initier les gogos aux mystères du discours auto-référent ¹¹⁰.

Certes, certes. Mais cet historicisme réduit au social observant [et philosophant sur] le social a ses propres pièges logiques. À partir des géants qui sont la référence de l'historicisme, de Vico à Hegel et Marx, on peut lui donner plusieurs sens, dans l'ordre des assertions (à mes yeux) de plus en plus provocantes : 1. La connaissance historique ne peut exposer la réalité que par rapport au particulier et à l'individuel [96] (Rickert) ; la causalité historique n'est pas la causalité scientifique, elle est particulière et contingente, la même « cause » ne produit pas les mêmes « effets », ce qui est « cause » dans une situation

Cassirer, Maurice MANDELBAUM, « On Lovejoy's Historiography » in Preston KING, éd., *The History of Ideas*, Londres : Croom Helm, 1983, pp. 198-210).

¹¹⁰ J'emploie le style indirect libre : ce sont les « moines-soldats » qui qualifient ainsi Foucault. Celui-ci n'a pas dit (enfin pas toujours...) que ce qui fait sens pour « nous » n'a pas de valeur puisqu'il le prend précisément pour point de départ obligé de son archéologie cherchant à identifier un objet discursif au sens différent à partir de ses décombres déchiffrés par notre sens et notre méthode archéologiques d'aujourd'hui. Simplement il ne croit pas que ces décombres, ni l'archéologie que nous en faisons, marquent les étapes d'une ascension continue vers le continent du Réel Vrai. C'est bien ce que les Chevaliers du Temple scientifique lui reprochent.

ne l'est pas dans une autre ; 2. Un phénomène n'est compréhensible et évaluable qu'à partir de la considération de la place qu'il a occupée et du rôle qu'il a tenu dans un processus historique de développement (Mandelbaum), processus qui se poursuit à travers les « effets » du phénomène dans le temps jusqu'à en faire quelque chose d'objectif et d'indéracinable puisqu'*il a eu lieu* et a laissé des *traces* et cependant jamais complètement « épuisé » (ou résolu) puisque l'ajout de chaque « ligne de texte » (produite par les effets de celui-ci dans le temps) au drame ou au récit historique du passé réorganise la structure du récit lui-même (Danto), l'histoire est donc « réécriture » incessante par laquelle l'historien se livre à l'examen compréhensif de l'étrangeté du passé à l'aide de ses propres catégories intellectuelles produites par son histoire dans son présent (Kosellek) ; 3- L'historicisation et la particularisation des diverses « expériences » humaines ôtent tout sens au rationalisme universaliste et à ses analyses stratégiques, causalistes, systémiques ou fonctionnalistes ; les concepts ne sont que des « abrégés d'une tradition » elle-même naïvement fabriquée par des « amateurs », donc la seule compréhension possible de la conduite humaine est la compréhension historique de sa contingence (Oakeshott) ; 4. La relativisation générale des standards de vérité est due au fait que tout concept, étant historique, ne peut rendre compte que des phénomènes avec lesquels il est co-occurent ; il en découle le plus souvent une vue discontinuiste de l'histoire intellectuelle selon laquelle l'apparente continuité de la trame historique n'est qu'un masque derrière lequel apparaissent des discours auto-référents, même s'ils sont couverts du même nom (« psychologie », « philosophie », « science », « religion », « politique ») qui ne peuvent pas plus communiquer que le chien animal aboyant ne peut communiquer (directement ou par un énonciateur-médiateur commun sauf si celui-ci est fou), avec la constellation du chien ; seule une « archéologie » en est possible (Foucault) [97] ce qui tranche le nœud gordien que certains historicistes tel Mandelbaum avaient serré entre le continuisme nécessaire de « l'histoire générale » et le discontinuisme des « histoires spéciales » ; 5. La contingence historique prive la recherche de la Vérité (factuelle, logique, morale) de tout point d'appui et du coup rend celle-ci illusoire, pas d'espoir pour Archimède d'user du levier de la Raison et du Concept pour révéler et comprendre le monde et pour se révéler et se comprendre ; 6. L'historicité de l'esprit humain soumet celui-ci au devenir dont il est conscience (Dilthey) ; 7. Cette conscience permet de

connaître des lois ou des tendances générales sous-tendant les développements historiques, ce qui fait de la science accomplie une connaissance achevée de tout l'humain et une activité de prédiction historique, la causalité historique particulière est soumise à la causalité scientifique appliquée à l'Histoire ¹¹¹ (Popper, pour la démolir ¹¹²).

[98]

¹¹¹ G. Cohen, précis, ne la qualifie pas de causalité mais de fonctionnalité ; la cause reste historique, elle peut être décrite particulièrement, mais elle doit nécessairement apparaître pour remplir une fonction nécessaire (G.A. COHEN, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford : Oxford University Press, 1978). Un hégélien sérieux trouverait ça un peu beaucoup scientifique, et bien réducteur du travail de la raison dans l'histoire, celle-ci consistant dans la marche graduelle vers la réalisation de l'unité de l'essence et de l'existence par laquelle l'esprit s'externalise lui-même et devient objectif en étant incorporé dans la loi et le gouvernement (je ne sais trop pourquoi cette opération magico-mystique par laquelle une institution rationnelle devient « objectivement spirituelle » ne cesse de frapper mon esprit épais d'une admiration incrédule. Et l'on ricane devant le « jurisconsulte réfèrent suprême » qui couronne l'édifice constitutionnel iranien contemporain...). Cette combinaison de la *Science de la logique et de la Philosophie du droit* ouvre cependant à une théorie déterministe du développement dont paraît-il Hegel était conscient et qu'il récusait dans la *Philosophie de l'histoire* (Karl LÖWITH, *Meaning in History*, Chicago : University of Chicago Press, 1949 ; Shlomo AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge : Cambridge University Press, 1972 ; Bernard BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel*, Paris : PUF, 1969, ainsi que son entrée « Hegel » dans le *Dictionnaire*, pp. 261-21 A).

¹¹² J'ai condensé ici un certain nombre de propositions considérées comme historicistes en pariant qu'elles ont du sens pour le lecteur même si elles sont détachées d'un exposé... historique complet. Puis-je recommander les passages pertinents d'un très modeste texte pour débutants ? (Julien FREUND, *Les théories des sciences humaines*, Paris : PUF, 1973.) On trouvera un excellent ensemble sur l'histoire des idées dans le monde anglophone (Oakeshott, Collingwood, Lovejoy, Strauss, Skinner) dans Preston KING éd., *The History of Ideas*, op. cit. Bien sûr comment se passer de la thèse de Raymond Aron (version imprimée Raymond ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris : Gallimard, 1938) et de Karl POPPER, *Misère de l'historicisme*, Paris : Plon, 1956 ? Pour une élaboration poppérienne de l'explication historique comme « description de situations » se combinant avec une démarche de science sociale expliquant des mécanismes à partir d'énoncés axiomatiques portant sur les croyances, ressources et interactions

Ces diverses assertions se ramènent toutes à deux grandes formes :
 1. Une proclamation d'incomplétude de l'esprit humain, ce qui devrait interdire à celui-ci d'exclure du réel ce que son historicité ne lui permet pas de concevoir pleinement [99] (sage point de départ, quant aux points d'arrivée... En réalité bien des historicistes tendent à penser illogiquement que ce qui est inconcevable est impossible au moment où il n'est pas conçu) ; 2. Dans les dernières versions, une déclaration de souveraineté sur le réel dont pourtant l'esprit humain incomplet et

des individus, cf. J.W.N. WATKINS, « Historical Explanation in the Social Sciences », *British Journal of Philosophy of Science*, 8, 1957, pp. 104-117. Voir aussi Maurice MANDELBAUM, *The Problem of Historical Knowledge : An Answer to Relativism*, New York : Harper, 1938 ; « The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy », *History and Theory*, 4(3), 1965, pp. 33-66 ; *History, Man and Reason : A Study in Nineteenth Century Thought*, Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1971 ; Arthur C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge : Cambridge University Press, 1965, et *Narration and Knowledge*, New York : Columbia University Press, 1983 ; Michael OAKESHOTT, *Experience and Its Modes*, Cambridge : Cambridge University Press, 1933 ; *Rationalism in Politics*, Londres : Methuen, 1962 ; *On Human Conduct*, Oxford : Clarendon Press, 1975 ; Reinhart KOSELLEK, *L'expérience de l'histoire*, Paris : Gallimard/Le Seuil, 1997 ; Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969- Sur l'archéologie et le « problème sémantique » que pose au philosophe le discontinuisme (spécialement la confusion du sens et de la référence, dénoncée depuis Frege au moins, qui fait que le changement *des concepts change le monde*, ainsi que la prétention à lier une science à la définition de son objet, autant d'erreurs), cf. Vincent DESCOMBES, « Vers une crise d'identité de la philosophie française » in *Les enjeux philosophiques des années 50*, Paris : Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1989, pp. 156-163, notamment pp. 161-162. On voit ici réapparaître le « problème Kuhn », où le promoteur de l'idée de « révolution scientifique » et de changement de paradigme est suspecté d'idéalisme (puisqu'il décrète l'existence effective d'autant de mondes réels qu'il y a de paradigmes successifs). Cf. Pierre JACOB, *L'empirisme logique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980, p. 29. En fait, peut-être au-delà (ou en deçà) de l'historicisme, le débat oppose-t-il la philosophie analytique dont on a vu plus haut les démêlés avec le trio réalité, vérité, sens (*meaning*), à la phénoménologie pour qui le sens et le référent ne sont pas confondus mais il n'y a de référent qu'à l'horizon d'un sens. (Je remercie Thierry Leterre pour cette observation comme pour de nombreuses autres.) Il faudrait alors comparer deux philosophes dont l'intérêt premier commun fut les mathématiques, Wittgenstein, influencé par Frege et Russell, et Husserl, le premier se défendant de décrire philosophiquement des actes et des processus de pensée, et encore moins des essences, alors que le

aveuglé fait partie ; elle n'est donc possible qu'à partir d'une position de surplomb de l'histoire affirmée par des êtres historiques à cause de la position que le progrès historique leur a attribuée. *Historia perennis* contre *philosophia perennis*, avec cependant une différence, l'*historia perennis*, sorte de contradiction terminologique, rencontre aussi la contradiction logique signalée par Popper et Hayek (prétendre connaître aujourd'hui ce que nous saurons demain à la suite d'actions commandées par notre savoir présent), tandis que la *philosophia perennis*, elle, ne prétend pas connaître le secret de l'histoire réelle à venir (il est vrai qu'elle se rattrape parfois en prétendant connaître le secret de l'éternité...).

Si l'historicisme « poppérien » n'a guère de partisans, l'idée de développement devenu irréversible et constituant un progrès est présente chez les moins historicistes en apparence, de Weber qui le limite à la « progression technique », c'est-à-dire dans « les moyens appropriés à une fin donnée univoquement ¹¹³ », à Tocqueville à propos du mouvement providentiel vers la démocratie, à Popper lui-même sur le progrès scientifique, à Gellner sur la forme de vie industrielle scientifique et technique, et surtout à Boudon qui l'étend ouvertement au « pratico-éthique » où jouerait aussi une irréversibilité des processus de rationalisation diffuse conduisant à la citoyenneté, à la démocratie, à la séparation des pouvoirs. Gellner et Boudon échappent cependant à l'historicisme de la « science de l'histoire », le premier en supposant d'autres histoires concurrentes ailleurs, le second en posant que justement du fait de l'historicité, [100] la rationalisation diffuse ne passe pas mécaniquement dans les faits et que l'histoire réelle dépend aussi

second postule un parallélisme total des structures du noème et des actes noétiques, fermant très noblement le monde devenu totalement élucidable, cependant que le premier le maintient ouvert, reconnaissant ainsi son caractère indéfiniment politique. Au-delà de ces remarques élémentaires, voir sur la phénoménologie et la philosophie analytique, Pascal ENGEL, *La dispute*, Paris : Éditions de Minuit, 1997 ; F. NEF, *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet*, Paris : Vrin, 1998 ; Kevin MULLIGAN, « Métaphysique et ontologie » in Pascal ENGEL, dir., *Précis de philosophie analytique*, Paris : PUF, 2000, pp. 5-33. Cf. aussi chapitre précédent *in fine*, pp. 91-92 et notes.

¹¹³ Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris : Plon, 1965, p. 462.

« d'autres forces »¹¹⁴. De ce fait, ils échappent au dilemme habituel de l'historicisme entre le savoir historique absolu et le relativisme. En effet, même les historicistes relativistes ne peuvent complètement se dispenser de fonder absolument la relativité de leur savoir, à l'exception peut-être de Rorty, ce Falstaff philosophique qui accomplit le parcours inverse du Falstaff shakespearien (auquel il tend à ressembler quelque peu en vieillissant, la barbe en moins) : il a été un dévot de Carnap et de la philosophie analytique parfaite, son *Henry V* à lui qui lui a appris tout de même que la thèse orgueilleuse selon laquelle il n'y a pour la science aucune question qui soit principiellement insoluble n'était pas identique à la « croyance myope » qui consisterait à se [101] figurer que les exigences de la vie peuvent être satisfaites à

¹¹⁴ Ernest GELLNER, *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals* (1994), Londres : Penguin, 1996 ; Jean LECA, « Ernest Gellner : un poppérien "historiciste" ? », *Revue française de science politique*, 47(5), 1997, pp. 515-534 ; Raymond BOUDON, « La rationalité axiologique » in Sylvie MESURE dir., *La rationalité des valeurs*, Paris : PUF, 1998, pp. 13-59. Curieusement, le durkheimien-fonctionnaliste qu'est ici Gellner est historiquement moins optimiste sur le progrès que le webérien-individualiste qu'est Boudon. Voir le texte de Boudon et la réaction de Gellner dans J. HALL, I. JARVIE, eds., *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam : Rodopi, 1996. La raison me paraît que Gellner quoique adepte comme Boudon de ce que celui-ci appellera « la rationalité cognitive » (tenir quelque chose pour vrai pour des raisons argumentatives et non instrumentales en termes de maximisation de son intérêt ; en ce sens lâche, ils sont tous deux poppériens) a le sentiment de la fragilité et de la contingence des conditions sociales qui la soutiennent, bien que, si et quand elles « marchent », elles soient contraignantes. Il doute plus encore de la capacité de la rationalité cognitive à justifier efficacement par sa seule vertu une rationalité axiologique (tenir quelque chose pour bon parce qu'on a de bonnes raisons d'y croire quelles qu'en soient les conséquences). Disons que pour lui pas plus que pour Boudon le « paradoxe du votant » n'en est un : si les votants votent c'est qu'ils jugent qu'ils doivent le faire parce qu'ils croient en la démocratie en soi (Raymond BOUDON, « Le paradoxe du vote et la théorie de la rationalité », *Revue française de sociologie* 32(2), 1997, pp. 217-227) mais pour Gellner cette croyance est particulièrement fragile parce que le choix original et fondamental de la démocratie ne peut pas lui-même être un choix démocratique (Ernest GELLNER, « Democracy and Industrialization », *Archives européennes de sociologie*, 1967, repr. in *Contemporary Thought and Politics*, Londres : Routledge et Kegan Paul, 1974, pp. 20-43). C'est Gellner qui est ici le pessimiste webérien. Il est vrai que l'histoire a un envers « optimiste » : il n'est pas besoin au départ que les valeurs démocratiques soient hégémoniques pour que la démocratie soit possible.

l'aide des seules forces de la connaissance conceptuelle ¹¹⁵ ; puis il l'a banni comme Nietzsche a banni Wagner sans toutefois se défaire de la question trouble posée dans le chromatisme de Tristan pas plus que Rorty ne s'est défait de la fascination de Carnap pour la métaphysique, qu'il tenait pour un art sans art, et une logique sans erreur ; de ce moment, il a joui de la vie en compagnie de son « Prince Hal », les « récits » et les « histoires édifiantes » racontées et vécues par Thoreau, Orwell, Dickens et peut-être quelques autres moins montrables mais plus joyeusement jouisseurs. Mais Rorty est un Falstaff plus auto-réflexif et *de ce fait* plus héroïque qui a gardé l'enthousiasme généreux du Henry V shakespearien pour la noble cause « tribale » (le lui a-t-on assez reproché !) de « *We few, we happy few, we little band of brothers* » (et Dieu sait que la guerre de Cent Ans a été tribale, des tribus familiales des princes cautionnés par leurs évêques aux tribus des bandes de pillards et des « Grandes Compagnies ¹¹⁶ »), ce qui le fait tourner en dérision les Tartufes de la bonne conscience des philosophes de campus comme l'autre se gaussait de l'enflure de l'« Honneur ».

[102]

¹¹⁵ Cité par Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris : Éditions de Minuit, 1973, p. 21.

¹¹⁶ Chacun a les « Henry V » qu'il peut. Pour les républicains américains de 1999, convaincus que le président Clinton aurait dû être puni judiciairement pour avoir menti à la justice et au Congrès sur quelques-unes de ses apparemment nombreuses petites affaires sexuelles avec ses collaboratrices, leur « Henry V » était le représentant Henry Hyde, président du comité qui, au nom de la Chambre des représentants, vint sans succès proposer au Sénat de conclure *l'impeachment* par une condamnation (Joan DIDION, « Uncovered Washington », *New York Review of Books*, 24 juin 1999, p. 72). Ces dérisoires enflures n'enlèvent rien cependant à la grandeur intrinsèque du « prince pieux » shakespearien. Ceci dit, j'admets être troublé par Harold Bloom qui place Falstaff si haut (aux côtés de Hamlet, de Rosalind de *Comme il vous plaira* et de Feste du *Soir des Rois*, peut-être celui qui en est le plus proche) qu'il considère que préférer Henry V à Falstaff, c'est préférer le temps corrupteur, l'État, la censure, la propagande, la mort (Harold Bloom, *Shakespeare, the Invention of the Human*, New York : Riverhead Books, 1998).

[103]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre VI

Ni apartheid ni duel à mort

Intermezzo religioso

[Retour à la table des matières](#)

Laissons pour l'instant nos duègnes et leur querelle épineuse : la philosophie y est saisie à la gorge par l'histoire qu'elle avait cru maîtriser en en faisant la philosophie ¹¹⁷ et ignorée par la science dure pour qui les objets scientifiques heureux n'ont pas d'histoire mais seulement des processus de développement qualifiés à l'occasion d'« Histoire naturelle », expression à peu près abandonnée depuis que la synthèse néo-darwinienne a rejeté l'idée, désormais déclarée « métaphysique », d'une évolution monofinalisée et unidirectionnelle pour la remplacer par la mathématisation de mécanismes d'adaptation sélective. Elle semble donc vouée à mimer la science et son langage ou bien à imaginer des récits au coin du feu (ou qui parfois mettent le feu au logis). Mais est-on bien sûr d'avoir dit l'essentiel ? C'est que la situation de la science « *de la société* » et donc son rapport à [104] la philosophie sont fondamentalement différents de ceux des sciences

¹¹⁷ Il faut relire dans cet esprit « l'historicisme avant l'historicisme » que représente la rupture des Lumières avec la conception providentialiste de la théologie de l'histoire. Pour l'examen de trois de ses sources, le « tableau philosophique » du progrès de l'esprit humain (Condorcet), « l'histoire naturelle » de l'humanité (Hume, Ferguson), la théodicée de l'histoire (Kant, Herder), voir Bertrand BINOCHÉ, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris : PUF, 1994.

« de la nature ¹¹⁸ », non parce qu'il existerait une démarcation rigide entre ce qui serait réellement « naturel » et ce qui serait « social », domaine où la science serait (pour le moment ?) moins scientifique (cette démarcation étant elle-même sociale ne peut se réduire à la classique opposition entre l'Everest et le billet de banque et elle ne peut perdurer qu'en fluctuant) mais parce que ce que la science sociale étudie a une histoire qui, pour être la conjonction de processus de développement déterminés, n'en est pas que la somme arithmétique : l'histoire est peut-être ce qui reste (pour le moment ?) quand on a expliqué tous les processus.

Précisons : « quand on a expliqué *scientifiquement* » selon les canons de la science actuelle car en un autre sens, qu'est-ce qu'un récit historique sinon une tentative d'explication non nomothétique fondée sur la causalité singulière ? D'ailleurs la science actuelle ne se distingue pas d'abord par la prétention à ignorer les hasards, les impasses, les particularités, c'est pourquoi les plus modestes, ou les plus téméraires, des savants prétendent parfois que le particulier est lui aussi susceptible d'une explication scientifique qui abandonnerait ici les « lois générales » : en somme la science « dure » ne prétend pas exclure du réel, et donc de ce qui lui permet de construire un objet relevant de sa province, tout ce qu'elle nomme « l'historiquement contingent », c'est-à-dire tout ce qui est « inattendu » *par le savant*. La science contemporaine prétend « seulement », méthodologiquement, mathématiser les processus, même contingents et, métaphysiquement sous couvert de méthodologie, tenir la conscience et la réflexivité pour insuffisantes à faire du phénomène social-humain quelque chose de qualitativement original. Or, justement, s'il y a de l'histoire, ce n'est pas parce qu'il y a du hasard et de l'inattendu, mais de l'inattendu *par l'agent indigène*, donc de l'attente [105] *déçue* et aussi de l'attente satisfaite, intentionnellement ou inopinément, bref parce que l'histoire incorpore du changement perçu comme « voulu » ou « non voulu » par l'agent. Il y a plus de vrai que l'auteur lui-même ne le croit peut-être dans le pessimisme existentiel profondément réac-

¹¹⁸ Attention : je ne dis pas que les sciences sociales *seules* ont un rapport avec la philosophie, mais que ce rapport est *différent*. Maintenant, peut-être ce rapport nous invite-t-il à ré-examiner le rapport des sciences de la nature à leur philosophie, mais il n'est pas besoin de tenir cette dernière position pour tenir la première.

tionnaire de Cioran, sombre écho du pessimisme intellectuel et plus mondain de Valéry : « L'histoire ne serait-elle pas en dernière instance le résultat de notre peur de l'ennui, de cette peur qui nous fera toujours chérir le piquant et la nouveauté du désastre, et préférer n'importe quel malheur à la stagnation ? L'obsession de l'inédit est le principe destructeur de notre salut ¹¹⁹. » C'est parce que l'humain seul est, en ce sens, historique qu'il peut éprouver des sentiments historicistes conservateurs, laudateurs du « déjà-dit » contre la fascination de « l'inédit » (on pense bien sûr à Michael Oakeshott). C'est aussi pourquoi il peut, comme Cioran, être anti-historiciste existentiel ou, comme Popper, être anti-historiciste scientifique et philosophique. Il peut aussi, comme certains *political scientists* analytiques plus ou moins attachés à la théorie des choix rationnels, utiliser le récit historique pour le transformer en « récit analytique » en testant ses théories explicatives fondées sur des modèles mathématisables de processus abstraits ¹²⁰. Curieusement mais logiquement, plus les sciences de la nature se donnent pour le modèle de toute science, plus les sciences sociales doivent affronter l'histoire ¹²¹.

¹¹⁹ E.M. CIORAN, *Histoire et utopie* (1960), Paris : Gallimard, 1987, pp. 136-137. Je dois ce repérage à Pierre-André TAGUIEFF, *Du progrès*, Paris : Librio-Ejh, diffusion Flammarion, 2001, p. 148.

¹²⁰ Robert H. BATES, Avnet GREIF, Margaret LEVI, Jean-Laurent ROSENTHAL, Barry R. WEINGAST, *Analytic Narratives*, Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 1998. Évidemment les adversaires des choix rationnels qualifient ces entreprises de simple description répétitive d'un processus historique, habillée en « modèle » qui convient au récit historique mais n'y ajoute rien (Donald GREEN, Ian SHAPIRO, *Pathologies of Rational Choice Theory*, New Haven (Conn) : Yale University Press, 1994). Mais est-on sûr que cela n'ajoute rien ? Dans certains cas est-ce que cela ne permet pas de mieux comprendre une histoire en la couchant dans un autre langage ?

¹²¹ Par exemple, en partant des classiques (Charles TILLY, « Clio and Minerva » in John MCKINNEY, Edward TIRYAKIAN, éd., *Theoretical Sociology : Perspectives and Developments*, New York : Appleton-Century-Croft, 1970, pp. 433-466 ; Arthur STINCHCOMBE, *Theoretical Methods in Social History*, New York : Academic Press, 1978 ; Charles TILLY, *As Sociology Meets History*, New York : Academic Press, 1981) et en allant vers l'actualité, Terence McDONALD, éd., *The Historic Turn in the Social Sciences*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1996 ; Ian LUSTICK, « History, Historiography and Political Science », *American Political Science Review*, 90-3, 1996, pp. 605-608 ; Jack LEVY, « Too Important to Leave to Others : History and Poli-

[106]

Chantonons donc une fois encore les couplets tocquevilliens que tout politiste a fredonné comme un Français ordinaire de 77 à... x ans a fredonné Chevalier, Piaf, Trenet, Brassens, Simon et Garfunkel, Dylan ou les Beatles : « Sans toutes les raisons que j'ai dites la Grande Révolution n'aurait pas eu lieu mais toutes ces raisons n'expliquent pas pourquoi ni comment elle a eu lieu. » La sociologie n'est pas science de l'histoire mais sa matière reste obstinément historique parce que les humains y font des choix dont ils ne comprennent pas toujours bien les causes ni ne maîtrisent les conséquences. Que ces choix soient, aux yeux du savant, déterminés par des causes, des fonctions nécessaires ou des systèmes dont les agents n'ont pas conscience, et qu'à cet égard les choix humains soient analogues aux « choix » que le savant *impute* à la nature physique, loin de rapprocher le social – humain du social – animal jusqu'à les identifier, est justement ce qui fait toute la différence.

Il n'est à vrai dire guère important en l'espèce que ce que nous nommons « nature » soit ou non soumis au déterminisme et que les choix de l'animal (par exemple) soient ou non de « vrais » choix, car s'il choisit (et peut-être le fait-il « en connaissance de cause ») il n'a pas pour autant conscience qu'il choisit et de ce fait il ne peut non plus avoir conscience du déterminisme, ou du moins l'homme ne peut se faire aucune idée claire et testable à ce sujet. L'homme est peut-être dans la même situation de choix déterminés en dehors de lui mais ainsi que Spinoza le dit parfaitement, il [107] a conscience de ses actions, et donc de ses choix, et est ignorant des causes par où ceux-ci sont déterminés, ce qui veut dire *qu'il sait qu'il ne sait pas*, ou à tout le moins le philosophe Spinoza le sait (VI) et donc tout un chacun pourrait le savoir, sauf à faire du philosophe un vivant supra-humain. Et pourtant (ou plutôt *pour cette raison même*) tout un chacun, et le philosophe en tout premier lieu, ne se lasse pas de présenter des « rai-

tical Science in the Study of International Relations », *International Security*, 22-1, 1997, pp. 22-34 ; Martine KALUSZYNSKI, Sophie WANICH, « Historiser la science politique », Introduction à M. KALUSZYNSKI, S. WANICH, dir., *L'État contre la politique ? Les expressions historiques de l'étatisation*, Paris : L'Harmattan, 1998 ; Michel OFFERLÉ, « L'histoire des politistes » et Pierre FAVRE, « Pour une évaluation plus exigeante de la socio-histoire du politique », tous deux dans Pierre FAVRE, Jean-Baptiste LEGAVRE, dir., *Enseigner la science politique*, Paris : L'Harmattan, 1998.

sons » justificatrices à commencer par la plus définitive d'entre elles, « je le fais parce qu'il est "naturel" que je le fasse ¹²² ». Le sociologue peut bien appeler ça « naturalisation par incorporation des déterminations sociales » et le psychologue décréter que le choix, en « reflétant la totalité de l'expérience de l'agent », est « l'excroissance naturelle de ce que nous sommes » (je ne peux m'empêcher de trouver ces formules à la fois vagues, métaphoriques et donc peu contestables...) ¹²³, ils n'empêcheront pas leur « objet » de continuer comme si de rien n'était à se livrer à ce petit jeu, en intégrant si besoin est la connaissance du point de vue sociologique, psychologique ou autre, [108] et le savant lui-même se prendra au jeu de l'auto-explicitation dont il ne sort réellement jamais.

De ce fait, même si [et quand] la justification n'est pas la cause des comportements, la justification, sous forme de mythes, de tradition, de religion, de rationalisation... et de philosophie fait partie du réel à *observer* alors qu'elle est « absente » chez l'animal parce que les

¹²² Et ce dernier type de justification ne s'applique pas seulement aux comportements routiniers ; on peut le détecter dans les choix les plus héroïques ou les plus méprisables. (Kristen MONROE, « "But What Else Could I Do ?" A Cognitive Theory of Ethical Political Behavior », *Political Psychology*, 15.2, 1994, pp. 201-226.)

¹²³ Kristen MONROE, « Paradigm Shift : From Rational Choice to Perspective », *International Political Science Review*, 22-2, 2001, p. 163. Emportée par la rhétorique de sa « découverte », l'auteur déclare tranquillement, et désastreusement que « les génocidaires et ceux qui, à l'opposé, sauvèrent des juifs n'avaient pas le choix dans leurs actions, à cause de la sorte de gens qu'ils étaient », contredisant ainsi tout ce qu'elle affirme par ailleurs sur les conflits entre « valeurs » tout aussi vitales (et coûteuses) l'une que l'autre pour le « moi » qui les rient, ce qui ouvre sur des abîmes de perplexité morale et juridique : on ne jugerait jamais un acte mais l'ensemble d'où celui-ci est sorti (le moi et tout ce qui le constitue et le détermine), et en ce cas *quoi* et *qui* juger puisque *cela ne pouvait qu'arriver* ? Ce ne sont plus les « circonstances » qui sont « atténuantes » (ou aggravantes) c'est l'auteur lui-même ! En réalité, un « choix » peut très bien être mieux compris comme la « stratégie adaptative d'un "moi" donné » où l'inconscient, l'histoire sociale, la logique de la situation, l'émotion ou le simple hasard seraient plus causalement déterminants que les raisons. Mais cela change-t-il quelque chose ? Imaginons, par une classique expérience de pensée, un monde social-humain doté de toutes ses caractéristiques actuellement connues *moins* le langage, les représentations et les raisons : serait-ce le même *objet* scientifique ?

hommes n'ont simplement *aucun* moyen de savoir si cette distinction entre le sens de la justification et l'opération de la cause ou de la fonction fait sens pour une cellule ou même un chimpanzé. Dès lors, le savant a-t-il le droit de faire comme si ces justifications (appelons-les « émotions », « valeurs », « raisons », etc., *ici* la distinction est secondaire) n'avaient *aucune* place dans la chaîne explicative et devaient être réduites au statut de métaphores amusantes et évocatrices analogues à celle qui désigne la « *mimora pudica* » ? À ce compte, il faudrait, *au pied de la lettre*, reconnaître aux bactéries et aux amibes dotées d'appareils sensoriels déjà fort élaborés la qualité descriptive et non métaphorique d'« âmes sensibles ¹²⁴ » et décréter que Mme Gorille a plus d'« amour maternel » que Mme Crocodile parce que celle-ci détruit parfois maladroitement ses propres œufs pour les faire éclore ; quant aux fourmis, ce sont évidemment les championnes incontestées de l'« amour filial » pour leur Reine. La nature, étrangère aux auto-justifications, l'est aussi aux auto-explications, qu'elles soient causalistes, fonctionnalistes ou décisionnistes : aucun faucon n'a pu nous communiquer qu'il tue et dévore sa proie *parce que* celle-ci est malheureusement indispensable à sa survie (faute de produit de substitution) ou *afin de* préserver l'équilibre écologique ou enfin *sans raison* par le jeu esthétique de la réalisation de son caractère. « *It's my character* », dit le scorpion en piquant au beau milieu du fleuve la grenouille qui le porte et ainsi se noyant en faisant fi de toute rationalité, mais c'est Mr Arkadin qui raconte l'histoire dans le film d'Orson Welles. Et quand le serpent parle dans la *Genèse*, il raconte [109] une tout autre histoire parce que c'est l'homme ventriloque qui le fait parler pour exprimer ce qu'il entend, c'est-à-dire son expérience humaine. En ce sens, la source (sinon l'objet, cela se discute très fortement) de toute science ne peut être que la société puisque c'est d'elle et en son sein que part la distinction entre la société et la nature quelle que soit la manière dont, à partir du moment où la distinction est faite, on conçoit l'une (communauté, *gens*, cité, « Société sans État », « Société contre l'État » ou comme dans le libéralisme moderne système associatif auto-régulé dont l'État devenu « limité » et ramené à ses « fonctions naturelles » doit se borner à permettre le fonctionnement) et l'autre (« horloge » avec ou sans horloger, système violent de

¹²⁴ Brian FORD, *Sensitive Souls. Senses and Communication in Plants, Animals and Microbs*, Boston : Little, Brown, 1998.

destruction créatrice ou bienveillant de coopération fonctionnelle, ou simplement interaction de particules élémentaires).

Du coup les rapports de la science de la société humaine avec la philosophie n'ont rien à voir ni avec l'apartheid pacifique où certains voudraient les confiner ni avec l'image des deux « duellistes au bâton » du tableau de Goya au musée du Prado. On connaît l'observation désabusée d'un Gadamer, très représentatif de la « grande » philosophie : « Il est certain que la tradition bi-millénaire de la philosophie pratique, qui remontait à Aristote, a finalement succombé à la pression du concept moderne de la science. Le tournant opéré de la “politique”, discipline de la “philosophie pratique” encore pratiquée tard dans le XIX^e siècle [...] vers la “politologie” ou la “science politique” en est l'expression parlante ¹²⁵. » Elle n'est peut-être pas justifiée, ou plutôt elle le serait si la science politique cessait d'être une science sociale [du social-humain] pour devenir une science dure où l'intention scientifique commune à tous les savants commanderait l'affirmation que tous les objets doivent être les mêmes – c'est-à-dire construits, et conçus comme ontologiquement dotés des mêmes attributs (et identiquement [110] privés des mêmes) pour pouvoir être étudiés scientifiquement. Si cette assumption était tenue jusqu'au bout, alors la fameuse charge de Léo Strauss contre la « nouvelle science politique » serait entièrement justifiée. S'il n'y a qu'une « différence de degré » [c'est-à-dire pas de différence du tout car curieusement pour bien des métaphysiciens scientifiques physicalistes, faire du langage une chose physique aboutit de façon un peu illogique à ne plus lui prêter aucune attention une fois qu'on a expliqué son concept et son fonctionnement] « entre hommes et bêtes, hommes et robots [...] comprendre une chose signifie la comprendre en termes de sa genèse et de ses conditions, et de ce fait, en parlant de l'humain, d'expliquer le plus haut en termes de plus bas : l'humain en termes d'infra-humain, le rationnel en termes d'infra-rationnel, le politique en termes d'infra-politique ¹²⁶ ».

¹²⁵ Hans Georg GADAMER, « Das Erbe Hegels » (1980) in *Gesammelte Werk*, Band 4, Tübingen : Mohr, 1980, p. 470, cité et traduit dans Jean-François KERVEGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris : PUF, 1992, p. 13.

¹²⁶ Léo STRAUSS, « An Epilogue » in Herbert STORING, éd., *Essays on the Scientific Study of Politics*, New York : Holt, Rinehart et Winston, 1962, pp. 305-327. Oserais-je humblement ajouter, et sans viser au confusionnisme,

Mais pourquoi cette supposition fantastique ? En réalité, c'est parce qu'il peut y avoir de la philosophie qu'il peut y avoir de la sociologie y compris la sociologie de la philosophie et *vice versa*, tout comme c'est parce qu'il y a du langage parlé qu'il y a de la musique et *vice versa*, et c'est parce qu'il y a de la paix qu'il peut y avoir de la guerre (hélas !) et *vice versa* (Alléluia !). La sociologie (ou l'histoire, ou toute entreprise scientifique) n'est pas la philosophie mais toutes deux, travaillant sur, et vivant avec, le « vivant parlant-pensant », font mutuellement partie de leurs contextes respectifs, à tel point que chacune est nécessaire à la vie même de l'autre sans pour autant que chacune rende compte exhaustivement dans son [meta ?] langage de toute la réalité de l'autre. Si cela était, les deux discours ne se feraient pas vivre mutuellement mais s'entre-tueraient tout simplement, comme ils ont cherché à le faire en Occident depuis deux petits siècles pour découvrir qu'ils ne brûlaient l'ennemi que pour le voir et le faire renaître aussitôt de ses [111] cendres, heureusement d'ailleurs car si un discours avait « gagné », il n'aurait pas survécu à sa victoire. Prétendre supprimer le contexte philosophique pour n'en faire qu'un à côté sans intérêt direct (quand on est savant ou historien) ou ignorer et réduire le contexte scientifique pour se concentrer sur ce qu'en ont dit philosophiquement les philosophes (quand on appartient à cette corporation) est une absurdité. Bien sûr, l'on me dira que, trop impressionné par les jérémiades de Gadamer, j'ai forcé le trait et que personne de sérieux, jamais, au grand jamais, n'a osé concevoir cela... Vraiment ? Allons, tant mieux si tout le monde pense qu'il y a toujours un peu de musique dans un texte, et que pourtant le texte « se suffit à lui-même » ; qu'il y a toujours un texte dans la musique mais que la musique déborde tous les textes, pour le meilleur et hélas ! parfois pour le pire : une musique enivrante peut couvrir les pires horreurs même si elle accompagne des paroles raisonnables.

[112]

que pour moi l'« infra-politique », tout comme le « cosmopolitique » sont de plein droit « politiques ».

[113]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre VII

Connaissance et éducation

Alla Mania

[Retour à la table des matières](#)

Par-dessus tout, la maîtrise des règles de la grammaire et de la rhétorique, du solfège et de l'harmonie ne suffit pas pour chanter juste : ni la philosophie de la musique (telle celle d'Adorno) ni la science de la musique (à quoi s'essayèrent Busoni ou Ansermet) ne sont de la musique, pas plus que la philosophie de la science n'est science ou la philosophie de la philosophie n'est une philosophie de second degré contenant la philosophie-objet-de-philosophie ¹²⁷. Les prétendus méta-

¹²⁷ Granger rappelle « la profonde remarque de Wittgenstein : que la philosophie de la philosophie n'engendre point une philosophie au second degré, mais qu'elle est encore la philosophie [...] En effet [...] le système des concepts philosophiques doit se contenir lui-même, en tant qu'il fait partie de sa propre mise en perspective » (Gilles-Gaston GRANGER, *Pour la connaissance philosophique*, Paris : Odile Jacob, 1988, pp.195-196). Il n'y a pas, pour Wittgenstein, de langage capturant l'au-delà du langage *dans* le langage, il n'y a que des langues dans un langage se suffisant à lui-même ; n'en déplaise au positivisme logique, il ne peut y avoir de métalangage (Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein : la rime et la raison, Science, éthique et esthétique*, Paris : Éditions de Minuit, 1973, pp. 61-72). La philosophie de Wittgenstein, commente Rorty, est une de celles dont on conclut la discussion en constatant qu'elle nous « dit » quelque chose ou ne nous « dit » rien, que l'on « voit » ou ne « voit » pas où elle veut en venir à partir de ce qu'elle fait des choses que tout le monde voit, et non en constatant qu'elle a correctement appliqué des règles générales venues d'ailleurs (Richard RORTY, « Introduction », in R. RORTY, éd., *The Linguistic Turn, Recent Es-*

langages traitant des pratiques [114] (de langage ou autres) ne sont pas des méta-pratiques même s'ils peuvent informer de manière plus ou moins nette les pratiques : s'il suffisait de fredonner Mozart ou Verdi, de se réciter du Platon ou du Kant et d'écouter des histoires édifiantes pour bâtir une bonne société, se comporter déceimment et ne pas humilier les hommes, cela se saurait depuis un certain temps déjà. Un système de concepts philosophiques exprimé en langage naturel, ou de concepts scientifiques exprimé en langage formel ne garantit pas une vie réussie (cela, tout intellectuel le sait ou croit le savoir, pour tenter aussitôt de l'oublier), ni même l'accomplissement d'un travail philosophique ou scientifique (ça c'est beaucoup plus difficile à admettre et à réaliser). C'est peut-être la raison pour laquelle certains de mes collègues pour lesquels j'éprouve la plus vive estime ¹²⁸ manifestent un agnosticisme décidé devant toute prétention à édifier une « théorie politique », qu'elle soit « empirique-positive » visant à des principes objectifs de classement, d'explication ou de prédiction de comportements et de « systèmes politiques » historiquement contextualisés ou non, ou « logique-normative » visant à évaluer objectivement ceux-ci sur la base de standards définis par des valeurs. Si ces constructions ne garantissent pas de bonnes pratiques, scientifiques ou morales, c'est donc que l'aphorisme, à mes yeux incontestable, selon lequel la théorie de la science ou de la philosophie n'est pas la science ni la philosophie, interdit que l'on prétende soumettre le réel historique à *une* théorie *du* social et *du* politique, moniste et unifiée par *une* « loi ». « Bravo ! » s'écriera aussitôt l'historien s'il est adepte du récit singulier exact et fidèle, au nom duquel il [115] enjoint aux sciences sociales de « la boucler ¹²⁹ ». Pas si simple, car l'histoire académique

says in Philosophical Method, Chicago : the University of Chicago Press, 1967 ; J. BOUVERESSE, *op. cit.*, pp. 186-187).

¹²⁸ Et d'abord Bernard Lacroix dans des conversations à bâtons rompus en général autour d'un plat italien. On peut aussi mesurer la distance entre sa propre contribution « Ordre politique et ordre social » et la mienne « La théorie politique » in Madeleine GRAWITZ, Jean LECA, dir., *Traité de science politique*, vol. 1, Paris : PUF, 1985, respectivement pp. 469-567 et 47-174).

¹²⁹ Selon la formule d'un illustre historien britannique, le défunt Geoffrey Elton (Geoffrey ELTON, *Return to Essentials*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991, pp. 3-24). (Quelques années auparavant un co-auteur d'Elton avait soutenu que le récit pouvait être insuffisant pour rendre compte d'« événements » réguliers et systématiquement engendrés tels les

n'est pas, on l'a vu, « écriture » mais « réécriture » posant de ce simple fait la question du statut des catégories implicites de l'historien. La matière indépassablement historique du social-observé fait du social-observant (scientifique ou philosophique) une série de construits déterminés dont il conviendrait de faire une soigneuse sociologie historique (certains disent une « socio-genèse ») telle celle tentée par Norbert Elias pour le procès européen de civilisation. Cette sociologie n'est pas seulement une « sociologie de la connaissance acquise », elle est production directe de connaissance sociologique du réel, et non de « connaissance de la connaissance ». Hors cette démarche (humble malgré les accusations d'arrogance réductionniste « sociologiste » et « historiciste » auxquelles elle est exposée et s'expose parfois) visant à comprendre la production des catégories d'explication et d'évaluation avant de les appliquer brutalement à un « réel » qui n'attendrait qu'elles pour être enfin élucidé, il n'y aurait place que pour une illusion esthétique (scientiste, philosophe, voire historiciste « *scientia, philosophia, historia... perennis* ») imposant un ensemble de catégories décontextualisées à une histoire sociale qui les a produites.

Rude défi épistémologique où nos duègnes, à peine opérée leur fausse sortie, font un retour en force. On y [116] reviendra souvent chemin faisant pour marquer nos hésitations et réticences ¹³⁰. Mais j'ai-

phénomènes démographiques et marchands ; il recommandait l'usage de séries statistiques, Robert FOGEL, G. ELTON, *Which Road to the Past*, New Haven (Conn) : Yale University Press, 1983) Voir aussi ce qui fut considéré à l'époque comme un surprenant revirement du plus illustre encore et lui aussi tout récemment disparu Lawrence Stone (Lawrence STONE, « The Revival of Narrative », *Past and Present*, 85, 1979). Le congé signifié aux sciences sociales s'accompagne fréquemment d'une attitude analogue vis-à-vis de la philosophie : l'historien narratif déclare n'avoir pas plus besoin de Ricœur que de Geertz, et en un sens à juste titre puisque sans l'activité du métier d'historien, Ricœur au moins ne pourrait philosopher sur l'histoire, mais à tort en un sens autrement important puisque l'historien semble ainsi tenir que sa méthode est pure de toute théorie et donc de toute philosophie implicite, ce qui est impossible.

¹³⁰ Pour une utilisation de l'histoire naviguant « entre deux caps : celui de l'incomparable spécificité et celui de l'universelle régularité » mais ne renonçant pas à une théorie politique à partir du traitement de deux problèmes communs à l'espèce humaine, « le refus d'une accumulation durable du pouvoir qui citerait son autonomie à la communauté domestique » et le sou-

merais tout de suite souligner une difficulté spécifique que ce défi suscite chez l'enseignant, et même le chercheur, pour qui, n'en déplaise à des interprétations trop raides et trop intellectualistes du grand Condorcet, la tâche d'instruction est d'abord une tâche d'éducation ¹³¹. « Pour convaincre quelqu'un de la vérité, il ne suffit pas de constater la vérité, mais il faut trouver le chemin qui mène de l'erreur à la vérité ¹³². » C'est le dernier Wittgenstein qui parle et cet ancien instituteur de campagne ne se soucie sûrement pas ici de pédagogie ou de psychologie scolaire. Évitions ici une confusion et avouons nos biais : je me reconnais un faible pour l'« instruction publique » laïque héritée de Condorcet même si elle a été déclarée depuis « idéologique » et « métaphysique », comme si c'étaient des gros mots à ne pas prononcer (nos [117] contemporains au langage si peu précis et si peu châtié ont parfois de ces délicatesses), et surtout « exclusionnaire » de ceux qui ne peuvent admettre une « École sans Dieu » où une classe ou un exposé en quelque matière que ce soit, ne commencent pas par l'invocation de rigueur (et qui à vrai dire ne mange pas beaucoup de pain) à

ci « d'assurer à une communauté de survivre à ses fondateurs », voir Yves SCHEMEIL, *La politique dans l'Ancien Orient*, Paris : Presses de Sciences Po, 1999, p. 25 et p. 425. Est explicite dans cet ouvrage la construction du passé (aux fins de la théorie politique) comme permettant de retrouver la façon dont « nos prédécesseurs ont intellectuellement configuré le même problème et quelle solution singulière ils lui ont donnée » (p. 25). La tradition Machiavel-Montesquieu se porte bien.

¹³¹ Condorcet n'a jamais dit que l'instruction n'était pas éducation mais seulement « qu'il faut... que la puissance publique se borne à régler l'instruction, en abandonnant aux familles le *reste* de l'éducation » (souligné par moi, J. L.). « Premier Mémoire sur l'Instruction publique » in CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Présenté, annoté et commenté par Charles Coutel et Catherine Kintzler, Paris : Édilig, 1989, p. 61. Cf. aussi Catherine KINTZLER, *Condorcet : l'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris : Le Sycomore, 1984 ; Keith BAKER, *Condorcet : From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago : The University of Chicago Press, 1975 et Gilles-Gaston GRANGER, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris : PUF, 1956. Sur la difficile combinaison de l'universelle simplicité du « système de la liberté naturelle » et du pluralisme des valeurs sociales, voir Emma ROTHSCILD, *Economic Sentiments : Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 2000.

¹³² Ludwig WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, cité par Jacques BOUVERESSE, *op. cit.*, p. 221.

« Dieu le tout Puissant, le Clément, le Miséricordieux ¹³³ ». L'instruction laïque, qui suppose que l'on peut instruire également des élèves aux valeurs différentes pourvu qu'ils reconnaissent qu'ils *ont ensemble quelque chose de commun à apprendre*, repose peut-être – sans doute – sur une métaphysique (pauvre de nous...), mais c'est parce qu'elle vise à ne pas gouverner les esprits (Condorcet n'aimait pas du tout Sparte) sinon par l'enseignement exact des « vieilles vérités sur lesquelles tout le monde est d'accord (et sur lesquelles est fondé le monde) : que Paris est la capitale de la France », que l'on peut extraire une racine carrée, qu'il existe un système métrique, et un système so-laire, et une grammaire ¹³⁴.

C'est bien sûr une naïveté que de croire le savoir efficace par lui-même, et d'autant plus inquiétante qu'elle repose sur l'illusion d'un monde plein et cohérent qu'il suffit de découvrir et où tout tombe juste dès qu'il est laissé à sa simplicité première ; l'innocence originelle du jardin d'Éden en somme, mais un jardin où, à la différence de l'Éden biblique, l'homme ne se verrait pas interdire l'accès à [118] l'arbre de la connaissance, au contraire il en consommerait les fruits avec avidité pour atteindre la sagesse ¹³⁵ comme si celle-ci, et sa sœur

¹³³ En 1963, les étudiants tous algériens de l'Institut d'études politiques d'Alger que je dirigeais alors, vinrent me voir pour protester contre le fait qu'un professeur commençait ainsi son cours (peu passionnant par ailleurs). J'imagine sans trop forcer la réalité que la scène aurait été toute autre en 1999 quand on sait que quelques années auparavant une professeure à la Faculté de médecine ne put écrire au tableau, celui-ci ayant été rempli de versets coraniques (et cela, ça « mange beaucoup de pain »). Mais ce sont là des histoires de mauvais goût racontées par quelqu'un qui ne comprend pas les usages sociaux (et la sociologie des usages) et par conséquent n'a aucun titre à parler des Autres en ces termes, n'est-ce pas ? En tous cas, rassurez-vous bonnes gens, il paraîtrait aux yeux de ceux qui comprennent que tout cela favorise une démocratisation à venir puisqu'il manifeste un besoin de démocratie.

¹³⁴ Charles PÉGUY, « L'argent », *Cahiers de la Quinzaine*, 6^e cahier de la 14^e série, 16 février 1913 in *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1961, p. 1141.

¹³⁵ Dans la version platonicienne, cette connaissance parfaite des choses fondamentales reste réservée à quelques-uns, les seuls philosophes voués à la connaissance du Bien, alors que, par un intéressant retournement, l'âge messianique annoncé par les prophètes juifs et qui accomplira l'histoire commencée avec la chute et la sortie du jardin d'Éden sera universellement rempli, par la volonté de Dieu, de la connaissance du Seigneur comme les

la piété, étaient le résultat de la civilisation jusqu'à lui être identifiées : nous ne sommes pas si loin du théisme voltairien (mais le Voltaire de *Candide*, peut-être à la différence de celui de *Micromégas*, a quelques doutes sur l'utilité du savoir de Leibniz pour cultiver son jardin), voire de ce que les rationalistes laïques purs et durs nomment l'« aliénation religieuse » (imputée par exemple à Robespierre qui détestait Voltaire et envoya Condorcet à la guillotine... à laquelle celui-ci « échappa » en s'empoisonnant). Hélas ! (ou tant mieux) les « vieilles vérités » finissent par s'user dans le monde réel où ce qui se fait ou refait ne vient pas compenser exactement ce qui se défait, et donc où se recréent continuellement du désordre et de l'à-peu-près. Les « vieilles vérités » rencontrent de moins en moins l'accord de « tout le monde », jetons donc le bébé avec l'eau du bain : la vérité devient à son tour un mot inconvenant, la déconstruction postmoderne serait passée par là et avec elle, et avant elle, l'érosion de la confiance dans un savoir déclaré étranger toujours soupçonné d'être une domination, et une stigmatisation, ce qui convient très bien à tous ceux qui n'ont pas envie d'être « en situation d'échec scolaire » (selon la terminologie correcte en vigueur) et encore plus aux spécialistes de « science de l'éducation » pour qui le « mauvais élève » n'est que la construction idéologique d'un système fait pour exclure et classer arbitrairement la [119] justification psychologique et morale de l'enseignant, instrument inconscient de ce système.

Mais cela prouve précisément que l'instruction n'est jamais auto-suffisante, elle ne s'impose pas par elle-même ; les vérités sur lesquelles tout le monde est paraît-il d'accord, ou plus exactement « se met d'accord », se conquièrent par l'éducation. Les sciences « exactes », par exemple, n'ont pas pour ressort le désir libidineux de *possession* de vérités mais la *recherche* du vrai qui n'est pas l'élan fugitif et fugace de la créature abusée. Même elles, et peut-être surtout

eaux recouvrent la terre (Isaïe 11.9). L'opposition est relevée entre autres par Léo Strauss qui note que les deux « connaissances » ne sont pas du même type, la « connaissance du Seigneur » n'est ni scientifique ni philosophique, elle n'est connaissance que dans un sens métaphorique parce qu'elle n'est pas connaissance de quelque chose mais de Q [q] uelqu'un. Léo STRAUSS, « Jérusalem and Athens : Some Preliminary Reflections » *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, éd. par Kenneth Hart Green. Albany : State University of New York Press, 1997, p. 403.

elles, s'enseignent par l'éducation. Enseigner l'exactitude, c'est déjà éduquer : « l'exactitude », disait Péguy, « n'est ni la vérité ni la réalité. L'exactitude c'est *l'akribeia*. C'est la perfection du discernement ¹³⁶ ». Non qu'un savoir commande *une* morale substantielle à enseigner avec autorité mais simplement l'instruction, et la recherche qui la conditionne, supposent une morale qui n'est pas seulement celle de la recherche et de l'instruction en soi mais celle de leur transmission, réception et usage. L'enseignant doit donc refuser de démissionner devant le fait, triste mais incontestable, qu'un bon texte – et plus largement de bonnes connaissances scientifiques ou morales, par exemple l'axiome d'équité et la règle du leximin de Rawls – Hammond ¹³⁷ – ne protègent pas de la barbarie, la bêtise et la déraison, celles des autres et les siennes propres. En effet, que faire d'autre dans la tâche d'éducation ? Peut-on se contenter, comme le philosophe wittgensteinien face à l'éthique, de « bien faire et ne rien dire » ? L'on peut bien sûr renoncer à instruire pour essayer de plaire à ses auditeurs afin de les « insérer socialement », comme si les élèves étaient des explosifs qu'il convient de désamorcer en leur enlevant quelque chose, échangé contre une sucette : la reconnaissance factice et complaisante qu'ils [120] enseignent leurs maîtres à leur manière (un peu brouillonne et brutale certes, mais enfin ce n'est pas l'heure de jouer les délicats et les coincés...), au lieu de l'exigence qu'ils doivent faire un effort pour apprendre en échange d'un témoignage d'estime et de satisfaction (les sucettes d'aujourd'hui valent-elles mieux que les « bons points » de jadis ?). Comme si le fait que la jeunesse, et c'est sa « grâce neuve », son « espérance intégrale », est « le zéro de mémoire, le zéro de flétrissure, le zéro d'habitude ¹³⁸ » l'autorisait à être traitée comme une totalité de savoir, de pureté, de nouveauté... et de menace devant laquelle les « adultes » devraient se prosterner humblement à l'exemple de vieux marcheurs faisant la sortie des écoles pour y trouver des Lolitas. Croit-on « les jeunes » déjà assez vieux et assez

¹³⁶ Charles PÉGUY, « L'argent suite », *Cahiers de la Quinzaine*, 9^e cahier de la 14^e série, 22 avril 1913 in *Œuvres en prose 1909-1914*, *op. cit.*, p. 1171.

¹³⁷ P.J. HAMMOND, « Equity, Arrow's Conditions and Rawls Difference Principle », *Econometrica*, 44, 1974, pp. 193-804 ; Hugues LAGRANGE, « Théorie politique formelle » in Madeleine GRAWITZ, Jean LECA, dit, *Traité de science politique*, *op. cit.*, Vol. I, pp. 213-217 et 233-236.

¹³⁸ Charles PÉGUY, « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne » (1914 inédit) in *Œuvres en prose 1909-1914*, *op. cit.*, p. 1462.

bêtes pour se laisser prendre à des ruses aussi grossières, évocatrices de celles des hommes politiques démocratiques à la pêche aux militants et aux voix et soucieux de gouverner sans accrocs ? Encore eux sont-ils non seulement excusés mais justifiés de se comporter ainsi dans un régime où les opinions – et l’opinion – règnent ; c’est leur métier, indispensable, avec sa noblesse propre. Mais « chacun son métier », devrait-ce être aussi la préoccupation première de l’enseignant-chercheur ?

Mon propos ne vise pas ici d’abord les problèmes pratiques, psychologiques, sociaux et politiques, de l’enseignement dans les « quartiers difficiles » ou les universités pauvres et périphériques. Que ceux qui ne s’y sont jamais confrontés pratiquement se gardent de jouer les donneurs de leçon. Je vise ici un problème général qui concerne aussi, et peut-être plus encore, les lauréats de concours général et les élèves du lycée Henri-IV ou des « établissements d’excellence » : peut-on transmettre un savoir quelconque tout en déclarant qu’il n’est pas suffisant pour mener une vie humaine sensée (position inconfortable mais à tout prendre raisonnable), qu’il n’est utile que comme un « capital culturel », une technique au service du *self-interest* [121] de l’élève, en clair pour avoir un diplôme « qui rapporte » (c’est déjà moins raisonnable même si c’est très rationnel), et enfin que ce savoir n’est qu’un élément d’un ensemble consacrant et reproduisant la domination « arbitraire » d’un groupe de statut, d’une classe, d’un pays, d’une civilisation ? Essayez donc dans des temps démocratiques de tenir cette dernière position sans dérisoire cabriole idéologique... même et surtout dans l’enseignement « supérieur », « force d’hésitation » qui tire la science (et la science historique) « vers le haut », disait Péguy pour l’opposer au « primaire » « force d’affirmation » nécessaire « ne fût-ce que pour maintenir parmi les élèves la plus élémentaire discipline ¹³⁹ » ; essayez sans rougir de honte de transformer cette force d’hésitation en force de dérision et de ricanement suspicieux comme si l’hésitation ne devait pas être au service du scrupule d’un esprit libre mais de l’arrogance d’un esprit blasé « à qui on ne la fait pas » et qui juge de tout par réflexe plus que par réflexion. Très souvent l’es-

¹³⁹ Charles PÉGUY, « De la situation faite à l’histoire et à la sociologie dans les temps modernes », *Cahiers de la Quinzaine*, 3^e cahier de la 8^e série, 4 novembre 1906 in *Œuvres en prose 1898-1908*, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1959, p. 996.

prit blasé se révèle alors un sentimental inavoué dont les « valeurs » ou ce qui en tient lieu, sont de simples passions flottant dans l'air du temps et enfouies dans sa biologie, sa psychologie et sa sociologie, jamais explicitées ni discutées car elles tomberaient alors sous la critique désenchantée de la raison réduite à la justification inconsciente de déterminations qui la volatiliserait (du moins le croit-on).

C'est pourquoi il ne suffit pas de dauber Platon, le moralisme, totalitaire ou gentillet, et les bons sentiments, alors qu'on célèbre les vertus de la connaissance rationnelle en répétant en même temps l'aphorisme rabelaisien « science sans conscience » [... « qu'elle n'est qu'un discours relatif aux conditions qui le rendent possible », ce complément n'est pas rabelaisien, ou très peu] « n'est que ruine de l'âme », tout en se gargarisant de « militantisme moral » et [122] d'action humanitaire. Bien sûr, l'on peut toujours « enseigner » la violence et le soupçon, tâche logiquement difficile car le philosophe, on le verra à loisir, ne peut sans se contredire enseigner *par* la violence et le soupçon, d'où le succès de leurs variantes « douces », le cynisme et le relativisme, où la contradiction se supporte mieux et même apporte un pauvre plaisir pervers, mais un enseignant ressent d'instinct que ce n'est pas là enseigner un savoir destiné à nourrir le discernement et donc l'autonomie de l'élève, mais séduire par l'exhibition d'un délire qui fascinera et aliénera l'élève subjugué par cette fausse « illumination ». Contre ces pauvres déraillements faisant fi de toute raison et aussi de tout engagement du cœur, tenons fermement que « le travail de dévoilement, de désenchantement et de démystification n'a rien de désenchanteur ¹⁴⁰ » et que « connaître le monde pour ce qu'il est n'alimente pas toujours le cynisme et l'inégalité [et que] cela peut même au contraire en diminuer l'emprise ¹⁴¹ ».

C'est qu'il n'est pas facile de convaincre ses élèves que le cynisme vulgaire si bien porté dans quelques milieux confortables de l'intelli-

¹⁴⁰ Eh ! oui ! on trouvera cette formule dans Pierre BOURDIEU, « Un fondement paradoxal de la morale » in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Le Seuil, 1994, pp. 243-244. Et, s'il vous plaît, qu'on s'abstienne d'y voir sans preuve adéquate la domination morale que prétendrait exercer l'intellectuel « ré-enchanteur », toujours régent de la « juste ligne » à laquelle seraient enjoins de se rallier les imbéciles ordinaires, surtout les jeunes.

¹⁴¹ Pierre FAVRE « Introduction » in Pierre FAVRE, Jean-Baptiste LEGAVRE, dir., *Enseigner la science politique*, Paris : L'Harmattan, 1998, p. 36.

gentsia médiatico-culturelle et parfois politico-administrative parisienne est en réalité une pensée (ou quelque chose d'approchant) qui n'a de valeur qu'articulée (ou érucitée) par Diogène, quelqu'un qui ne possède *rien*, même pas la volonté de faire quelque chose (et encore, même Diogène n'est pas immune de l'orgueil que Socrate voit briller à travers les trous de son manteau). Il n'est pas toujours plus facile, bien que mieux porté, d'être l'Apémantus shakespearien qui clame au festin de Timon « la richesse est péché et je mange des racines » avant de se jeter avec appétit sur « la viande [qui] remplit les coquins » [123] et de boire avidement « le vin [qui] échauffe les sots ¹⁴² ». Ce n'est pas plus facile parce que Apémantus, comme Thersite dans *Troilus*, à l'opposé apparent du Tartufe molièresque, *dit sa pratique* et celle des autres, cela fait partie du personnage social peu reluisant qu'il s'est façonné (ou de « la stratégie de son habitus » ou de ce que vous voulez... Il est bien possible après tout, comme une récente mise en scène l'a suggéré qu'Apémantus soit un jeune philosophe dont le cynisme est plus le moyen d'une carrière académique que le produit de l'expérience de la désillusion). Il est donc plus confortable pour des intellectuels bien pourvus de démentir par leur pratique et leurs revenus les idées et les sentiments d'indignation qu'ils professent, à l'instar de Mme Verdurin jouissant de son petit déjeuner tout en disant du torpillage du *Lusitania* « Quelle horreur ! Cela dépasse en horreur les plus affreuses tragédies ! » avec un air « qui surnageait sur sa figure, amené là probablement par la saveur du croissant, si précieux contre la migraine » [obtenu grâce à une ordonnance de Cottard, faveur aussi difficile à arracher aux pouvoirs publics « que la nomination d'un général »], air qui « était plutôt celui d'une douce satisfaction ¹⁴³ ». Le

¹⁴² « Faites que je ne sois jamais assez fou pour me fier à un homme sur son serment ou sa signature... à un geôlier pour ma délivrance ou à mes amis dans mon besoin ! Amen ! Bon appétit ! La richesse est péché, etc. » (*Timon d'Athènes*, acte I, scène II, in *Œuvres complètes II*, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1959, p. 1194).

¹⁴³ Marcel PROUST, *Le temps retrouvé* in *À la recherche du temps perdu*, vol. III, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1954, pp. 772-773. Il n'est d'ailleurs pas exceptionnel que cet objet d'indignation unanime ne soit « à tout prendre [qu] un acte de représailles parfaitement justifié, une très bénigne réponse en somme à ce blocus implacable qui a déjà tué, en Allemagne ou en Autriche, plus de femmes et d'enfants qu'il n'y en avait sut le *Lusitania* » ainsi que le dit le diplomate Rumelles à Antoine Thibault pour expliquer et justifier « le bourrage de crâne » nécessaire au moral (Roger MARTIN DU

sentimentalisme indigné dans le confort matériel et moral : que ceux et celles qui n'ont jamais verduriné lui jettent la première pierre.

[124]

[125]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre VIII

Le croissant de Mme Verdurin et la politique de Tip O’Neil : contre le scepticisme.

Andantino Mosso

[Retour à la table des matières](#)

Cette tendance si naturelle et si ordinaire des hommes à proportionner l’intensité de leurs sentiments vis-à-vis des choses à la proximité physique et temporelle de celles-ci par rapport à leur corps particulier est bien connue par tous ceux qui font de l’analyse politique sérieuse, car elle donne un solide fondement anthropologique à la formule du *Speaker* Tip O’Neil, « *All politics is local politics* ¹⁴⁴ ». En po-

¹⁴⁴ Une mise en garde cependant : la politique ne se maîtrise que dans un univers local, territorialisé ou non, et il peut se faire que l’acteur ait plusieurs univers locaux selon les problèmes qui le contraignent et/ou qu’il hiérarchise tel un immigré internationaliste dans le pays d’« accueil », redevient nationaliste dans le pays d’« origine ». Il y a une politique des conclaves comme il y a une politique des diocèses. Cela n’implique nullement qu’elle soit réduite aux intérêts locaux : les réseaux familiaux et professionnels d’une circonscription sont indispensables pour retracer les liens formant les identités partisans, mais celles-ci ne s’y réduisent jamais complètement, pas plus que l’identité et l’engagement des Groupes islamistes armés ne se réduisent à l’appartenance semble-t-il commune à des familles vivant dans les domaines autogérés de la plaine entourant Alger, ou le nationalisme des gens des montagnes kabyles ou aurassi à leur anthropologie locale.

litique tout agent, et pas seulement le « professionnel », a une « circonscription » qui médiatise la formulation de ses demandes, la perception de ses contraintes (comprenant entre autres les demandes qui lui sont adressées) et l'évaluation [126] de ses intérêts et de ses possibilités d'action, voire la construction de ses catégories de connaissance et de ses théories d'action, et en dehors de laquelle le jeu politique change ou même perd sa pertinence. La formule de Tip O'Neil, à méditer au moins autant que celles dues au marquis de Norpois, est porteuse d'une vérité générale : situer une activité, lui donner une signification culturelle est toujours une affaire locale, quelles que soient les règles générales auxquelles elle obéirait. Ceci ne vaut pas que pour la politique ¹⁴⁵, Montaigne nous rappelle que cela vaut aussi et d'abord pour « les fins dernières » : « Peu de gens meurent résolus que ce soit leur heure dernière... Et advient cela que nous faisons trop de cas de nous. Il semble que l'université des choses souffre aucunement de notre anéantissement et qu'elle soit compassionnée à notre état ¹⁴⁶. » Mais l'originalité de la politique réside justement dans le fait que le localisme y est une règle générale exprimant et expliquant en particulier pourquoi ce qui pourrait arriver à un « nous » dont mon corps physique ne se sent pas faire partie (quoi que j'en dise) directement ou par personnes physiques interposées (mes « proches » ou ceux à qui je « m'identifie ») n'est qu'un « jeu de l'esprit » sans importance politique ¹⁴⁷. Le corps physique [127] peut très bien se délocaliser, c'est-à-

¹⁴⁵ J'emprunte d'ailleurs ces formules à Clifford Geertz qui les applique aux œuvres d'art. CLIFFORD GEERTZ, « L'art comme système culturel », in *Savoir local, savoir global*, Paris : PUF, 1986, p. 122.

¹⁴⁶ MONTAIGNE, Essais, livre II, chap. 13, in *Œuvres complètes*, Paris : Le Seuil, 1967, p. 251.

¹⁴⁷ Par exemple les conjectures mathématiques très sérieuses (puisque fondées sur Pascal, Fermat et le théorème de Bayes) sur la probabilité croissante du rapprochement de la date de la fin du monde ne *me* concernent qu'en tant que membre abstrait du collectif des humains passés et à venir dont j'ai été ou serai, un élément (que la place de celui-ci soit fixée ou aléatoire). Rien a voir avec l'eschatologie du millenium ou l'Apocalypse qui me concernent comme corps (John LESLIE, *The End of the World : the Science and Ethics of Human Extinction*, Londres : Routledge, 1998). En revanche si je suis un zaïrois d'aujourd'hui, ou plus généralement un africain, un afro-américain, voire un « ancien » colonisé (même si je suis né en 1980) je ressentirai personnellement un livre terrible sur les atroces exploits du roi Léopold de Belgique (Adam HOCHSCHILD, *King Leopold's Ghost, A Study of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, New York : Macmillan,

dire trouver d'autres localités ou d'autres sens à la même localité, il n'en reste pas moins la mesure des sentiments porteurs d'action politique. À ce titre, le *Speaker* défie la philosophie qui, elle, se méfie de la proximité puisqu'elle vise l'ubiquité ou le « nulle part » surtout dans le domaine de la morale et de la justice sociales si étroitement liées au politique, au moins dans les situations où l'on attend du Prince et de son gouvernement qu'il les instaure, les garantisse ou simplement les permette. Le philosophe bien né ne peut justifier une

1998) comme générateur ou justificateur de ressentiments politiques d'aujourd'hui contre les « Européens » qui ont charrié à la fois les droits de l'homme, l'avidité capitaliste, l'impérialisme et le racisme, ce qui me rendra plein de méfiance envers les discours libéraux et humanitaires tenus aujourd'hui par ceux qui sont leurs « descendants » donc leur « reproduction » (à mes yeux, pas aux leurs). Je serai alors plutôt porté à mettre en doute cette bonté idéale, centre rayonnant d'une société établie sur le principe d'une générosité souveraine, à qui tout semble revenir matériellement et moralement (plus elle s'auto-analyse, s'élucide et se repent, plus elle s'enrichit), et comme les « amis » de Timon, je prendrai ce qui me tombe sous la main sans esprit de reconnaissance ni de retour. Si je suis un « grand intellectuel » essayant de transformer mon expérience locale, qui marque ma chair, en « mode de penser idéal authentique », c'est-à-dire d'universaliser ma souffrance sociale particulière, je pourrai être amené, pour ne pas jouer le jeu méprisable d'Apémantus, à passer de l'usage de l'idéologie (bonne) de mon ennemi (par exemple le blanc libéral et pourtant bénéficiaire du racisme) à sa contestation radicale au nom d'une contre-idéologie totale et meurtrière, un marxisme-léninisme où la race blanche (moins les communistes stali-niens...) devient la bourgeoisie. Tel fut le choix du grand W.E. Burghardt Du Bois, mort (à 95 ans) expatrié (ou « rapatrié ») au Ghana et communiste encarté (David Levering LEWIS, *W.E.B. Du Bois : Biography of a Race, 1868-1919*, New York : Henry Holt, 1994, et *W.E.B. Du Bois : The Fight for Equality and the American Century, 1919-1963*, New York : Henry Holt, 2000 ; voir aussi Ross POSNOCK, *Color and Culture : Black Culture and the Making of the Modern Intellectual*, Cambridge (Mass) : Harvard University Press, 1998. Ces ouvrages surplombent d'assez haut les travaux provinciaux sur les intellectuels français, de Gide à Malraux ou Sartre). Pour un intéressant rapprochement trans-historique entre les *pauperes* du Moyen Âge occidental, les castes de parias et le « prolétariat externe » des pays sous-développés à partir d'« une coïncidence de situation, et donc une très large convergence des motivations et des velléités de subversion – sous une symbolique millénariste et eschatologique », voir le trop négligé Wilhelm MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris : Gallimard, 1968, pp. 278-281 et *passim*, pp. 282-351. Mühlmann cite d'ailleurs très précisément le roman de Du Bois *Dark Princess* où un noir américain

conception de la justice même « locale », c'est-à-dire valable conceptuellement pour une seulement et non pour toutes les sociétés [128] (selon la formule de Rawls dans ses *Dewey Lectures* de 1980) que si elle est exposée au terme d'un raisonnement garantissant son acceptabilité générale par quiconque, comme dirait Rawls qui consacra sa vie à ce problème ¹⁴⁸. Sans d'ailleurs le résoudre, pas plus que quiconque à ce jour (du moins à mon avis) ; mais soyons patients...

Dans un autre monde (au moins à première vue), Hume qui relevait cette écrasante dominance de la proximité car « il n'est pas contraire à la raison de préférer que le monde entier soit détruit plutôt que mon petit doigt soit égratigné », chacun sait cela même s'il ressent, ou croit ressentir, autre chose, s'en indigna si peu qu'il en fit quasiment la base de sa morale ¹⁴⁹. La grande Simone Weil, plus radicale, tenta de glisser

épouse une princesse indienne pour enfanter le Messie que tous les peuples opprimés, chinois, japonais, hindous et noirs adorent comme Sauveur (pp. 267-268).

¹⁴⁸ La « voile de l'ignorance » est ainsi une « expérience de pensée » destinée à satisfaire les conditions straussiennes (« le philosophe ne doit pas avoir de moi ») et marxistes (« le philosophe doit prendre garde à son point de vue de classe ») parce que le « moi » est toujours un corps physique particulier. Évidemment ma taquine référence à Marx après Strauss est un peu lourde car la solution marxiste à l'aveuglement du « point de vue de classe » n'est pas le voile de l'ignorance mais son contraire au moins apparent : l'acquisition de la « vision claire » du « bon » point de vue de classe acquis dans la *praxis* et non la réflexion de « l'expérience de pensée », dans le concret et non dans l'abstrait. Et pourtant... n'est-ce pas la même recherche « hégélienne » de la position historiquement et absolument juste bien qu'elle soit historique donc relative ? C'est l'occasion de saluer la parution, au moment où ce préluce est composé, du recueil des textes du plus rigoureux, honnête et humain des philosophes moraux et politiques de la tradition analytique vivant. Qu'un penseur aussi humble et aussi pointilleux ait acquis de son vivant, bien au-delà du cercle des philosophes spécialisés, une notoriété mondiale (accompagnée de bon nombre de simplifications et d'incompréhensions, y compris les miennes si celles-ci ont quelque importance) alors que Leibniz mourut dans l'isolement et était oublié trois ans après sa mort (sauf par Fontenelle) est un puzzle montrant que l'intellect collectif humain, cet amas de contradictions, ne régresse pas autant que Léo Strauss avait tendance à le déplorer, tout comme beaucoup d'excellents esprits qui ne sont pas straussiens pour autant. John RAWLS, *Collected Papers* (Samuel FREEMAN éd.), Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1999.

¹⁴⁹ Pour une élaboration savante de la comparaison avec Kant, voir le très remarquable Michel MALHERBE, *Kant ou Hume*, Paris : Vrin, 1980, notam-

son doigt dans « le monde entier », dans sa partie la plus souffrante et donc de vivre « à l'arrière » avec les mêmes rations caloriques que les déportés des camps, ce [129] qui frappa le sensible et raisonnable Aron d'une sorte d'admiration sceptique et épouvantée. À peu près au même moment, Karl Popper, réfugié dans la lointaine Nouvelle-Zélande, exprimait la même réaction : « Je tiens qu'il est humainement impossible d'aimer, ou de souffrir avec un grand nombre de gens ; et ça ne me semble pas souhaitable parce que cela détruirait finalement soit notre capacité d'aider soit l'intensité de ces émotions mêmes... Une attitude émotionnelle directe envers la totalité abstraite de l'humanité ne me semble pas possible. Nous ne pouvons aimer celle-ci qu'en certains individus concrets ¹⁵⁰. » Le grotesque apparaît quand ce souci du proche accompagne un universel moralisme de Tartufe. Mme Verdurin n'est pas une hypocrite : elle dit vraiment ce qu'elle pense mais elle ne ressent pas, c'est-à-dire ne fait pas ce qu'elle dit. En ce sens elle est un petit Tartufe, petite-cousine de celui qui « but à son déjeuner quatre grands coups de vin », comme le sont à quelque moment la plupart des hommes sociaux quand le désir de revanche et de domination n'en a pas fait de « grands » Tartufes. Alors, la satisfaction hédoniste de la jouissance du croissant combinée avec la vertueuse (et sincère) condamnation d'un mal universel exprime à la fois le philistinisme des intérêts patrimoniaux (« dis-moi quel est ton revenu et où tu passes tes vacances et avec qui et je te prendrai au sérieux comme philosophe ») et la sentimentalité infantile des belles âmes : « Des papiers pour tous »... « Nous sommes tous des sans-papiers, des chômeurs... ou des Albanais, des Bosniaques, des Kosovars, des Kurdes, des Hutus ou plutôt désormais des Tutsis, des Tchétchènes, des femmes cloîtrées, des maquisards du Chiapas », après quoi on va se détendre à Ibiza ou à [130] Nassau, ou à Maurice, en laissant s'agiter quelques mili-

ment le chapitre v « Le rapport pratique », mais tout se tient dans ce texte qui a en plus le mérite de montrer que Kant ne « résout » pas le problème posé par Hume, sans « échouer » pour autant.

¹⁵⁰ Karl POPPER, *The Open Society and Its Enemies* (1945), 5^e éd., Londres : Routledge and Kegan Paul, 1974, vol. II, p. 240 (on croit entendre le Montaigne de *L'apologie de Raimond Sebond*). Notons que c'est le principal argument de Popper en faveur de l'abstraction du rationalisme critique contre l'émotion concrète de l'amour et de la compassion pour soutenir dans la durée une pratique politique solidaire et égalitaire. Mais suivant Bergson sur ce point, Popper reconnaît l'importance positive de l'émotion pour la pensée créative et l'action pour la justice.

tants à qui le manque de réseaux sociaux importants et de dîners en ville laisse quelques loisirs et donne quelques ambitions (au moins à certains).

On aurait tort cependant d'en prendre prétexte pour qualifier l'indignation de « paresse intellectuelle » et de « passion vicieuse » et comparer le goût du bien qu'éprouverait paraît-il l'intellectuel à l'enivrement de l'odeur de l'illusion s'emparant du Don Giovanni de Da Ponte et Mozart à qui il semble que passe une « *odor di femmina* ¹⁵¹ ». Ce désir invétéré de « chanter juste » la partition est souvent imputé à la vision idéale d'un monde moniste formant un ordre plein et structurant qui serait réellement là attendant d'être révélé (et réalisé contre les « monstres », nouveaux « Barbares », et les « dominants », nouveaux « pharaons ») aux ignorants dont les yeux seraient enfin dessillés par l'évidence de la Raison ou la vision claire des lois de la nature ou de l'Histoire (ou des deux) malgré les désordres et « malformations » accablant les hommes aveuglés par des conditions de vie qu'ils ne comprennent ni ne maîtrisent. Et voilà le citoyen-intellectuel, même le libéral, pourtant si fier d'avoir dépouillé les certitudes « religieuses » du monde enchanté, tenté par le désir de « société close » restaurant l'autorité de nouveaux dogmes et substituant au dogme de la Révélation autocratique d'un *Ordo Rerum* le dogme démocratique du contrat entre individus autonomes rationnels et raisonnables producteurs et produits de mécanismes sociaux et physiques dont ils n'ont pas conscience mais que le savant passé du statut de « philosophe roi » à celui d'« intellectuel critique » sorte d'ayatollah ou de taliban libéral et laïque, les aide à connaître objectivement.

Si cette vision idéale était bien la source du désir de justice, si la caricature que je viens de tracer « d'après nature » était un portrait fidèle, si le dogme (car on ne peut pas plus s'en passer que de métaphysique) au lieu d'ouvrir à la compréhension et la réflexion les fermaient, transformant [131] l'interdit en interdiction, c'est-à-dire en prohibition, alors Tartufe régnerait sans partage : la croyance (qui pervertit le malheureux Orgon) que bien penser suffit pour bien agir est précisément ce qui fait la force de Tartufe dont il est sans intérêt de savoir ce qu'il pense tant son comportement est totalement signifiant de

¹⁵¹ Clément ROSSET, *Le démon de la tautologie* suivi de *Cinq petites pièces morales*, Paris : Éditions de Minuit, 1998. On reviendra plus loin sur « l'illusion ».

l'« ordre » du monde créé par l'idéologie. Est-il vraiment intéressant de savoir ce que pensaient Jdanov ou Souslov et tous ceux qui « parlaient communiste ¹⁵² » ou, aujourd'hui, « parlent » par exemple « islamiste » dans ses différentes versions ? En ce sens, le canon marxiste-léniniste orthodoxe énonçait bien la « vérité » d'une pratique quand il récusait toute pertinence à la personnalité, la subjectivité et la psychologie (bien sûr, Lénine jugea, dans ses derniers messages privés, Staline autoritaire et intolérant, mais il était malade, usé et ne savait plus très bien ce qu'il disait, chacun sait cela...). En d'autres termes, dans un monde ontologiquement en ordre, de l'intérieur, et qui devrait seulement se garder de laisser l'ennemi le pénétrer ou qui devrait l'expulser s'il est déjà dans la place, ceux à qui reviendrait le privilège de dire tout le Réel enfin mis en ordre feraient ce qu'ils voudraient, à commencer par le contraire de ce qu'ils disent. Bien au contraire c'est parce que le réel social humain n'est pas et ne peut pas être « en ordre », moral ou rationnel, que la petite musique morale et philosophique continue quand même à faire entendre dans différents contextes culturels et matériels son action intérieure, couvrant même, [qui sait ?] les clappements de langue verduriniens. C'est pourquoi le vertueux militantisme moral, dont j'ai esquissé le portrait chargé jusqu'à la caricature, n'est critiquable (plus, méprisable) [132] que s'il s'accompagne de tartuferie portée également par les tartufiants et les tartufiés.

Il n'y a pas une justesse universelle indépendamment de ce que John Cage appelle des « habitudes musicales » elles-mêmes enchâssées dans d'autres habitudes sociales dans l'espace et dans le temps. Il se peut bien que l'aérien et éthéré concerto pour voix et bois qu'est l'*Et incarnatus* de la *Messe en ut mineur* de Mozart ne sonne pas juste à une oreille moderne, religieuse ou non, insensible aux affects du baroque et du rococo et pour qui le monde social humain de la chair

¹⁵² Je ne nie pas l'intérêt des travaux « révisionnistes » tentant de pénétrer (grâce à l'usage intensif des archives récemment ouvertes) ce qui a vraiment causé et motivé les grandes purges staliniennes (en particulier J. Arch Getty) mais la « vieille garde » (par exemple Robert Conquest ou en France Alain Besançon) a su décrypter un langage au-delà (ou en deçà) des motifs et même des causes. Voir le toujours actuel Dominique COLAS, *Le léninisme*, Paris : PUF, 1982. Voir la sévère critique portée contre J. Arch Getty pour son usage oblique du terme « discours » dans Martin MALIA, « La violence et l'histoire », *Commentaire*, 91, automne 2000, pp. 654-658.

n'est plus ce lieu de jouissance et de perdition sauvé par la Visitation de la musique des anges mais le monde de la lutte pour le progrès et l'accomplissement de la justice universelle (du moins on le dit...) scandé par la construction beethovénienne ou la « grande guitare » de Verdi avant de se défaire dans la *Lulu* de Berg ou aussi bien les quatuors de Bartók et d'implorer pour que naisse autre chose dans *Le survivant de Varsovie* du dernier Schönberg. Les habitudes bougent même sur un temps relativement court et parfois à l'intérieur d'un même espace culturel : comparons seulement le Bach paraît-il aujourd'hui « inaudible » de Wilhelm Furtwangler en 1930 à celui de Philippe Herreweghe en 1998 ou encore le *Boris Godounov* arrangé par l'ami Rimsky-Korsakov, au nom du bon goût et de la technique, à l'original « maladroit » de Moussorgsky. Mais il y a un besoin universel de justesse parce qu'il y a universelle prolifération de Tartufes propres à chaque culture. Les justesses particulières ou locales peuvent et doivent être expliquées par les « habitudes musicales » mais le besoin de justesse fait peut-être partie de ces choses « qu'il faut perdre l'habitude de chercher à expliquer » comme Picabia le fit dire à Éric Satie (objet de l'admiration de John Cage) sur le frontispice de la première édition de *Relâche* en 1921¹⁵³. C'est une « illusion bien fondée » combattant la [133] tentation de voir « le monde social tel qu'il est » à travers le seul prisme (pourtant nécessaire jusqu'à être indispensable) de la possibilité d'une universelle fausseté et d'une universelle duplicité. Et si trop de gens écrivent une « musique que c'est pas la peine » (comme disait Chabrier, je crois, de la musique d'Ambroise Thomas) toute musique n'est pas illusoire imposture pour autant. Le chant de Mme Verdurin (qui d'ailleurs ne manque pas de goût) est si atrocement convenu qu'il écorche l'oreille de l'auditeur

¹⁵³ Cet effort peut-être inexplicable vers la justesse, en même temps que la tentative de justifier et d'expliquer cet effort même, est l'admirable quête de tous les grands Allemands de Goethe à Schelling, de Fichte à Hegel, dans le monde historique servant de cadre à la philosophie kantienne qui va formuler cette tentative prodigieuse « d'auto-compréhension de la raison » pour trouver un « mode de penser idéal authentique » permettant dans les termes de Goethe de « laisser voir l'éternel dans l'éphémère » (Ernest CASSIRER, *Les systèmes post-kantiens. Les problèmes de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes (1907-1923)*, Lille : Presses Universitaires de Lille, 1983. Rappelons le classique E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières* (1932), Paris : Presses-Pocket et Fayard, 1990).

proustien, et pourtant même elle peut émettre à l'occasion une note objectivement juste.

La tartuferie n'a pas de vertu civilisatrice pour autant : la civilisation produit la tartuferie, non la tartuferie la civilisation, car si la tartuferie, comme la violence, est indissociable du social-humain et fait intimement partie de son cœur, c'est pour ne rien y produire sinon la décréation de l'humanité. Seul l'humain peut être-et *est*-inhumain et pas seulement en paroles, alors que le naturel (physique) ne peut pas être non naturel. La « monstruosité » (différer des règles de son espèce) n'est hélas ! pas l'inhumanité, la monstruosité n'est en général pas « viable » alors que l'inhumanité ne l'est que trop. Tartufe n'est pas plus un monstre que nos tyrans et bourreaux anciens ou modernes ¹⁵⁴. Cela nous rassurerait bien qu'il le soit, nous lui serions étrangers et [134] pourrions le tuer – hors de nous et en nous – en toute bonne conscience, pure et impunie (en d'autres temps, on brûlait les sorcières et les possédés). Or, ce n'est qu'un « imposteur », si difficile à « prendre sur le fait » (on le verra à loisir plus bas, chap. XXIII et XXIV, vol. 2), et à mesurer à l'aune de la loi et de la justice, parce que l'homme lui-même « ignore sa propre mesure » dit Montaigne, c'est-à-dire qu'il ne peut se définir. Gil Delannoi commente admirablement : il « se définit par son absence de définition », et celle-ci « l'oblige à mesurer le monde, et en retour à se mesurer lui-même, infiniment, indéfiniment ¹⁵⁵ ». Recherche de la mesure dans la relativité de la me-

¹⁵⁴ Voir le portrait récent d'un de ces fascinants personnages, jeune et « raisonnable » Khmer rouge devenu patron d'une entreprise d'extermination dans François BIZOT, *Le portail*, Paris : La Table Ronde, 2000. Même l'auteur, de solide formation anthropologique, ne peut échapper à l'hypnose de la monstruosité mais il y résiste : « En chacun de nous, il y a un germe de cette monstruosité. » Un commentateur s'est cru obligé en citant cette phrase de prendre aussitôt la défense préventive de l'auteur, craignant sans doute qu'elle le fasse accuser de « complaisance envers le négationnisme » (*sic ! Le Monde des livres*, 1^{er} septembre 2000, p. VIII). Refuser de parler de « monstres » à propos de criminels bourreaux, c'est évidemment nier leurs crimes et donc les justifier : superbe contresens de l'âge droit-de-l'homme...

¹⁵⁵ Gil DELANNOI, « Mesure et relativité. L'interprétation de la formule de Protagoras et les notions de vérité et de validité dans les sciences contemporaines », *Études philosophiques*, 3, 1999, p- 337. Cette remarque me permet de saisir pourquoi tous ceux qui prétendent qu'il n'y a pas d'humanité parce qu'on ne peut jamais la mesurer définitivement n'émettent qu'un pauvre pa-

sure, de la justesse dans la relativité de la justice. C'est pourquoi il n'y a de monstres que là où l'on peut mesurer à coup sûr, dans la nature physique et biologique objectivée, celle de l'animal humain y comprise, car cette nature-là ne parle ni ne chante, les « chants » des oiseaux ne sont tels que pour les oreilles humaines. Il se peut, comme les « zoo-musicologues » le soutiennent, que la baleine à bosse chante en « forme sonate » rudimentaire, que les animaux « apprennent à chanter », comme les humains, par l'éducation qu'ils reçoivent, et qu'inversement le chant humain n'est pas moins instinctuel que le chant animal. Il se peut donc simplement que l'« outillage » qui équipe le corps humain soit « meilleur » et donc lui permette de chanter « mieux » (cela reste à voir... Olivier Messiaen au moins l'aurait contesté) que les autres espèces, tout aussi capables que les humains de distinguer « ce qui leur plaît » de « ce qui ne leur plaît pas ». Pour tout dire, c'est le contraire qui serait vraiment surprenant. N'oublions cependant pas que le chant humain n'est pas chant parce qu'il obéit à la forme sonate mais que c'est l'existence du chant humain qui permet de parler de « forme sonate », comme c'est le langage humain qui permet de parler d' « outillage ».

ralogisme car c'est précisément cela qui définit [identifie] l'humanité.

[135]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Chapitre IX

Derrière toute chose,
l'angoisse du chant social-humain
Coda – Ben Marcato, puis Moderato Cantabile

[Retour à la table des matières](#)

Si je voulais filer sérieusement la métaphore (qui, pour moi est un peu plus qu'une métaphore), je dirais que le chant est ce qui est toujours *indivisiblement* derrière le texte et la musique, comme le « penser-parler » est toujours derrière la science et la philosophie. Bien entendu, ceci est particulièrement visible quand une commune situation (des « dilemmes » sociaux affrontant un monde politique et culturel historique reconstruit par le téméraire historien des structures ¹⁵⁶) rap-

¹⁵⁶ Un rapprochement de cette sorte est fait par Stephen Toulmin, dans un essai un peu négligé, entre l'humanisme sceptique de Montaigne, Érasme et Shakespeare et un système d'États tolérants et limités, opposé au rationalisme cartésien recherchant une certitude décontextualisée, relié au système d'États nationalistes souverains émergeant de la paix de Westphalie. (Stephen TOULMIN, *Cosmopolis*, Chicago : University of Chicago Press, 1990). Mais pourquoi s'arrêter en si bon chemin ? Le mathématicien Dedekind, le peintre Seurat, le poète Rimbaud, le romancier Joyce, le musicien Schönberg parleraient le même langage, celui de « la discontinuité ontologique » (William EVERDELL, *The First Moderns : Profiles in the Origins of Twentieth Century Thought*, Chicago : University of Chicago Press, 1998). Fichtre ! La réalité devient discontinue mais ceux qui en parlent, eux, témoignent d'une sorte de « continuité épistémologique ». Après tout, pour-

proche, comme dans un tableau synoptique, un philosophe de la connaissance et du langage et un fondateur [136] de cette science « molle ¹⁵⁷ » qu'est l'anthropologie sociale (même si ce fondateur a voulu l'ancrer dans la dureté du fonctionnalisme ¹⁵⁸). Ce l'est apparemment beaucoup moins pour la science des lois physiques et pour cette branche mystérieuse du savoir que sont les mathématiques, et surtout l'arithmétique encore que... je vois mal comment leurs deux principales questions peuvent échapper au « penser-parler », la question « ontologique » (« Sur quoi portent les mathématiques si elles portent sur quelque chose ¹⁵⁹ ? ») et la question « naturaliste » (« Comment

quoi pas ?

¹⁵⁷ Pour l'application de cette terminologie à la science politique, cf. Gabriel Almond, « Separate Tables. Schools and Sects in Political Science », *P.S. Political Science and Politics*, 1988. Repr. et développé dans *A Discipline Divided : Schools and Sects in Political Science*, Beverly Hills (Cal.) : Sage, 1990.

¹⁵⁸ Voir le livre posthume d'Ernest GELLNER, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski, and the Habsburg Dilemma*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

¹⁵⁹ Jean LARGEAULT, éd., *Logique mathématique*, textes, Paris : Armand Colin, 1972 ; Penelope MADDY, *Realism in Mathematics*, Oxford : Oxford University Press, 1990 ; Stewart SHAPIRO, *Philosophy of Mathematics : Structure and Ontology*, Oxford : Oxford University Press, 1997 ; Michael RESNIK, *Mathematics as a Science of Patterns*, Oxford : Clarendon Press, 1998. Sur la géométrie le livre le plus éblouissant pour le profane est Marvin Jay GREENBERG, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries : Development and History* (1974), 5^e éd., New York : Freeman, 1997 (merci à Jean-Louis Leonhardt qui me l'a recommandé). Le problème le plus vertigineux est probablement celui du calcul infinitésimal. Que ferions-nous sans les équations différentielles et les intégrales et pourtant de quoi parle-t-on quand on parle de l'« infiniment petit » ? Cf Michel BLAY, *Raisonner avec l'infini : du monde clos à l'univers mathématique*, Paris : Gallimard, 1993. L'infinitésimal reste une question ouverte aux yeux des logiciens (exclut-il le « tiers exclu » ? les mathématiques sont-elles logiques ?) comme des métaphysiciens (y a-t-il une réalité infinie ?), malgré les efforts pour la conclure décisivement (cf. Richard Morris, *Achilles and the Quantum Universe : The Definitive History of Infinity*, New York : Holt, 1997). Le problème, connexe mais plus abstrait donc moins évocateur pour le profane, celui de $x^2 = -1$ (les « nombres imaginaires ») n'est pas mal non plus. Et puis, « quelque part », car il n'est ni au commencement ni à la fin, « il y a » bien sûr, tardivement conçu, le zéro (Brian ROTMAN, *Signifying Nothing*, New York : St Martin's Press, 1987, et Robert KAPLAN, *The Nothing that Is. A Natural History of Zero*, Londres : Allen Lane, Penguin, 1999).

avons-nous acquis la connaissance mathématique que nous avons ¹⁶⁰ ? »). Leur traitement nous laisse écartelés entre la [137] majestueuse et quasi effrayante plénitude d'un Ordre platonicien, spinoziste ou leibnizien, que la première appelle, et la confusion joyeuse, ou plus souvent déstabilisante (quand le naturalisme étend ses tentacules et relie les métaphores conceptuelles des mathématiques au fonctionnement du cerveau), que la seconde nous impose sauf si nous nous autorisons de la réponse à la première pour décréter que la *physis* est *mathesis*.

L'ennui est que le réel physique tel qu'il est conçu aujourd'hui n'a pas grand-chose à voir avec la *physis* grecque. Pythagore lie ses théorèmes à la perception du réel et Platon voit dans les mathématiques l'opération de la réalité de structures et d'objets abstraits. La mathématique géométrique y est comme le reflet de la *mathesis* essentielle, donnant accès à l'intelligence de la vraie logique de l'Être (*noesis*) parce qu'elle est cette logique ¹⁶¹. Au contraire, nous essayons aujourd'hui de mettre de l'ordre dans un réel qui en soi n'a aucun sens en lui imposant avec plus ou moins de succès, par essais et erreurs, les produits du langage humain nourris de l'observation de « ce qui se

¹⁶⁰ Paul ERNEST, *Social Construction as a Philosophy of Mathematics*, Albany : State University of New York Press, 1997 ; Penelope MADDY, *Naturalism in Mathematics*, Oxford : Oxford University Press, 1998. Sur ces points, voir l'excellent et pédagogique article de Philip KITCHER, « What, If Anything, Is It All About ? », *Times Literary Supplement*, 11 septembre 1998, pp. 7-9. On rappellera Philip KITCHER, *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford : Oxford University Press, 1984. Sur le traitement naturaliste par les sciences cognitives des idées mathématiques, George LAKOFF, Rafaël NUNEZ, *Where Mathematics Come From. How the Embodied Mind Brings Mathematics Into Being*, New York : Basic Books, 2000. On ajoutera sur les mathématiques en philosophie aujourd'hui, William HART, éd., *The Philosophy of Mathematics*, Oxford : Oxford University Press, 1998 ; Matthias SCHIRN, éd., *Philosophy of Mathematics Today*, Oxford : Oxford University Press, 1998, et Mathieu MARION, « Philosophie des mathématiques » in Pascal ENGEL, dir., *Précis de philosophie analytique*, Paris : PUF, 2000, pp. 141-155.

¹⁶¹ Le « platonisme » a tout de même de beaux restes, hors du monde historique de Platon, avec Frege selon qui les énoncés mathématiques ont un contenu sémantique indépendant du mathématicien et juge de la légitimité des règles de l'arithmétique (Gottlob FREGE, *Les fondements de l'arithmétique* (1884-1893), Paris : Le Seuil, 1969 ; Mathieu MARION, Alain VOIZARD, dir., *Frege, Logique et Philosophie*, Paris : L'Harmattan, 1998).

« passe », elle-même formalisée dans ce langage. Nous penserions donc plutôt, depuis Hilbert et sa reconstruction de la géométrie ne définissant les « objets » mathématiques que par leurs relations réciproques explicitement posées sous formes d'axiomes (en [138] gros, leur vérité est leur cohérence), que si les mathématiques portent sur [« parlent de »] quelque chose, à moins de n'être qu'un simple jeu dont l'imagination collective fixe et change les règles à propos de tout et de rien (les énoncés mathématiques ne porteraient dès lors sur rien ¹⁶²), c'est moins sur des objets abstraits présents dans la réalité que... sur elles-mêmes, c'est-à-dire des produits de la pensée humaine, constituant une réalité non réductible à l'arbitraire d'une fantaisie et possédant son objectivité propre quoique produite par la pensée. Il ne faut pas lire trop vite le Wittgenstein du *Tractatus* : les mathématiques sont faites de « pseudo-propositions » (*Scheinsätze*), « elles ne peuvent en réalité rien exprimer », « elles n'expriment aucune pensée », « elles ne représentent rien ». Mais, attention, « elles *montrent* ». « La mathématique », dit le Wittgenstein du *Wörterbuch für Volksschulen*, « est sa propre application... Ce que nous trouvons dans les livres de mathé-

¹⁶² Michael Dummett qualifie cette position « formaliste » d'« incohérente » (Michael DUMMETT, « Préface », in *Truth and Other Enigmas*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1978, p. XXV). La valeur de vérité de « $2 + 2 = 4$ » n'est pas affectée par le fait que « 2 poires + 2 pommes » ne font pas 4 poirpoms (cela peut faire « 4 fruits » mais que font au juste « 2 litres d'huile + 2 pommes » – ou « + 2 centurions » ?) et cela n'autorise pourtant pas à conclure que « $2 + 2 = 4$ » ne parlant de rien n'a aucune valeur de vérité. Frege et les néo-frégéens, allant plus loin, ont prétendu sauver le « platonisme » par le « principe du contexte » qui fait que le sens d'une expression telle que « quatre » ne peut être déterminé que par l'intermédiaire du sens des propositions dans lesquelles elle apparaît (« Jupiter a quatre lunes »). « Quatre » n'est pas un prédicat de prédicat mais un nom propre désignant un objet abstrait indépendant de nous et auquel nous nous référons quand nous proférons une assertion sur un concept (celui de « lune de Jupiter » ou de « pomme »). D'où le « principe [dit] de Hume » : le nombre de F est identique au nombre de G si et seulement si F et G peuvent être mis en correspondance bi-univoque. Sur les problèmes à ce jour irrésolus rencontrés par les néo-frégéens (« le dilemme de Benacerraf » qui montre que cette conception de la vérité mathématique rend impossible l'épistémologie frégréenne des mathématiques), voir Paul BENACERRAF, « Mathematical Truth » in Paul BENACERRAF, Hilary PUTNAM, eds., *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983, et le tour de force de pédagogie, de concision et de précision qu'est Mathieu MARION, *op. cit.*

matiques, ce n'est pas la *description de quelque chose*, c'est la chose elle-même. Nous *faisons* des mathématiques ». Peut-être en « faisons-nous » et de cette manière, parce que notre cerveau [139] est configuré comme ça, mais cela nous aide-t-il à résoudre le problème qui, comme le nota Dummett commentant Wittgenstein « n'est pas celui de l'existence d'objets mathématiques mais celui de l'objectivité des affirmations mathématiques ¹⁶³ » et la question difficile, on l'a vu à propos du réalisme et de la vérité comme correspondance, est de tenir comme Wittgenstein que nous construisons les mathématiques, elles ne sont pas déjà là attendant d'être découvertes, tout en tenant aussi que les affirmations mathématiques ont une valeur de vérité objective, non pas parce qu'elles parlent d'une réalité extérieure qui aurait son propre langage, mais parce que [et quand] il existe un moyen non arbitraire de se mettre d'accord de façon déterminée sur ce qui constitue une preuve décisive. Le problème vaut alors pour tous les autres domaines du langage ¹⁶⁴. Comme les formules [140] logiques, les for-

¹⁶³ Reisel, cité par Michael DUMMETT, *op. cit.*, p. XXVIII. Cela explique pourquoi l'assomption réaliste selon laquelle les objets mathématiques existent indépendamment de notre pensée ne suffit pas à garantir la validité de la vue (« platonicienne ») selon laquelle nous conférons à nos énoncés mathématiques une signification faisant d'eux des énoncés décisivement vrais ou faux indépendamment de notre connaissance ; inversement l'assomption « intuitionniste » que le contenu d'un énoncé mathématique réside entièrement dans notre capacité de reconnaître ce qui le prouve ou l'infirme ne permet pas d'affirmer que nous restons libres de lui attribuer la valeur de vérité que nous voulons. Sur Wittgenstein et les mathématiques, voir aussi F. SCHMITZ, *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*, Paris : PUF, 1986 ; J. BOUVERESSE, *Le pays des possibles – Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, Paris : Éditions de Minuit, 1988, et G.G. GRANGER, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence : Alinéa, 1990, pp. 185-187 et 201-232. Je dois à Bruno Étienne la lecture (difficile) de ce beau livre. Voir enfin Mathieu MARION, *Wittgenstein, Finitism and the Foundations of Mathematics*, Oxford : Oxford University Press, 1998.

¹⁶⁴ Michael DUMMETT, *op. cit.*, p. XXIX. J'ajoute que, selon les domaines, le statut de la preuve et par conséquent de la décidabilité n'est pas le même et qu'il y en a où rien n'est décidable et où cependant l'on peut être convaincu sans être fou ni fanatique sans pour autant qu'il soit nécessaire de tenir que l'énoncé indécidable est un « énoncé possédant des conditions de vérité qui transcendent nos capacités cognitives de reconnaissance ou de signification ». Cette affirmation « réaliste » vaut d'être laissée provisoirement en suspens. (Mathieu MARION, « Philosophie des mathématiques », *op. cit.*, p. 150. Marion commente ici Michael DUMMETT, *Frege, Philosophy of Lan-*

mules mathématiques, dit Granger, « *matérialisent* partiellement par le moyen de signes factuels les *règles d'une syntaxe* », mais d'une syntaxe différente.

Du coup les mathématiques se révèlent peut-être *le plus social* de tous les langages. En un sens elles le sont *le moins* parce que le monde des mathématiciens est un monde social à part dont le langage permet tout naturellement le contrôle légitime le plus autonome à l'entrée : ce n'est pas pour rien que les « maths » devinrent l'arme favorite de la sélection et de l'orientation élitistes quand la légitimité générale de la sélection scolaire diminua jusqu'à faire du droit au diplôme un quasi-droit supra constitutionnel ; selon la boutade de Georges Vedel « les hommes naissent et demeurent libres et égaux [et docteurs] en droit ». Ironiquement, la procédure apparaissait d'autant plus légitime que la fameuse « bosse des maths » était moins corrélée que d'autres compétences intellectuelles valorisées à des positions sociales dominantes ou privilégiées. Mais à l'inverse, et peut-être pour cette raison même, il n'est pas déraisonnable de maintenir que les mathématiques, en tant que chemin spécifique de la production sociale des idées, ont toujours partie liée avec le langage naturel car « *ce qui est mathématisé, c'est non le phénomène étudié lui-même mais la théorie qu'en fait le spécialiste* de la discipline dont il relève ¹⁶⁵ ». Comment s'en étonner

guage, Londres : Duckworth, 1981. Voir aussi Michael DUMMETT, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge (Mass) : Harvard University Press, 1991.) Notons pour terminer que Dummett se défend cependant « d'avoir voulu présenter une thèse globale sur le langage » (Mathieu MARION, op. cit., pp. 150-151 ; Michael DUMMETT, « Realism and Anti-Realism » in *The Seas of Language*, Oxford : Oxford University Press, 1993).

¹⁶⁵ Marc BARBUT, « Les mathématiques et les sciences humaines. Esquisse d'un bilan » in François CHAZEL et al. dir., *L'acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris : PUF, 2000, p. 206. Barbut en profite pour mettre en garde contre une erreur symétrique et dans le fond identique : du moment qu'on mathématisé une théorie, « on croit pouvoir se contenter d'analogies plus ou moins bien précisées » (par exemple le « chaos » ou les « attracteurs étranges ») « sans que jamais ne soit proposée une vérification empirique de la validité des formulations mathématiques énoncées » (*ibid.*, p. 208). Voir aussi sur le rapport des statistiques au langage naturel et donc à la politique, Randall COLLINS, « Statistics versus Words » in *Sociological Theory 1984*, San Francisco : Jossey-Bass, 1984, et Alain DESROSIÈRES, *La politique des grands nombres*, Paris : La Découverte, 1992, trad. anglaise, Harvard University Press, 1998.

puisqu'elles même les objets des mathématiques « pures » sont des objets construits par la pensée sociale-humaine. Les mathématiques sont discours social, peut-être le plus historique de tous les [141] discours en ce sens qu'elles creusent à nouveau « en arrière » ce qui est tenu pour acquis dans leurs travaux précédents et qu'elles procèdent par « accumulation symbolique » en réifiant provisoirement des opérations qu'elles traitent comme des choses exprimées par des signes. Leurs « idéalités » sont réelles et sociales comme la communication humaine est réelle et sociale. Elles ne sont pas le royaume transcendant des objets platoniciens ni même des vérités tautologiques *a priori*. Elles sont, elles aussi, des construits sociaux dans le sens (faible et incontestable) que quiconque « faisant des mathématiques est engagé dans une forme de discours social et un réseau d'enseignants et de découvreurs », et dans un deuxième sens (plus fort et plus discuté) que « les symboles et les procédures qui constituent les mathématiques incorporent réflexivement l'histoire du réseau qui les a créés jusqu'à ses premiers chaînons : l'auto-réflexion sur ses opérations antérieures est elle-même l'édifice des mathématiques supérieures » ; ces idéalités « sont des généralités *parce qu'elles* sont des opérations du discours humain » et non *bien qu'elles* le soient ¹⁶⁶. Mary Douglas nous éclaire singulièrement quand elle ose comparer les mathématiques et la musique : bien qu'elles soient éminemment capables d'explorer des propriétés formelles, leur pouvoir de nous atteindre ne réside pas dans leur aptitude à être isolées du langage naturel et des autres domaines de l'expérience sociale. Au contraire même : la formalisation accroît l'influence des jugements sociaux évaluant la façon dont une démonstration est menée et une musique interprétée, « les correspondances formelles connectent différents domaines d'expérience ¹⁶⁷ ». Jacques Bouveresse, [142] commentant Wittgenstein, fait un rapprochement

¹⁶⁶ Randall COLLINS, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge (Mass.) : The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, pp. 862-870, citations pp. 866, 867, 868. Collins utilise notamment Morris KLINE, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, Oxford : Oxford University Press, 1972, et Carl B. BOYER, *A History of Mathematics*, Princeton : Princeton University Press, 1985. Voir aussi Imre LAKATOS, *Proofs and Refutations. The Logic of Mathematical Discovery*, Cambridge : Cambridge University Press, 1976.

¹⁶⁷ Mary DOUGLAS, Introduction à « Provinces of Meaning » in Mary DOUGLAS, éd., *Rules and Meanings. The Anthropology of Every Day Knowledge*, Londres : Penguin, 1973, pp. 225-226.

du même ordre entre une démonstration mathématique et une explication esthétique car « seuls des hommes vivant dans une certaine communauté d'idées et de langage peuvent produire des explications ou des raisons et faire que quelque chose compte comme une explication ou une raison ¹⁶⁸ ».

Proprement entendu, Orphée a peut-être le dernier mot, encore une fois pour le meilleur (le vrai philosophe de Léo Strauss, une sorte d'Orphée-Socrate fièrement humble devant ses auditeurs qu'il ne charme *que* parce qu'il les amène – avec plus ou moins de succès... – à reconnaître le Vrai) et pour le pire (le « télé-philosophe », la divagourou scientifico ou philosophico-médiatique). Après tout, les neuf Muses étaient les filles du roi des dieux Zeus qui avait détrôné son père Kronos (le Saturne romain qui mangeait ses rejetons), fils de Gaia, la Terre, et du fils de celle-ci, Ouranos, le Ciel, lequel Kronos avait déjà lui-même détrôné, à la demande de Gaia, son père Ouranos qui haïssait ses enfants (quelle belle famille !). Zeus s'unit à sa tante Mnémosyne, la Mémoire, elle-même fille de Gaia et d'Ouranos, pour engendrer les neuf Muses : par les Muses il y a des chanteurs sur terre tout comme par Zeus, il y a des rois. Royauté et chant vont de pair... comme le faucon avec le rossignol ; c'est Hésiode et sa *Théogonie* (généalogie des dieux) commentés par Léo Strauss ¹⁶⁹ qui nous transmettent cette image ambiguë, rassurante et inquiétante à la fois, car si la *Théogonie*, elle-même inspirée au poète grec du VIII^e siècle av. J.-C. par les Muses pour qu'il prononce une parole chantée (*mousa*) et qu'il instaure la Vérité (*alèthéia*), est un hymne à la gloire de Zeus-Roi ¹⁷⁰ ce dieu n'est guère tendre pour les hommes et il n'est dit nulle part que le faucon cohabite paisiblement avec le rossignol à la manière du lion et de l'agneau dans l'âge messianique de la Bible. [143] C'est pourquoi le chant est à la fois joie expansive, célébration des puissances, et frêle affirmation contre l'angoisse comme la prière en forme de berceuse d'Hansel et Gretel perdus dans la menaçante forêt dans l'œuvre

¹⁶⁸ Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein : la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris : Éditions de Minuit, 1973, p. 180.

¹⁶⁹ Léo STRAUSS, « Jerusalem and Athens : Some Preliminary Reflections » in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, éd. par Kenneth Hart Green, Albany : State University of New York Press, 1997, p. 395.

¹⁷⁰ Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris : Maspero, 1965.

d'Humperdinck (1893), cet auteur émouvant d'enfantines opérettes à l'atmosphère et l'orchestration wagnériennes.

Le chant est ce qui sort selon des techniques diverses par les voies [et les voix] étroites (*angustia*) de la gorge par où passe tout ce qui est nécessaire à la vie. « *Per angustia ad... ?* » Sans y voir plus qu'une libre association d'images, je ne peux m'empêcher de rêver devant le sous-titre tranchant comme un couperet, étouffant comme un lacet, donné par Haydn à sa messe de 1798 : « *Missa in angustiis* », messe dans la détresse, dans les angoisses, dans les voies confinées. Messe des temps difficiles, des « restrictions » et du « rationnement » : par souci d'économie en temps de guerre et avec la perspective de victoires françaises, le prince Nicolas II Esterhazy avait licencié la plupart des instrumentistes à vent de son orchestre (il n'était vraiment pas encore sur la paille...), ce qui obligea Haydn à se contenter de l'ensemble cordes, orgue, trompettes et timbales, à la rugueuse et quasi sauvage puissance. La messe fut chantée pour la fête de la princesse Esterhazy le 15 septembre, jour où parvint à Vienne la nouvelle de la destruction de la flotte française à Aboukir (1^{er} août précédent) et fut très tôt nommée *Messe de Lord Nelson* (Haydn devait rencontrer en 1800 l'amiral accompagné de Lady Hamilton : Nelson lui donna la montre qu'il portait à Aboukir). Telle est la curieuse histoire de la première œuvre de génie des guerres révolutionnaires, comme le *Te Deum de Dettingen* de Haendel le fut des guerres clausewitziennes de cabinet telle la guerre de Succession d'Autriche, et peut-être dans un autre monde de la sensibilité et de la politique les *Chants guerriers* de Monteverdi sinon la frivole *Bataille de Marignan* de Janequin le furent des guerres de Princes et de Chevaliers. Il est vrai qu'elle fut précédée en 1796 de la « messe des timbales », déjà *Missa in tempore belli*, quoique moins formidable, imposée à Haydn par les campagnes militaires françaises, mais la *Symphonie Bonaparte*, plus tard [144] *Héroïque*, ne viendra qu'en 1804, la tradition voulant que « Bonaparte » ait été suggéré à Beethoven par l'ambassadeur de France à Vienne, le plébéien et révolutionnaire général Bernadotte, futur fils adoptif de Charles XIII et fondateur de l'actuelle dynastie suédoise, membre de la coalition qui mit un terme à l'Empire et par là à la Révolution, au moins le temps d'une Restauration.

Écrite par un musicien de cour (et aussi l'un des premiers musiciens gagnant de l'argent ¹⁷¹ grâce au commerce de ses œuvres en Allemagne, en France et surtout dans l'Angleterre bourgeoise, Haendel en fut un autre), conservateur, maçon et fort religieux, la *Missa in angustis* est pourtant déjà pleine de la présence du « dernier des terroristes » (Marx), cet hégélien « esprit du monde à cheval » (ce jour-là quelque peu démonté). Elle impressionna suffisamment Beethoven pour qu'il écrivît plus tard au même prince Esterhazy (qui lui commanda sa messe en ut majeur en 1807) qu'il se sentait inhibé par « l'ombre des messes du grand Haydn ». Excuse de circonstance peut-être. Près d'un quart de siècle plus tard (1822) l'immense messe en ré, la *Missa solemnis* répond à la *Missa in angustis* et conclut les guerres napoléoniennes, cet équivalent de la Terreur permanente dit Marx (comment ne pas les entendre, surtout dans le *Dona nobis pacem* ?). L'angoisse n'y atteint plus seulement de l'extérieur un univers jusqu'ici en ordre mais touche l'intérieur du sujet héroïque-romantique en proie à une incertitude que nulle raison ne peut dominer (d'où la subscription du *Kyrie* « Venu du cœur, puisse-t-il retourner au cœur ! »). À peu près au même moment, Hegel lisait les écossais et touchait au « savoir absolu » et Bentham élaborait les « principes fondamentaux de la Législation, de l'économie politique » et enfin de « la religion naturelle ». Il n'y a pas à choisir entre Hegel, Bentham et Beethoven pas plus [145] qu'entre, disons, Habermas (ou Rawls), Hayek (ou Pareto) et Chostakovitch, le seul à mes yeux dont les symphonies, peut-être surtout la huitième (1943), mal aimée, qualifiée de « défaitiste » et « antisoviétique » coincée entre la grandiloquente septième (*Leningrad*) et la quasi goguenarde neuvième (« Victoire de Stalingrad » qualifiée, elle, de « trop légère » et pas « assez grave »), et absolument la prodigieuse treizième (1962) (*Babi Yar* où ici encore les voix interviennent sur des poèmes d'Evtouchenko) sont, au monde des guerres et des régimes de meurtre de masse, ce que sont la *Missa solemnis* aux guerres napoléoniennes et *Le chant de la terre* à la fin du monde des Habsbourg (ou du monde social de Gustav Mahler). Je n'ignore pas ce que ce genre

¹⁷¹ Heureusement pour lui car ce musicien célèbre dans toute l'Europe était mal logé, mal nourri et traité à peu près comme un des « gens de maison » par son Prince. C'était la règle habituelle. Ainsi le fut le jeune Mozart par Hyeronimus Colloredo, prince-archevêque de Salzbourg. L'époque avait ses mesquines brutalités qui n'épargnaient pas la « *felix Austria* ». Nous en avons d'autres.

de rapprochement a de fallacieux parce qu'il dissimule, sous une apparence d'histoire totale où tout est interconnecté pour former des mondes et des époques, ce qui n'est en réalité que le rêve de ma propre subjectivité. Mais je veux souligner par là, plus sobrement, la propriété sociale du chant : chez Beethoven et Chostakovitch, comme chez Haydn dans un monde plus en ordre, le Verbe s'est fait Musique selon une sensibilité que nous pouvons encore ressentir, voire partager, comme nous pouvons partager celle du trouble et cependant si pur duo d'amour Néron-Poppée qui conclut *Le couronnement de Poppée* et de son correspondant l'innocent et cependant si trouble duo Octavian-Sophie de la fin du *Chevalier à la rose* (pas tout à fait la fin : il reste à la maréchale à pleurer en coulisse la perte d'Octavian avec le mouchoir que son page vient chercher, sur une pirouette de l'orchestre, sur la scène restée vide).

Comme on comprend le La Roche de *Capriccio* : « Pas trop fort, l'orchestre ! » L'orchestre de Strauss est rarement pur tintamarre, contrairement à la fameuse caricature qui accueille *Elektra*, sauf justement dans cette *Elektra*, ce bloc de glace incandescente, ce froid qui nous brûle la peau, qui, aux rôles de Chrysothemis et d'Oreste près, est d'un bout à l'autre pure imprécation, analogue aux imprécations que, dans *Richard III*, profère la reine Marguerite, cette experte en malédictions. Dans *Le chevalier à la rose*, l'orchestre ne se déchaîne vraiment que deux fois, quand les personnages ne [146] chantent pas mais hurlent, au tout début, rideau baissé, pour mimer les élans amoureux matinaux d'Octavian à l'assaut de la maréchale, et au dernier Acte pour la mystification et le départ définitif de l'autre perdant, le baron Ochs, dont les visées sur Sophie sont ruinées, contraint par la maréchale à se retirer sous les quolibets méchants et allègres des personnages eux-mêmes couverts par un orchestre en folie, délirant de vulgarité. Dans l'opéra quand il n'y a plus rien à dire, la musique même se détruit en exprimant le hurlement du néant, écoutez l'assourdissante « Invention » sur une seule note (la plus haute, le « si ») qui suit l'assassinat de Marie par Wozzek dans l'opéra de Berg. C'est qu'il faut *entendre* le texte porté par une voix pour entendre *aussi* la musique : oui, je sais, et admet, que « la connaissance objective » n'est plus produite par une voix individualisée ou par un chœur repérable, mais le texte lui-même a une voix que l'orchestre ne doit pas couvrir (ce que les orphéons, fanfares, voire les groupes techno [néo]

philosophiques ont parfois trop tendance à faire, transformant ainsi leur musique en bruit abrutissant), pas plus que le texte soi-disant « révélé » par la mise en scène (qui, souvent, le trahit) ne doit anéantir la musique comme dans les terribles productions « mozartiennes » de Bob Wilson ou Peter Sellars (celui-ci pourtant génial à d'autres égards) car en tuant la musique le texte se tue.

Mon propre sextuor à cordes introductif de début d'après-midi est terminé. Entre-temps, il s'est gonflé aux vastes proportions du prélude polyphonique des *Maîtres chanteurs de Nuremberg* avec ses bois gamins, ses cuivres pompeux, ses timbales d'armée en bataille... et son clin d'œil au Beethoven du premier quatuor *Rasumovski*. La plupart des thèmes de l'opéra y sont déjà énoncés et tricotés mais j'ai mis une sourdine au coup de cymbales vainqueur qui le conclut juste avant l'entrée du chœur. Évoquons donc plutôt le prologue de *Simon Boccanegra*, à lui tout seul aussi long que la moitié du premier acte lui-même très long (surtout pour Verdi). J'invite le lecteur qui ne s'est pas encore endormi, ou vient de se réveiller comme La Roche, à suivre ma conversation où il retrouvera, sinon la Comtesse (elle est [147] partout mais la pudeur la rend invisible) et le souffleur (lui est caché mais n'en pense pas moins), du moins d'autres personnages, le Comte, son frère un peu licencié (n'est-il pas « un oiseau rare, un philosophe... qui cache derrière un masque sa jeunesse » ? dit la belle actrice Clairon, maîtresse naguère du poète et demain du Comte), et bien sûr des directeurs, des acteurs, des librettistes et des musiciens, et les indispensables valets. Seul mon Tartufe est une pièce rapportée, il ne figure pas dans le *Capriccio* de Strauss, sans doute était-il à l'époque trop envahissant dans la salle et dans la rue. Il l'est resté dans d'autres salles et d'autres rues. Dans le présent « caprice » si peu straussien où s'affrontent pourtant paroles et musique (« *Dopo la filosofia, prima la scienza politica* » ou *vice versa* ?), je réalise que la conclusion est un peu abrupte, comme si la Comtesse ne ressentait pas de mélancolie et était devenue une caustique institutrice envoyant au piquet le musicien et le poète qui se disputent ses faveurs. Tant pis. Laissez-moi donc évoquer encore le majordome qui au terme de la scène finale vient annoncer sur de calmes accords d'orchestre dignes du temple de Sarastro dans *La flûte enchantée* : « Comtesse, le souper est servi », signifiant ainsi que la vie continue et qu'elle effacera peut-être les grimaces et rictus qui ont parsemé cette longue conversation sur la musique...

Rien n'est jamais terminé, la conversation, et tout ce qui l'entoure, se poursuit, que nous le voulions ou non, sans ordre en vue ni en projet, c'est pourquoi le Sarastro-majordome (le Maître d'hôtel qui est aussi le Maître de l'Hôtel, et peut-être le Maître de l'Autel) lui-même reste interloqué et suit, perplexe, la comtesse qui vient de quitter son miroir en fredonnant. « Tant qu'il y a de la vie, il y a de... la vie » et rien d'autre.

En attendant, place au chœur d'entrée des *Maîtres chanteurs* ou plutôt, en l'espèce, au solo de ténor que Philippe Raynaud va nous chanter, tel le vaillant Radamès au début du premier acte d'*Aïda*.

[148]

[149]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Annexes

Annexes

[150]

[151]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Annexe I

L'art et son explication. Dissertation sur la science politique comme esthétique et - déjà - les déclamations de Charles Péguy

I

[Retour à la table des matières](#)

Le « mélodrame », avec ses dialogues parlés sur fond de musique, comparé à l'image d'Épinal avec son texte écrit sous l'image, technique qui dura jusqu'à ce que le « ballon », ou la « bulle », la détrône dans les années 1930 en France (aux États-Unis, le ballon apparut au début du siècle), montre qu'est superficiel le contraste entre la musique et la fresque picturale. Celle-ci prétend dépeindre, ce qui facilite le passage au texte comme dans l'iconographie d'Aby Warburg et d'Erwin Panofsky enracinant les images dans les écrits pour passer du « sens primaire ou naturel », des formes exprimant des expériences sensibles ou émotionnelles à « la région du sens du signifié », « couche des sens secondaires celle-ci, qui ne peut être déchiffrée qu'à partir d'un savoir transmis de manière littéraire » (Erwin Panofsky, « Iconography and Iconology », in *Meaning in the Visual Arts*, New York : Doubleday, 1957, et les autres références dans Pierre Bourdieu, « Postface » à Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris : Éditions de Minuit, 1967, p. 138). Ce contraste est trompeur, les arts qui sont présumés « représenter » ou « décrire » avec des images ou des mots sont dans la même situation que la mu-

sique : Picasso tient à juste titre le même langage que Stravinsky, « les gens qui essaient d'expliquer les [152] tableaux font généralement fausse route ». « Comprendre » un art c'est toujours substituer au récit du son ou de l'image un récit parallèle fait des mots de la sociologie, de l'économie, de l'histoire, de la philosophie, etc., récit toujours un peu « amateur » (Thomas Crow, *The Intelligence of Art*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1998). Bien sûr, chaque « créateur » ou « auteur » résiste à l'objectivation de son activité, cela fait partie de sa conscience de soi porteuse d'une assertion d'autonomie, mais ce faisant il exprime aussi une réalité sociale que le sociologue doit prendre en compte dans son travail même d'objectivation, à savoir que l'œuvre d'art, tableau, sculpture, poème ou musique, « est » avant de « signifier » ; le rapport entre les idées et les images n'est pas un rapport d'exposition des premières par les secondes (Clifford Geertz, « L'art en tant que système culturel » in *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris : PUF, 1986). L'œuvre ne peut être conçue comme une simple allégorie, « traduction sensible d'un concept ou d'un programme iconographique se réduisant à l'intention consciente de son créateur ». Pas davantage elle n'est la « réalisation artistique » individuelle d'une « représentation philosophique » individuelle ou collective qui en serait le « principe » (Pierre Bourdieu, *op. cit.*, pp. 141 et 165). Si l'on méditait ces formules au lieu de les noyer dans une vulgate sociologiste paresseuse et fade, on comprendrait un peu pourquoi les guerres révolutionnaires sont mieux exprimées (pour notre sensibilité) par la *Messe de Lord Nelson* de Haydn et la *Missa solemnis* de Beethoven que par *La bataille de Vitoria et la victoire de Wellington* du même Beethoven (un de ses plus grands succès).

Surtout on chercherait un peu moins la valeur morale d'une œuvre dans sa valeur esthétique. On se défend en général de trouver belle une œuvre à la moralité impeccable parce que l'œuvre d'art n'a simplement pas de moralité en soi : même un mélomane « jingoïste » grand teint ne jugerait pas les *Pomps and Circumstances* d'Elgar, l'un de mes kitsch favoris, à la hauteur de son *Concerto pour violoncelle*, même un communiste convaincu et vrai musicien, je pense au grand chef Roger Desormière (ancien de l'« école d'Arcueil » autour d'Éric Satie), n'aurait pas proclamé l'officiel *Chant des forêts* de Chostakovitch supérieur à ses symphonies. Quant au malheureux Picasso, communiste encarté depuis 1944, « reçu dans la famille communiste par

Jacques Duclos et Marcel Cachin » (c'était ainsi que *L'Humanité* parlait à l'époque), il ne pouvait préférer ses œuvres irréprochables (du [153] point de vue de la moralité collective communiste), *Massacres en Corée* et les fresques de Vallauris, *La Guerre* et *La Paix* à ses dessins individualistes et subjectivistes sur « Le Peintre et son Modèle ». Les nationalistes et les communistes n'ont rien à envier aux bourgeois : Sully Prudhomme, avec ses idéaux élevés et son prix Nobel, ne vaut tout de même pas Rimbaud ni Oscar Wilde. L'œuvre d'art n'a que la moralité que lui confèrent ceux qui sont exposés à son contact : il est bien possible, comme l'a argumenté Bourdieu lui-même, que seules les classes bourgeoises sophistiquées pratiquent une pure esthétique kantienne où le Beau ne trouve sa justification qu'en lui-même indépendamment des normes de la morale ou même de l'agrément, cependant que les classes populaires ont une esthétique « impure » posant leur jugement en référence à ces normes (Pierre Bourdieu et al., *Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris : Éditions de Minuit, 1965). C'est pourtant une curiosité sociologique intéressante de ce temps que l'« esthétique impure » s'empare aussi des classes bourgeoises redevenues populaires (à moins que ce soit le snobisme esthétique-moral qui les anime), dès qu'elles raisonnent à l'envers et se laissent gouverner directement par la puissance de l'émotion et des passions dont la raison n'est, disait Hume, que l'« esclave » : rationalisant cette émotion sous la forme d'un jugement du type « c'est beau donc c'est bon » qu'on se refuse à porter dans l'autre sens (« c'est bon donc c'est beau »), on pense spontanément que la *Neuvième symphonie*, ou *Egmont*, ou *Fidelio* délivrent un message moral univoque et bien sûr impeccable (je ne peux m'empêcher de qualifier ces œuvres de « fraternelles » et je ne pense pas, tout bien pesé, à la fraternité machiste des mâles) tandis que la musique religieuse de Gounod et de Massenet serait d'une hypocrite fadeur égale à la roublardise réactionnaire du *Consul* de Menotti. Cependant, comme un essai récent nous le rappelle, « une telle valeur morale ne peut être fondée raisonnablement sur le langage musical lui-même » : les tyrans qui, tout un chacun le sait, sont souvent sentimentaux, adorent leurs proches et l'humanité et ne peuvent supporter qu'on verse le sang sous leurs yeux (c'était, paraît-il, le cas du président Mao), peuvent aimer l'hymne à la joie alors que, s'ils avaient le sentiment de se voir administrer la leçon de morale que son auteur entendait délivrer à la suite de son « librettiste » involontaire Schiller, ils seraient probable-

ment dans l'impossibilité de l'entendre et de le chanter (au moins en public, car dans le « privé » du Palais la perverse provocation des [154] Puissants ne connaît pas de bornes) tout comme ils seraient incapables d'apprécier une théorie morale ou politique dénonçant la tyrannie (Esteban Buch, *La neuvième de Beethoven. Une histoire politique*, Paris : Gallimard, 1999, p. 308). Plus brutalement, les immondes voyous peuvent aimer la même musique que leurs innocentes victimes, il n'est pas nécessaire, pas plus qu'il n'est interdit, d'avoir été, tel Herbert von Karajan, inscrit au parti nazi pour diriger Wagner avec génie et de très nombreux juifs aiment et interprètent avec le même génie (par exemple Daniel Barenboim) cette musique qui accueillait pourtant les prisonniers des camps d'extermination. Ce n'est donc que pour de [compréhensibles et valides] raisons « extramusicales » d'ordre moral et politique que tant que survivra un rescapé de la *Shoah* la musique de Wagner sera interdite d'exécution publique dans les salles de concert d'Israël. Cela n'empêche pas de trouver quelque validité à la remarque de Pierre Boulez, rapportée par Edward Saïd, que « la musique de Wagner, par son existence même, dément le message idéologique qu'elle est supposée [et conçue par son créateur pour] porter » (Edward Saïd, *Out of Place. A Memoir*. Londres : Granta, 1999- Noter que, pour des raisons qui seront exposées plus tard à loisir, la remarque n'est absolument pas transposable à, par exemple, la philosophie de Heidegger).

Je me permettrai d'ajouter cependant un bémol : la musique de Wagner *en soi* ne confirme ni ne dément aucun message idéologique, c'est aux yeux d'Edward Saïd et de Pierre Boulez portant sur elle un jugement esthétique et un jugement moral qu'elle le dément, c'est-à-dire que leur écoute de Wagner, faisant de sa musique une réalité objective, leur permet de dire qu'elle le dément tout comme ma propre vision des sculptures d'Arno Breker (admirées par Cocteau...) ou du *Triomphe de la volonté* de Leni Riefenstahl me permet de dire à juste titre, c'est-à-dire avec des arguments et des preuves indépendants soumis à la critique objectivante, que dans un contexte social soigneusement identifié ces œuvres « confirment l'idéologie nazie », elles la sanctionnent et la ratifient, mais rien de plus. Peut-être au temps de l'affaire Dreyfus, quand le politique absorba symboliquement la musique (comme la plupart des domaines d'activité) ou plutôt quand des musiciens furent mobilisés ou se mobilisèrent pour établir une

congruence entre leurs engagements et passions artistiques et politiques, pensa-t-on qu'un style musical illustre intentionnellement et officiellement, ou involontairement et de fait, une idéologie, et peut-être peut-on encore soutenir aujourd'hui [155] qu'un style musical était « dreyfusiste », ainsi a-t-on pu présenter la musique d'Alberic Magnard comme l'envoi d'un message dreyfusiste dans un style anti-dreyfusiste (Jane F. Fulcher, *French Cultural Politics and Music. From the Dreyfus Affair to the First World War*, Oxford : Oxford University Press, 1999). Mais cela reste une métaphore, exprimant en réalité le simple fait que d'autres jadis ont pu avoir des idées politiques et un style artistique qui nous paraissent aujourd'hui diverger parce que tout bonnement ils ont pu être socialisés pour être républicain et académique et que, du fait de notre socialisation aujourd'hui, ces déterminations sociales paraissent peut-être contradictoires. Rien de plus.

C'est précisément cette « étrangeté » de l'art, intégralement social mais en tant qu'il est symbolique, et non allégorique, du social, même quand l'allégorie est intentionnellement pratiquée, par exemple par Michel-Ange, Dürer, Rubens ou Poussin (en musique les exemples analogues sont presque aussi nombreux, des *sonates du Rosaire* de Biber à *l'Allegro, il pensiero e il moderato* de Haendel), qui fait que pour l'esthéticien l'œuvre ne se réduit pas non plus à ce qu'elle est aussi, et légitimement, pour le sociologue qu'est ici Panofsky commenté par Bourdieu, le produit d'un *habitus* « ensemble de schémas fondamentaux préalablement assimilés, à partir desquels s'engendrent, selon un art de l'invention analogue à celui de l'écriture musicale, une infinité de schémas particuliers, directement appliqués à des situations particulières » (P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 152). Le repérage du travail, dans les individus, de l'*habitus* produit par les institutions scolaires permet d'aller au-delà des « homologues qui s'établissent entre les structures des différents systèmes symboliques d'une société » et « des principes de conversion formels qui permettent de passer des uns aux autres », pour s'efforcer, comme Panofsky, « de découvrir la connexion [...] concrète qui rend raison complètement et logiquement de la logique et de l'existence de ces homologues » (*ibid.*, p. 147). Il peut être permis à partir de là de tenter de développer une *autre* sociologie de l'art, ou de toute autre pratique, en ne cherchant pas d'abord les homologues ni le rapport à la structure mais en laissant advenir le sens des pratiques pour mettre à jour le déploiement de mé-

diation, coordonnées en régimes d'énonciation, tel le régime esthétique (Howard Becker, *Les mondes de l'art*, Paris : Flammarion, 1988 ; Antoine Hennion, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris : Métailié, 1993). Quant à lui, l'esthéticien [156] s'intéresse aussi à ces « schémas particuliers » et leur pose ses propres questions pour comprendre et évaluer leur « originalité ». C'est pourquoi, tout comme la science politique, l'esthétique participe, selon ses branches, de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie mais aussi de la philosophie car pas plus que l'art la politique n'est l'allégorie du social non plus que la réalisation d'une représentation philosophique. Elle a certes toujours quelque chose de la représentation et de la mise en scène mais elle est aussi création, même si comme toute activité sociale elle peut être vue aussi comme une application particulière de schémas socio-historiques fondamentaux (et pour une autre parodie, de schémas a-historiques formels), schémas élaborés par le savant pour se repérer dans le réel et par l'acteur pour se repérer *et* se justifier, en tous cas jamais trouvés directement dans le réel, quoi qu'on en dise à la suite d'une interprétation réificatrice de Machiavel (la « *verità effettuale della cosa* ») ou de Lénine (« les faits sont têtus »). Cette application-crédation décide parfois du bonheur et du malheur des hommes, quels que soient les schémas qui la constituent.

II

Ici une précision nécessaire va nous mener de l'esthétique à la science politique. L'esthétique parle de l'œuvre « en soi » et aussi des schémas généraux à partir desquels s'inventent les schémas particuliers dessinant l'œuvre singulière parce que si l'art en soi ne représente rien d'autre que lui-même c'est en tant qu'objet social spécifique qui n'est pas plus a- ou supra-social que la science, la morale ou la politique. À chaque instant il symbolisera [et à certains égards « fera » et « sera »] le social particulier où il est produit ou reçu, et ceci tant que l'œuvre aura un public pour la percevoir dans ses catégories propres qui peuvent ne pas être spécialement esthétiques mais aussi éthiques, voire politiques (cela dépend des systèmes de cultures et de classes sociales). Or le langage politique est dans le même cas, avec la même illusion d'optique voulant que la moralité d'une action

politique ne garantisse pas son succès et que pourtant le succès (pour les « vulgaires ») ou les conséquences finalement bénéfiques (pour les délicats et les sophistiqués) d'une action politique [157] garantissent sa moralité. L'analogie est d'autant plus troublante que politique et art apparaissent en totale opposition comme le seraient deux planètes séparées par une distance de 180 degrés, ce qui donne à l'observateur placé dans l'axe l'impression frappante que l'une « éclipse » l'autre. Le politique dans sa face « impériale » est *potestas* et *auctoritas*, mais sa face « partisane » le fait conflit et division. C'est donc un *centre qui divise*, ou une division centrale, un gouvernement lui-même plus ou moins divisé (la question de savoir si l'on doit conceptualiser le gouvernement comme un monopole ou une compétition a occupé récemment la théorie des choix rationnels en politique, Albert Breton, *Competitive Governments. An Economic Theory of Politics and Public Finances*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996). Il règne sur des adversaires et est bien pourvu en ennemis intérieurs (parfois) et extérieurs (toujours). Rien ne dit pour autant que la division se résume toujours à l'affrontement de deux camps, il peut très bien y avoir plusieurs lignes de clivage et de confrontation, l'essentiel est la permanence de la division au sein du royaume. C'est pourquoi on rêve fréquemment de se passer de cette structure inconfortable où certains peuvent cependant trouver une exaltante jouissance. L'art en revanche n'a pas d'empire et il est présumé réconcilier, c'est une *périphérie* [ou un accessoire] *qui réunit*. Personne ne peut rêver de s'en passer : oui, oui, Goering (cet avide collectionneur de tableaux), la culture et le revolver (l'image du revolver sorti par Goering au mot de culture est plus célèbre encore auprès des paresseuses consciences pures que « le ventre encore fécond d'où peut sortir la bête immonde » de saint Bertolt Brecht), et aussi les autodafés et les destructions de fresques par la Grande Révolution culturelle prolétarienne, mais aussitôt réapparaissent les célébrations de Bayreuth, l'art sacré, le *prolet-kult* et le « réalisme socialiste ». Le sport fournit une perspective intéressante sur l'art et le politique : proche de l'art et de la religion comme le manifestaient les jeux Olympiques antiques, il est aussi compétition ; pas de sport sans classement, mais justement il a existé aussi des tournois de poésie et de Maîtres chanteurs et dans les sociétés où « la rhétorique a une force directement coercitive » et la conversation « la qualité d'une séance de catch en paroles » il y a des « combats directs entre poètes » nous rappelle Clifford Geertz (« L'art

en tant que système culturel » , *op. cit.*, pp. 144-146) ; le système culturel marocain révèle la parenté de l'art et de l'affrontement sportif. Mais l'art et le politique ne se bornent pas à [158] s'interpénétrer dans chaque système culturel (« la politique de l'art », « la politique comme art »), ces deux « essences » (pour parler comme Julien Freund) ont quelques affinités formelles, ce qui fait du rapport de la science politique à la politique quelque chose d'homologue au rapport de l'esthétique à l'art. Certes la politique « indigène » s'exprime directement avec des mots, à la différence de la peinture, la sculpture et la musique, mais la poésie, le conte et le roman aussi. Et puis la politique ne s'exprime-t-elle [ne s'épuise-t-elle] que par et dans les mots ? Que fait-on du geste, de la posture, du regard, du décorum, de la démarche, du coup qui assomme, de la main qu'on serre... et qui étrangle, sans parler de la feuille d'impôts (même accompagnée d'un mot aimable du ministre des Finances), des gendarmes venus vous arrêter, des miliciens venus vous expulser, etc. ?

Si l'on ne fait pas spontanément ce rapprochement, c'est pour une bonne et une mauvaise raison. La « bonne » est que la politique ne se borne pas à exprimer l'autorité de commandement qui s'y attache, elle « délivre » aussi des biens [et des maux] matériels et bien tangibles dont personne ne peut se désintéresser quand ils vous atteignent ; l'arrestation, l'incarcération, l'imposition, la législation, « l'allocation autorisée » (« *The Authoritative Allocation of Values* » de David Easton) ou leurs équivalents touchent peu ou prou tout le monde (enfin, on le suppose par principe...). Le vainqueur politique n'est pas d'abord celui qui a davantage « plu » mais celui qui pour gagner s'est rendu plus sacré, plus utile, voire indispensable jusqu'à paraître inévitable, ou s'est fait plus craindre. Il finit par plaire s'il a consolidé son succès ; les règles du jeu peuvent l'obliger à plaire pour gagner mais c'est rarement un plaisir purement esthétique qu'il provoque, encore que l'enthousiasme de ceux qui suivent le leader a parfois beaucoup à voir avec l'enthousiasme collectif d'une célébration musicale et que le leader lui-même peut y trouver ce plaisir où la beauté du geste (accomplir un dessin et/ ou un destin, dessiner l'histoire, « incarner » une collectivité) s'ajoute au plaisir de servir... ou de tuer, ou simplement de s'amuser (Stanley Hoffmann, Inge Hoffmann, « *The Will to Grandeur : De Gaulle as Political Artist* » in Dankwart A. Rustow, éd., *Philosophers and Kings. Studies in Leadership*, New York : George Braziller

1970, pp. 248-316. Très beau recueil auquel collaborèrent Eric Ericson, Robert C. Tucker, Nikki Keddie, David Apter, Henry Kissinger et Albert Hirschman parmi d'autres. Sur la notion – esthétique dans ma terminologie [159] – de « leadership incarnatif », Jean-Marie Donegani, Marc Sadoun, *La V^e République, naissance et mort*, Paris : Calmann-Lévy, 1998, éd. Folio, 1999). Je suis frappé à la relecture du remarquable essai des Hoffmann, complétée par celle de Donegani et Sadoun, par le fait banal que la « prise de rôle » du général de Gaulle a marqué la façon dont tous ses successeurs ont tenté de tenir le leur sans jamais chercher à l'imiter, ce qui les aurait rendus ridicules. Georges Pompidou, de par sa fonction, passée, de Premier ministre du Général et, nouvelle, de successeur de celui-ci s'en avisa bien sûr très tôt, ce qui le poussa très logiquement à « intervenir dans la direction de l'État de façon [plus] constante, permanente... par l'action quotidienne » que son charismatique prédécesseur (sur la transformation manifestée par les déclarations déjà quasi testamentaires de Georges Pompidou en 1974, Jean-Marie Donegani, Marc Sadoun, « Vie et mort de la V^e République ». *Le Débat*, 106, septembre-octobre 1999, p. 154). On n'oubliera pas pour autant que l'« homme du destin », « au-dessus des partis » et « artiste politique » composa bien souvent avec les partis et surtout leur électorat comme il composait avec les contraintes internationales : en politique tout comme en art l'« intendance » avec ses épaisses contraintes, économiques entre autres, ne « suit » jamais que dans la mesure du possible et si on ne lui en demande pas trop (par exemple, Andrew Moravcsik, « Le grain et la grandeur : les origines économiques de la politique européenne du général de Gaulle », *Revue française de science politique* 49,4-5, 1999, pp. 507-544 et 50-1, 2000, pp. 73-124). L'erreur consiste à opposer de façon dichotomique le style artistique et « géopolitique » au style réaliste et « commercial » ou « intéressé ». Incidemment, comment de Gaulle lui-même dans l'état de dépendance où il se trouva entre 1941 et 1944, pour ne pas parler de 1946, aurait-il pu le méconnaître et se prendre pour Siegfried ?

Et pourtant, en dépit des contraintes des intérêts prosaïques, ou peut-être pour cette raison même car il faut bien que le politique se reproduise, l'administration des choses ne pouvant se faire sans gouvernement des hommes, le style artistique a perduré. Toujours les successeurs du fondateur se sont imaginés à *leurs propres yeux* (et pas seule-

ment en se présentant aux autres) comme faisant une œuvre qu'ils imposaient au public (François Mitterrand par la durée de ses deux mandats, et aussi sa génération, s'en approcha le plus). Mais plus frappant encore est le fait que cette propension artistique s'étend très au-delà des personnalités [160] ou situations d'exception et des régimes de tradition non libérale (qui forment d'ailleurs la majorité). Il faudrait revoir à cette lumière Edward Heath, Harold Wilson, Helmut Schmidt, Amintore Fanfani et Aldo Moro. L'*illusio* de la création d'un monde par la volonté d'un *leader* arraché au jeu des déterminations sociales ordinaires fait partie intégrante du travail politique de satisfaction ou de manipulation de demandes sociales parce que la politique n'est pas la simple projection physique ou géométrique d'une « source », les intérêts qui seraient déjà – donnés – là : il est presque plus plausible, quels que soient les pièges du langage, de tenir que les demandes sociales n'existent qu'en tant que demandes socio-politiques caractérisées par le fait que l'on [ou au moins quelqu'un] peut envisager d'agir pour changer [ou maintenir] une situation. On renverra sur ce point aux textes qui ont marqué les recommencements de la sociologie politique (Seymour M. Lipset, Stein Rokkan, « Introduction » à S.M. Lipset, S. Rokkan eds, *Party Systems and Voters Alignments*, New York : Free Press, 1967, pp. 1-64, et Giovanni Sartori, « From the Sociology of Politics to Political Sociology » in S.M. Lipset éd., *Politics and the Social Sciences*, New York : Oxford University Press, 1969, pp. 65-100). Ceci dit, le langage de la « traduction politique » de clivages « sociaux » a la vie dure : le réarrangement posthume des principales thèses de Rokkan comprend un chapitre intitulé « Cleavages and Their Political Translation » (Stein Rokkan, *State Formation, Nation-Building and Mass Politics in Europe – The Theory of Stein Rokkan*. Edited by Peter Flora, Stein Kuhnle et Derek Urwin, Oxford : Oxford University Press, 1999, pp. 278-302). Pour une problématique refusant le caractère « tout fait » de la distinction du « social » et du « politique » et montrant comment la politique moderne émerge dans le social par la médiation de groupes différenciés finissant par être vus comme un groupe social particulier, l'État, on renverra à Bernard Lacroix « Ordre politique et ordre social : objectivisme, objectivation et analyse politique » in Madeleine Grawitz, Jean Leca, dir., *Traité de science politique*, Paris : PUF, 1985, vol. I, voir aussi Michel Offerlé, *Sociologie des groupes d'intérêt*, Paris : Montchrestien, 1994 (avec l'idée que le groupe fait l'intérêt autant que l'intérêt fait le groupe).

Cette combinaison de « création » et de « réponse », de création présentée comme réponse et de réponse présentée comme création, qui caractérise la politique, rend plus prégnante et donc plus pernicieuse la « mauvaise » raison prétendant interdire le [161] rapprochement entre esthétique et science politique. Si l'on tient que la politique réelle est simplement analysée en mesurant « *Who gets what, when and how* » (Harold Laswell mérite mieux que de passer à la postérité pour cette simple formule), et que la politique démocratique assure le succès de celui qui satisfait la plupart du temps les demandes de la majorité (simple ou absolue) des gens, dès lors le langage politique démocratique, aux antipodes du langage artistique, vise non à l'autonomie et la distinction de quelque chose qui ne représente que soi-même mais à la représentativité parfaite d'un social démocratique que l'agent politique va humblement servir en disant seulement, avec décision sinon avec clarté, *comment* il va *faire*, et *quand*, pour répondre à ce que veulent confusément le peuple et la raison ; c'est un axiome que ceux-ci ne sont jamais en opposition surtout en période électorale pourvu qu'une bonne constitution permette la formation réglée de cette volonté du peuple ; le peuple « a raison » parce qu'il *est* raison. L'autonomie du représentant démocratique, dans cette conception, tient tout banalement à ce que, la volonté ne se transférant pas, il reste libre par rapport au programme sur lequel il s'est fait élire et peut décider de ne pas l'appliquer. Cela est rappelé à juste titre par Bernard Manin dans un merveilleux effort pour faire du langage politique un échange rationnel entre ceux qui proposent puis réalisent et ceux qui demandent puis jugent (ce qui transfère par parenthèse l'esthétique dans le langage du savant lui-même qui imagine un régime non dénué de piquant où des titulaires différents d'une même fonction pourraient être, selon leur force dans la situation autorisée par les institutions, César ou Albert Lebrun, de Gaulle ou Doumergue, Pompidou ou Grévy... Piquant mais possible sinon très cohérent. Bernard Manin, « *E uno plures. Une république à deux régimes ?* », *Le Débat*, 106, septembre-octobre 1999, pp. 164-176). Cette autonomie, où s'insinue la « volonté politique » (faisant des choix sous contraintes de structures, d'institutions et situations), serait sanctionnée à son tour et en son temps par la résistance des électeurs et des mouvements sociaux sectoriels ou globaux ou leur anticipation par le représentant. Le soutien de la « base » qui est présumée savoir ce qu'elle veut, ou plus souvent ne veut pas, est donc un des facteurs décisifs du succès du pari fait par

le représentant autonome. Je n'ai rien à redire à cette construction dont David Easton fut jadis un bon représentant en promouvant systématiquement la notion de « soutien » (« *support* », David Easton, *A Systems Analysis [162] of Political Life*, New York : J. Wiley, 1965) et qui structure à très juste titre la plupart des théories empiriques de la politique démocratique fondées sur la notion large de « transactions coûteuses » (James E. Alt, Alberto Alesina, « Political Economy : An Overview » in Robert Goodin, Hans Dieter Klingemann eds, *A New Handbook of Political Science*, Oxford : Oxford University Press, 1996, pp. 645-674. A. Alesina, H. Rosenthal, *Partisan Politics, Divided Government and the Economy*, New York : Cambridge University Press, 1995), à condition cependant de ne pas franchir le pas, étroit mais d'une profondeur abyssale, qui transforme cette transaction en conversation rationnelle où des experts en argumentation appartenant à des camps bien identifiés s'expliqueraient sur leurs options et leurs conséquences, dans un cadre référentiel commun balisé par les deux concepts univoques d'intérêt (avec ses deux subdivisions « court terme-long terme », « particulier-collectif ») et de causalité, avec en son centre l'idée de conjecture évaluable et réfutable en commun (ou du moins de conjectures concurrentes où l'on jugerait clairement sinon quelle est la meilleure en soi, du moins quelles conséquences prévisibles entraîneraient leurs mises en œuvre respectives, ce qui autoriserait à dresser en commun un procès-verbal de *mutuus dissensus*). Or ceci ne vaut (et encore... ; Alesina, par exemple, ne le suppose en aucun cas) que si deux conditions au moins sont remplies, la domination des « enjeux consensuels », où la grande majorité est d'accord sur les objectifs à atteindre, sur les « enjeux conflictuels » où la division porte sur l'objectif même (cette distinction, due à Donald Stokes dans sa critique de Downs, citée *infra*, est développée dans Pierre Martin, *Comprendre les évolutions électorales. La théorie des réalignements revisités*, Paris : Presses de Sciences Po, 2000) et surtout le renforcement continu de cette classification, que l'observateur tire de ses données, par le travail rhétorique du monde politico-médiatique des électeurs [et pesant sur eux] convaincus désormais de vouloir tous la même chose, et du monde des élus [et pesant sur eux] convaincus qu'ils ont plus d'intérêt pour gagner à apparaître divisés sur les seuls moyens plutôt que sur les objectifs eux-mêmes (l'un des trucs les plus classiques pour prendre en faute l'adversaire qui veut jouer ce jeu est évidemment : « bien sûr vous ne voulez que le bien, tout comme moi,

l'ennui est que vos intérêts objectifs ou les œillères de vos *habitus* de classe vous empêchent de le voir et de le faire réellement », ce qui permet à chaque instant de franchir la frontière d'un type d'enjeu à un autre).

[163]

En ce cas, et en ce cas seulement, il est tout à fait possible que « l'appréciation par les électeurs des performances des gouvernants sur les enjeux consensuels, tels que la gestion de l'économie, la lutte contre le chômage, l'inflation, la délinquance, ou la corruption devient décisive dans le résultat des élections d'enjeu de pouvoir national » (Pierre Martin, *op. cit.*, p. 326). Mais c'est en tout état de cause le résultat d'un travail s'opérant dans le langage politique de la représentation du réel, travail plus convaincant dans la mesure où il explicite mieux les liens confus que les humains ordinaires font entre d'une part ce qui se passe au bout de leur nez (et qui n'est jamais purement langagier pas plus que les phénomènes naturels ou sociaux dont ils n'ont pas conscience parce que se passant dans l'« inconnu » d'une région impensée, spatiale ou non, mais qui affectent tout de même leur appendice nasal) et d'autre part le sens qu'ils font du monde politique. Et les travaux scientifiques, ceux de Pierre Martin ou de Bernard Manin, participent de ce travail : ils ont raison dans la mesure où ils nous convainquent que le monde est tel qu'ils l'analysent et que nous nous comportons bien [donc nous devrions nous comporter] selon les lois de ce monde ; non que ces constructions-représentations soient purement « idéologiques » et que la science politique soit manipulée par la politique au point que « nous deviendrions ce que nous étudions » selon la formule assassine de Ted Lowi dans son adresse présidentielle à l'Association américaine de science politique (même si Pierre Martin a longtemps travaillé pour le Parti socialiste et un de ses Premiers ministres), mais plus simplement pour que le monde que les analystes décrivent soit « vrai » il faut que le langage le rende vrai, non seulement leur langage mais le langage et les pratiques ordinaires de leurs objets dont leur langage fait partie. Quelque chose d'analogue peut être « observé » dans le fonctionnement des marchés financiers où une théorie mathématique des finances sur un objet apparemment ésotérique (évaluer la valeur des contrats pour lesquels on prend l'option – non l'obligation – d'acheter ou vendre une valeur à un prix donné à une date future, ou pendant une période, données) qui valut à Myron

Scholes et à Robert C. Merton un prix Nobel d'économie en 1997 fut confirmée après son élaboration dans les années 1970 par le fonctionnement effectif des marchés financiers, eux-mêmes influencés entre autres choses par la théorie (voir un bon livre de vulgarisation par un journaliste économique de classe avec cependant parfois une tendance à tout expliquer par des raisons [164] basement intéressées – on reviendra sur ce point aux Annexes XIII (vol. 2) et XLVIII (vol. 3) – Nicolas Dunbar, *Inventing Money*, Londres : Wiley, 1999). Le drôle de l'affaire est que fut ainsi illustrée la théorie sociologique de la « *self-fulfilling prophecy* » du père de l'un des lauréats, l'illustre Robert K. Merton, selon laquelle les croyances portant sur les institutions sociales sont une partie constitutive de ces institutions et non seulement une description extérieure de celles-ci. Cela ne rend pas ces institutions moins réelles ni moins stables pour autant puisque ces croyances participent de leur réalité et leur stabilité. Encore faut-il apprécier correctement la nature de cette réalité.

Je ne conteste nullement que les humains « acteurs » politiques font des « choix » dont ils peuvent payer et parfois mesurer et anticiper le prix, « décider » d'appliquer la contribution sociale généralisée aux retraités, ou de se mobiliser en jouant des « coups » contre ceux à qui l'on impute une décision qui lèse nos intérêts. Le contester reviendrait à rayer d'un trait toute étude des « raisons », des stratégies, des jeux, des conditions et des contraintes des choix (puisque ceux-ci seraient inexistantes) et plus radicalement à scotomiser toute rationalité devenue invisible dans le social observé. Je ne conteste pas davantage que l'observateur puisse reconstituer dans la moyenne durée des séquences démontrant que tout se passe comme si une logique du choix social s'était imposée (pour d'excellents exemples en matière d'« état social », Gosta Espings-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge : Polity Press, 1990 ; Bruno Palier, *Gouverner la Sécurité sociale. La France en perspective comparative*, Thèse, Institut d'études politiques de Paris, 1999, à paraître, Paris : PUF, 2002). Je nie seulement, mais très énergiquement, que le lien entre les processus de décision et les logiques de choix social soit clair et constant et que gouvernants et gouvernés en agissant consciemment et, admettons-le, rationnellement, dans le premier (la décision et la mobilisation « sur le tas »), sont clairement conscients du second (la logique du choix social sur la base de jugements rétroactifs et de connaissance prévision-

nelle) qu'ils produisent cependant et que l'observateur modélisera, tout comme l'acteur lui-même sera tenté de méditer au soir de sa vie ou de se justifier à une étape de sa carrière sur la logique de ce qu'il a « fait ». La chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la nuit quand le second processus est joué et que la vision en est possible : peut-être Hegel se raconte-t-il des histoires [165] et n'y a-t-il jamais de vision parfaitement claire après coup, peut-être à l'inverse y a-t-il pendant le processus quelque possibilité d'y voir un peu plus clair, à partir d'une perspective (*Le manifeste* de Marx tenait même que les communistes avaient la vision absolument claire du processus qui « se déroule sous nos yeux »).

Il demeure en revanche des plus douteux que tous les agents du premier processus soient, en droit, en mesure de percevoir le lien entre ce qu'ils font et ce qu'ils contribuent à produire, sans être pour autant des « ignorants » (« rationnels » ou non), des imbéciles ou des ilotes. Cela résulte seulement du fait, relevé par Weber autant qu'Hayek chacun à leur manière, que « dans bien des cas les situations que nous connaissons sont des états auxquels nous ne serions jamais parvenus si nous n'avions pas été à la recherche de quelque chose d'autre » (Albert Gailord Hart, « Science économique », in Douglas Greenwald, éd., *Encyclopédie économique* (1982), Paris : Economica, 1984, p. 894) ; même la décision déclarée « historique », individuelle (l'invasion de la Russie ou de l'URSS) ou collective (les « élections critiques », le serment du Jeu de paume ou la journée du 10 Août 1792) n'échappe pas à cette indécidabilité constitutive ; au contraire, plus elle est « historique » plus ses conséquences anticipées sont opaques. La meilleure étude récente sur les élections critiques en France, reconceptualisées en réaligement électoral, se termine ainsi : « L'élection est en vérité un bien curieux objet scientifique car, afin d'en connaître la véritable nature, il faut souvent attendre les résultats de la suivante » (!) (Pierre Martin, *op. cit.*, p. 437). On ne saurait mieux dire. (Sur la notion d'élection critique, V.O. Key Jr, « A Theory of Critical Elections », *Journal of Politics*, février 1955, pp. 3-18 ; Walter Dean Burnham, *Critical Elections and the Mainspring of American Politics*, New York : Norton, 1970 ; James Sundquist, *Dynamics of the Party System : Alignment and Realignment of Political Parties in the United States*, Washington DC : Brookings Institution, 1983.) Dès lors le lien entre intention, action et conséquences (anticipées puis effectives), impliqué

par la conception de la « conversation décisionnelle », apparaît des plus douteux quand il est supposé clair pour l'acteur sur le terrain et unidimensionnel pour l'observateur (Graham Allison, *The Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*, Boston : Little, Brown, 1971). C'est pourtant lui qui permet de considérer que le choix gouvernemental justifié par le fait « qu'il n'y a pas le choix » devient un vice du système [166] et non un « *speech act* » (ou un « *speech non-act* ») des plus ordinaires, vice trahissant comme le dit Manin « la difficulté à mettre en scène les choix effectivement faits », comme si cette « mise en scène » ne faisait pas partie intégrante du « choix », comme si le choix politique était un « produit » à « promouvoir », comme si l'on ne devait juger un tableau qu'en privilégiant dans le jugement esthétique l'expression, ou la perspective, les couleurs ou la ligne... ou le lieu où il est exposé, voire son encadrement. À la rhétorique fallacieuse de l'impuissance de la politique Manin oppose la rhétorique presque aussi fallacieuse de la politique comme rationalisation de l'action sociale, figure symétrique à celle, dictée par la fantaisie de technocrates et de scientifiques frustrés, de la politique trompe-l'œil merveilleux de la raison abusée.

Si cela était, la qualité du langage politique serait normalement, et donc normativement, aussi sa moralité et son efficacité dans la satisfaction des demandes sociales dépendantes de la situation matérielle de la société (« *It's the economy, stupid* », on se souvient de la formule sur laquelle, dit la légende, Bill Clinton se fit élire la première fois). Le langage de la politique deviendrait celui [supposé] des « politiques publiques », langage du « *problem-solving* » dont la formule élémentaire serait « balistique » : face à un état de société insatisfaisant, l'action publique, qu'elle soit motivée par le seul souci des politiciens de conserver leur poste (ce fut la curieuse hypothèse de Downs : Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York : Harper and Row, 1957) ou aussi par le souci d'appliquer effectivement telle mesure politique parce que les gouvernants la croient bonne pour leurs mandants et se sont engagés là-dessus (J.M. Enelow, M.J. Hinich, eds, *Advances in the Spatial Theory of Voting*, New York : Cambridge University Press, 1990), va viser une cible, y appliquer le raisonnement causal et produire des extrants (*outputs*) et des effets (*outcomes*) qui, selon la qualité de la théorie causale à l'œuvre dans l'action, atteindront leur cible, satisferont les demandes et « régleront le problème »,

ou bien rencontreront l'échec, ce que le peuple jugera et sanctionnera comme le professeur note une copie d'élève. C'est une des bizarreries de la théorie de Downs de supposer que les politiciens ne veulent *que* gagner les élections, ce qui les pousserait à converger vers le centre pendant que les électeurs ne veulent *que* bénéficier de politiques publiques entre lesquelles ils choisiraient sur la seule base de la proximité de celles-ci par rapport à leurs positions personnelles [167] dont la structure serait présumée stable d'une élection à l'autre ; pourquoi les deux motivations ne seraient-elles pas mêlées chez les uns et les autres ? (Bernard Grofman, « Political Economy : Downsian Perspectives » in R. Goodin, H.D. Klingemann, *op. cit.*, pp. 671-701 ; voir la critique la plus classique : Donald Stokes, « Spatial Models of Party Competition », *American Political Science Review*, 57-2, 1963, pp. 368-377 ; Stuart Macdonald, George Rabinowicz, « Solving the Paradox of Non Convergence : Valence, Position and Direction in Democratic Politics », *Electoral Studies*, 17-3, 1998, pp. 281-300). Les théories parfaitement plausibles du « vote rétrospectif », du « vote sanction » et du « vote échange » n'ont pourtant jamais tenu que le vote était la computation de jugements sur les effets d'actions publiques spécifiées (portant sur des « *issues* ») imputées rationnellement à des auteurs spécifiés. Voir le classique Angus Campbell, Philip Converse, Warren Miller, Donald Stokes, *The American Voter*, New York : J. Wiley, 1960, pp. 171-182. Voir aussi Frédéric Bon, « Qu'est-ce qu'un vote ? » in *Les discours de la politique*, édité et introduit par Yves Schemel, Paris : Economica, 1991 ; Daniel Gaxie, dir., *Explications du vote*, Paris : Presses de Sciences Po, 1985 ; S. Popkin, *The Reasoning Voter*, Chicago : University of Chicago Press, 1991. Sur la catégorie de « vote rétrospectif », V.O. Key Jr, *The Responsible Electorate : Rationality in Presidential Voting, 1936-1960*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1966, et Morris P. Fiorina, *Retrospective Voting in American National Elections*, New-Haven : Yale University Press, 1981. Une partie de la théorie des choix rationnels a aussi rejoint cette position désormais peu contestée : Franz Pappi, « Political Behavior : Reasoning Voters and Multi party Systems » in R. Goodin, H.D. Klingemann, *op. cit.*, pp. 255-275. Sur « l'électeur rationnel », concept bien plus incertain que celui de « choix rationnel », Loïc Blondiaux, « Mort et résurrection de l'électeur rationnel : les métamorphoses d'une problématique incertaine », *Revue française de science politique*, 46-5, 1996, pp. 753-791 (une vue critique et

souçonneuse) ; Peter Ordeshook, Langche Zeng, « Rational Voters and Strategie Voting : Evidence from the 1968, 1980 and 1992 Elections », *Journal of Theoretical Politics*, 9-2, 1997, pp. 167-187 (application mise à jour de la vue classique).

[168]

III

Pourquoi dès lors ne pas reconnaître au langage politique une autonomie et une autoréférence analogues à celles du langage artistique ? Pourquoi les limiter au seul cas où de vilains manipulateurs de foules et de monstrueux totalitaires créent de toutes pièces une « novlangue », qui permettra de chanter n'importe quoi et son contraire en se dissociant totalement du langage moral ordinaire ? Bien sûr si « la guerre c'est la paix », et « la liberté c'est l'esclavage » alors le tyran n'a pas plus de mal à tenir un langage démocratique qu'à écouter béatement l'hymne à la joie. Situation extrême mais non « exceptionnelle » car elle appartient au même ensemble logique et sociologique que les situations « ordinaires » où se manifeste l'autonomie du langage politique le plus banal. On commet fréquemment l'erreur de voir dans la tyrannie totalitaire une situation exceptionnelle ou plutôt un moment dépassé dont l'humanité démocratique rationnelle et scientifique serait en train de sortir comme l'humanité philosophique sortit au XVIII^e siècle de la tradition et de la superstition, tout le monde sait cela... En ce cas seul le langage artistique serait une « novlangue » naturelle à l'art, il ne déformerait rien (ce qui veut dire en réalité que ce n'est pas une « novlangue », mais seulement une langue autre). Au contraire, la « novlangue » orwellienne serait un langage politique fabriqué dans les ateliers du « prêt à penser », déformant ce que le langage ordinaire et naturel exprime et reflète de la réalité sociale. Autrement dit, ou bien le langage politique est une monstruosité totalitaire (la « novlangue » orwellienne) ou bien il n'a pas d'autonomie et n'existe pas comme langage analogue au langage artistique. Or, ce contraste épistémologique est une illusion.

L'illusion ne réside pas dans l'identification de la « novlangue » totalitaire par Orwell (on sait qu'on discute encore, plutôt mollement

d'ailleurs, pour savoir si *1984* et *La ferme des animaux* désignent *seulement* le stalinisme ou *aussi* la démocratie capitaliste ; mais enfin la visée anti-totalitaire d'Orwell ne fait tout de même pas de doute) ni dans son étude par exemple par Alain Besançon, Jean-Pierre Faye, Robert Tucker ou Alexandre Zinoviev, pour citer des analystes qu'à peu près rien ne réunit sauf cette identification même. Cela fait *vraiment* une différence que de baigner dans différents « idéo-systèmes » (Frédéric Bon, [169] « Langage et politique » in Madeleine Grawitz, Jean Leca, dir., *Traité de science politique*, Paris : PUF, 1985, vol. III. Repris in *Les discours de la politique, op. cit.*), de « parler communiste » ou « islamiste » ou « parlementaire ». L'illusion réelle réside dans le refus de situer la « novlangue » orwellienne en continuité avec le langage politique déclaré « ordinaire » (on veut souvent dire « fréquentable ») alors qu'elle n'en est que la caricature, la « version chargée » jusqu'à le rendre totalement mensonger et directement meurtrier, ce qui finit, par accumulation de différences quantitatives dans le poids de la « charge », par produire une différence qualitative entre ce que Philippe Braud a appelé « le jardin des délices démocratiques » (Philippe Braud, *Le jardin des délices démocratiques*, Paris : Presses de Sciences Po, 1991) et le jardin des horreurs totalitaires dont on n'oubliera jamais qu'il a pour humus et pour technique de jardinage la terreur physique et l'enrégimentement idéologique (ici est la vraie différence). Rien de moins mais rien de plus. Sur ce point au moins, révisionnistes, antirévisionnistes et historiens non engagés de l'Union soviétique sont mis d'accord par l'examen scrupuleux sinon exhaustif des archives (T. Arch Getty, Oleg Naumov, *The Road to Terror : Stalin and the Self destruction of the Bolsheviks, 1932-1939*, New Haven (Conn.) : Yale University Press, 1999 ; Orlando Figes, Boris Kolonitskii, *Interpreting the Russian Revolution. The language and symbols of 1917*, New Haven : Yale University Press, 2000 ; Jeffrey Brooks, *Thank you, Comrade Stalin ! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War*, Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 2000). Le langage politique renvoie « en réalité » à une réalité qui lui est propre : la gestion de la coexistence conflictuelle d'animaux politiques s'affrontant et luttant *en soi*, c'est-à-dire *entre eux* d'abord, et ensuite *sur quelque chose*. L'enjeu de la lutte (la propriété de quelque chose, la sécurité de quelqu'un, la puissance de faire quelque chose ou de soumettre quelqu'un) dépend de la lutte parce que la lutte et la peur (des hommes sinon de la nature), et le corrélatif désir de paix et d'amitié,

sont produits par le social humain pour produire des enjeux qui ne préexistent pas à la lutte puisque c'est elle qui les construit.

Le langage « *problem-solving* » des politiques publiques dont on a schématisé une version est lui-même le langage politique d'une action qui n'est pas « *problem-solving* », car la société réelle n'est pas un puzzle que le gouvernement devrait reconstituer (voir un livre décapant, salubre, et évidemment ignoré en France [170] sauf par quelques spécialistes : Aron Wildavsky, *Speaking the Truth to Power : the Art and Craft of Policy Analysis*, Boston : Little, Brown, 1978). Les puzzles font partie de la rhétorique des « gourous » du management (A. Hulczynski, *Management Gurus*, Londres : Routledge, 1993) mais le « modèle de la poubelle » (M.D. Cohen J. March, J.P. Olsen, « A Garbage Can Model of Organizational Choice », *Administrative Science Quarterly*, 17, 1972, pp. 1-25, repr. in James March, éd., *Decision and Organizations*, New York : Blackwell, 1988) qui a gagné sa célébrité par sa capacité à donner sens aux frustrations des chercheurs et praticiens des organisations pris dans le méandre d'une « société de négociation » (Jan Erik Lane, *The Public Sector*, Londres : Sage, 1993) engendrant des effets décisionnels imprévisibles, improbables et semi-aléatoires (on pardonnera ce qualificatif peu cohérent mais c'est à propos d'un processus lui-même peu cohérent en apparence se prêtant à la métaphore et à l'ironie, deux des tropes dominants de la rhétorique scientifique), montre un processus qui marche tout en étant *exactement le contraire* du processus de *problem-solving*. Il peut certes engendrer des sentiments de défiance et de frustration tant chez les membres de l'organisation que chez ses cibles (H. Mintzberg, *Structure in Fives : Designing Effective Organizations*, Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1983-1993 ; Christopher Hood, *The Art of the State*, Oxford : Clarendon Press, 1998, nouvelle édition, 2000). Mais « la poubelle » a aussi des effets positifs allant au-delà de la preuve déjà solide qu'une organisation progresse aussi par des « accidents » ne résolvant rien du tout (Charles Perrow, *Normal Accidents*, New York : Basic Books, 1984) ; les découvertes latérales, la limitation de la corruption et de l'opportunisme seraient au nombre de ces effets positifs (Christopher Hood, « The Garbage Can Model of Organization : Describing a Condition or a Prescriptive Design Principle ? » in Morten Egenberg, Per Laegreid, eds, *Organizing Political Institutions-Essays for Johan P. Olsen*, Oslo : Scandinavian University Press, 1999,

pp. 59-78). La leçon de cette petite histoire empirique (qui n'intéresse évidemment que très peu les philosophes) est que la société réelle est bien un puzzle parce que le réel tout entier est un puzzle (au nombre de pièces indéfini...), mais le gouvernement, seul ou [bien ou mal] accompagné, ne peut le résoudre ; il se borne à prendre des mesures « historiques » ou « quotidiennes », « structurelles » et/ou « conjoncturelles » et participer, de façon plus ou moins directive, à des processus de gouvernance dont la fonction [171] (*l'une* des fonctions : gouverner n'est pas que connaître) est elle-même « cognitive », par exemple en produisant d'autres manières de situer les problèmes, donc de les transformer pour permettre d'autres constructions de sens et donc de « solutions » fabriquées aussi ailleurs qu'au sein de l'État ou du gouvernement ; j'emprunte cette version « optimiste » à Pierre Muller (cf. Alain Faure, Gilles Pollet, Philippe Warin, dir., *La construction du sens dans les politiques publiques : débat sur le référentiel*, Paris : L'Harmattan, 1995 ; voir aussi Pierre Muller et al., « L'approche cognitive des politiques publiques », *Revue française de science politique*, 50-2, 2000) ; au début du siècle, d'autres grands optimistes étaient le philosophe John Dewey, sur lequel on reviendra, et le politologue Arthur Bentley, auteur du fameux *Process of Government* : « la nomination est directement une forme de connaissance » (John Dewey, Arthur Bentley, *Knowing and The Known*, Boston : Little, Brown, 1960, p. 147). Ce n'est pas du mensonge orwellien, c'est de la symbolique politique interprétée par une épistémologie pragmatiste. Du côté « pessimiste », Murray Edelman a regroupé sous le chapeau « symbolique » des exemples de politiques publiques pour montrer la pluralité des styles de langage (exhortatif, juridique, de marchandage, etc.) employés ensemble dans des situations politiques diverses, ce qui l'a conduit à une ébauche de théorie de la conspiration sans conspirateur central mais avec une pluralité de petits conspirateurs décentralisés. Selon son interprétation, les significations des messages et donc, par anticipation des émetteurs, leur contenu changent avec les sites. Envoyés à un large public ils sont continûment différents de ceux des messages échangés entre groupes plus petits et plus immédiatement et intensément engagés dans le processus de *policy-making*. Les régimes exhortatifs et juridiques produisent des symboles rassurants pendant que les gains et pertes réels résultent du régime de marchandage. De ce fait les déclarations programmatiques ne sont nullement prédictives des subséquentes allocations de res-

sources (Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Chicago : University of Illinois Press, 1964, pp. 149-151).

Ce n'est pas tout à fait une banalité du sens commun (« les vrais débats ont lieu entre quelques-uns qui se servent les premiers » et autres propos désenchantés) car ce qui change d'un site d'argumentation à l'autre n'est pas – ou pas seulement – le volume d'informations disponibles et de récompenses allouées, mais surtout le régime dénonciation organisant le débat-combat. [172] Il n'est pas suffisant de décréter que des promesses n'ont pas été tenues, ou des avantages ont été perdus parce que le « processus n'est pas transparent » comme si souhaiter la *transparence* sociale dans un processus politique n'était pas analogue à exiger d'une partie à un débat qu'elle abandonne tout comportement stratégique en fournissant *par avance* à l'adversaire tous les arguments *la convainquant* d'être en tort et de ce fait la mettant *effectivement* dans son tort. La transparence exigée produit alors son contraire, un effet de brouillage des messages sociaux : qui va croire un adversaire qui se dépouille alors qu'il est tellement plus rationnel de suspecter qu'il prépare un autre coup ? « Si l'ennemi nous abandonne, rien ne va plus » comme dans la scène drolatique de *Fanfan la Tulipe* où l'ennemi tourne le dos à l'autre camp médusé. La confusion atteint son comble quand il y a plusieurs sites d'affrontements et de débats. Exiger la transparence institutionnellement organisée pour dépouiller la symbolique politique de son côté « tromperie engendrée par de puissants et savants manipulateurs » (ce qui revient à identifier tromperie et symbolique et à les confondre dans un commun anathème), c'est simplement user d'un langage symbolique fondé sur la conviction affichée que de bons arrangements sociaux permettent de bâtir une *citée politique* (réelle et non utopique) de la confiance et de la translucidité universelles, un monde de la compétition dont le comportement stratégique serait banni ou en tout cas assez sévèrement contrôlé pour qu'il ne bénéficie pas à ceux qui s'y livrent... à moins qu'il ne s'agisse tout bêtement de « se donner le beau rôle », a-b-c du comportement stratégique.

Ce type d'analyse est aujourd'hui tenu pour évident sans toujours que ceux qui le considèrent routinièrement comme le savoir reçu réalisent ses implications pour la philosophie de la démocratie ou, ce qui revient au même, pour les présupposés idéologiques permettant de la tenir jusqu'au bout : Murray Edelman, petit homme modeste et têtue,

me dit en 1973 qu'il se sentait avant tout « intellectuellement un anarchiste » et ce n'était pas un propos de table. Mais ceci a une pertinence tout aussi grande pour l'interprétation de questions empiriques et peut-être pour les stratégies de recherche, à condition de ne jamais perdre de vue le caractère proprement esthétique du langage politique. Les programmes de gouvernement présentés aux électeurs ressemblent plus à des « arguments » sur lesquels le chorégraphe bâtit son ballet en en modifiant parfois la péripétie et le dénouement (pensons à *Giselle* ou surtout au *Lac des cygnes*) [173] qu'à des textes dont l'acteur ne saurait changer une virgule. Ils sont élaborés plus sur le modèle de la superposition de membres de phrases dus à différents auteurs dont chacun ignore plus ou moins la production des autres et sait seulement – parfois – la place de son fragment dans la phrase, que sur celui de l'auteur unique maître et possesseur de son texte du début à la fin. Après tout un texte sans auteur peut aussi engager celui qui le prononce même quand celui-ci est libre [voire requis] d'y faire toutes les appoggiatures jugées nécessaires. Tous les grands – ou petits – textes mythiques sont dans ce cas.

IV

Le recours à cette vision esthétique interdit de toujours considérer sans preuves indépendantes le langage politique comme un langage trompeur qu'il serait possible de rendre un jour « transparent ». Péguy n'avait vu que partiellement juste au début du siècle (la Troisième République avait une trentaine d'années) dans sa violente charge contre le langage parlementaire, ce langage politique particulier. Le texte que je vais citer date du début du XX^e siècle (Charles Péguy « Débats parlementaires », *Cahiers de la Quinzaine*, 18^e cahier de la 4^e série, 12 mai 1903, in *Œuvres en prose 1898-1908*, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1959, pp. 560-597, citations aux pages 580, 581, 582). À la fin du XX^e siècle (la Cinquième République a tourné la quarantaine) plus personne ne lit le JO. *Débats parlementaires* (sauf l'auteur d'une intervention et parfois le journaliste du *Canard enchaîné*), même parmi les « journalistes parlementaires » (s'il en reste), mais ceux-ci quand ils n'aident pas les hommes politiques en activité à faire des livres inutiles (parce que n'ajoutant rien aux livres existants qu'ils

pillent) sur Georges Mandel, Montesquieu ou Henri IV, les « experts » se réservant, ah ! mais ! Spinoza (ce qui montre très sérieusement le peu de confiance des hommes politiques et des experts, au moins français, dans les langages, sans parler même des paroles, proprement politiques ou experts), lisent les discours des « Journées parlementaires » et des « Universités d'été » des partis, ainsi que les déclarations et interviews radiotélévisées des leaders partisans, syndicaux, ministériels et du président qui ne se borne plus [174] comme « l'honorable M. Loubet » à « faire des discours aux petites filles des chefs-lieux d'arrondissement ». La presse de Gaston Calmette, Francis de Pressensé et Fernand Laudet a fait place à la presse d'Alain Peyrefitte, Jean-Marie Colombani et Serge July, mais il y a suffisamment de continuités et d'analogies pour que la perception aiguë et les illusions d'optique du directeur des *Cahiers* paraissent familières : ces « comptes rendus sténographiques dans et d'après le *Journal officiel* rendent compte de séances qui ne sont que des images de la géologie et du mouvement politique réel ». Elles sont non seulement le masque factice des échanges langagiers importants tenus ailleurs dans telle « conversation de couloir, inentendue, éternellement ignorée », « dans les commissions, dans les comités, dans les groupes, dans les compagnies, dans les camaraderies, dans les amitiés politiques, dans les relations privées, dans les népotismes et les flatteries », mais en tant qu'images mêmes, « elles sont des images truquées, falsifiées, faussées pour les besoins de la politique même ; outre les imperfections essentielles de toutes les images, outre leurs imperfections naturelles, outre la difficulté, la complexité, la mouvance du réel représenté, les séances politiques parlementaires sont, parmi les images, des images déformées incessamment exprès ; c'est l'intérêt des intéressés politiques, c'est l'intérêt de tout le monde que la séance parlementaire soit une image fausse ; non seulement c'est l'intérêt des politiciens, qui aiment à jouer le peuple et qui ont besoin de jouer le peuple ; mais c'est l'intérêt, la joie, le plaisir et la réjouissance du peuple, qui aime à être joué, qui a besoin d'être joué par les politiques parlementaires, comme il a besoin de tous ses vices.

« Le peuple ne demande pas qu'il y ait des séances de travail. Le peuple, qui veut s'amuser, s'intéresser, se passionner, s'enthousiasmer, s'entraîner, demande qu'il y ait des séances de représentation théâtrale, des séances polémiques, des grandes séances, comme on les nomme, et, comme on les nomme aussi, des séances historiques. Ainsi le peuple demande qu'il

y ait des fêtes officielles, des rois qui passent, des cuirassiers, des courses, des illuminations et des galas. Des séances de travail seraient obscures, modestes, sans gloire, mémoire et victoire.

« Encore si les séances politiques parlementaires publiques, dont nous lisons et dont nous publions les comptes rendus sténographiques dans et d'après le *Journal officiel*, ne comportaient que l'insuffisance naturelle des images et, en outre, la falsification voulue des images politiques, si cette falsification voulue des images politiques, si cette [175] falsification même avait gardé quelque constance, au moins une interprétation de l'image obtenue, c'est-à-dire déjà une reconstitution du réel ainsi représenté, conduite avec une extrême attention, une réserve extrême, pourrait-elle donner quelque garantie à l'opérateur dans l'accomplissement du résultat final. Mais cette falsification manque de toute constance. La complexité, la difficulté du réel d'une part et, d'autre part, la mauvaise volonté, l'intelligence mauvaise, le jeu de tous ces intéressés politiques se joignent ici pour fausser non pas seulement l'image, mais la relation de l'image au réel imaginé. Ce n'est pas seulement du mensonge et de la feinte. C'est du mensonge mensongèrement feint. C'est du mensonge au deuxième degré. Aussi tout ce que l'on peut à peu près dire est que dans l'interprétation de pareils textes, quand on n'est pas d'une prudence extrême on est sûr de se tromper, et qu'au retour quand on est d'une prudence extrême, on n'est jamais sûr de ne pas se tromper. »

Très longue citation (et ce n'est pas fini) d'un texte lui-même quelque peu verbeux où traînent tous les poncifs populistes-socialistes (« le vrai pouvoir des compagnies et des salons ») et oligarchiques (Michels, Mosca et Ostrogorsky, que Péguy vient de commenter dans le *Cahier* du 17 février 1903, ne sont pas loin), texte à la fois adorateur du peuple (« nous les petits ») et méprisant de la plèbe, dénonciateur des représentants et des politiciens professionnels, où figurent tous les ingrédients de l'anarchisme de droite et d'extrême droite comme de celui d'extrême gauche (même la « société du spectacle » y est déjà comme un embryon), recyclables par l'autoritarisme de droite (c'est le langage de l'Action française) et de gauche (la dénonciation du « crétinisme parlementaire »). Mais surtout ce que Péguy saisit par éclairs c'est le caractère autonome et autosuffisant du langage politique. Il saisit même directement à propos de l'ascendant du « grand orateur » (exemple aujourd'hui bien passé de mode) sa valeur esthétique mais une valeur esthétique très particulière, et pour Péguy cor-

rompue au point de perdre cette valeur, car elle est mue par, et mène à, « l'autorité de commandement » (Charles Péguy, « Reprise politique parlementaire », *Cahiers de la Quinzaine*, 20^e cahier de la 4^e série, 16 juin 1903, in *Œuvres en prose 1898-1908*, *op. cit.*, pp. 598-661, citations aux pages 599, 605-606, 627-628, 631-632, 633-635, 638-640).

« Qu'est le véritable orateur dans une assemblée, qu'est le grand orateur dans un congrès, qu'est-ce que Jaurès dans un meeting, sinon un [176] homme qui par la vertu de son éloquence exerce un empire, une autorité de commandement, la plus soudaine et en ce sens la moins dynastique autorité de commandement, – mais les autorités de commandement les moins dynastiques ne sont pas toujours les moins entières –, puisqu'elle naît improvisée à mesure que naît à l'ouïe la voix de l'orateur, et au regard son geste, la plus profonde et la plus inévitable aussi autorité de commandement, puisque au lieu de saisir les biens, comme une autorité de commandement économique, au lieu de saisir les seuls corps, comme une autorité de commandement temporelle, cette autorité du commandement oratoire, comme une autorité religieuse, comme une autorité d'Église, comme la nouvelle autorité que l'on veut nous faire d'un État seul enseignant, seul philosophe, seul vivant, seul artiste, cette autorité du commandement oratoire, autorité intellectuelle, mentale, et, beaucoup plus profondément, sentimentale, saisit pour les régir et pour les asservir les personnels sentiments, les passions profondes, les intimes émotions ; les instincts mêmes, les réserves de vie, et les obscurs et sommeillants soubassements organiques des instincts. L'autorité du commandement oratoire est d'autant redoutable qu'elle est intérieure. Sachons-nous le rappeler et nous l'avouer, nous qui avons si souvent et si profondément, d'une telle voix et d'un tel cœur, acclamé Jaurès dans les plus grandes réunions, dans des assemblées capitales, et tout d'abord dans ce grand premier meeting du Tivoli. Un grand orateur, un véritable orateur, un orateur de génie dans une assemblée, un Jaurès dans une assemblée, dominant la foule, c'est un roi. Rappelons nos anciennes acclamations, et les sentiments de nos anciennes acclamations. Combien n'y avait-il pas d'autorité de commandement dans la voix du grand orateur, dans son effort, dans son geste martelé, dans son poing de marteau, dans sa phrase de commandement forte et grave. Et surtout combien n'y avait-il pas d'obéissance, de suite et de soumission, honnête mais soumise, dans nos acclamations. L'exercice d'un génie oratoire est l'exercice d'un gouvernement redoutable. C'est le gouvernement à la fois consenti, aimé, recherché comme une jouissance, mais non connu, mal conscient, des tumultueuses passions de la foule. C'est le gouvernement dont on ne se méfie pas, le gouvernement à qui les simples et tant d'innocents se donnent. Un grand philosophe ne règne pas. Un grand savant ne règne pas. Un grand artiste ne règne pas. Les grands comédiens

seuls règnent, et les grands orateurs [...]. Comédiens, – y compris les tragédiens –, orateurs, chanteurs et chefs d'orchestre. Eux seuls ont accès directement au public, à la foule. Eux seuls ont ce contact immédiat qui est ici indispensable à l'exercice du règne, du gouvernement personnel. »

Nous revoilà très près du débat sur la « novlangue ». L'art n'est pas une « novlangue » parce qu'il ne « règne » pas, il ne commande pas l'obéissance. Dès lors son langage peut n'avoir [177] rien à voir avec le langage ordinaire : où a-t-on jamais vu un ténor (ou parfois un baryton : Simon Boccanegra, ou une basse : Boris Godounov) ou une soprano (rarement une mezzo, elles ont la vie dure et meurent en coulisses) mourir réellement de blessure mortelle ou de consommation en chantant à pleine voix ? Ô Riccardo du *Bal masqué*, ô Leonora de *La force du destin*, ô Radamès et Aïda, ô Isolde, ô Siegfried ! et pour le reste relisez Foucault sur *Les Ménines*. Et pourtant l'art ne ment pas car son langage est le « langage ordinaire »... de l'art, il est ordinaire et normal aux yeux de Ferruccio Busoni que les personnages de son *Docteur Faust* parlent un langage qui n'a aucun rapport avec le vrai langage ordinaire ni même avec celui des livrets de Piave, Halévy ou Hoffmannsthal : c'est pourquoi il n'a pas à être comparé au langage ordinaire dans la mesure où il ne commande l'adhésion de personne ni ne mobilise aucune troupe dans le monde social « réel ». Donc seule la politique est mensonge. Ainsi s'opère le glissement : la politique mettant en jeu le pouvoir de commandement, plus son langage est pertinent à cet égard, plus il est mensonger et doublement quand cette autorité de commandement oratoire (Jaurès en meeting) se dégrade en autorité de commandement parlementaire (Jaurès aux prises avec Briand, Ribot et les radicaux, ces porteurs « d'autorité impérieuse de gouvernement »). Voilà la « raison désormais valable pour tous ceux qui veulent penser librement et logiquement développer leur pensée, de se séparer radicalement des professionnels de la politique et d'accomplir leur œuvre en dehors d'eux » (c'est Bernard-Lazare qui parle ici dans *Les Cahiers de la Quinzaine* du 16 août 1902 et c'est Péguy qui reprend intégralement un an plus tard « cette phrase véritablement prophétique »). Changer de langage c'est passer du mensonge à la vérité :

« Si le peuple entendait en parlementaire ce que les parlementaires disent en parlementaire, la domination politique parlementaire ne tiendrait que le temps de se réveiller ; et le travail moral pourrait commencer. Mais le peuple entend en français, il aime entendre en français, et cette complaisance à peine consciente est la forme et la condition d'un assujettissement, dont on ne voit pas la fin.

« Il y aura beaucoup à dire de ce mensonge fondamental de la politique parlementaire, et de la situation du peuple envers ce mensonge. Le peuple est victime sans doute ; mais il est en même temps complice ; ou plutôt il est victime des politiques parlementaires ; et il est en même temps victime de soi, qui aime les politiques parlementaires, [178] qui leur est complaisant. Le peuple se douterait bien que le langage politique parlementaire n'est pas du langage français. Mais il préfère ne pas vouloir s'en douter. Il est victime et dupe en ce sens que, étant donné une phrase de français, le premier mouvement, le mouvement droit est de l'entendre en français ; quand donc le peuple entend une phrase en français, et qu'elle était dite en parlementaire, on peut l'excuser sur ce que le sens français était le sens premier, celui qui se présentait premièrement, et naturellement. Le sens qui ne demande pas traduction, réduction, vaut contre le sens qui demande l'une et l'autre. Cette excuse est légitime, elle est valable, et pourtant. Il faut bien avouer que le peuple aime à entendre en français exprès même les discours politiques parlementaires, parce que c'est beau, parce que c'est grand, parce que c'est rassurant, réconfortant, confortable, parce que c'est excitant, et, comme on dit, enthousiasmant. Le peuple se plaît à entendre en français. Il est ainsi victime et complice. Il y a là une complicité trouble et obscure, une complaisance double envers les politiques parlementaires et envers soi-même.

« Si évidente que soit cette complicité, le peuple entend en français et il croit ferme à ce qu'il entend. Ou plutôt il croit d'autant plus ferme qu'il n'a pas la conscience tranquille de la complicité qu'il sent assez bien. Toujours par un effet d'équivalence, le peuple se rassure de sa complicité sur sa crédulité. Sinon il ne croirait tout de même pas tout ce qu'il croit, ou fait semblant de croire. Il tient d'autant plus à sa naïveté qu'elle est un peu factice, volontaire et acquise. Toujours par le même effet d'équivalence il aime se rattraper sur nous, qui l'avertissons. Il nous traite en ennemis parce que nous troublons sa quiétude faite et grossièrement naïve. Et il nous en veut d'autant plus qu'il sent tout en lui-même que nous avons raison [...].

« La relation du langage politique parlementaire au langage français présente au lecteur avisé de telles constances et dans leur exagération même et dans les accélérations de telles constances de surenchères que l'on pourrait établir pour un temps donné un dictionnaire en français du langage parlementaire, ou si l'on veut un tableau de concordance, une table de sens atteints par les mêmes mots, par les mêmes tournures, par les

mêmes phrases, par les mêmes formules dans l'un et l'autre langage ; les paragraphes réservés aux mots *honneur, vertu, justice* et *vérité* ne seraient pas les moins intéressants.

« Tout le monde politique et parlementaire est si étroitement prisonnier du langage qu'il a fait que le scandale ne vient plus de ce langage, il vient des manquements à ce langage. L'habitude est aujourd'hui accomplie. Ce n'est pas quand on parle ce langage politique parlementaire qu'il y a scandale, c'est quand on ne le parle pas, c'est quand un politique parlementaire omet pour un instant de le parler. Ce n'est pas quand on ment qu'il y a du scandale, c'est quand un politique parlementaire se trompe et dit vrai. On n'a pas oublié le scandale causé pendant la première partie de l'affaire [Dreyfus] par une [179] parole imprudente. Un M. Lebreton, si j'ai bonne mémoire, qui était, je crois, garde des Sceaux dans un ministère antidreyfusiste, – ne serait-ce pas le ministère Dupuy ? – admirons comme les gardes des Sceaux de la Troisième République ont plus que les autres ministres du mal à se garder eux-mêmes –, ce M. Lebreton avait dit à ses collègues : *Regardez vers vos circonscriptions*. L'émoi fut énorme. Que faisaient pourtant les honorables collègues, dès lors, que faisaient les députés, que font aujourd'hui nos députés, quand ils fomentent les bouillottes de cru et quand sournoisement ils repoussent le recommencement de l'Affaire, que font-ils s'ils ne regardent pas vers leurs circonscriptions. Ils ne font que cela, de regarder vers leurs circonscriptions [avec le recul du temps, aujourd'hui en 2000, on a l'impression que Downs en 1957 avait lu Péguy en 1903 par le médium de Michels et Schumpeter, et non simplement l'économiste Henry Hotelling en 1929. Mais ce M. Lebreton, dans un moment d'oubli, avait parlé en français, au lieu de parler en parlementaire. Cette seule infraction rendit son nom célèbre, fit le scandale, une impression si forte que le souvenir en a survécu à la plupart des souvenirs de l'Affaire. »

Péguy touche ici un point que philosophes, sociologues et individus ordinaires de la société démocratique ne résolvent jamais : pour être vrai le langage politique doit-il *ne pas* être politique, c'est-à-dire agrégeant des préoccupations diverses et orienté vers la conquête, dans un conflit, d'un commandement plus ou moins combiné à la négociation, les hommes n'étant jamais parfaitement droits et vrais les uns par rapport aux autres puisqu'ils sont précisément des êtres sociaux pris dans l'opacité des relations de pouvoir et de dominance, donc de méfiance et de stratégie ? Le curieux est que Péguy en a une claire conscience dans la comparaison fascinante à laquelle se livre ce futur défenseur de la « loi des Trois ans » et admirateur de Poincaré, lui qui adore faire ses « périodes » de réserviste, entre l'autorité de

commandement militaire et l'autorité de commandement parlementaire : si tous les soldats étaient courageux et « parfaitement bons » il n'y aurait pas besoin – croit Péguy – de la discipline, « inventée justement pour faire la différence, pour faire l'appoint », il n'y aurait pas besoin de « ces commandements, ces encouragements, ces exhortations, ces cris, ces gestes, ces jurons, ces grands coups de sabre en l'air [...] de ces menaces mêmes –, *forcer l'obéissance*, disent les militaires, c'est-à-dire casser à coups de revolver la tête à ceux qui sèmeraient la panique, – ces appels répétés à la peur ». De même l'autorité de commandement parlementaire compense (mais en même temps [180] accentue) la malhonnêteté, la faiblesse, la lâcheté des « mauvais soldats parlementaires ». Mais en ce cas ne serait-ce pas le plus grand mensonge que de prétendre faire de la politique pratiquement en la réduisant dans sa seule bonne version « délibérative » (eh ! oui ! Péguy emploie le mot avant qu'il nous revienne en force des universités américaines – cf. chap. XXXIII, vol. 2 – et il ne le traite pas comme une question académique) à un langage transparent où des hommes « libres » diraient exactement « ce qui est » et se mettraient d'accord ou s'affronteraient à partir de mots et des phrases ayant exactement le même sens pour chacun et pour nous citoyens ordinaires ? (j'admets forcer ici quelque peu le trait d'un dessin sur lequel je reviendrai en détail au chapitre XXXIII). C'est pourtant bien ce que semble tenir Péguy qui a oublié, s'il l'a appris, pour quelles raisons Rousseau se méfie de la délibération collective, au moins en matière de législation.

« C'est la pente naturelle des politiques, et des politiques parlementaires, que de procéder par autorité de commandement. Quand un homme libre parle à des hommes libres, quand un homme libre s'entretient avec des hommes libres, à aucun moment il ne peut y avoir et il n'y a l'interférence d'une autorité de commandement ; non seulement, et par définition même, il n'entre en jeu de l'un aux autres aucune autorité de commandement, mais ni l'un ni les autres n'éprouvent en fait aucun besoin d'exercer ou de subir une autorité de commandement ; quand ils parlent librement, ils s'entendent, librement ; ils délibèrent, librement ; ils prennent enfin, librement, leurs décisions et résolutions libres ; dans une conversation, dans une communication d'hommes libres, tout ce qui se dit s'entend, comme il est dit, totalement, sans aucune déperdition, exactement, sans aucune falsification. »

Il peut donc y avoir, selon cette vision, une « conversation » politique vertueuse sans commandement, où le langage « parle vrai » parce qu'il

adhère directement à la relation réelle des hommes libres entre eux. En revanche, dès qu'il y a « déperdition », il y a commandement :

« Au contraire dans les groupes politiques parlementaires toute parole subit une déperdition, une dépréciation propre, une falsification, une altération propre. Et c'est précisément pour compenser l'effet de cette déperdition, c'est afin de redresser l'infléchissement de cette altération que les chefs de groupe, que les capitaines politiques parlementaires, que les orateurs, que les hommes d'État, que les hommes de gouvernement, que les hommes d'autorité ont imaginé d'exercer parmi [181] et sur leurs amis politiques parlementaires une autorité de commandement. Ils en éprouvent inévitablement le besoin. L'autorité de commandement a été précisément inventée pour faire la différence, pour faire l'appoint, pour compenser la déperdition, pour corriger la déviation. L'autorité de commandement s'établit ainsi vraiment comme une monnaie fiduciaire. Tout le monde en a, et en éprouve, le besoin. Elle devient une institution de servitude mutuelle. »

Dès qu'il y a commandement démocratique représentatif la situation est encore pire parce que le langage politique parlementaire adhère au langage ordinaire dont il est l'homologue trompeur :

« Peut-être assistons-nous ici au phénomène le plus important de toute l'histoire parlementaire contemporaine : le peuple des électeurs entend et parle un certain langage politique presque sincère ; la foule des élus entend et parle un autre langage politique, un langage convenu, tout à fait différent du premier, mais correspondant au premier, formé des mêmes mots que le premier. Si le peuple politique des électeurs et la foule politique des élus parlaient deux langages politiques totalement différents, il n'y aurait qu'un moindre mal ; ces deux parties de la nation vivraient séparément, et par suite assez indépendamment ; si le langage politique des élus n'était pas formé des mêmes mots que le langage politique des électeurs, les électeurs continueraient à ne rien savoir, mais au moins ils sauraient qu'ils ne savent rien ; ils se trouveraient en présence d'une langue étrangère, mais qu'ils connaîtraient pour étrangère. Ce qui fait presque tout le danger de la situation politique parlementaire actuelle, c'est que le langage politique parlementaire des élus et le langage politique des électeurs sont deux langages parallèles, correspondants, à la fois totalement étrangers pour le sens, et pourtant formés des mêmes mots, deux langages où les mêmes mots figurent, soutiennent les mêmes rapports, mais en des sens totalement différents, totalement étrangers. Ainsi le peuple croit savoir, et il ne sait pas, et il ne sait pas qu'il ne sait pas. Le peuple suit des discours entiers, des sessions entières, des législatures entières, des régimes entiers sans y entendre un mot ; mais il croit qu'il entend parce qu'il suit tous les

mots et toutes les relations formelles des mots entre eux. Il y a ainsi entre le pays et sa représentation non pas un inentendu, ce qui serait grave, non pas un malentendu, ce qui serait plus grave, mais un faux entendu perpétuel et universel, à qui on est sûr que rien ne peut échapper. »

La description empirique et « vécue » de Péguy est admirable et pourtant sa théorie et son anthropologie (irai-je jusqu'à son ontologie ?) politiques sont des plus discutables. Supposer ce [182] langage parlementaire mensonger alors qu'il a seulement son code c'est supposer que le « parler vrai » en politique est ordonné à un standard de vérité *totale*ment extérieur au jeu de langage politique et/ou c'est affecter au langage politique une fonction et une seule supposée pertinente à l'exclusion de toute autre pour rendre compte de son existence et la justifier. On a vu plus haut le « bon » langage des politiques publiques, du *problem-solving* et de la rationalisation de l'action sociale où la politique est ordonnée à la Raison (le « mauvais » est le langage non expert ni responsable). On a, ici, opposé au « mauvais » langage de la duplicité de commandement, le « bon » langage des amis et des frères ordonné à l'Honneur, celui du Brutus shakespearien dans *Jules César*, pure pièce politique qui est *aussi* la tragédie de la conscience individuelle. On connaît le couplet final d'Antoine : « Tous les conspirateurs, sauf lui, firent ce qu'ils firent par envie de César ; lui seul s'unit à eux dans une pensée d'honneur et pour le bien de tous. Généreuse fut sa vie. Les éléments de telle sorte se mêlèrent en lui que la Nature se lève et crie à l'univers : "Cet homme fut un homme !" » (*Jules César*, acte V, scène V, in *Œuvres complètes II*, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1959, p. 611). Admirable couplet sur un vaincu, isolé (« lui seul »), et dit par un futur vaincu (« Nous sommes des vaincus », dit Péguy à ses abonnés six ans après les Cahiers sur le langage parlementaire : « À nos amis. À nos abonnés », *Cahiers de la Quinzaine*, 13^e cahier de la 10^e série, 20 juin 1909, in *Œuvres en prose, 1909-1914*, Paris : Gallimard, La Pléiade, 1961, p. 7). D'ailleurs le vrai couplet final, le dernier mot, assez banal, revient au vrai, et futur, vainqueur, Octave (qui n'est pas – encore – et ne sera pas l'Octave cornélien de *Cinna ou la clémence d'Auguste*). Celui-ci en faisant « rendre les honneurs », et en mettant l'armée au repos, remet tout en ordre pour la suite, la politique ne s'arrête pas, elle a sa dynamique propre où Raison, Honneur et beaucoup d'autres choses se mêlent : bien des vaincus y sont purs, ou justes, ou rationnels et raisonnables,

mais pas tous, bien des vainqueurs sont corrompus, ou injustes, ou manipulateurs et en proie à la passion déraisonnable de dominer, mais pas tous. L'histoire politique n'est pas une Histoire Sainte ni la descente aux Enfers des damnés ; son langage est analogue au langage de l'art qui n'attend pas la morale ou la philosophie pour exister : il a ses « règles », variables selon les époques, mais toujours gouvernées au moins partiellement par ce que Péguy voudrait éliminer radicalement : la quête et l'usage de « l'autorité de commandement » [183] (Péguy a-t-il lu La Boétie et sa « servitude volontaire » ? comme il en est proche jusque dans le terme de « servitude mutuelle » !) ; c'est aux hommes concrets, les agents, de forger une morale *politique*, une philosophie *politique* comme ils se forgent des morales et des philosophies de l'art. Rien de « relativiste » là-dedans : le fait que la musique ne réfère à rien qu'à la réalité musicale n'empêche pas de distinguer, comme le redoutable Chabrier, « la bonne musique, la mauvaise et puis celle de M. Ambroise Thomas », voire de porter sur Wagner le jugement de Pierre Boulez, rapporté ci-dessus. L'art ne représente rien que lui-même mais il y a de mauvais artistes.

Il en va de même *mutatis mutandis* pour les pratiques et les productions politiques : ici Péguy retrouve droit à la parole pour appeler les puissants à un minimum de décence et de droiture (« On n'a jamais assez [de ménagement], on n'a jamais assez (de respect), quand on est un gouvernement », « De la situation faite du parti intellectuel dans le monde moderne », *Cahiers de la Quinzaine*, 5^e cahier de la 8^e série, 2 décembre 1906, in *Œuvres en prose, 1898-1908, op. cit.*, p. 1036), les dominés à un minimum de critique et de discernement et les uns et les autres à un peu de courage. Mais pas pour nous dire que « tout commence en mystique et finit en politique », ce qui exprime une expérience douloureuse mais ne désigne rien d'autre que la routinisation des plus hauts charismes, en ce sens la politique n'est pas une mystique corrompue, elle est « là – comme – ça » depuis le début. Pas davantage pour invoquer une politique imaginaire, mystique qui serait appelée mystérieusement à devenir un jour une vraie politique (nous retrouverons beaucoup plus loin ces fantasmes récurrents de « l'État de David » et de « la politique de l'amitié » analogues à la « politique de Polyeucte » que Péguy opposera à la « politique de Néarque », *ibid.*, pp. 1032-1055). Péguy dit fortement : « Il y avait entre l'affaire Dreyfus et la politique une incompatibilité totale, essentielle. Le drey-

fusisme et la politique ne peuvent pas résider ensemble dans les mêmes consciences » et *il a raison* (« que trop raison », grince le comte Almaviva, « il a m-mon Dieu raison », bredouille naïvement le juge Bridouison entendant le plaidoyer féministe – et à l'époque purement « dreyfusiste » – de Marceline dans *Le mariage de Figaro* de Beaumarchais). L'engagement sans retour, sans calcul et sans arrière-pensée pour une cause pour laquelle on risque *tout* parce qu'elle est *juste*, même si [et non « parce qu' »] elle est vouée à l'échec est un idéal type et aussi une réalité de circonstance : [184] « Il lui dit “viens et suis-moi”. Cet homme se leva et le suivit. » Nous avons ici le charisme à l'état chimiquement pur, totalement a-sociologique (n'oublions pas qu'il s'agit d'un récit « édifiant » où le social transfiguré – en l'espèce par l'Incarnation du vrai Dieu – est présenté comme transformant le social au moins le temps de la montée à Jérusalem et le succès populaire du dimanche des Rameaux, après quoi les choses sociales rentrent dans leur droit, celui de Ponce Pilate). À ce moment de « début » où seul l'impossible apparaît réaliste, « l'autorité de commandement », avec l'esprit de calcul qui l'accompagne, est anéantie par la jeune nouveauté de l'engagement donné sans esprit de retour. La scène sera souvent rejouée, de François d'Assise aux communautés charismatiques quand celles-ci ne sont pas dès le début des entreprises de captation du patrimoine de quelques jeunes gens riches. Cela exclut effectivement tout souci de bonne gestion économique (c'est à Judas qu'est dévolu le souci de faire subsister la petite troupe), comme tout ce qui caractérise la politique réelle et ses déterminations, le calcul du succès possible, le souci des conséquences, la méfiance envers les raisons justes et les grands sentiments (« ces fiers-à-bras de l'autre Règne », comme disait Mazarin exaspéré par Athos, est-ce dans *Vingt ans après* ou dans *Le vicomte de Bragelonne* ?) mais aussi cela rend possible le jeu du commandement, celui de « Rochereau dans Belfort et Masséna dans Gênes »... et plus tard, comme un résultat naturel, celui de Napoléon, et de Fouché. C'est que cette politique réelle fait partie du même univers social que ce qu'elle viendrait corrompre aux yeux de Péguy (au moins du Péguy de ce texte), le jeune engagement de l'espérance qui *lui aussi* obéit au jeu des déterminations sociales et biologiques : même le « chemin de Damas » dépend d'un sentier antérieurement tracé dans l'histoire sociale (pour adopter un peu cavalièrement le langage pompeux à la mode de la *path dependency*). On est souvent prêt à tout abandonner – enfin presque tout... – pour une

cause dont la valeur est telle que l'engagement est à lui-même sa propre récompense, mais le sociologue fera observer que cet abandon individuel se réalise d'autant mieux que la conscience collective perçoit [ou croit à] la possibilité d'un gain. C'est une vérité à la fois psychologique et sociologique que les causes [perçues comme] vraiment sans avenir ont peu d'héroïques martyrs (il y en a parfois).

Comment, à un niveau d'expérience, ne pas retrouver dans le texte qui va suivre une perspective qui « dit la vérité » sur ce [185] qu'a été la réalité, *une* réalité, à un moment donné ; ce n'est pas parce que ce texte est presque un « chant » qu'il ne dit rien de réel, au contraire : « Anarchistes, socialistes, libertaires, socialistes révolutionnaires, socialistes non révolutionnaires, mais socialistes, – nuls radicaux-socialistes, nuls radicaux anti-cléricalistes, nuls radicaux de gouvernement –, bourgeois libéraux ou libertaires, ouvriers, syndicalistes, gens de métier, hommes qui n'appartenaient à aucuns partis politiques, gens de travail, moraux et moralistes, on ne respirait dans le grand atelier et dans la grande armée dreyfusiste qu'un air salubre. Et il eût fallu un vice congénital, une intoxication innée d'autorité de commandement pour que l'ambition naquît d'y devenir un chef parlementaire et militaire [...], dans les temps d'extrême danger, et d'extrême importance, il y a des idées, petites, qui ne viennent pas. » La dernière phrase mérite attention : ce n'est pas congédier la rationalité que de noter que dans certaines situations on est convoqué à donner tout (c'est-à-dire sa vie) sans recevoir rien en échange (par hypothèse)... sinon la satisfaction du don de soi, aux autres ou à l'Autre (Dieu ou ma foi inébranlable, donc mon « moi réel »). Et pourtant là où Péguy (révérence – et admiration – gardées) « se trompe » et/ou il donne l'impression d'errer, c'est en semblant tenir que l'univers social réel n'englobe pas, ontologiquement, les deux « valeurs », c'est-à-dire qu'il n'est pas pluraliste : « Aussi longtemps que le dreyfusisme vivait, la politique ne vivait pas ; aussi longtemps que la politique vit, le dreyfusisme ne vit pas. Le dreyfusisme interrompt la politique ; la politique a interrompu le dreyfusisme. Quand et où l'affaire Dreyfus commence, la politique finit... Le dreyfusisme est l'amnistie mortelle de la politique ; la politique est l'amnistie mortelle du dreyfusisme. » (J'imagine qu'un authentique résistant aurait dit la même chose en 1945 en remplaçant « dreyfusisme » par « résistance ».) Oui, dans l'expérience personnelle et irréfutable de Péguy, et cependant, objectivement... *Non*. Les

deux coexistent *depuis le début parce que ce sont des valeurs*, et non une valeur, dreyfusiste, opposée à une non-valeur, la politique. Et toutes deux sont sociales et socialement enracinées et déterminées : même le « viens et suis-moi » ne s'adresse pas à n'importe qui, « l'homme » abstrait des « droits de l'homme » ; et « le jeune homme riche » qui veut le bien « s'en alla tristement car il avait de grands biens ». C'est la grandeur de Jaurès, pourtant philosophiquement un peu hégéliano-marxiste (mais cela avait-il de l'importance pour lui ?) de l'avoir tenu jusqu'au bout. [186] La mystique est le plus souvent vaincue, comme Brutus et il y a des vaincus dans leur victoire apparente même, toute « honorifique » (Václav Havel en est le parangon contemporain. Cf. John Keane, *Václav Havel : A Political Tragedy in Six Acts*, Londres : Bloomsbury, 1999). Victorieuse politiquement *en tant que telle*, la mystique deviendrait vraiment la « novlangue » orwellienne, l'oppression exercée par la vertu au nom de la liberté. On ne peut opposer la « politique de Néarque », ce Philinte humble qui cherche à éviter le pire du fait de sa conscience aiguë des contraintes ressenties comme insurmontables par la faiblesse et la lâcheté humaines, ce qui en fait le personnage des « situations mineures et basses », à la « politique de Polyeucte », cet Alceste mystique (la jalousie en moins) qui ne cède pas et refuse de compromettre ses valeurs, qu'en les situant toutes deux sur le même plan, dans le même ordre symbolique comprenant aussi la « politique de Félix » (ou celle de Prusias dans *Nicomède*) qui « se couche » avant même de combattre et la « politique de Nicomède », ce lutteur infatigable qui combine souplesse et agressive dureté et ne paraît céder que pour mieux faire tomber l'adversaire romain, Flaminius, le John Foster Dulles ou le Roosevelt de l'époque, exaspéré par ce Nasser ou ce de Gaulle dans la plus grande pièce politique de Corneille, comme *Polyeucte* est sa plus grande pièce religieuse (sur la politique de Corneille, cf. Michel Prigent, *Politique de Corneille*, Paris : PUF, 1990).

V

Dans cette perspective, « répéter ce que tout le monde pense » comme le fait Norpois devient un exploit esthétique car c'est capter, et créer, la réalité politique du moment, faite d'un semblant de consensus

dans le malentendu entre partis en guerre, tout comme l'est le fait de jeter sur un débat conflictuel le « voile de l'imprécision » qui, en maintenant les acteurs dans l'incertitude de son résultat anticipé, et donc de sa signification même, masque les coûts de transition et leur permet d'agir sans information détaillée, de se mettre d'accord sur un ensemble flou dans le long terme, et ainsi d'atteindre réellement des accords limités dans le court terme (Diane Gibson, Robert Goodin, « The Veil of Vagueness : A Model of Institutional Design » in Morten [187] Egenberg, Per Laegreid, eds, *Organizing Political Institutions*, op. cit., pp. 357-385). Murray Edelman a peut-être plus raison encore qu'il ne le croyait : le langage politique est symbolique non parce qu'il est imaginaire (ne réfère à rien du tout) mais parce qu'il exprime d'abord la relation des « hommes politiques » entre eux, non pas seulement les politiciens professionnels dans leurs « maisons sans fenêtres » mais tous les hommes en tant qu'ils sont dans la politique et aux prises avec les faits institutionnels.

À ce titre le langage politique est peut-être la matrice de tout langage si on veut bien ne pas le réduire au seul langage spécialisé du monde de la politique légitime et « constitutionnalisée » (dans les régimes à légitimité légale-rationnelle). « Tout est politique » dans un sens très particulier. Non certes la fantaisie que parler esthétique, affection, météorologie, religion, science ou philosophie est toujours ne parler que *pour* renforcer, ou contester, les dominations de structures ou de groupes ; que ces paroles soient émises dans des langages s'inscrivant dans ces structures ne me semble en revanche pas faire de doute, les humains ne flottent pas dans un autre monde que le social, ils y sont immergés comme des poissons dans l'eau mais ils traversent des courants chauds ou froids et se meuvent, ou se trouvent parfois simultanément, à différentes profondeurs ; ce qu'ils disent et font n'a donc pas obligatoirement pour finalité ou pour conséquence de renforcer ou d'ébranler les structures : *plus tard*, quand la pièce aura été jouée, il sera toujours temps pour qu'un Elias vienne nous dire ce qui dans ce fouillis a vraiment compté et constitué des structures et des configurations. Plus radicalement (et trivialement) le langage politique révèle le symbolique constitutif de tout langage humain. C'est le philosophe John Searle qui explicite avec une très grande clarté analytique ce que nous avons commencé à percevoir avec par exemple Durkheim et que nous nous étions empressés d'interpréter (avec, re-

connaissions-le, son aide et celle de Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss) comme un congé donné au langage et à la sociologie politiques : « La capacité [pré-institutionnelle] d'attacher un sens, une fonction symbolique, à un objet qui n'a pas intrinsèquement ce sens est la pré-condition non seulement du langage mais de toute réalité institutionnelle. » Celle-ci a seulement une particularité par rapport aux réalités non institutionnelles (une étoile ou une chute de pierres) : « la pratique attachant un sens à un objet selon les règles constitutives de la représentation crée la catégorie même [188] du référent potentiel », la symbolisation ne crée pas les catégories ontologiques « chat » ou « étoile » mais seulement la possibilité de s'y référer ; en revanche elle crée les catégories ontologiques argent, propriété, positions politiques, etc. Une fois ces catégories créées, la distinction sens-référence de Frege s'y applique tout comme en ce qui concerne la réalité non institutionnelle (John Searle, *The Construction of Social Reality*, Londres : Penguin, 1995, p. 75).

C'est avec ce cadre présent à l'esprit qu'il convient d'apprécier et de discuter exactement la charge de Péguy contre le langage particulier qu'est la stratégie rhétorique parlementaire et partisane de Jaurès : « Quand Jaurès dit *évidemment*, cela veut dire *sans doute* ; quand il dit *à coup sûr*... cela veut dire *peut-être* ; quand il émet une hypothèse à laquelle il ne croit qu'à moitié, il dit seulement qu'elle est *inévitabile* ; mais quand il n'y croit pas du tout, c'est alors qu'il dit qu'elle est *indubitable*... Et quand il dit *indubitablement*, cela veut dire *je le présume*, et quand il dit *infailliblement*, cela veut dire : *J'ai bien peur de me tromper*. » (Charles Péguy, « Reprise politique et parlementaire », *op. cit.*, p. 642.) Imaginaire mensonger ? Péguy l'affirme tout en reconnaissant au passage que ce mensonge ne l'est qu'à partir d'un autre jeu de langage, non politique : « Tout le monde est prisonnier [de "ce langage fiduciaire, conventionnel, établi par un jeu de surenchère croissante"]. Qui ne le parlerait pas, serait mal entendu, ou ne serait pas entendu du tout. Puisque dans ce langage conventionnel par l'effet de cette surenchère et de cette exagération constante et croissante ces mots : *Nous sommes assurés d'emporter la victoire* signifient : *Nous sommes rudement menacés* ; et puisque ces mots : *Nous sommes rudement menacés* veulent dire : *Nous avons été irrémédiablement battus*, quand un orateur veut dire : *Nous sommes rudement menacés*, il est bien forcé de dire : *Nous sommes assurés d'emporter*

la victoire, parce que s'il disait : *Nous sommes rudement menacés*, tout le monde entendrait : *Nous avons été irrémédiablement battus*. Ainsi le mensonge parlementaire, contaminant le langage de sa propre exagération, tourne, rôde et bourdonne en un cercle d'outrances. Et l'autorité de commandement de groupe, l'autorité de commandement politique parlementaire est une outrage particulière parmi tant d'outrances. » (Charles Péguy, *ibid.*, pp. 630-631.)

La symbolique politique et sa rhétorique n'envoient pas de messages plus obscurs ou plus mensongers qu'un autre langage : un langage dont chacun saurait qu'il ne profite qu'aux menteurs [189] [ou selon les langages aux rêveurs, ou aux fanatiques] cesserait d'être crédible et de ce fait même d'être utile aux menteurs, rêveurs ou fanatiques. Un jury de thèse français ne ment pas en décernant à une thèse une mention présumée signifier qu'elle est exceptionnelle (ce qui est faux) alors qu'il sait que s'il n'accordait pas cette mention le candidat serait (tout aussi faussement) considéré par le public des professionnels comme ayant fait une mauvaise thèse et n'aurait que peu de chances d'être considéré sur ses mérites. L'exemple est ici simpliste parce qu'il réfère à un jeu stratégique très simple (Clifford Geertz donnera d'autres exemples plus complexes, cf. *infra*, Annexe XXIV, vol. 3) mais il exprime une réalité multiforme allant des stratégies symboliques dans des conflits ou des compétitions entre particuliers à la grande rhétorique de majesté présumée exposer l'ordre cosmopolitique du monde. Péguy est emporté par sa rage contre le monde moderne et la politique parlementaire : évidemment c'était mieux au temps de l'« Ancienne France », ah ! Saint Louis et Jeanne d'Arc... Il a quelques excuses à son emportement, je défie le lecteur doté d'un peu de cœur de ne pas être ému au récit (si actuel à bien des égards !) de « ce qu'ils ont fait de l'enterrement de Berthelot », conté en illustration de la formule « Le monde moderne avilit [...], il avilit même (toujours nos limites) il a réussi à avilir ce qu'il y a peut-être de plus difficile à avilir au monde, parce que c'est quelque chose qui a en soi, comme dans sa texture une sorte particulière de dignité, comme une incapacité singulière d'être avili : il avilit la mort ». (Charles Péguy, « De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle », *Cahiers de la Quinzaine*, 1^{er} cahier de la 9^e série, 6 octobre 1907, in *Œuvres en prose (1898-1908)*, *op. cit.*, p. 1158. Une variante publiée dans les *Œuvres com-*

plètes et partiellement citée dans les *Œuvres en prose* mentionne comme pour échapper aux miasmes de l'avilissement en s'évadant vers les sommets, le « goût », la « saveur », la « senteur », « cet arôme, ce goût propre... cette faim particulière de la liberté », cette « liberté d'esprit » qu'on trouve chez Rabelais, Montaigne et surtout « le plus grand de tous, Pascal », tous ceux qui décapent, dégonflent les baudruches rhétoriques dont le langage philosophique moral et politique – et tout langage ? – est rempli. *Ibid.*, pp. 1416-1417.) Mais du coup Péguy oublie que ce langage politique de l'avilissement symbolique, qu'il hait au même titre que le langage parlementaire du commandement stratégique, fait partie du même ensemble que [190] cette partie voisine du langage politique, cette grande rhétorique qui l'a pourtant fait vibrer quand Jaurès et son « autorité oratoire » mettaient le monde en ordre à Tivoli : « Ce n'est pas, après tout, le fait de se tenir à l'écart de l'ordre social dans quelque état d'excitation provoqué par l'estime de soi qui rend numineux un chef politique mais une implication intime, profonde – qu'il veuille affirmer ou répudier, défendre ou détruire – dans les fictions maîtresses qui font vivre cet ordre. » (Clifford Geertz, « Réflexions sur les symboliques du pouvoir », in *Savoir local, savoir global, op. cit.*, p. 182.) C'est le langage du « leadership incarnatif » (avec sa rhétorique, elle aussi tout enflée) que vise ici Geertz et avec lui le double phénomène d'anthropomorphisation du pouvoir et de cosmologisation du gouvernant traduit par le qualificatif « numineux ».

VI

Le *numen* fait ici irruption. Geertz, tout comme Weber pour le charisme, souligne l'immersion sociale de cette qualité « exceptionnelle », donc perçue comme « a-sociale » (ou au-dessus du social). Est-ce un attribut particulier d'une symbolique politique ou bien est-ce un attribut essentiel, ontologique, de toute symbolique politique sans lequel celle-ci n'existerait pas ? J'incline vers la deuxième réponse mais j'ai besoin pour le justifier d'un petit détour par le monde enchanté de Rome et, plus proche historiquement de nous, le monde de Mozart introduit par celui de Molière. Le *numen* « fait signe », c'est quelque chose qui fait ou à quoi on fait un « signe de tête » : « celui qui règne sur les dieux du ciel lui accorda [à Ariane] d'un

signe de tête l'appui de sa puissance invincible ; ce geste fit trembler la terre et les mers se hérissèrent » (Catulle), « accordez pères conscrits un signe de tête ainsi que votre puissance invaincue aux campaniens » (Tite-Live), « les Curetés secouent dans un mouvement de tête leurs crêtes terrifiantes » (« *terrificas capitum quatientes numine cristas* », Lucrèce). Le *numen* désigne ainsi la « déité ». Le *genius*, selon les interprétations esprit collectif de la famille ou personnel à chacun, en tous cas l'esprit vital génératif actif dans la procréation, centré sur la tête (la tête signifie la vie), « dissocié du, et extérieur au, moi conscient centré sur la poitrine », [191] participe de l'immortalité (après la mort le *genius* est une tête sans corps manifestant sa volonté par un signe de tête) et de la divinité (le *genius* des femmes est *iuno* du nom de Junon). Chez un citoyen ordinaire c'est un dieu privé, honoré en privé ; il devient *numen* pour les individus dieux de l'État, objets d'un culte public. Du *genius* de César, Horace dit « ton *numen* », car le *numen* est toujours le signe [de tête] « puissant, irrésistible, une promesse infaillible, un signe d'action » (Richard Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin* (1934-1951), Paris : Le Seuil, 1999, p. 174. C'est à lui que je dois tout ce qui précède). Le signe de tête du Commandeur acceptant l'invitation à dîner de Don Juan (« *0 ciel, chinò la testa* », murmure dans un souffle Leporello terrifié dans *Don Giovanni*, ici on n'entend pas les paroles écrites par Da Ponte sans ressentir la musique de Mozart, et vice versa) relève encore de cet univers : ce n'est pas un assentiment, du genre « chiche ! moi aussi j'ai de l'honneur ! », à la bravade de Don Juan (« *verrete a cena ?* ») car celui-ci à partir de ce moment précis ne mène plus le jeu. Il n'a plus d'honneur, son *numen* l'a quitté, il ne fascine ni ne terrorise plus personne. Témoin la dernière scène avec Elvire après le signe de tête comparée à celles *d'avant*. Elvire est, avec Ottavio, le personnage de la fidélité à quelqu'un, différent de celui d'Anna, fidèle à l'obsession fanatique née de son traumatisme, et de ceux de Masetto et de Zerlina, fidèles à leur union mais poussés par leur inconsistance même à une hésitation permanente face à une caste supérieure (ce qui en fait les personnages les plus ordinairement humains du *drama giocoso*, tous les autres sont « *larger than life* », surdimensionnés, même Leporello car ils sont tous baignés dans *l'aura* gigantesque de Don Juan). C'est un signe important de l'opinion moderne, libérale et démocratique que ce soient Elvire et Ottavio que les mises en scène repré-

sentent comme inconsistants et falots et non Masetto et Zerlina. En réalité Elvire la fidèle aime toujours Don Juan et veut le sauver parce qu'elle le voit soudain, festoyant voracement en attendant l'arrivée éventuelle du Commandeur (pendant que dans son dos Leporello le sosie s'empiffre), tel qu'il est et non à travers son désir de *se voir* aimée de lui, ce de quoi Don Juan n'a cure. Lui aussi est fidèle à sa manière à son personnage. C'est donc lui qui dira, tel un gamin rebelle et un peu voyou, « chiche ! » au Commandeur (« *Dammi la mano in pugno* », « *Eccola !* », j'ai encore du *nif*, de l'honneur !). Mais le charme du *numen* ne joue plus (« *Ohimè !* » crie piteusement le [192] pauvre homme, un cri plus familier à Masetto et à Leporello). Il ne lui reste que la pure négation (« *Pentiti !* », « *No !* », toujours le *nif*) qui le conduit à l'évanouissement quelque part dans les limbes de la vie et de la mort ordinaires (le chœur des démons n'est pas bien impressionnant, Gluck a fait bien mieux ; il n'est pas défendu d'imaginer Don Juan se réveillant « fort dépourvu » comme la cigale de La Fontaine, « quand la bise [de l'ordinaire] fut venue » pour aller chercher à l'hôtellerie un peu d'humaine compassion comme son valet va y aller « *per trovar padron miglior* »). Alors la scène finale prend tout son sens, apparemment si décalée et décrochée dans sa banale allégresse et sa moralité convenue, loin des hauteurs du pôle magnétique où Don Juan nous a maintenus depuis la chevauchée fantastique du début de l'œuvre, de l'Ouverture, si admirablement commentée par Kierkegaard, et sans pause jusqu'à la mort du Commandeur (Bruno Walter recommandait de jouer toute cette partie le plus vite possible et sans reprendre haleine) puis jusqu'à sa propre chute. Elle s'ouvre par une entrée guillerette puis déroule une ritournelle sur laquelle chaque personnage va dire ce qu'il va devenir dans l'immédiat avant de chanter allègrement à l'unisson « *Questa è il fin di chi fa mal* » pendant que l'orchestre pressé lui aussi d'aller boire un verre au café du coin dit quelque chose comme « allez ! c'est fini, baissez vite le rideau » : c'est une manie très significative chez Mozart que cette conclusion orchestrale pressée et sautillante ; même la scène finale de *La flûte enchantée*, d'une autre majesté, n'y échappe pas, j'y vois le refus mozartien, typique du style classique, de faire de l'art un puissant stupéfiant. La scène finale de *Don Giovanni* qui secoue le charme du « stupéfiant » Don Juan est nécessaire à cause du « signe de tête » : les abîmes où Don Juan nous a entraînés dans sa course sont devenus les

petits trous à rats de la luxure du « grand seigneur méchant homme » de Molière.

L'aventure est courante, l'on n'ose dire triviale, en politique où les Ides de Mars et la chute du Walhalla hitlérien sont plutôt l'exception. Staline et Mao moururent dans leur lit (dont le dernier nommé faisait, paraît-il, grand usage). Napoléon finit en hobereau prisonnier dans une île de l'Atlantique sud (où il se décrivit selon Las-Cases comme « le Messie de la Révolution », il avait dû lire Hegel...), son beau-frère le roi de Naples, l'avantageux Joachim Murat (non dénué de flair politique si l'on en croit les historiens sérieux, Jean Tulard, *Murat*, Paris : Fayard, 1999), fut arrêté par un très ordinaire peloton de gendarmes de Monteleone [193] avant d'être sommairement jugé et fusillé (plus tard Garibaldi connut le même sort en Sicile, mais plus heureux il fut bien traité par les *bersaglieri* qui pleurèrent en sa compagnie, ainsi le veut l'histoire racontée dans *Le guépard*). Son neveu Napoléon III finit banal prisonnier de guerre en Allemagne puis châtelain en Angleterre, remplacé après l'intermède du gouvernement du 4 Septembre par le vieil et inusable Monsieur Thiers, l'ancien ministre de Louis-Philippe, ce roi-bourgeois que le futur Prince-président puis Empereur avait piteusement essayé de renverser dans sa jeunesse. Les princes meurent rarement « en odeur de sainteté », ou dans « les tourments de la damnation », ils meurent le plus souvent comme tout le monde, inodores et insipides sauf pour leurs proches et ceux que leur *genius* intéresse encore.

Le langage du *numen* est à première vue aux antipodes du langage parlementaire de Péguy (qui trahit le langage vrai en révélant la misère des « fictions maîtresses » du « monde moderne ») ou du langage du régime démocratique représentatif de Manin (qui rationalise en représentant avec quelques difficultés de « mise en scène » des choix effectifs « résolvant des problèmes », ou du moins « traitant des demandes »). De même la légitimité charismatique est aux antipodes de la légitimité légale-rationnelle. On ne niera pas ici la différence entre les deux rhétoriques, mais on maintiendra qu'elles sont aussi esthétiques l'une que l'autre, tout comme la *Descente de la Courtille* est autant de la musique que *Parsifal* (la petite marche guillerette de quatre minutes quasi inconnue est du même auteur que l'immense célébration de plus de quatre heures dans un théâtre où l'on ne devait se rendre « qu'à genoux »). L'art change mais c'est toujours de l'art.

Semblablement, l'esthétique change mais c'est toujours de l'esthétique. Sous les différentes rhétoriques de majesté c'est toujours la quête rhétorique d'une « Majesté » pour soutenir la banalité des jeux de pouvoir avec qui elle à tout autant partie liée que l'aspect prométhéen ou luciférien de Don Juan avec la pauvre trivialité de sa *libido* et de sa « bravoure ». C'est cette quête qui vient soutenir et justifier le gouvernement, non pas *ex post* par sa performance de fait mais *ex ante* par la souveraineté qui est son attribut *de droit* (sur la correspondance entre la souveraineté chez Bodin, puis chez Althusius, et la *majestas* du droit romain, Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (1936), 3^e éd., Paris : Vrin, 1969, p. 483 et *passim*).

La démocratie des droits, des intérêts et des politiques publiques ne met pas un terme à « la représentation de la [194] Majesté ». Peut-être cette Majesté permet-elle ce que Manin a appelé « la mise en scène » des choix effectivement faits ? Encore une fois j'exprime des doutes, et sur la notion de « choix effectifs » laissant entendre que pour *toute* question il y a des « décideurs » qui « pèsent » et « tranchent » effectivement sinon en toute connaissance de cause, et sur la séparation entre ces choix et leur mise en scène comme si en politique on avait d'abord un « script » et ensuite sa « représentation-mise en scène » alors qu'il y a seulement des « extrants » (*outputs*) reçus en bloc comme sortant d'un ensemble dans lequel l'individu ordinaire opère ses propres distinctions et imputations et que le politologue essaiera de conceptualiser et d'opérationnaliser avec des concepts imparfaits comme celui d'État, de gouvernement, d'administration, de partis, de gouvernants de « système politique »... et même de « décision », rationnelle ou non. De plus la mise en scène n'exige peut-être plus de la « Majesté » car le pouvoir démocratique a désormais la fonction publique légitime de rendre des services *au public* (et peut-être de faire son bonheur, problème très disputé et régulièrement relancé. Voir, par exemple, Robert Frank, *Luxury Fever. Why Money Fails to Satisfy in an Era of Excess*, New York : Free Press, Simon et Schuster, 1999). Il n'est pas présumé manifester un ordre du monde, quelle que soit la place qu'il y tienne (manifestation qui lui permettait en fait de rendre des services à *des publics*, ce sans quoi aucun pouvoir ne survivrait, même le tyran a besoin de sa garde et Moïse doit nourrir son peuple). Il n'a donc peut-être pas besoin de toucher les écrouelles et de déplacer les montagnes pour fonder son autorité de commandement lui permettant de toucher

des impôts et déplacer les hommes. On attend « seulement » des gouvernants qu'ils financent et facilitent tout ce qui prend soin des hommes et organisent une sage et coûteuse prévention pour « des méchants arrêter les complots », « mettre un terme à la fureur des flots » [et des montagnes], « aux petits des oiseaux » [et des hommes] « donner la pâture » et ainsi « commander à toute la nature » (ici j'emploie le langage du jeune Eliacin parlant de l'Éternel dans *Athalie*) tout en la respectant et en son nom, ce qui est exactement la transposition de la démocratie représentative (cette fois à des années-lumière de Racine) au traitement de la nature physique comme de la société : gouverner quelqu'un, ou quelque chose, pour lui, en son nom et sous son contrôle. Mais le problème de la Majesté n'en est pas effacé pour autant.

[195]

Essayez donc d'être le substitut laïque de l'Éternel, le pasteur du troupeau, tout en étant aussi le représentant démocratique de vos brebis qui peuvent vous renvoyer si l'herbe est jugée plus verte ailleurs et si les Grands Méchants Loups de la globalisation exhibent vraiment de trop grandes dents ; essayez de justifier vos inévitables échecs sans établir *naïvement* (et non par manipulation intentionnelle pleine d'hypocrisie) une « affinité entre la sorte de pouvoir qui déplace les hommes et celle qui déplace les montagnes » (j'ai emprunté cette image ainsi que les citations du paragraphe suivant à Geertz, *op. cit.*, p. 179). Les « pouvoirs publics » n'ont plus de Majesté dans leur principe, mais ils en ont plus que jamais besoin pour justifier les conséquences de leurs actions : les « évaluations », « bilans », « révisions » et autres activités de « sages » ont peut-être une certaine utilité cognitive mais c'est leur efficacité symbolique qui est à explorer et à mettre en doute. Le savoir peut-il être porteur de Majesté ? Sans doute si c'est le Pouvoir qui « sait » tel le philosophe-roi platonicien, et non ceux qui le conseillent dans l'ombre ; mais si ce sont des « experts » et des « sages » (il paraîtrait qu'aujourd'hui les premiers seraient surtout des économistes et les seconds des biologistes-moralistes), toujours nuancés ou en tous cas fréquemment en désaccord, consultés par un pouvoir malin soucieux d'affronter sans trop de périls le risque de choisir ? Plus simplement, le savoir pour être légitime en politique ne doit pas être un instrument qu'on jette quand il gêne. Si cela était et cela l'est toujours quelque peu, sa légitimité ne pourrait être que faible

car la Majesté du Pouvoir exige justement qu'il trouve en lui-même et non ailleurs la source de sa légitimité de souverain : une fois sacrés les empereurs ou les rois font de leur mieux pour ne pas être évalués par les évêques et les cardinaux. Seul le Savoir idéalisé dans un discours social (la Science, la Connaissance) a de la Majesté, flottant comme un ballon que les princes essaient, avec plus ou moins de succès, de capter. Il ne s'ensuit pas pour autant, malgré les apparences des déclarations de bonnes intentions, que les savoirs utiles pour agir aient de ce fait de la Majesté : simples instruments eux-mêmes produits et objets de luttes politiques parfaitement normales au sein de la cité des savants et de ses faubourgs « experts », ils ne légitiment jamais les pouvoirs démocratiques ni ne les rendent plus démocratiques ni même plus efficaces, du moins est-ce la thèse désolée de ceux qui croient de façon infiniment sympathique que les savoirs utiles honnêtement produits devraient rendre le gouvernement [196] plus efficace et donc majestueux. (Par exemple Walter Williams, *Honest Numbers and Democracy. Social Policy Analysis in the White House, Congress and the Federal Agencies*, Washington DC : Georgetown University Press, 1998).

En ce sens la théologie politique décrite par Kantorovicz est probablement dépassée (ce qui rend un peu ridicules les fréquentes citations à tort et à travers et hors contexte des *Deux corps du roi*) en ce qu'elle porte sur « une certaine vision de [cette] affinité » entre le pouvoir sur les hommes et le pouvoir sur les éléments, mais « le sentiment qu'il en existe une » relève peut-être des « nécessités internes » qui « animent » la vie sociale. Il n'est pas sûr que la démocratie moderne rende l'anthropomorphisation du pouvoir impossible comme cela a été soutenu (Straub, *Repraesentatio Majestatis*. Geertz, qui le cite, se borne à ajouter en note : « Mais avec nombre d'autres, de Tocqueville à Talmon, je ne suis pas non plus persuadé de cela », *op. cit.*, p. 178) parce que « l'autorité politique continue d'avoir besoin d'un cadre culturel pour se définir elle-même et avancer ses revendications, et l'opposition aussi en a besoin. *Un monde entièrement démythifié* [d'autres disent « désenchanté » J.L.] est *un monde entièrement dépolitisé* » (*ibid.*, souligné par moi). Le monde du *numen*, de la Majesté et de la symbolique politique doit être analysé et critiqué par la sociologie politique qui tente de désenchanter (jamais complètement), tout comme il doit être apprécié et évalué par l'esthétique et la philosophie poli-

tiques qui tentent de mieux ré-enchanter, car ce monde, étant un monde social, menace d'étouffer sous un nuage d'encens étourdissant (pensons, au-delà du génial « petit père des peuples », au « conservatisme compatissant » – *compassionate conservatism* – de George W. Bush et de son aile « évangéliste » avec son « Dieu est aux commandes » – « *God is in charge* » –, version chrétienne du musulman et islamiste « l'islam est la solution »), « l'arôme » propre de la liberté d'esprit dont parle Péguy à propos de Montaigne et de Pascal et qui est pourtant la condition de son existence et de sa connaissance. Mais le monde démystifié et dépolitisé où le politique est réduit à l'instrumentalisation d'intérêts déjà là tout armés dans le social et qu'un manager avisé doit gérer par un sage arbitrage rationnel (l'Union européenne projette avec un touchant entêtement cette image a-politique faite de ce que les élites nationales rêvent pour leurs propres États et pour l'Union, cependant que bon nombre de ses « décisions » découlent de la plus classique négociation internationale) est un monde désodorisé où l'arôme [197] de la liberté s'est à jamais évanoui. Suis-je assez idéaliste (et bavard) ? C'est juste le contraire car *un monde sans liberté d'esprit pour le connaître ne peut être connu comme monde de déterminations et de rationalisations*. Ce n'est peut-être pas tout à fait par hasard que le monde « démocratique » contemporain soit en même temps le monde des droits inconditionnés et indéterminés et le monde du conformisme et de la pensée paresseuse.

Ceux qui parlent du monde désenchanté comme d'un état de fait constituant une totalité historique (et non un processus décelable par la méthode de l'idéal type) et font de Weber un philosophe social de la rationalisation de l'action politique à travers le triomphe de la légitimité légale-rationnelle et de la « cage de fer » de la rationalité, ou encore le placent carrément sous tranquillisants en remplaçant cette cage par la cage de caoutchouc des droits mesurant toute chose et d'abord la performance gouvernementale, confondent les transformations historiques des régimes du politique avec « la fin du politique » comme catégorie constitutive de l'existence sociale. Il fut un temps où ce travail confusionniste de tradition saint-simonienne et comtienne était accompli par les sciences sociales behavioralistes que Geertz critique (cf. Pierre Birnbaum, *La fin du politique*, Paris : Le Seuil, 1975) ; parfois la philosophie semble prendre le relais : remplacez seulement « fonction » et « performance » par « droits » et « jugement disant le

droit », invoquez Rawls (plutôt « à gauche ») et Hayek (plutôt « à droite ») au lieu de Karl Deutsch et Talcott Parsons et l'édifice n'est pas sensiblement déstabilisé, ce qui permet de garder un sang-froid impavide et de nier que la décrédibilisation du langage politique soit un phénomène historique à prendre très au sérieux. Dans le souci de ne pas passer pour un vieil imbécile touché par la « culture de la crise » et marmonnant tel le vieil homme des *Belles de nuit* « Quelle époque ! »... à toutes les époques, on parlera d'une « nouvelle politique » (à nous « la nouvelle citoyenneté » !) et non d'une crise du politique exprimée par la domination du langage de la rationalité marchande (langage politique et non, comme on voudrait nous le faire croire, et peut-être on le croit, langage spécialisé et limité de la « science économique »), par le maintien d'idéologies sectaristes et millénaristes et l'émergence d'un langage politique non citoyen ni démocratique lié à la légitimité des réseaux de clientèles particuliers et des communautés parfois proclamées « nationales » alors qu'elles sont aussi et d'abord ethniques, religieuses et/ou mafieuses, toujours justifiées par la « critique totale de la modernité » exprimée dans le langage [198] de l'autoritarisme nihiliste (Robert J. Antonio, « After Postmodernism : Reactionary Tribalism », *American Journal of Sociology*, 106.2, 2000, pp. 40-87). Or la crise du langage politique est aussi *une crise du langage tout court* (Hobbes déjà avait fait le même raisonnement en venant de l'autre côté : pas de langage commun dans l'état de nature, « ce que l'un appelle couardise l'autre l'appelle bénignité »). En ce sens il n'y a pas spécialement crise du seul langage politique qualifié tel par les professionnels, puisque c'est tout le langage qui est en cause. La nouvelle symbolique politique que cette crise laisse deviner est peut-être viable (j'en doute) mais nullement conforme aux valeurs que la philosophie de la nouvelle politique des droits et de l'humanitaire est supposée soutenir (on reviendra avec plus de détails sur ces points à propos de la disjonction du sens commun démocratique, chap. XVII et XVIII, vol. 2, puis de la théodicée, chap. XXVII, vol. 3).

Il se joue dans la politique plus que la procédure pour dessiner des institutions justes et efficaces assurant des chances égales dans la production des décisions distributives, redistributives, régulatrices et coercitives, et même plus que la balance des profits et pertes réels comme il se joue dans le droit plus que « l'accord sur la façon dont on trouve

le fait et dont on institue une loi... Presque personne n'est prêt à mourir pour la procédure pure » (Clifford Geertz, « Civilisations et savoir : fait et droit en perspective comparée » in *Savoir global... op. cit.*, p. 285), « ce qui est en jeu ou senti comme tel », continue Geertz, « ce sont les conceptions mêmes du fait et de la loi, et de leurs relations entre elles, le sens sans lequel les êtres humains peuvent à peine vivre, encore moins rien décider, que la vérité, la dépravation, la fausseté et la vertu sont réelles, distinguables et alignées comme il convient » (*ibid.*). Les hommes ont des symboles pour justifier et connaître, donc donner [des] sens à, leurs oppositions et conflits sur « le partage des bénéfiques » (quels qu'ils soient), et ce [s] sens crée [nt] aussi les oppositions et les conflits comme il [s] crée [nt] l'idée d'ordre et de monde vivable. La politique est joute (jeu de mains et jeu de langage) pour produire du sens à partir du non-sens (et en fait elle produit aussi du non-sens à partir d'une illusion de sens), de la critique et de la contestation à partir d'un monde prétendant les interdire pour maintenir l'ordre, et aussi bien du gouvernement et de l'ordre à partir d'un monde qui les subvertit ou les ignore et dont chaque partie refuse de se soumettre afin de soumettre les autres. C'est pourquoi elle n'a ni la courtoisie ni la règle préalable caractérisant la joute de chevaliers [199] ou de bateliers que l'histoire nous a léguée. Pour rester dans la métaphore esthétique, elle est tableau toujours renouvelé et se renouvelant (pour les optimistes) et toujours lacéré ou mutilé et s'auto-détruisant (pour les pessimistes), Jupiter et Saturne, Phénix et Sisyphe. Ce n'est sans doute pas pour rien que le Titan Prométhée, dérobeur du feu du ciel, apparaît comme l'initiateur de la première civilisation humaine et que Pandore, la première humaine animée par Minerve, à lui envoyée par Jupiter avec sa boîte à malices, n'ayant pu le tromper (Prométhée, malin, ne l'ouvrit pas, du coup Jupiter lui envoya un vautour pour que celui-ci lui dévorât le foie éternellement reconstitué), la boîte fut ouverte par le malheureux Épiméthée son mari, la victime bien sûr, premier « humain » créé par son frère Prométhée et cause des soucis ultérieurs de ce dernier. Il est donc temps de raconter pour finir le commencement de l'histoire : Épiméthée, le petit « dieu » étourdi des sophistes du *Protagoras* platonicien, chargé de distribuer facultés et organes entre espèces vivantes, avait épuisé imprudemment ses réserves au profit des animaux et laissé « l'homme nu », oublié du partage et abandonné dès l'origine par la nature, ce qui poussa Prométhée à dérober le feu et les techniques du ciel pour les donner aux hommes,

déclenchant l'ire de Jupiter. Pourquoi donc faut-il que, dans bien des contes fondateurs (et pas seulement celui de « la chute originelle »), l'histoire humaine *commence mal* ? Mais ça ne fait rien, il paraît que « ça se terminera bien ». Et puis maintenant on sait que l'homme n'a jamais « commencé », il a « émergé » de la soupe originelle. Ça change tout, bien sûr. « Notre monde » est entièrement nouveau, il est intimement relié aux gènes et aux protéines mais il a coupé les ponts avec les dieux et les titans. Quel soulagement et quelle libération ! Plus de désordre ni d'abandon originel constamment combattus par la quête de l'ordre et de la plénitude mais seulement un processus physique d'adaptation. Qu'avons-nous donc à faire de ces contes de vieux mâles blancs où la fraternité valeureuse est perdue par la féminité ? Fi donc !

Note bibliographique finale : prendre le *numen* (et le charisme) au sérieux ne revient pas à volatiliser la rationalité dans l'action sociale non plus qu'abandonner le projet de connaissance rationnelle ; je suis de ceux qui trouvent que le *numen* a encore quelque chose à nous apprendre, même dans les sociétés démocratiques soi-disant désenchantées, et qui, *pour cette raison*, refusent de réduire la symbolique politique à « l'irrationalité » agitant [200] des convulsionnaires millénaristes gouvernés par la pulsion du « mouvement », ce « signe de tête » transféré au corps physique tout entier puis au corps social d'une masse mue par la glossolalie de ses meneurs « parlant en langues » étrangères ou inconnues, ou à son inverse (en apparence seulement), la simple manipulation instrumentale de groupes ou de foules abusés par des maîtres corrupteurs seuls au fait de leurs intérêts réels. C'est pourquoi je recommande, quelque opinion qu'on puisse avoir sur la méthodologie transhistorique, l'épistémologie de la subjectivité transcendantale et l'idéologie de la soumission aux gens « spirituellement et moralement capables de gouverner » qui l'animent, la lecture du recueil collectif de Wilhelm Mühlmann (dédié à Max Weber) ainsi que de ses sources principalement allemandes, notamment Rudolf Otto : Wilhelm Mühlmann et al., *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris : Gallimard, 1968 (traduction de Jean Baudrillard, original allemand, *Chiliasmus und Nativismus*, 1961).

[201]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Annexe II

Quand l'art «se fait spontané» : petite divagation picturale et «poétique»

[Retour à la table des matières](#)

Le divorce de l'art et de la technique pose de vrais problèmes épistémologiques à ceux, tel le peintre Jean Dubuffet, qui ont pris au sérieux après 1945 « l'art brut » fait de « productions présentant un caractère spontané et fortement inventif aussi peu débitrices que possible de l'art coutumier ou des poncifs culturels, et ayant pour auteurs des personnes obscures, étrangères aux milieux artistiques professionnels » (Jean Dubuffet, *L'art brut*, Paris : Musée des arts décoratifs, 1967 ; voir aussi Michel Thevoz, *L'art brut*, Genève : Skira, 1995). En effet, techniquement la notion d'« art spontané » est contradictoire, les œuvres des « naïfs » le prouvent. En fait Dubuffet visait la clôture culturelle et ethnocentrique excluant d'autres cultures, « populaires » ou « primitives ». Mais alors un « art autre » a aussi sa technique. Tend malheureusement à s'imposer aujourd'hui comme une sorte d'évidence empirique (infondée) l'idée vague que l'art est tout ce qui excite et défoule par la vertu de la sensation brute ; moins il y a de travail réglé (« l'académisme ») plus l'art est authentique. Or, il n'est pas besoin d'art pour être excité et incité au rêve ; il y a bien d'autres voies, l'hypnose et l'abrutissement n'en sont pas exclus, non plus que le canular normalien se prenant au sérieux et se piquant au jeu jusqu'à provoquer sans le vouloir chez le récepteur le rire « hénaurme » de

l'ébahissement jubilatoire : je ne peux m'empêcher de citer *in extenso*, en espérant [202] que l'« orthographe » et la typographie seront scrupuleusement respectées, l'extrait d'un poème qui aurait fait crouler de rire Georges Perec, technicien de génie de la transformation par assonance, lui, qui sut faire de la soprano « Montserrat Caballé » « y a mon verrat qu'a baillé » et « Mao sera écrabouillé ! ». Le « poème » en question me tombe sous les yeux au moment où je travaille ce texte. Écrit par Sonia Sanchez sur John Coltrane, il a été publié par l'*Antioch Review* (Yellow Springs, Ohio) et cité dans le « Notebook » du *Times Literary Supplément* du 20 août 1999 p. 14. Allons-y :

« screeeeeeeeeeeeeeeeCHHHHHHHHHH
SCREEEEEEEEEEEEEEEECHHHHHHHH
ScreeEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEE
EECCCCHHHHHHHH
SCREEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEEECHHHHHHH
HHHHH »

Note du critique. Tout possesseur de vieux « disques noirs 33 tours » s'y croit immédiatement, et pourtant pourquoi faut-il que ce poème me laisse froid sinon comme objet d'anthropologie culturelle (... et de rigolade) alors que le « *Doukipudonktan ?* » qui ouvre *Zazie dans le métro* de Raymond Queneau ne cesse de chanter dans ma tête ?

Note conjointe. L'*Antioch Review*, d'âge certain (apparemment plus d'un demi-siècle) est ou était une revue très sérieuse qui publia par exemple en 1975 l'article de Clifford Geertz « Common sense as a cultural System » (traduit en français dans Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global, Les lieux du savoir*, Paris : PUF, 1986, pp. 93-118).

[203]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Annexe III

La science économique :
une «philosophie politique» mathématisée ?
Une incise documentaire avec
quelques références
à la «méthodologie politique»
et à «l'économie politique»

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie culturelle et politique connaît pratiquement depuis sa naissance l'obsédant problème du « point de vue de l'indigène » dont on ne sait jamais très bien s'il est l'objet observé (et en ce cas comment traiter son langage cognitif ?) ou le concurrent du savant car si le bougre parle, du coup il ne se borne pas à [ré] agir et à souffrir comme l'animal de Bentham, il pense, mon Dieu ! La science économique a, à ce jour, le plus radicalement éliminé en apparence l'indigène comme concurrent, ce qui en fait la plus scientifique des sciences sociales, en tous cas la seule nobélisable, à la différence de la psychanalyse qui prétendit jadis avoir opéré la même ablation épistémologique (en ce sens Freud avait bien le même projet que Charcot traitant les « maladies nerveuses » et il se demanda parfois s'il n'aurait pas dû suivre sa voie) mais ses tenants, au moins dans la branche lacanienne, ne se revendiquent pas comme savants tout en prétendant parfois, comme les savants, se soumettre les philosophes, Paul Ricœur qui prétendit un jour pénétrer dans leur chasse gardée en sut quelque chose (Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris : Le Seuil,

1963, réimpr. 1995). Par un juste sinon raisonnable retour des choses, la psychanalyse est aujourd'hui assez souvent déclarée imposture scientifique, Ernest Gellner décréta un jour que la différence qui la séparait du christianisme était seulement que la mort de son fondateur ne faisait pas de doute (Ernest Gellner, *La ruse de la déraison*, Paris : PUF, 1990). De ce fait la dernière ligne de défense de certains de ses sympathisants littéraires est de la considérer [204] « à l'envers », contre la claire opinion du fondateur lui-même, comme « une activité interprétative analogue à la critique littéraire », à ce titre productive de connaissance (Daniel Mendelsohn, « Fun with Freud », *New York Review of Books*, 2 novembre 2000, pp. 26-29). Et les savants sérieux de rire... ou de s'indigner.

Restons-en aux « choses sérieuses » (au moins du point de vue de la science contemporaine). La science économique a si bien éliminé la concurrence de l'indigène qu'elle risque de le manquer comme observé lorsqu'elle suppose chez celui-ci des « anticipations rationnelles » qui « tendent avant tout [selon les termes d'un constructeur de modèle de bonne foi] “à se conformer au modèle”, c'est-à-dire que l'on a ce que les acteurs économiques anticiperaient s'ils croyaient que l'économie fonctionne exactement comme le modèle très artificiel qui est étudié. Les économistes qui s'adonnent à ces travaux se montrent étrangement peu curieux de la façon dont les acteurs forment dans la réalité leurs anticipations et leurs plans économiques. On applique des hypothèses d'équilibre trop à la légère ». Ces formules datent de près de vingt ans et furent publiées dans une Encyclopédie autorisée sous la plume un peu suspecte de quelqu'un qui de plus avait écrit sur le « *dynamic planning* » (Albert Gailord Hart, « Science économique » in Douglas Greenwald éd., *Encyclopédie économique* (1982), Paris : Economica, 1984, p. 894).

La charge que l'on vient de rapporter n'est nullement la condamnation du projet de la science économique, tout au contraire, mais seulement la manifestation de difficultés tenant à son objet c'est-à-dire le phénomène qui sert de point de départ à ses recherches et donc à la construction du phénomène en objet scientifique ; l'objet ou plutôt ce à partir de quoi les professionnels de science économique construisent leur [s] objet [s] est intrinsèquement le point de vue de l'indigène, non pas son comportement observable mais ses « préférences », ses « anticipations », ses « calculs », inobservables publiquement sauf par ce

qu'il en dit, et l'on n'est pas obligé de le croire car il peut nous et surtout « se » tromper. La parole et ce qu'elle transmet ne sont pas, à la différence du langage, de l'ordre de l'observable mais du croyable. Seuls les comportements sont observables mais pour faire sens de ceux-ci, à supposer que l'on ait résolu le premier problème de la qualification généralement reconnue du comportement (marchandage, concession, rentabilisation, etc.), il faut supposer chez les êtres de langage des phénomènes de vie mentale subjective non observables directement, ce qui favorise [205] l'illusion de la symétrie avec les sciences physiques car les quarks et les champs magnétiques ne sont pas plus observables directement que les mécanismes mentaux et sociaux supposés expliquer des processus et comportements observables. On peut bien sûr observer les phénomènes physiques et chimiques et en inférer des mécanismes à l'œuvre dans le cerveau mais seule la métaphysique physicaliste décrètera que ce sont les *mêmes* mécanismes que les mécanismes mentaux et même si cela était, comment pourrait-on *qualifier* des mécanismes « mentaux » en *observant* les mécanismes physico-chimiques qui en sont les supports ? C'est pourquoi les physicalistes sont cohérents, à leur manière, en déclarant qu'il n'y a que des mécanismes physiques, mais ce « refus de qualifier » les mécanismes de « mentaux » n'est-elle pas en soi une *décision* qualifiante ? (cf. Annexe VII, vol. 2). La formule « tout se passe comme si » s'est un peu défraîchie depuis que tant de sociologues paresseux en firent un usage abusif sans prendre la peine de satisfaire si peu que ce soit aux conditions de possibilité de ce passage de l'observable montré, par exemple par la causalité statistique ou l'accumulation de processus historiques répétés, à l'inobservable plausible mettant en sens et en ordre une foule d'observations séparées. Elle n'en reste pas moins, avec sa saveur bachelardienne, l'une des pierres d'angle de la démarche scientifique même si en matière sociale on peut hésiter sur la manière de compléter « comme si... », « ... opérant une régularité nomologique universelle ? » ou bien « ... un mécanisme sous-jacent à de nombreux processus observés, mais cependant non universel ? » (Jon Elster, *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989 ; P. Hedstrom, R. Swedberg, eds, *Social Mechanisms, an Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998).

Ceci admis, que faut-il observer de « ce qui se passe ? » et avec quelles catégories et quelles questions ? Ce n'est à vrai dire pas tout à fait la question puisqu'on sait depuis un certain temps déjà qu'on ne peut jamais *tout* observer en laissant ensuite « les faits parler par eux-mêmes ». L'empiriste le plus fanatique de l'induction n'ignore évidemment pas que l'observation est autant découpage et exclusion que collage et inclusion car le puzzle à recomposer n'est pas livré « en kit » par le réel comme une boîte comprenant un nombre fini de pièces, il est fabriqué par le chercheur confronté à l'amoncellement, ou la poubelle, des choses et à son savoir (quelle qu'en soit la nature) sur la façon dont celles-ci s'emboîtent ou non. La science économique ne présente [206] aucune originalité à cet égard par rapport à n'importe quelle science. La question exacte serait plutôt la question préalable « *faut-il observer ?* », elle-même conditionnée par « qu'est-ce qu'une observation [et donc un observé] ? » : ce que nous observons, naïvement ou non, mais en tout cas intuitivement en nous quand nous faisons l'expérience pratique et existentielle des choses sociales que nous faisons et qui en acquérant une objectivité propre pèsent sur nous, c'est-à-dire du fonctionnement d'institutions comme les marchés ? des comportements dans des conjonctures, comportements de recherche d'information, de négociation ou de rupture auxquels nous assignerons des significations à partir de ce que nous pensons être le type de jeu institué où les observés sont pris, et de la psychologie que nous leur supposons (même si nous ne les observons pas individuellement directement) sur la base du pari de la compréhension de leur psychisme à partir du nôtre ? (ainsi nous pouvons en économie politique considérer les élections comme une « expérience naturelle », R.D. McKelvey, « Covering, Dominance and Institution-free Properties of Social Choice », *American Journal of Political Science*, 30, 1986, pp. 283-314) ; des comportements de laboratoire, dans des expériences construites où les sujets se voient dotés de préférences dont la nature et la distribution sont choisies par l'expérimentateur par référence à celles de la théorie ? C.L. Eavey, « Preference-based Stability : Experiments on Cooperative Solutions to Majority-Rule Games » in N. Schofield, éd., *Collective Decision-making : Social Choice and Political Economy*, Boston : Kluwer, 1996) ; les régularités empiriques caractérisant le fonctionnement d'institutions historiquement spécifiées comme les institutions démocratiques ? (c'était la démarche de Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York :

Harper et Row, 1957, et de Duncan Black, *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge : Cambridge University Press, 1958).

La science et la sociologie politiques n'ont jamais renoncé, non plus que la psychologie sociale, à faire des *surveys* et des enquêtes (d'opinion ou non) à l'aide de protocoles plus ou moins imaginatifs sur la façon dont les anticipations en viennent à être formées et formulées dans la réalité (Gary King, Robert Keohane, Sidney Verba, *Designing Social Inquiry : Scientific Inference in Qualitative Research*, Princeton : Princeton University Press, 1994 ; D.R. Kinder, T.R. Palfrey, *Experimental Foundations of Political Science*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1992. Voir aussi les classiques, Hubert Blalock, *Social Statistics*, New York : McGraw-Hill, [207] 1960, *Causal Inference in Non-experimental Research*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1964 ; Henry Rouanet et al., *Statistique en Sciences humaines : analyse inductive de données*, Paris : Dunod, 1990 ; Maurice Reuchlin, *Précis de statistique, présentation notionnelle*, Paris : PUF, 1998. On n'oubliera pas la collection « Méthodes de la sociologie » vieille de plus de trente ans : Raymond Boudon, Paul Lazarsfeld, dir., *Le vocabulaire des sciences sociales*, Paris, La Haye : Mouton, 1965, et *L'analyse empirique de la causalité*, *Id.*, 1966 ; François Chazel, Raymond Boudon, Paul Lazarsfeld, dir., *L'analyse des processus sociaux*, *ibid.*, 1970, ainsi que Raymond Boudon, *L'analyse mathématique des faits sociaux*, Paris : Plon, 1967 et Hayward Alker, « Statistics and Politics : The Need for Causal Data Analysis » in S.M. Lipset, éd., *Politics and the Social Sciences*, New York : Oxford University Press, 1969, pp. 244-313, et « Political Methodology, Old and New » in Robert Goodin, Hans Dieter Klingemann, eds, *A New Handbook of Political Science*, Oxford : Oxford University Press, 1996, pp. 787-799. Voir aussi l'ensemble de la section « Political Methodology », pp. 717-799. Pour des bilans intermédiaires, C.H. Achen, « Towards Theories of Data : The State of Political Methodology » in Ada Finifter éd., *Political Science : The State of the Discipline*, Washington DC : American Political Science Association, 1983, pp. 69-94, et L.M. Bartels, H.E. Brady, « The State of Quantitative Political Methodology », in Ada Finifter, éd., *Political Science : The State of the Discipline II*, *ibid.*, 1993, pp. 121-159). La preuve de cet ancrage empirique est que de vigoureux défenseurs de l'économie politique contre une science politique empirique sans paradigme scienti-

fique de base et donc qualifiée de « philosophie politique statistique », regrettent, tout en l'admettant de bon cœur, et même avec autosatisfaction, que « l'avantage comparatif de la théorie des choix rationnels réside principalement dans sa capacité à produire des propositions théoriques et à avancer des arguments théoriques, l'estimation de leur valeur empirique étant une question secondaire » (Kenneth Shepsle, « Statistical Political Philosophy and Positive Political Theory » in Jeffrey Friedman éd., *The Rational Choice Controversy*, New Haven : Yale University Press, 1996, p. 219). On trouvera des remarques et de légers regrets semblables dans J. Potters, F. van Winden, « Models of Interest Groups : Four Different Approaches » in N. Schofield, éd., *op. cit.*, et T. Persson, G. Tabellini, « Political Economy and Public Finance », Cambridge (Mass.) : *NBER Working Paper*, [208] 7097, 1999, tous cités et commentés dans Pierre Salmon, Alain Wolfelsperger, « De l'équilibre au chaos et retour : bilan méthodologique des recherches sur la règle de majorité », *Revue française de science politique*, 2001. Cependant, ceux-ci notent judicieusement que les derniers auteurs cités n'expriment des regrets que « parce que les travaux empiriques permettraient d'arriver à une "compréhension plus complète" (c'est nous qui soulignons, P.S. et A.W.). Cela signifie bien que, même dans leur état actuel, ces modèles sont censés avoir déjà une portée explicative, certes perfectible mais appréciable ». De fait la plupart des travaux économiques ne portent pas sur la théorie fondamentale exprimée par la théorie de l'équilibre général et ils cherchent à combiner la justification par la cohérence théorique (ou mieux interthéorique, entre théories) avec la justification par le test empirique. C'est pourquoi économistes et politistes intéressés à tester empiriquement des modèles de choix rationnels de généralité limitée sur des cas historiques particuliers se réunissent à l'occasion pour élaborer des « récits analytiques » centrés sur les déterminants et les impacts des choix faits dans des jeux reliant des acteurs stratégiques et de ce fait générateurs de conséquences modélisables en termes de différents équilibres (Robert H. Bates, Avner Greif, Margaret Levi, Jean-Laurent Rosenthal, Barry R. Weingast, *Analytic Narratives*, Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 1998). Mais ce faisant ils s'exposent en reproche d'impureté scientifique car leur démarche bien que prétendant partir de la « théorie à tester » (« *Theory Testing* ») n'est pas très loin de la démarche classique visant à « dessiner un processus » (« *process tracing* ») en couchant une description historique dans un

langage théoriquement pertinent (pour un exposé récent de cette démarche, Alexander L. George, Andrew Bennett, *Case Study and Theory Development*, Cambridge (Mass) : MIT Press, 1998).

Les recherches empiriques, ou aussi bien la préoccupation de l'épaisseur complexe du réel, voilà justement ce que nous avons vu Hart reprocher à la théorie économique de mépriser, surtout depuis la victoire relative de la microéconomie et de l'économie mathématique, celle de Walras et Pareto, sur les écoles historiques et institutionnalistes, encore que ce que Henri Guitton appelait l'« économétrie positive » réservée au « traitement de données statistiques vécues » n'entre pas tout à fait dans cette opposition binaire (Henri Guitton, *Précis d'économie politique*, Paris : Dalloz, 1969. Ici le classique est Edmond Malinvaud, *Statistical Methods of Econometrics*, Chicago : Rand-McNally, 1966). [209] Peut-être cette « économétrie positive » ne serait-elle pas qualifiée par Shepsle de « philosophie politique statistique », aimable flèche décochée aux statisticiens sociaux et politiques combinant, paraît-il, « un travail statistique vraiment sophistiqué » caractéristique de la « science dure », avec des théories « molles » ou pas de théorie du tout (Kenneth Shepsle, *op. cit.*, p. 219. La flèche est dirigée contre un livre précisément dû à la collaboration d'un statisticien et d'un philosophe politique : Donald Green, Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theories*, New Haven : Yale University Press, 1994. Voir les répliques vigoureuses de ceux-ci dans Jeffrey Friedman, éd., *op. cit.*, pp. 235-276). Les théories économiques semblent en effet être plus « dures » mais cela suffit-il pour qu'elles passent le test de la « science empirique » ? Et si la science économique n'était qu'une « philosophie politique » non plus « statistique » mais « mathématique » ?

À supposer que le reproche de « science non empirique » donc de non-science adressé parfois à la science économique soit lui-même fondé... empiriquement, cela ne constitue pas obligatoirement un échec de sa part tant les conditions posées à une science sociale pour être qualifiée de « science empirique » peuvent paraître parfois contraignantes jusqu'à l'extravagance. Une intéressante contribution au *Traité de philosophie économique* (Robert Nadeau « L'économie est-elle une science empirique ? » in Alain Leroux, Alain Marciano, dir., *Traité de philosophie économique*, Paris-Bruxelles : De Boeck-Université, 1999, pp. 396-422), passant volontairement au-dessus de

l'apport des économistes poppériens influencés par Lakatos, fait un sort à l'opposition que son auteur croit trouver entre deux philosophes de l'économie séparés par une génération (Gilles-Gaston Granger, *Méthodologie économique*, Paris : PUF, 1955, et *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris : Aubier, 1960 ; A. Rosenberg, *Micro-economic Laws. A Philosophical Analysis*, Pittsburgh : the University of Pittsburgh Press, 1976, *Philosophy of the Social Science*, Boulder (Col.) : Westview Press, 1988, et *Economics : Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns ?* Chicago : the University of Chicago Press, 1992). Selon Granger qui prend ici le point de vue du rationalisme critique de Bachelard, la révolution scientifique du marginalisme et du néo-marginalisme témoigne d'un « vigoureux effort pour éliminer des fondements de l'Économie tout élément de pure psychologie », permettant ainsi « une organisation rationnelle du savoir » (je préférerais « d'un savoir ») plus réussie que celle de Weber dont les définitions se donnant comme « types *a* [210] *priori* constitutifs de toute pensée » sont en réalité « la description des conditions sémantiques d'une expérience économique historiquement déterminée » (p. 404). Si nous suivons bien, la science économique, pour être science, doit, tout en progressant dans l'histoire et par l'histoire, forger des catégories libres par rapport au contexte historique, et, semblablement, tout en prétendant expliquer des phénomènes où apparemment la psychologie joue un rôle pour rendre compte du comportement de l'observé, elle doit l'éliminer de ses fondements. Mais elle ne trouve pas grâce pour autant aux yeux de Rosenberg car la théorie micro-économique marginaliste continue cependant à supposer dans l'observé des variables « intentionnelles » (désirs, motifs, croyances, actions) qu'elle transporte alors dans sa démarche d'observation pour les transformer en constantes et énoncer des propositions, vraies ou fausses. Or, ces variables ne sont pas scientifiques car elles sont fondées sur le sens commun, donc la science économique se détourne de la science empirique pour n'être qu'une partie de la *philosophie politique* (R. Nadeau, *op. cit.*, p. 404). Par un « juste » (?) retour des choses, la démarche au nom de laquelle Shepsle qualifiait la statistique empirique, sans théorie des choix rationnels à sa base, de « philosophie politique » se voit décorée du même substantif par Rosenberg ; seul l'adjectif a changé, de « Statistique » à « Mathématique » mais cela fait une considérable différence. (Notons en passant que certains – anciens et actuels – statisticiens et/ou mathématiciens sociaux

ne verraient aucun inconvénient à arborer cet emblème décrié en reliant, voire en cherchant à intégrer, philosophie, phénoménologie et théorie, ou encore le préféré, l'observé et le prédit ; cf. Hayward Alker, « Political Methodology... » *op. cit.*, pp. 796-797 ; Johan Galtung, *Essays in Methodology*, Copenhague : Christian Ejlertsen, 1977-1988, 3 vol. Mais ceci est une autre histoire à garder pour plus tard. Cf. chap. XXXIX, vol. 3).

Si je comprends bien Rosenberg, *toute* science pour mériter le seul nom qui vaille de « science empirique » doit : 1) être *testable*, ses théories doivent donc avoir des conséquences observables (que l'on peut comparer à des observations), le monde observé pouvant contraindre à les abandonner ou les modifier ; 2) dégager des constantes indépendantes de toute perspective, qui seules permettent de formuler des régularités nomologiques ou « lois universelles » (une constante en arithmétique – « nombre », « somme », « 0 », etc. – « a » une signification bien fixée qui demeure la même pendant tout le déroulement des [211] considérations », « dans les considérations de la vie courante et dans tous les domaines possibles de la science [les constantes] représentent un moyen indispensable de communiquer les idées humaines et de déduire des inférences dans n'importe quel domaine quel qu'il soit », en revanche les variables (« x », « y », « z », etc.) n'ont aucune signification indépendante par elles-mêmes, elles exigent d'être « remplies » comme les blancs d'un questionnaire pour que celui-ci acquière un contenu défini ; Alfred Tarski, *Introduction à la logique* (1936-1941-46), Paris : Gauthier-Villars, 1971, pp. 3-17) ; 3) avoir un rendement croissant en termes de nombre et de qualité des prédictions qu'elle autorise ; 4) abandonner tout langage de l'intentionnalité, et par conséquent expulser celle-ci du langage de l'observé. L'élucidation des trois premières exigences est beaucoup plus débattue en sciences de la nature que l'on voudrait bien le croire : comme chacun le sait, le monde physique est observé en laboratoire et non directement, *in vivo*, ce n'est pas le monde réel « brut » mais le monde réel observé par un observateur appareillé qui teste une théorie, et sans nous arrêter à la médiocre plaisanterie selon laquelle nous pouvons très bien prédire et jusqu'à présent au moins de façon adéquate que « tout homme mourra s'il a la tête tranchée », voire que « tout homme mourra un jour » sans nous préoccuper de rien expliquer (il nous suffit de nous référer aux précédents observés ce qui n'est que très minima-

lement scientifique), nous sommes plus souvent capables d'expliquer ce qui s'est passé (ou plutôt de déceler le mécanisme sous-jacent à ce qui s'est passé et que nous avons découpé dans l'ensemble infini du réel) que de prédire ce qui se passera, parce que nos prédictions quand elles sont possibles peuvent être soumises à des conditions initiales si rigoureuses que le nombre de prédictions varie en raison inverse de leur qualité (R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Londres : Harvester, 1975. Philip Kitcher, Wesley Salmon, eds, *Scientific Explanation*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989 ; Alan Chalmers, *La fabrication de la science* (1990) ; Paris : La Découverte, 1991, cf. *infra*, Annexe IV). Transposons les exigences de Rosenberg à l'état actuel de la science économique. L'idée qu'un concept fondamental et universel, et la proposition qui l'incorpore puissent être mis en relation directe avec le test de l'observation de laboratoire (ou son substitut dans le domaine social s'il est possible de le fabriquer) n'est pas [ou n'est plus] dominante en théorie économique courante où l'équilibre marchand est considéré comme « un concept [212] abstrait qui permet de caractériser une situation *théorique* et non pas un propriété d'états de chose observables » (Pierre Salmon, Alain Wolfelberger, « De l'équilibre au chaos... », *op. cit.*). Un lecteur superficiel en conclura que de même que la loi gouvernant la chute des corps ne peut être validée par l'apocryphe observation galiléenne dite « expérience de la tour de Pise », l'équilibre ne peut être validé par l'observation, même réglée, du fonctionnement des marchés réels. Rosenberg ne s'en satisfait pas, il *demande plus* à la science économique. Quant à l'économie politique, il ne la juge probablement pas digne d'attention : en effet, l'équilibre majoritaire ne peut être validé ni infirmé par le fonctionnement des élections réelles pour une raison propre à la théorie politique positive, à savoir qu'elle n'a pas (encore ?) atteint l'état d'achèvement de la théorie des marchés, ce qui lui interdit de traiter les élections de la même façon que la théorie économique traite les marchés. En réalité, alors que la loi de la gravitation universelle réfère à « quelque chose qui se passe toujours » *au cœur du réel*, l'équilibre majoritaire n'existe *nulle part* dans les faits conformément aux prescriptions de la théorie : il faudrait que le nombre de dimensions sur lesquelles sont distribuées les valeurs attachées aux préférences (même présumées complètes, cohérentes et unimodales) ne soit jamais supérieur à un, ce qui ne se produit jamais sauf dans une situation imaginaire (ceci rend l'idée de « situation hypothétique » pratique-

ment inutile car celle-ci suppose un lien non imaginaire avec le réel). Inversement, « il y a apparemment beaucoup plus d'ordre, de régularité et de stabilité dans la réalité que dans la théorie » (Pierre Salmon, Alain Wolfelsperger, *op. cit.*). Faut-il donc abandonner tout espoir de théorie scientifique de l'économie politique ? Peut-être pas si, à l'inverse de Rosenberg pour la science économique, on lui *demande moins* et si on abandonne l'idée un peu mégalomane de chercher à valider empiriquement la conception la plus épurée de la théorie du choix rationnel en refusant de spécifier l'objectif de l'agent et certaines de ses contraintes psychologiques comme la décroissance de l'utilité marginale, et par conséquent en renonçant à toute explication des comportements par des « raisons » (D. Hausman, *The Inexact and Separate Science of Economics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992. Je remercie Alain Wolfelsperger pour cette observation). Rien d'étonnant dans ces conditions à ce que la « science empirique » de Rosenberg ne puisse que réduire son objet à la nature physique. Or, le domaine social, selon Boudon, est plutôt le domaine [213] des « théories formelles » non réfutables (Boudon prend pour exemple la théorie olsonienne de l'action collective, Mancur Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1965), ensembles organisés de « fonctions propositionnelles » ne pouvant prendre une signification empirique qu'à partir du moment où les variables qu'elles comportent sont transformées en constantes, adaptées aux caractéristiques de la situation *considérée dans chaque cas* ; à partir de ce moment ces constantes ne permettent plus de formuler des régularités nomologiques universelles mais seulement appliquées à une *classe* de situations particulières, ce qui tend à priver de son universalité l'explication et à dissocier l'explication nomologique (« couverte par une loi ») de l'explication « intéressante » (Raymond Boudon, *La place du désordre*, Paris : PUF, 1984, p. 213. Boudon utilise ici la logique de Tarski).

Mais les erreurs que Boudon a pointées ne seraient-elles pas dues à la prétention de soumettre les sciences sociales à la quatrième exigence de la science empirique selon Rosenberg ? En science de la nature, abandonner tout langage de l'intentionnalité et expulser celle-ci du langage de l'observé revient en réalité à ne pas *prêter* à l'observé des intentions et des expériences que nous ne pouvons partager mais seulement observer puisque l'observé n'a pas de langage humain : si

ce que nous observons est suffisamment proche de ce que nous observons en nous (c'est le cas pour les animaux supérieurs, mais pas seulement, l'agression et la défense, la « volonté » de survivre et de se reproduire et les « calculs » que l'on peut y associer d'après les comportements observés ne sont pas réservés à ceux qui sont les plus proches de l'humain), nous pouvons à juste titre en inférer que ces phénomènes sont non seulement dicibles par un humain dans un langage adéquat mais encore communs aux humains et aux non-humains ; pour ce qui se passe dans le physique, le chimique et l'électromagnétique qui font l'humain de part en part, c'est même une évidence organique qu'un bon cartésien essaiera de traiter en parlant, faute de mieux, de la dualité du corps et de l'esprit ; il paraîtrait que cette dualité serait ridicule aux yeux de la science et de sa philosophie actuelles, à qui « on ne la fait pas ». Très bien, on verra cela plus tard (cf. vol. 2). Il n'en reste pas moins que nous ne pouvons prétendre savoir « à quoi il ressemble » d'être une chauve-souris, une fourmi, un électron ou un gène. D'où le rejet justifié des métaphores « anthropomorphiques » et la prétention assez bizarre à tenir un langage [214] non « anthropologiste », c'est-à-dire postulant que l'objet scientifique, y compris le social-humain, pour être scientifiquement compris, doit l'être à partir d'un point de vue savant ne lui prêtant aucune raison ou émotion humaines ordinaires ; donc d'un point de vue non humain (sur le paralogisme du rejet de l'anthropologisme, voir Jacques Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris : Éditions de Minuit, 1973, p. 181, et le chapitre IV de ce volume). C'est cette objectivation de la nature qui en imposant silence à celle-ci (ou, ce qui revient au même, en n'écoutant que ses bruits sans lui imposer les nôtres) nous permet d'en dégager des lois et des régularités et d'y déceler des réalités explicatives inobservables. En biologie, le gène est observable depuis la double hélice de Crick et Watson qui en 1953 élucidèrent la structure de l'ADN et suggérèrent un mécanisme par lequel les gènes pourraient transporter de l'information et se reproduire, enclenchant ainsi les processus d'évolution. Francis Crick a qualifié de « dogme central » de la biologie moléculaire le mécanisme par lequel l'information passe d'acide nucléique à acide nucléique, d'acide nucléique à protéine mais non de protéine à acide nucléique, ce qui indique qu'il s'agit d'une situation hypothétique, d'où la discussion scientifique à ce jour inaboutie sur la nature des mécanismes conduisant à l'évolution (Comparer John Maynard

Smith, Eors Szathmary, *The Major Transitions in Evolution*, New York : Freeman, 1997, et Evelyn Fox Keller, *The Century of the Gene*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 2000). C'est aussi ce processus d'objectivation qui, plus désastreusement, permet à la réalité de la technoscience de nourrir le discours social de la scientechnique, objet de mon courroux dans le chapitre auquel le présent texte est annexé.

La démarche de la science économique n'est pas apparemment différente de celle de la biologie moléculaire (je crois que c'est justement le biologiste John Maynard Smith qui le remarque)... sauf que son gène n'est observable qu'à partir de l'expérience interne qu'en fait l'économiste. Le mécanisme de l'équilibre marchand est une « situation théorique » dont la formule de base n'est pas « tout se passe comme si » mais « *voici ce qui se passerait si*, à propos d'un bien donné, toutes les occasions d'échange mutuellement avantageux entre tous les offreurs et demandeurs avaient été exploitées » (Pierre Salmon, Alain Wolfelsperger, *op. cit.*, souligné dans le texte). Or, cette situation théorique est hypothétique et peut n'être jamais observée dans le réel mais elle [215] n'est pas imaginaire car elle a suffisamment de lien avec des comportements effectivement observés pour qu'elle corresponde à *ce qui pourrait se passer*, étant donné ce que nous savons de la rationalité. Mais ce que nous « savons » de cette rationalité, qui nous permet de théoriser l'équilibre marchand, trouve sa source dans quelque chose d'autre que l'observation réglée, « l'expérience *concrète*, que tout un chacun peut faire du fonctionnement [de l'institution] des marchés » (Pierre Salmon, Alain Wolfelsperger, *op. cit.*, souligné par moi, J. L.). Voilà le péché capital pour Rosenberg : la théorie micro-économique en faisant appel à des variables intentionnelles dérivées non de la psychologie scientifique mais de la psychologie de sens commun fondée sur l'expérience du partage du sens et sur son observation (« *folk psychology* ») s'interdit de les transformer en constantes intéressantes car elles restent collées à leur contexte. D'où l'accusation portée, on l'a vu, contre la science économique : elle se détourne de la science empirique pour n'être qu'une partie de la philosophie politique sous forme mathématique appliquée. (Sur la résistance de la *folk psychology* voir Pascal Engel, *Psychologie et philosophie*, Paris : Gallimard, 1996 ; voir pour un survey de la prise en compte de la psychologie par la théorie économique cherchant à spé-

cifier les rationalités et à vérifier l'applicabilité générale de la rationalité, M. Rabin, « Economics and Psychology », *Journal of Economic Literature*, 1998. Sur les modes et cadres des choix, le recueil le plus autorisé en science politique est Daniel Kahneman, Amos Tversky, eds, *Choice, Values and Frames*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000.)

Sur un point au moins, et des plus triviaux mais non des moins importants, Rosenberg n'a pas tort : la science économique, et pas seulement l'économie politique, est une science sociale, et à ce titre elle n'est pas [ou pas encore] une science de la nature, jusqu'ici très bien. Les choses se gâtent alors : *ergo*, pour Rosenberg, elle n'est pas une science empirique, donc pas une science du tout. L'hypothèse de rationalité suppose que l'« observateur » prenne le point de vue de l'« observé » ou qu'il lui en prête un, il ne peut se borner à l'observer de l'extérieur, car on n'observe pas directement un point de vue, on l'impute à un comportement sur la base du pari de la « co-subjectivité » supposant que les êtres humains reçoivent de leurs sens des signaux similaires. On laissera pour l'instant de côté les deux épineuses questions de savoir si l'observateur perçoit les « données produites par ses sens » (*sense-data*) ou a une directe « expérience » [216] de la réalité (question en vérité un peu académique ici, v. cependant Annexe IV), et si, ce faisant, l'observateur peut se dispenser de prêter à, et de partager avec, l'observé, pour l'approuver ou non, une rationalité axiologique et pas seulement instrumentale, c'est-à-dire une morale. En général la réponse la moins risquée, mais pas absolument convaincante pour autant, à la seconde question, est que pour les besoins de la recherche en ce domaine, seule la rationalité instrumentale est nécessaire et suffisante – la rationalité en valeur étant posée comme un intrant exogène, « hors champ » sans qu'il soit besoin pour autant de fonder une morale – car cette espèce existe... – sur une rationalité instrumentale a-morale. Cela n'a guère de rapport avec les sciences de la nature, notamment darwiniennes, où ce qui est supposé faire « se comporter » ce qu'on n'observe que de loin et imparfaitement (l'on n'a pas toujours une mouche drosophile à se mettre sous la dent, François Jacob, *La logique du vivant*, Paris : Gallimard, 1970) n'a lui-même nullement besoin de se voir prêter sinon métaphoriquement une rationalité car seuls ceux qui ont lu Hegel en kit peuvent dire que cela prouve que « le réel est rationnel » comme si cette phrase appartenait

à la même classe de métaphore que « les marchés sont myopes ». De ce fait, si « le physicien ne peut avoir qu'une connaissance indirecte et impersonnelle de ce qu'il invoque comme principe d'explication, il en va tout autrement pour l'économiste qui ne sait finalement que directement, c'est-à-dire par expérience personnelle, ce qu'est être un agent économique rationnel » (R. Nadeau, *op. cit.*).

On peut tirer de ces remarques un jugement sévère pour l'économie politique car, ainsi que le remarquent Salmon et Wolfelsperger, « l'économie politique », ou « théorie politique positive » qui prétend découvrir ou expliquer les régularités empiriques caractérisant le fonctionnement observé des systèmes politiques ou les mécanismes qui lui sont sous-jacents (ce qui la différencie de la « théorie du choix social » au mode d'analyse exclusivement logique), n'a pas pour source, à la différence de la théorie économique, l'expérience concrète partagée de ce qui se passe dans un vote, mais « l'importation d'une analyse abstraite en provenance directe d'un autre champ théorique, celui du choix social, indifférent, par nature, à tout souci de pertinence empirique ». Ceux-ci ajoutent : « le fond du problème est que, contrairement à ce qui se passe pour les marchés où une procédure concrète *informelle* particulièrement difficile à modéliser est analysée à l'aide d'une procédure théorique *formelle* mais conduisant [217] à des résultats analogues, dans le cas des institutions démocratiques on a choisi d'analyser les diverses procédures partiellement de caractère formel effectivement utilisées comme si elles se réduisaient à l'usage d'une procédure également formelle mais qui n'a pour seul trait commun avec elles que de faire une place à la règle de la majorité, celle du vainqueur de Condorcet, et qui aboutit à une conclusion – le “chaos” – que l'on a beaucoup de mal à déceler au travers du fonctionnement réel des institutions concrètes. » (La suite du texte cité est consacrée à l'examen des stratégies ingénieuses employées pour résoudre cet apparent paradoxe. Cf. P. Salmon, A. Wolfelsperger, *op. cit.*) Elle n'aurait donc pas de pertinence ni en tant que science empirique modelée sur les sciences de la nature (hypothèse Rosenberg) ni en tant que science sociale ordinaire, au sens par exemple de Boudon. Ce n'est peut-être pas tout à fait par hasard que l'équilibre qui a été le plus pris en compte par nombre de théoriciens politiques (notamment en matière de justice sociale, Brian Barry, *Theories of Justice*, Londres : Harvester-Wheatsheaf, 1989) est l'« équilibre de Nash » tout à fait

différent de la théorie de l'équilibre général dû à l'égalisation de l'offre et de la demande sur un marché concurrentiel, l'équilibre de Nash étant un ensemble de stratégies, une pour chaque joueur, tel qu'aucun joueur n'a d'incitation à modifier sa stratégie personnelle dans cet ensemble (L. Johansen, « On the Status of the Nash-type of Non cooperative Equilibrium in Economic Theory », *Scandinavian Journal of Economics*, 3, 1982 ; D. Kreps, *Jeux et modélisations économiques* (1990), Paris : Dunod, 2000). En ce cas, « l'absence de justification par un processus autre que mental sous forme d'un calcul par les responsables des deux partis est [sa] caractéristique bien connue (et parfois regrettée) » (P. Salmon, A. Wolfelsperger, *op. cit.*, souligné par moi, J. L. Cf. D.P. Baron, John Ferejohn, « Bargaining in Legislatures », *American Political Science Review*, 1989, pp. 1181-1206). L'équilibre de Nash suppose en un sens que chaque joueur s'attende à juste titre aux choix qui seront faits par les autres joueurs. D'où la connaissance des calculs des autres peut-elle bien provenir ? (George J. Mailath, « Do People Play Nash Equilibrium ? Lessons from Evolutionary Game Theory », *Journal of Economic Literature*, 36, 1998, pp. 1347-1374). L'équilibre de Nash trouve sa source dans une expérience partagée avec le sens commun, il me paraît donc tributaire de la *folk psychology*. Le « choix social » dans sa version la plus abstraite et la plus générale pourrait alors être conçu, à l'extrême rigueur (on peut [218] en douter sérieusement), comme remplissant la quatrième condition ; l'ennui est qu'il ne satisferait pas aux trois premières conditions de la « science empirique », ce que nombre de ses tenants ne contestent nullement car son objectif est normatif et non explicatif. Sans entrer ici dans ce débat qui a gouverné toute la controverse sur le choix rationnel en politique, il est peut-être permis d'en tirer des leçons plus générales sur la nature des sciences sociales, une fois que l'on a écarté l'argument objectiviste et physicaliste de Rosenberg, et donc qu'on s'est débarrassé de sa quatrième condition.

La première, déjà vue par Milton Friedman (dans un ouvrage influent et provocateur : Milton Friedman, « The Methodology of Positive Economics » in *Essays in Positive Economics*, Chicago : the University of Chicago Press, 1953) est qu'un modèle (par exemple celui de l'équilibre partiel) n'a pas besoin de correspondre à ce qui est connu, il peut donc être faiblement explicatif mais produire des succès prédictifs suffisants en qualité et en quantité (c'est en somme l'inverse

de l'explication sans prédiction de Boudon et Elster, mais peut-être la différence réside-t-elle dans « ce qui est connu » et « ce qui est prédit », l'état d'un processus ou un état global et historique de société ?). La position instrumentaliste de Friedman justifie la production de « lois » régionales expliquant et testant des relations entre faits observables impliquées par une théorie. Elle donne à la théorie de choix rationnels une portée heuristique à l'égard de laquelle l'argumentation de Rosenberg reste sans effet (je remercie Alain Wolfelsperger de cette importante précision). La seconde, plus originale, est d'abandonner la conception de la science fondée sur une philosophie empiriste instrumentaliste et de concevoir la science économique et peut-être toutes les sciences sociales (ou toute une partie d'entre elles) comme une science « argumentative » (Pierre Salmon, « Outrageous Arguments in Economics and Public Choice », *European Journal of Political Economy*, 10-3, 1994, pp. 409-426). Aux trois premières conditions de Rosenberg, cette conception substitue la vision de la théorie économique modélisée comme « la mise en forme précise d'une thèse défendable sur ce qui se passe et pourrait se passer dans la réalité, en particulier par référence (et opposition) à certaines croyances répandues à ce sujet dans tel ou tel milieu de la société (que ce soit celles de "l'homme de la rue" ou de telle ou telle communauté de chercheurs) » (P. Salmon, A. Wolfelsperger, *op. cit.* La formule mérite réflexion : non seulement il n'est pas nécessaire [219] de satisfaire la quatrième condition de Rosenberg pour affirmer la possibilité d'un meilleur discours scientifique mais surtout l'« opinion » de l'homme de la rue ne peut avoir une nature différente de l'opinion d'une communauté de chercheurs, le combat pour la connaissance vraie ou valide se déroule à la fois sur le terrain du langage ordinaire et sur celui du langage savant. *Reconnaître comme source les catégories de l'indigène ne revient nullement à être prisonnier du point de vue de l'indigène*).

Par exemple la théorie du rôle des groupes de pression « ne conduit pas à l'identification de régularités empiriques mettant en évidence la manière dont ces groupes influent sur les décisions des États démocratiques [mais] elle consiste surtout à montrer comment, grâce à diverses modélisations explicites de cette influence, il est possible d'expliquer ce paradoxe apparent qu'est la persistance de formes variées, par exemple, de protection commerciale malgré l'intérêt que représente le libre-échange pour la majorité de la population » (P. Salmon,

A. Wolfelsperger, *op. cit.*). Ici l'empirique n'est pas d'abord le lieu d'un test, c'est le siège d'un puzzle, et on ne résout pas ce puzzle en produisant une théorie testable mais une « argumentation bien construite autrement dit un modèle » (*ibid.* Cela entraîne des conséquences sur les relations entre « économie positive » et « économie normative » et sur leur transposition sans doute illégitime en « politique positive » et « politique normative », cf. *infra*, vol. 3, chap. XXXVIII et XXXIX). Le substitut, et non l'équivalent, du véritable test consiste alors dans « la confrontation des propriétés explicatives des différents modèles » sous la forme « d'arguments utilisés les uns contre les autres » et de comparaison du modèle proposé avec la réalité directement observée sous la forme de « faits stylisés » ou « avec les conclusions d'analyses empiriques construites sur d'autres bases théoriques » (pour des exemples dans divers domaines, Gordon Tullock, *On Voting : a Public Choice Approach*, Cheltenham : Edward Elgar, 1998 ; W. Hettich, S. Winer, *Democratie Choice and Taxation : a Theoretical and Empirical Analysis*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999). Il faut pour cela supposer que « les lois ou mécanismes identifiés par la science dans des systèmes isolés ou fermés (par l'imagination ou grâce à l'expérimentation de laboratoire) [continuent] d'exister et d'influencer les phénomènes dans les systèmes ouverts (et pouvant être très complexes) qui sont, en général, les seuls existants en dehors des laboratoires » (P. Salmon, A. Wolfelsperger, *op. cit.*). Supposition fondée puisque la source [220] de la modélisation se trouve précisément dans ce qu'on éprouve dans les systèmes ouverts (donc ce qui se passe dans ceux-ci a un rapport hypothétique et non purement imaginaire avec ce qui est supposé se passer dans des systèmes isolés), même s'il n'est pas, ensuite, nécessaire de tenir que tout mécanisme suppose que les phénomènes qu'ils expliquent sont le résultat de l'action d'individus ayant pour *but* de maintenir l'équilibre du système (c'était, on l'a vu plus haut, le raisonnement de Hart dont les sources sont bien sûr dans Weber et Adam Smith).

Les conséquences de cette conception de la science économique et peut-être de toute science sociale comme « science argumentative » ne sont pas minces. D'abord la modélisation ne peut être « testée » que dans le cadre d'un argument, la modélisation « qui est bien adaptée à la formulation d'un type d'argument ne l'est pas nécessairement pour un autre », et pour cause puisque la modélisation ne reproduit ni

même ne simplifie le réel tout court, elle le fait à la suite d'un argument opérant une sélection fondée sur une axiomatique, Popper dirait « pour traiter une situation-problème ». De plus, même si les mécanismes décelés peuvent être généraux au sens où « il n'est pas exclu qu'ils soient présents dans la plupart sinon dans toutes les institutions faisant partie du secteur de la réalité étudiée, [...] chacune de celles-ci relève d'une analyse spécifique tenant compte de l'assemblage particulier de mécanismes et d'autres éléments typiques qui la caractérisent » (P. Salmon, A. Wolfelsperger, *op. cit.*). La norme de généralité doit être reconsidérée, c'est peut-être ce que Rosenberg appellerait « faire de la philosophie » puisque celle-ci après tout n'est jamais qu'un discours particulier qui, disait Péguy, ne découvre pas la terre et encore moins l'univers mais seulement des continents.

Pour quelques références complémentaires au-delà des grands classiques de la science économique du XX^e siècle (par exemple Ludwig von Mises, Alfred Marshall, Lionel Robbins, Milton Friedman et, probablement le plus grand de tous, Hayek), cf. S.J. Latsis, éd., *Method and Appraisal in Economics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1976 ; A. Mingat, P. Salmon, A. Wolfelsperger, *Méthodologie économique*, Paris : PUF, 1985 ; N. Demarchi, M. Blaug, eds, *Appraising Economic Theories. Studies in the Methodology of Scientific Research Programs*, Cheltenham : Edward Elgar, 1991 ; A. D'Autume, J. Cartelier, dir., *La science économique devient-elle une science dure ?* Paris : Economica, 1995 (trad. anglaise, Edward Elgar, 1997).

[221]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Annexe IV

À propos de « la vérité
comme correspondance »
et de « la conception équivalentiste »
de la vérité: le problème de la réalité
et de sa connaissance
est un problème social et politique

I

[Retour à la table des matières](#)

La conception de la « vérité comme correspondance aux faits » a été critiquée au XIX^e siècle au motif que les humains n'ont aucun moyen de comparer des concepts à une réalité non conceptualisée, le « représentationnisme » tenant que « l'esprit ne connaît pas directement les objets réels mais seulement les *idées* qui en sont les signes » : telle est la formulation canonique du *Vocabulaire* de Lalande à l'article « Représentatif » ; elle ouvre aussitôt à une version tranquillissante (une idée vraie est le signe adéquat de l'objet) et une qui l'est beaucoup moins (le réel « ne nous adressant pas la parole », comment dire qu'une idée est vraie puisque nous n'avons pas idée de l'objet réel dont elle serait le signe adéquat ?). Passant de la vérification des concepts à la validité des solutions aux problèmes, la critique actuellement dominante tient qu'une théorie scientifique n'est pas réfutable directement par l'observation des « faits » parce que le test de la théorie n'est pas dans la réalité mais dans un protocole de questions adres-

sées à la réalité, ou encore dans les « traces » de la réalité que nous percevons et sélectionnons pour être nos « juges ». De ce fait la confrontation d'une théorie à la réalité suppose la médiation d'une autre opération intellectuelle appartenant au même monde que la théorie testée. Le rejet de ce qui est appelé, [222] non sans condescendance, « falsificationnisme naïf » semble admis assez généralement depuis une cinquantaine d'années par des gens que bien des choses séparent par ailleurs (N.R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge : Cambridge University Press, 1958 ; Paul Feyerabend, « Explanation, Reduction and Empiricism » in H. Feigl, G. Maxwell, eds, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1962 ; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago : University of Chicago Press, 1970 ; Karl Popper, *La connaissance objective*, Bruxelles : Complexe, Paris : PUF, 1978). Notons qu'il existe une théorie représentationniste parallèle (pour certains c'est la même) portant non sur les concepts et leur articulation en théories mais sur les « percepts » et tenant que ce que nous percevons (une table, un arbre, un être vivant) est la « construction » opérée par l'esprit, ou le cerveau, à partir des « données de nos sens » causées par des choses réelles que nous ne percevons que sous la forme d'états mentaux subjectifs (Frank Jackson, *Perception : a Representation Theory*, Cambridge : Cambridge University Press, 1977). Le curieux est que cette théorie semble aujourd'hui à nouveau contestée par un « réalisme naïf » ou « naturel » selon lequel il n'est pas besoin d'imaginer une interface subjective entre nous et le monde réel indépendant de nous, nous percevons *directement* le monde extérieur et non notre monde intérieur d'états mentaux (John McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1994 ; Hilary Putnam, *The Threefold Cord : Mind, Body and World*, New York : Columbia University Press, 2000. J'imagine que le Vatican de 1890, qui persécutait Maurice Blondel pour s'être inscrit dans la tradition de Berkeley et Hume, se réjouirait de ce renfort des philosophes analytiques les plus sophistiqués des années 1990).

Notons surtout qu'il suffit de remplacer « observation des faits » par « émission d'un énoncé existentiel vrai » pour que les « naïfs » reprennent du poil de la bête au moins en science politique (Karl Deutsch, « On Théories, Taxinomies and Models as Communication Code for Organizing Information » *Behavioral Science*, 11-1, 1966 et

« On Methodological Problems of Quantitative Research » in Mattei Dogan, Stein Rokkan, eds, *Quantitative Ecological Analysis in the Social Sciences*, Cambridge (Mass.) : MIT Press, 1969). Il suffit d'aller chercher quelque crédit philosophique dans l'« atomisme logique » de Bertrand Russell selon lequel la vérité des énoncés s'expliquerait par une « relation [223] d'isomorphie structurelle avec les faits » : des énoncés atomiques (dont l'unité sémantique est le mot) représenteraient des faits atomiques (Michel Seymour, « Philosophie de la logique » in Pascal Engel, dir., *Précis de philosophie analytique*, Paris : PUF, 2000, p. 121 avec la distinction, p. 120, entre l'atomisme de Russell, le « molécularisme » de Wittgenstein-II et Dummett où l'unité est la phrase – c'est celui-ci que le texte de Deutsch évoque le plus évidemment –, et le « holisme » de Quine, Davidson ou Putnam où l'unité est la totalité discursive. Sur Russell, Ali Benmakhlouf, *Bertrand Russell. L'atomisme logique*, Paris : PUF, 1996). Cette question est au centre de tout le débat qui suit.

L'ennui est que la notion canonique d'« énoncé vrai » a été formalisée par Tarski d'une façon donnant l'impression (non fondée) qu'il n'est pas besoin d'une réalité « extérieure » pour qualifier les énoncés de vrais ou de faux, même s'ils ne sont pas autoréférentiels (comme dans « cette phrase est en français ») (Alfred Tarski, « The Concept of Truth in Formalized Languages », in *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford : Clarendon Press, 1956, et l'attaque « réaliste » d'Hartry Field, « Tarski's Theory of Truth » (1972) in M. de B. Platts, éd., *Reference, Truth and Reality*, Londres : Routledge et Kegan Paul, 1980, pp. 83-110. Field observe que Tarski cherche une définition de la vérité sans sémantique première et donc cherche à replier la sémantique sur le physicalisme). Sa base, à la fois ésotérique, subtile et apparemment très triviale pour le non-spécialiste peu entraîné (ce qui est mon cas), est la « suppression des guillemets » (*disquotation*). Tarski part d'« un principe très général et très important dont dépend l'usage fructueux de n'importe quel langage. Selon ce principe, chaque fois que, dans une proposition, nous voulons dire quelque chose à propos d'un certain objet, il nous faut employer, dans cette proposition, non pas l'objet lui-même mais son nom et sa désignation » (Alfred Tarski, *Introduction à la logique* (1936-1941-1946), Paris : Gauthier-Villars, 1971, p. 53). Tant que l'objet dont on parle n'est pas une expression de langage, pas de problème (qui penserait que dire « cette pierre est

bleue » revient à rayer « cette pierre » à mettre une vraie pierre à la place et la faire suivre par les mots « est bleue » car « nous arriverions à un tout constitué en partie d'une pierre et en partie de mots, et ainsi à quelque chose qui ne serait pas une proposition linguistique et encore moins une proposition vraie », Borges et Foucault se régalerent, dit-on, de cet [224] exemple. *Se non è vero...*). Les choses changent quand l'objet dont on parle se trouve être un mot ou un symbole (« le bien »), en ce cas « le mot peut dans certains contextes remplir la fonction de son propre nom » et, pour pouvoir dire clairement que « bien est constitué de quatre lettres », on doit écrire : « “bien” est constitué de quatre lettres », ce qui permet de dire à la fois que « 3 » et « 2 + 1 » désignent le même nombre et que « les symboles n'étant pas identiques (car le même objet peut avoir diverses désignations) on peut, et doit, donc écrire à la fois « 3 = 2+1 » et « “3” ≠ “2 + 1” ». Dès lors, pour comprendre ce que signifie « est vrai », il faut saisir que dire que « “la neige est blanche” est vrai » n'est vrai que si « la neige est blanche » est vrai, donc « “La neige est blanche” est vrai » signifie que « la neige est blanche », les guillemets intermédiaires (que j'ai notés“”) ont disparu, « la neige est blanche » a été « *disquoted* » (« dé-citée » en français, d'où le terme barbare de « décitationnalisme », Michel Seymour, *op. cit.*, p. 127). La vérité devient l'attribut à un langage faisant un sens commun entre les « usagers » de ce langage. Ses conditions sont déterminées par les contraintes des règles conventionnelles constitutives de ce langage sans lesquelles l'on ne pourrait faire sens de la pratique linguistique (John Searle, *Les actes de langage* (1969), Paris : Hermann, 1972 ; Michel Seymour, *op. cit.*, p. 126). Personne ne saurait contester à première vue cette proposition dérivée de la condition de Tarski, ce qui permet parfois aux philosophies politiques fondées sur le sens commun d'en faire un usage extensif (voir, par exemple, Annexe VII fin, vol. 2). De fait Tarski s'inscrit dans une tendance dominante comprenant aussi bien Frege que le dernier Wittgenstein, quelles que soient leurs différences par ailleurs, que Michaël Dummett a nommée « la thèse de l'équivalence » : pour toute phrase A, A est équivalent à : [il est vrai que A] ou encore à : [S est vrai] où S est un nom (« structural-descriptif ») de A (Michaël Dummett, « Préface », in *Truth and Other Enigmas*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1978, p. XX). Elle correspond à une sorte de consensus philosophique ainsi formulé : 1) les gens agissent (en général) de telle sorte que leurs buts sont atteints ou que leurs attentes et

prévisions (*expectations*) ne sont pas frustrées si leurs croyances sur le monde sont vraies (Hilary Putnam, « Reference and Understanding », in *Meaning and the Moral Sciences*, Londres : Routledge et Kegan Paul, 1978, p. 100) ; en d'autres termes « je réussirai si ma croyance pertinente pour la situation est vraie, et j'échouerai dans le cas [225] contraire » (ce que Putnam nomme la « contribution du comportement linguistique » au succès ou l'échec d'un « complexe comportemental total », cet ajout est capital) ; 2) les croyances vraies expliquent partiellement les succès des comportements, les croyances fausses expliquent partiellement leurs échecs.

Les grincements de dents apparaissent avec la question suivante : suffit-il de dire qu'un énoncé vrai est l'énoncé qui correspond à la bonne prévision sur les conséquences du comportement ? Si la « *disquotation* » est le critère de ce qui rend un énoncé digne de confiance (sa « *reliability* »), la notion de « vrai » n'est-elle pas redondante ? Le signifié lui-même deviendrait une construction (M. Seymour, *op. cit.*, p. 126) dès lors le mot « vrai » ne décrirait rien parce qu'il ne dénoterait aucune propriété ou relation qui ne serait déjà donnée par la *disquotation* (Paul Horwich, *Truth*, Oxford : Blackwell, 1990 ; W.V.O. Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1992. Voir la critique de Horwich par Putnam : Hilary Putnam « Does the Disquotationalist Theory Solve All Problems ? » in *Words and Life*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1994). L'un des « paradoxes sémantiques » qui en découlent est « le paradoxe du menteur ». Popper en propose une formulation illustrative : « Assumons que quelqu'un dise un jour : “Tout ce que je dis aujourd'hui est mensonge” ou plus précisément : “Tous les énoncés que je fais aujourd'hui sont faux” ; et qu'il ne dise rien d'autre pendant la journée. Si nous nous demandons s'il a dit la vérité, voici ce que nous trouvons. Si nous partons de l'assomption que ce qu'il a dit est vrai, alors nous parvenons, sur la base de *ce qu'il a dit*, au résultat que cela a dû être faux. Et si nous partons de l'assomption que ce qu'il a dit était faux, nous devons alors conclure, sur la base de *ce qu'il a dit*, que c'était vrai... Le paradoxe tient à ce que nous ne pouvons assumer sans graves difficultés qu'il est vrai *ni qu'il est faux* » (Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5^e éd., Londres : Routledge et Kegan Paul, 1974, vol. II, pp. 353-354 souligné dans le texte). De façon plus formelle et dans un langage utilisant les propositions de Tarski (que

Popper ignore dans son exposé du paradoxe) : si U est l'assertion « U n'est pas vrai », l'assertion U ne sera vraie en vertu de la *disquotation* que selon le schéma suivant : « “U n'est pas vrai” est vrai si et seulement si U n'est pas vrai » ce qui est contradictoire puisque U = « n'est pas vrai », donc pour fonctionner le schéma exige que pour être vraie l'assertion U doive contenir le fait qu'elle n'est pas vraie. Si « ce que je dis est faux » [226] est vrai si et seulement si ce que je dis est faux, alors « ce que je dis est faux » n'est pas faux au moment même où pour être vrai ce que je dis devrait être faux. Il peut donc y avoir contradiction entre les deux conditions imposées à toute définition de la vérité, la condition d'adéquation matérielle requérant que tous les exemples du schéma « *disquotationalist* » de l'équivalence puissent être dérivés de la définition de la *vérité* et la condition de correction formelle requérant qu'aucune contradiction ne soit dérivable de cette *définition* de la vérité (David W. Miller, « Popper and Tarski » in Ian Jarvie, Sandra Pralong, eds., *Popper's Open Society After 50 Years. The Continuing Relevance of Karl Popper*, Londres : Routledge, 1999, p. 60). S'il peut y avoir ce genre de contradiction, Tarski manque son but qui serait selon certains de ses lecteurs, et d'abord Popper, non pas de nier l'existence d'une réalité extérieure au langage, mais de montrer, en fournissant une définition correcte de la vérité, que la théorie de la vérité comme correspondance aux faits peut être formulée de manière à la sauver de toutes les contradictions révélées par les débats autour du représentationnisme (Karl Popper, *op. cit.*, vol. I, p. 234 et pp. 273-274, qui attribue à Tarski le premier développement clair de « la théorie “absolue” ou “théorie de la vérité comme correspondance” qui remonte à Aristote », pour exprimer l'idée commune qu'« *un énoncé en vrai si et seulement si il est en accord avec un fait* » [souligné dans le texte] – David W. Miller, *op. cit.*, p. 61. Pour celui-ci, Tarski ne dit pas que le paradoxe du menteur est non grammatical, mal formé et « *meaningless* ». *Contra* Pascal Engel, *La norme du vrai*, Paris : Gallimard, 1989). Avons-nous donc besoin d'un prédicat métalinguistique (« le vrai ») pour évaluer le succès de l'opération d'ajustement du mot au monde ? (en ce sens, John Searle, *The Construction of Social Reality*, Londres : Penguin, 1995, pp. 209-210). En ce cas, « la neige est blanche » serait vrai non parce qu'il satisfait la condition du succès de la prévision mais parce qu'il correspond au fait que la neige est blanche tout comme « je mens » serait vrai parce qu'il correspond au fait que je mens. Pour couper au plus

court, avons-nous besoin d'une « réalité extérieure » à notre langage pour pouvoir parler de vérité en déjouant le paradoxe du menteur, mais en ce cas par quel miracle une croyance vraie serait-elle à la fois ce sur quoi nous nous appuyons pour satisfaire nos attentes avec succès *et* ce qui correspond vraiment à la réalité ? (H. Putnam « Reference and Understanding... », *op. cit.*, p. 106). Une croyance autorisant un comportement couronné de succès n'est-elle donc possible que [227] parce qu'elle est vraie, c'est-à-dire correspondant à une entité extra-linguistique ? Et peut-on « décrire » cette correspondance comme le pense Putnam, ou peut-on seulement la « montrer » comme le suggérait Wittgenstein dans le *Tractatus* ? (*Ibid.*, p. 110. De même, la musique montre mais ne décrit pas, cette analogie permet peut-être de comprendre ce dont il s'agit ici.) Peut-on tenir à la fois que, conformément au consensus sur la formule de Tarski, la façon canonique de spécifier le « fait » est la même que la façon de spécifier l'énoncé (en l'énonçant), et que les faits ne sont pas linguistiques par nature et donc ne sont pas la même chose que des affirmations vraies ? (John Searle, *op. cit.*, pp. 219-220).

Le débat sur le rapport entre validité et vérité et les différentes caractérisations possibles de la vérité (par exemple correspondance, cohérence, assertabilité justifiée, etc.) glisse alors naturellement à un autre portant sur le statut et les attributs de la réalité. S'il existe une réalité totalement indépendante des affirmations du langage humain, *alors* la vérité est aussi totalement indépendante de ces affirmations, telle est la position (fallacieuse) prêtée aux « réalistes », identifiés aux « scientifiques ». La tradition de ce « réalisme » (que j'appellerai « réalisme dur » ou « intégral » pour le distinguer du « réalisme ordinaire ») est elle-même un détournement fallacieux d'une longue tradition ainsi caractérisée par Putnam : « Tout le contenu du réalisme est dans la prétention qu'il est sensé de penser à une Vue du Point de vue de Dieu (ou mieux à une vue de nulle part) » (Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1990, p. 23). En fait ce n'est pas tenter de prendre le point de vue de nulle part qui est fallacieux (Thomas Nagel a précisément relevé ce défi et l'on verra que c'est un projet presque naturel à la philosophie et à la science, « d'un certain point de vue », Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford : Oxford University Press, 1986). En revanche il est fallacieux de supposer que ce point de vue existe *dans* la réalité,

donc que « le réalisme est épistémique », que la réalité a un point de vue sur elle-même, et que ce point de vue est donc le vrai. J'imagine que les kantien frémissent, à juste titre, devant ce « réalisme » ; voilà que la chose en soi fait l'objet d'une vue... et comme par définition ça ne peut être une vue par quelqu'un d'autre, est-ce donc une vue par elle-même ? (John Searle, *op. cit.*, p. 154). Un neurobiologiste comme Gerald Edelman rejette également ce « réalisme » : supposons que la réalité ait une [228] « nature » objective (pourquoi pas ? puisque nous ne pouvons pas tout connaître de cette « nature », nous n'avons pas le droit de le nier par principe) ; même si cette nature « disait le vrai », les savants ne pourraient cependant que construire des modèles hypothétiques plus ou moins vrais sur la réalité (Gerald Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Cambridge (Mass.) : MIT Press, 1992). Mais la position « anti réaliste » semble aussi fallacieuse, faisant de la vérité une propriété dépendante des affirmations (elle ne peut exister sans elles), ce qui me semble juste, et, ce qui me semble moins juste, faisant de la réalité (les « faits ») quelque chose d'essentiellement linguistique : dans sa substance même le réel ne serait que ce que le langage en dit, rien d'autre, puisque au cœur de la structure du réel se logerait l'affirmation de ce qu'est le réel.

Le débat avait déjà été relancé en philosophie analytique par Peter Strawson pour qui le fait n'est qu'une entité linguistique impliquant dès l'origine les notions d'affirmation et de vérité, parce que pour spécifier un fait nous devons émettre un énoncé vrai (Peter F. Strawson, « Truth » in George Pitcher éd., *Truth*, Englewood Cliffs (N.J.) : Prentice Hall, 1964). Strawson vise uniquement la théorie de la vérité comme correspondance car il se veut un réaliste ordinaire (Peter F. Strawson, « Chairman's Address », *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXVII, 1976, p. 15-21) tenant qu'il existe un monde de « choses » physiques ou sociales, matérielles ou institutionnelles, existant en soi virtuellement « à la troisième personne » (comme dans « il pleut »), monde épistémiquement indépendant de toute représentation humaine. Le réalisme ne dit pas comment sont les choses mais seulement qu'elles ont une façon d'être. (J'emprunte ces expressions à John Searle, *op. cit.*, p. 155.) Même les choses sociales et les faits institutionnels qui sont faits par les hommes et donc ne sont pas sociologiquement indépendants des représentations humaines, en sont épistémiquement indépendants puisque l'agent particulier peut être totale-

ment inconscient de, et indifférent à, leur existence sans qu'ils cessent de peser pour autant et, même s'il en est conscient, il ne peut les volatiliser à loisir (sur ce point l'inusable métaphore léniniste « les faits sont têtus » dit, inadéquatement, quelque chose) : « les faits concernant l'argent peuvent être objectifs épistémiquement même si l'existence de l'argent est socialement construite et donc, dans cette mesure ontologiquement subjective » (*ibid.*, p. 190). La seule différence touche la compréhension et l'appréciation de la [229] valeur de vérité des assertions portant sur les faits sociaux (ou institutionnels dans la terminologie de Searle) : pour comprendre et évaluer l'affirmation que « le mont Everest est recouvert de neige et de glace à son sommet » je dois rejeter (ou mieux, négliger) l'affirmation contre factuelle « dans un monde identique au nôtre sauf que les représentations n'y ont jamais existé, ce n'est pas le cas que le mont Everest est recouvert de neige et de glace à son sommet » parce que cette affirmation n'a pas d'importance en la matière pour comprendre et évaluer l'énoncé ; en revanche pour comprendre et évaluer l'affirmation que « vous me devez cinq dollars », l'affirmation contre factuelle correspondante (« dans un monde, etc. ce n'est pas le cas que vous me devez cinq dollars ») est décisive et trivialement vraie parce que la dette et la monnaie n'existent pas réellement sans représentations, ce qui rend l'affirmation contraire (« dans un monde, etc., c'est le cas que vous me devez cinq dollars ») autodestructrice, presque auto-contradictoire (*ibid.*, pp. 192-194). Le langage, comme construit social, permet de comprendre le mont Everest comme fait socialement non construit (donc non linguistique) et l'argent comme fait socialement construit, donc dans cette mesure, et cette mesure seulement, linguistique : *l'argent est une réalité indépendante de nos représentations bien qu'il ne pourrait fonctionner et donc exister s'il n'était fait par nos représentations*. Mais Strawson, pour détruire la vérité comme correspondance, va soutenir en plus que, s'il existe une relation entre « faits » et « énoncés vrais », cette relation ne pouvant être une relation de correspondance entre deux entités indépendantes fonctionnant causalement de manière autonome (un fait cause quelque chose que l'énoncé de ce fait peut ne pas causer), il faut bien que le fait lui-même, pour faire l'objet d'un énoncé vrai, soit absorbé par le langage, ce qui ouvre la porte aux antiréalistes.

Le rejet de la vérité comme correspondance permet logiquement (mais ne commande pas) le rejet de toute forme de réalisme ordinaire (l'affirmation qu'il existe quelque chose « *out there* » en dehors du langage, donc indépendant de nos intérêts à le connaître, et qui ne peut jamais être adéquatement nommé mais seulement faire l'objet d'affirmations hypothétiques déterminées par nos intérêts à sélectionner et à élucider tel ou tel de ses aspects). Il oblige d'abord à rejeter le réalisme intégral (l'affirmation que ce qui « est là » attend d'être nommé adéquatement par un langage capable de parler le langage *du* réel et donc d'en découvrir la vérité). Strawson détruit le réalisme intégral en [230] montrant qu'il est impossible de présenter la vérité comme une relation spéciale, isomorphe entre les choses et ce qui en est dit, entre la structure syntaxique des faits et celle des énoncés vrais, car cela obligerait à postuler qu'un énoncé négatif vrai a pour correspondance un « fait négatif » qui n'existe naturellement pas, comme le reconnaissait le jeune Wittgenstein en réponse à Bertrand Russell : quel est le fait correspondant à l'énoncé « il n'y a pas de chat à trois têtes » ? et Wittgenstein de s'écrier : « Évidemment, il n'y a pas de fait négatif » (cité par John Searle, *op. cit.*, p. 205). Dès lors, poursuit Strawson, le vrai ne pouvant qualifier qu'un énoncé sans que jamais le fait ne puisse « dire le vrai », il s'ensuit que le « fait » n'est différent de l'« énoncé vrai » que parce que ces expressions jouent différents rôles dans le langage. Strawson amende ici la formule de Frege pour qui le fait n'est rien d'autre qu'un énoncé vrai. Dummett note que Frege n'est pas critiquable quand il affirme que les phrases du langage ont une référence et que la référence est une valeur de vérité, mais seulement dans l'implication que les valeurs de vérité sont des objets. Pour Dummett, la relation entre une phrase et sa valeur de vérité n'est qu'analogue, et non identique, à celle d'un nom et de son porteur (Michaël Dummett, « Postscript » (1972) à « Truth » (1959) in *Truth and Other Enigmas*, *op. cit.*, p. 19). La voie est ainsi ouverte au saut fascinant mais injustifié vers la vue du « fait » comme ce qui a été « constitué par des idéologies plus anciennes » selon une de ces expressions « scandaleuses » dont Paul Feyerabend partageait le secret avec Richard Rorty et parfois Thomas Kuhn (Paul Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris : Le Seuil, 1979, p. 55). Par malheur la formule anti-réaliste n'est guère plus cohérente que la formule réaliste scientifique n'est convaincante (c'est Dummett, « l'anti-réaliste » qui le note dans son « Postscript »). L'anti-réaliste interprète la proposition commune « un

énoncé ne peut être vrai s'il n'est pas en principe susceptible d'être connu comme vrai », en la complétant par « par nous » et non comme le ferait le réaliste par « par quelque être hypothétique dont les capacités intellectuelles et les pouvoirs d'observation peuvent excéder les nôtres » (Michaël Dummett, *op. cit.*, p. 24). L'anti-réaliste a apparemment le bon sens pour lui et la formule de Dummett est précisément conçue pour donner l'impression que le réaliste est victime du délire de son imagination ; mais est-il de bon sens de tenir que la vérité d'un énoncé est conventionnelle (dire le vrai c'est gagner une partie) sans être capable de préciser selon quels [231] standards la convention peut être tenue pour valable ? Et est-il nécessaire de faire de l'« être hypothétique » (cette hypothèse nécessaire) une Chose ou une Personne analogue à un observable, ce qui évoque, au moins pour moi, la version sécularisée du grand Architecte de l'Univers ou la *Natura naturans* de Spinoza, pour trouver que l'interprétation anti-réaliste de la formule de Tarski nous laisse flottant dans le vide d'une convention valable sans référence à une norme qui spécifierait à quelle condition ce qui permet de déclarer cette convention « valable » est une valeur de vérité ? Tout accord n'est pas accord sur le vrai, s'il n'y a pas au moins devoir de chercher le vrai (Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1992). Cette norme, pour pouvoir être présupposée, suppose elle-même une réalité extérieure à laquelle doit « correspondre » une « représentation » pour être vraie parce que l'on ne peut la comprendre n'importe comment. (Le Husserl des *Recherches logiques* résout la difficulté en *sauvant* la réalité empirique *par*, et non *malgré*, la réduction phénoménologique : « En mettant entre parenthèses la valeur-pour-moi, pour ne retenir que le phénomène de la mise-en-valeur, je retrouve tout, mais sur un autre plan. ») Le réalisme ordinaire, que Searle nomme « externe », est une théorie ontologique nécessaire pour construire une épistémologie (théorie de la connaissance et théorie du langage qui échapperait à sa relativisation en *doxa*) même si le réalisme n'est pas lui-même cette épistémologie.

C'est justement cette confusion entre la réalité extérieure comme ontologie et le réalisme comme épistémologie qui caractérise le réalisme intégral, peu convaincant parce qu'il conduit à l'affirmation absurde que *la vérité n'a pas besoin de langage pour être*, ce que bon nombre des scientifiques, métaphysiciens conscients ou inconscients

sont prêts à dire si cela leur paraît utile et intéressant (reconnaissons que la plupart des praticiens ne se préoccupent guère de ce débat entre philosophes et épistémologues, leur philosophie spontanée est à peu près à leurs méthodes ce que le pèlerinage de Sainte-Anne d'Auray ou la bénédiction de la meute étaient à la pêche à la morue ou la chasse à courre, ce qui n'est déjà pas peu...). Or la vérité a besoin du langage pour être et le fait qu'il peut exister une *réalité* totalement indépendante de nos représentations n'a pas pour conséquence logique que la vérité est totalement indépendante de nos représentations : les valeurs de vérité ne sont pas des objets ; « *in principio erat verbum* » fait sens ; « *in principio erat res* » (« au commencement était une chose [232] vraie », ou « nommée vérité » ou « se-nommant-vérité », une sorte de *Logos* platonicien) n'en fait pas tant que la première affirmation n'a pas été tenue.

Il se peut bien que Hilary Putnam ait eu tort, comme le lui a reproché John Searle, d'attaquer le réalisme (que Putnam qualifie de « réalisme métaphysique ») en conjoignant deux thèses qui auraient dû rester logiquement indépendantes, la thèse que la réalité existe indépendamment des représentations que nous pouvons en avoir (réalisme ordinaire que Searle nomme « réalisme externe ») et la thèse qu'il y a un, et seulement un, schéma conceptuel correct pour décrire la réalité (ce que Searle nomme le « schéma conceptuel privilégié », John Searle, *op. cit.*, p. 164). (Putnam en a récemment encore rajouté dans la mise en pièces de la « fantaisie métaphysique » de ce réalisme, désormais caricaturé comme voyant dans la Réalité une totalité de Formes ou Universaux, ou Propriétés, fixés par avance une fois pour toutes, tout sens possible d'un mot correspondant à l'une de ces Formes, Hilary Putnam, *The Threefold Cord*, *op. cit.*) Du coup tout le réalisme est réduit à la vue selon laquelle « la vérité est supposée être *radicalement non épistémique* » (indépendante de toute *épistèmè*, forme de connaissance sociale) alors que le réalisme ordinaire, auquel Searle adhère avec bon sens, prétend seulement que la *réalité* est *radicalement non épistémique* (Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, *op. cit.*, p. 125 ; John Searle, *op. cit.*, p. 233, note 14). Mais cette confusion, que Putnam ne semble plus faire, s'il l'a jamais faite, est particulièrement heureuse car elle capte bien ce que cherche à dire la [ou du moins une] métaphysique scientifique posant que la vérité scientifique étant indépendante du langage, il n'y a de vérité qu'en

science, seul domaine où la vérité est supposée avoir un sens précis parce que le langage spécifiant le sens du mot « vérité » suppose que celle-ci, comme référent, n'a rien de social étant indépendante de tout jeu de langage. Si l'on se bornait à dire qu'il n'y a de vérité *scientifique* qu'en science, ce serait incontestable parce que tautologique mais cela aurait au moins le mérite de couper les ailes aux fantaisies de la « biologie créationniste » qui prétend opposer à la science darwinienne une autre science, tout aussi scientifique, prenant le texte biblique au pied de la lettre comme un texte scientifique, exposant un réel prêt à être observé et expliqué par la science alors qu'aucune science sérieuse ne peut sans se contredire considérer le surnaturel comme partie de son territoire ; elle ne dit pas que le surnaturel n'existe pas, elle dit [233] seulement que *pour elle* il n'existe pas ; non seulement elle n'en a pas besoin pour travailler mais encore c'est un obstacle épistémologique à son fonctionnement. C'est pourquoi elle le pourchasse pour le réduire à du naturel par des moyens parfois peu légitimes scientifiquement qui font périodiquement renaître des formes modernisées et fréquentables de la « science astrologique », désormais aussi déconsidérée que la science créationniste. À supposer en effet que la science établisse par sa démarche propre la complexité de l'univers fait de chaos et d'organisation, de hasard et de nécessité, personne n'a le droit de tenir pour un argument scientifique que cette complexité suppose nécessairement que les astres expliquent les caractères et les destins ou qu'il existe un « [C] constructeur [I] intelligent » de l'univers, comme le voulaient les premiers critiques de Darwin (sur le débat actuel notamment en Californie, terre de toutes les vieilles lunes prises pour de nouvelles galaxies, voir Robert T. Pennock, *Tower of Babel. The evidence against the new creationism*, Cambridge (Mass.) : MIT Press, 1999). C'est le même devoir de la science dans son ordre qui lui intime d'exclure le surnaturel de la science de la nature et d'inclure le langage, le symbole et l'intersubjectivité dans la science sociale (une caractéristique du physicalisme est d'accepter toujours avec enthousiasme la première proposition tout en rejetant avec agacement la seconde). Mais la métaphysique scientifique va plus loin : tout énoncé quel qu'il soit pour avoir une valeur de vérité, doit en principe être soumis à la logique du « tiers exclu », une proposition ne peut être en même temps vraie et fausse, elle est vraie ou fausse ; deux propositions contradictoires ne peuvent être toutes deux vraies ni toutes deux fausses parce que la réalité ne connaît pas

la contradiction permanente et donc « dans la réalité » il y a *une* vérité qui résout les conflits d'interprétations sur la signification, donc qui rend inutile la signification (*meaning*, au double sens de ce que veut dire le langage et ce qu'entend dire le locuteur en situation. Pour une classification plus subtile dans « l'histoire des idées », faite de propositions *sur des propositions*, voir l'ensemble des textes de Quentin Skinner rassemblés dans James Tully, éd., *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton : Princeton University Press, 1988, notamment pp. 61, 70-71, 75-76, 124 ss). S'il y a dans le réel une réalité mathématique attendant d'être découverte (vue qualifiée de « platonicienne »), ses conditions de vérité expliquent sa signification, si en revanche nous tenons la vue « intuitionniste » que les mathématiques sont [234] essentiellement un construit social-humain « nous n'expliquons plus le sens d'une affirmation en stipulant sa valeur de vérité dans les termes de la valeur de vérité de ses constituants, mais en stipulant quand cette affirmation peut être tenue dans les termes des conditions sous lesquelles ses constituants peuvent être affirmés » (Michaël Dummett, *op. cit.*, pp. 17-18. Dummett souligne avec insistance que cette position n'implique nullement que nous « créons » les mathématiques ; un construit social-humain ne peut pas exister avant d'être formulé mais son contenu n'est cependant pas créé et modifié « à volonté », ce qui est ainsi formulé n'est pas la pure fabrication de l'imaginaire humain). Si nous rejetons totalement la proposition intuitionniste, la signification est alors absorbée par la vérité, le sens par le réfèrent ; s'il existait un objet fabuleux tel qu'un langage fabriqué par un être n'appartenant à aucune communauté sociale-humaine et *immédiatement* accessible à tout être de langage, il n'aurait pas besoin du concept de *meaning* d'un terme ou d'une phrase, ce qui montre bien que dans cette construction la vérité-sans-langage [humain] est première par rapport à la signification-dans-un-langage, l'herméneutique devient un jeu d'enfants inutile.

La même position « réaliste » est tenue par Donald Davidson pour qui la vérité est un « concept non épistémique ». Apparemment il dit le contraire : il commence par saluer Tarski qui nous a montré en détail la sorte de modèle (« *pattern* ») que la vérité doit suivre, le dessin auquel elle doit ressembler pour pouvoir être appelée vérité, ce qui conduit à la découverte que nous n'avons pas de compréhension de la vérité distincte de notre compréhension de la traduction (Donald Da-

vidson, « On the Very Idea of a Conceptual Scheme », in Ernest Lepore, éd., *Truth and Interpretation : Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford : Blackwell, 1986). Il ajoute que Tarski n'a pas abordé la question des connexions « essentielles » du concept de vérité avec les concepts de croyance et de signification. Il convient donc de chercher à identifier la présence d'un tel modèle ou dessin dans le comportement des gens (Donald Davidson, « The Structure and Content of Truth », *Journal of Philosophy*, 87-6, 1990, pp. 279-328, notamment p. 295). Toute autre approche de la vérité serait une réification cherchant à nous dire ce qu'elle est alors que le philosophe doit se borner à montrer comment détecter et caractériser empiriquement un modèle de comportement exemplifiant « les sortes de structures que Tarski nous a [235] appris à décrire comme "vraies" ou au contraire "vides, fausses ou confuses" ». Il s'ensuit que si deux langages sont « incommensurables », ceux qui pratiquent l'un ne peuvent rien dire sur la vérité des propositions émises par l'autre (ces cas d'incommensurabilité sont cependant plus rares qu'on ne croit ; Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford : Clarendon Press, 1984, pp. 183-198, trad. française, Nîmes : Jacqueline Chambon, 1993). L'intelligibilité présuppose la traductibilité : Skinner, tentant de vérifier cette proposition dans l'histoire des textes, en a conclu qu'elle était « sérieusement exagérée » car pour suivre et comprendre un « style de raisonnement » (Ian Hacking, « Language, Truth and Reason », in Martin Hollis, Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativism*, Oxford : Blackwell, 1982, pp. 59-61) pourquoi faudrait-il tenir au préalable qu'il est nécessaire et suffisant de chercher à un concept étranger une contrepartie terme à terme dans son propre langage ? (Quentin Skinner, « A Reply to my Critics », in James Tully, éd., *Meaning and Context*, *op. cit.*, pp. 251-252). Selon une proposition de Davidson, cousine de la précédente, si nous voulons nous mettre en situation de comprendre les autres en identifiant, décrivant et expliquant ce qu'ils croient, nous devons assumer qu'ils ont pour norme de tenir des croyances vraies, donc que leurs croyances sont en principe véridiques, *donc* « nous devons penser qu'ils ont raison en bien des domaines » (D. Davidson, *op. cit.* ; cf. Graham MacDonald, Philip Pettit, *Semantics and Social Sciences*, Londres : Routledge, 1981, pp. 18-19 et 186-187).

Dès lors « nous ne devrions pas dire que la vérité est correspondance, cohérence, assertabilité garantie, assertabilité idéalement justifiée, ce qui est accepté dans la conversation par les gens adéquats, ce que la science finira par confirmer, ce qui explique la convergence vers des théories scientifiques unifiées, ou le succès de nos croyances ordinaires. Dans la mesure où le réalisme ou l'anti-réalisme reposent sur l'une quelconque de ces vues, *nous devrions refuser l'un et l'autre* » (D. Davidson, « The Structure and Content of Truth », *op. cit.*, p. 309. Souligné par moi. Voir aussi Donald Davidson, « A Coherence Theory of Truth and Knowledge » in Ernest LePore, éd., *Truth and Interpretation*, *op. cit.* ; Quentin Skinner a observé que la caractérisation récurrente de la vérité par Davidson équivaut à une « définition inductive ». Quentin Skinner, « A Reply to my Critics », *op. cit.*, p. 328, n. 24). D'où le rejet de notions telles que « correspondance », [236] « représentation » et « faits » (Donald Davidson, « True to the Facts » in *Inquiries into Truth and Interpretation*, *op. cit.* ; « The Myth of the Subjective » in Michael Krausz, éd., *Relativism, Interpretation and Confrontation*, Notre Dame (Ind.) : Notre Dame University Press, 1989).

D'où l'approbation enthousiaste du « pragmatiste » Rorty : « Davidson nous a aidés à réaliser que c'est justement le caractère absolu de la vérité qui est une bonne raison pour penser que le « vrai » ne peut être défini et pour penser qu'aucune théorie de la nature de la vérité n'est possible » (Richard Rorty, « Introduction » in *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, p. 3, souligné dans le texte). Je souligne en revanche moi-même la phrase qui suit et qui dévoile ce que Rorty (et pas Davidson) veut vraiment dire : « *C'est seulement le relatif sur lequel il y a quelque chose à dire, c'est pourquoi le Dieu des monothéistes orthodoxes reste si fastidieusement ineffable* ». Je préférerais dire moins méchamment : « L'on ne peut dire que quelque chose de relatif, c'est pourquoi les monothéistes ne peuvent parler de Dieu, l'Absolu, que de façon relative, en disant ce qui n'est pas dicible et dont pourtant ils parlent : d'où la contradiction pluraliste où ce qui est ineffable est cependant exprimé par le dogme et transmis par la tradition », mais je ne suis pas sûr que Rorty accepterait cette version. Apparemment à ses yeux, il y a des choses qui, du moment qu'on ne peut en parler que mal, ne servent à rien et ne sont tout simplement pas. Dieu est (aujourd'hui)

d'hui) dans ce cas tout comme les constructions de Descartes et de Locke, toutes « entités qui ne nous causent que des ennuis ». (*Ibid.*, p. 20.) Bigre ! le pragmatisme vous a une de ces façons radicales de vider le monde, ou du moins de le vider de son enchantement « romanesque » (« *romance* »), mais patience, dans quelques secondes Rorty va le repeupler à foison. Pour le moment, retenons que pour lui le fondement de la justification n'est pas la vérité, c'est la justification qui est la seule expression et donc le seul fondement de la vérité (« Dire comme Davidson que les croyances sont par nature véridiques n'est pas célébrer l'heureuse congruence entre le sujet et l'objet mais plutôt dire que le modèle (pattern) que dessine la vérité est le modèle dessiné par la justification à nos yeux », « *the pattern that justification for us makes* », Richard Rorty, « Is Truth a Goal of Inquiry ? », in *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 25, souligné dans le texte). Si Rorty acceptait les catégories de Dummett, antérieures de plus de [237] vingt ans, il se classerait résolument dans les « anti-réalistes » tout en se déclarant aussi, on le verra beaucoup plus loin, résolument physicaliste et darwinien.

L'amusant (plus, le fascinant qui est extrêmement sérieux, grave) est que la position de Rorty, pour ne pas être un caprice (« je suis donc je pense », « je justifie donc c'est vrai », amendé par « nous justifions donc c'est vrai ») doit être fondée sur la foi dans la véracité de la rencontre intersubjective des hommes entre eux, chose tout aussi fastidieusement ineffable que Dieu lui-même mais objet de la même démarche (la même « intention »). Rorty partage la conviction de John Searle, selon qui certaines propositions sont intuitivement évidentes mais indémonstrables et donc tenues pour acquises sans pouvoir pour autant être démontrées vraies dans le cadre des pratiques qu'elles rendent intelligibles, l'erreur endémique de la métaphysique fondationnaliste étant de croire précisément à cette possible démonstration (John Searle, « Rationality and Realism : What is at Stake », *Daedalus*, 122, 4, 1992). Mais il paraît penser que cela implique pour Searle des conditions d'intelligibilité imposées par la « Nature Intrinsèque de la Réalité », « confortable conviction aussi peu nécessaire et potentiellement dangereuse que le confort éprouvé à la pensée que l'on obéir à la Volonté de Dieu » (Richard Rorty, « John Searle on Realism and Relativism », in *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 82). Question de confort mis à part, je ne vois guère de différence formelle entre les

convictions qu'il existe une Nature de la Réalité, un Dieu unique ou la dépendance réciproque des hommes pour leur existence (non seulement matérielle, mais leur existence en tant qu'êtres parlants-pensants, autoréflexifs et moraux). Sur les conséquences substantielles dans des contextes spécifiés, c'est une autre histoire : je ne pense pas que le credo de Rorty pourrait être corrompu *de la même façon* que le credo en une Nature de la Réalité physico-historique entièrement connaissable par la *praxis* le fut par Staline, Pol Pot et la veuve Mao, ou que le credo en un Dieu unique le fut et l'est actuellement par ceux qui tiennent par exemple que les seuls programmes sociaux de réhabilitation qui vailent sont « fondés sur la foi » (*faith based*) (ceux qui pensent qu'on ne trouve ça que chez les Talibans afghans et les islamistes de tous poils, d'ailleurs souvent considérés avec bénignité au nom d'une tolérance à « la diversité culturelle » qui n'est en réalité qu'un mépris pour les musulmans ordinaires victimes de ce prurit de la foi imposée, devraient s'intéresser au « conservatisme [238] compatissant » et à son bruyant porte-parole : Marvin Olavsky, *Compassionate Conservatism*, New York : Free Press, 2000).

Il n'en demeure pas moins que la position de Rorty, tout comme celle des croyants qu'il combat, suppose un fondement nécessaire pouvant être exposé, mais non prouvé ni décrit comme un objet, c'est donc une « expérience », au sens d'épreuve personnelle et non d'observation réglée par la méthode scientifique. Rorty est au bord de l'admettre avec l'admirable honnêteté qui le caractérise, mais il la rejette. En effet dans le langage philosophique contemporain l'expérience est l'une des armes favorites des réalistes « naïfs » ou « naturels » pensant ainsi dépasser les difficultés de la vérité comme correspondance (John McDowell, *op. cit., supra*). Les « naïfs » tiennent que l'expérience nous rend directement conscients d'objets dont l'existence est, logiquement, intrinsèquement indépendante de l'expérience : si nous ne voyions que les données de nos sens il ne serait, paraît-il, pas possible de distinguer une perception vraie (voir un coucher de soleil) d'une perception illusoire (croire voir un coucher de soleil sous l'emprise d'une drogue qui stimule nos sens) ; le processus physique par lequel une stimulation cause une réaction serait certes différent, mais la perception serait la même. Dès lors seule la conviction qu'il y a une expérience directe de l'objet et non des données de nos sens permet à

l'analyste de distinguer à juste titre les deux cas (Hilary Putnam, *The Threepold Cord...*, *op. cit.*).

Rorty, méfiant à l'égard de tout réalisme objectiviste supposant que nos perceptions et conceptions ne sont pas des modes de traitement de problèmes mais la reproduction d'une « Nature Intrinsèque de la Réalité » (sans doute voit-il dans ce réalisme la justification du pesant contrôle social ou pire, de la dictature exercée au nom de la Nature) ne voit pas pourquoi les présuppositions de Searle sont des conditions d'intelligibilité auxquelles l'on ne saurait échapper. Il lui oppose la possibilité de déconstruire les présuppositions, prétendues conditions d'intelligibilité, en les traitant comme des représentations, fleurs de rhétorique rassurantes et dangereuses, et en les « décrivant dans les termes non réalistes, non représentationnalistes recommandés par des philosophes comme Davidson et Derrida » (Richard Rorty, « John Searle on Realism... », *op. cit.* Nous avons ici un premier aperçu – nous en aurons d'autres – du talent insensé de Rorty pour mettre dans le même sac des gens que le lecteur ordinaire trouve assez différents). Mais pour ce faire il doit bien justifier et fonder le caractère non déliquant de cette entreprise de [239] déconstruction critique ; faute, par exemple, du criticisme kantien (péché majeur de la philosophie qui se prend pour une épistémologie), Rorty place sa « foi » [le terme est de moi, non de Rorty et pour cause ! J.L.] dans le fait que les hommes doivent [et ne peuvent qu'] apprendre à vivre ensemble : « En termes religieux c'est la thèse feuerbachienne que Dieu est juste une projection du meilleur et quelquefois du pire de l'humanité. En termes philosophiques, c'est la thèse que tout ce que le discours de l'objectivité fait pour rendre nos pratiques intelligibles peut être aussi bien fait par le discours de l'intersubjectivité. En termes politiques, c'est la thèse que, si nous pouvons garder en vie la démocratie et la tolérance réciproque, tout le reste peut être réglé en cahotant tant bien que mal en direction de quelque compromis raisonnable. » (*Ibid.* Il y a là comme un écho de la thèse popperienne de la « connaissance objective », faite de l'intersubjectivité d'une communauté sociale de savants.) Dans le même ouvrage. Rorty aborde directement des problèmes politiques et y prend des positions que je trouve sympathiques et raisonnables, proches de celles d'un Popper ou encore plus d'un Berlin, notamment dans « Human Rights, Rationality and Sentimentality » et « The End of Leninism, Havel, and Social Hope », *ibid.*, pp. 167-185 et 228-243.

J'aime tout particulièrement : « Nous pourrions cesser de tenter de trouver un successeur à “la classe ouvrière” – par exemple la “Différence” ou “l’Altérité” – pour nommer la dernière incarnation du *Logos* », p. 242.

« Compromis raisonnable », cela dit tout : *exeunt* la Raison, la Nature, la Réalité, le « Consensus », entrée du « raisonnable » (sur lequel Rawls et quelques autres ont sué sang et eau depuis l’origine de la philosophie) et de la foi démocratique et pragmatiste. Car seule une foi peut placer de la valeur dans ce qui est qualifié de simple ensemble de « dispositions » physico-sociales et non d’« expérience ». Rorty s’accroche très fermement à cette distinction qui lui permet de rester officiellement darwiniste et physicaliste et de ne pas basculer dans les gouffres, à ses yeux sans fond, du « réalisme naïf » et de la « subjectivité transcendantale ». Et pourtant, si l’on rejette toute idée d’« expérience » dont la validité objective serait ressentie subjectivement par celui qui l’éprouve « à la première personne », et si l’on traite les perceptions comme des « dispositions » à acquérir des désirs et des croyances dont la validité ne dépendrait que de leur capacité d’autorégulation face aux stimuli qui les provoquent, objectivement [240] mesurée de l’extérieur (en somme un système neuronal fonctionnant comme un thermostat, *ibid.*, p. 20, note 4), il faut bien alors que quelque chose « se passe » pour que nous puissions accorder quelque crédit à ces « dispositions ». Pourquoi feraient-elles tenir quelque chose pour vrai alors qu’en soi elles ne signifient rien, même si l’observateur y voit scientifiquement des processus modélisables qui « fonctionnent ». Observer et constater « scientifiquement » une disposition est une chose, accorder une valeur aux perceptions et propositions qu’elle autorise en est une autre qui en l’espèce suppose une foi non dans ces dispositions elles-mêmes mais dans ceux et celles qui en sont les porteurs. Est-on vraiment très loin de l’« expérience » ? Chercher de nouvelles pratiques culturelles plus conformes à la pratique de cette foi, c’est ce que Rorty appelle « être plus rationnel » et ce que Putnam appelle être plus « émotif » (Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, *op. cit.*, p. 22) soulignant ainsi assez désagréablement le côté « engagement du cœur » de Rorty qui évidemment le dénie (Richard Rorty, « Hilary Putnam and the Relativist Menace » in *Truth and Progress*, *op. cit.*, p. 52. Je reviendrai sur la question de la « foi » de Rorty plus bas, Annexe XXIX [vol. 2], « Encore sur la mo-

rale darwiniste et la morale démocratique... »). En effet, comme tout croyant qui se respecte, Rorty doit affirmer le caractère objectivement (ou du moins intersubjectivement) meilleur de son credo et donc le distinguer de la simple émotion. (Pour la même raison, Putnam doit mettre à l'abri de l'émotion sa foi dans le réalisme naïf, et probablement dans la religion juive à laquelle, selon ses chers collègues, il serait revenu après avoir un temps été maoïste. Colin McGinn, « Can You Believe It ? » *New York Review of Books*, 12 avril 2001, p. 71. Ce cas n'est nullement exceptionnel...) Pour adapter la terminologie que Bruno Latour a choisie pour la science, dans l'état de la « foi se faisant », ou se défaisant, la croyance fait l'évidence en luttant pour la reconnaître, la refuser, la garder, l'abandonner ou l'ignorer ; dans l'état de la « foi constituée » l'évidence fait la croyance parce qu'il serait absurde de prononcer que je crois en quelque chose à mes yeux non évident, c'est-à-dire que je crois en quelque chose dont je doute *au même instant* (l'instant d'après c'est une autre histoire...). C'est pourquoi un authentique croyant, y compris dans l'égale dignité, rationalité, raisonnabilité et moralité de ceux qui ont des croyances contraires ou contradictoires (ceci est un *credo* particulier qui croit que d'autres *credos* méritent de vivre [241] en droit, et non faute de mieux ; cf. *infra*, Annexe XI, vol. 2, sur « Libéralisme et pluralisme »), ne peut poser sa foi que comme différente de celle des autres, et meilleure ou « plus vraie », quel que soit le critère de vérité adopté, du plus absolu au plus contextuel, fonctionnaliste ou conventionnaliste. Pour la même raison il se battra comme un beau diable pour la distinguer de l'opinion sentimentale et émotionnelle. Rorty n'y manque pas : « les choses sont ainsi » (« *that's the way things are* »), l'entendis-je dire un jour dans un carrefour avec Derrida, affirmation d'une expérience dans une rhétorique scientifico-pragmatiste. Cela donne à certains de ses développements un aspect comtien un peu inattendu : après les âges théologique et philosophique, voici venu l'âge pragmatiste-démocratique. Même les philosophies disparates qu'il met dans son Panthéon personnel (par exemple, Dewey, Heidegger, Nietzsche, Davidson, Derrida, etc.) évoquent les objets de culte non moins disparates de la chapelle du « catéchisme positiviste ». La seule différence (mais qui fait tout) est que Rorty garde sa tête, c'est-à-dire l'humilité et l'humour qui accompagnent – et sauvent – son « ironie », alors que cette clémence ne descendit pas sur Auguste qui semble avoir perdu la sienne [de tête] devenue trop grosse.

C'est ce que dit Rorty. Est-ce bien ce que dit Davidson, le soi-disant « non réaliste » ? Certes oui, au moins en apparence, puisqu'il rejette la notion de correspondance et de représentation. Cependant, l'on peut être réaliste comme Strawson et rejeter la vérité comme correspondance (c'est aussi le cas de Popper). De plus, il peut exister une variété de réalisme intégral pour lequel la notion de correspondance n'a pas de sens puisque le fait n'est jamais qu'une portion à ce titre insignifiante du réel intégral. Plus spécifiquement le problème que pose Davidson me paraît le suivant : comment être, comme lui, déterministe et physicaliste, au point de n'accorder qu'une confiance des plus limitées aux affirmations du langage humain, si l'on ne tient pas qu'il y a une réalité physique, qu'elle est causale et qu'elle est [dé]montrable ? Et si le langage humain est suspect, c'est donc que cette démonstration causale est accessible au langage en s'imposant à lui par l'intermédiaire du savant « non représentationnaliste » (tenant que ses « découvertes » ne sont pas des « représentations » disant le réel) donc que le langage et ce qu'il décrit viennent directement de la causalité présente dans le réel physique, causalité qui « parle ». « C'est la pensée qu'il existe des représentations qui provoque des pensées relativistes » [242] (Donald Davidson, « The Myth of the Subjective » in Michael Krausz éd., *Relativism...*, *op. cit.*, p. 165 ; « Gardez-vous des mauvaises pensées », nous dit le Révérend Père Davidson). Cela veut-il dire que toute assertion, ne pouvant rien représenter du réel, est rigoureusement indifférente à toute autre assertion ? (ce qui me paraît du relativisme même si l'on ajoute que la question n'a *absolument aucune* importance). Ou bien que le relativisme n'est pas de mise car le seul physique se connaît hors de toute relativité ? Dès lors identifier le modèle de vérité défini par Tarski revient à rassembler des informations sur « les épisodes et situations dans le monde qui amènent causalement un agent (« *cause an agent* », souligné par moi) à qualifier une phrase plutôt qu'une autre de vraie » (Donald Davidson, « The Structure and Content of Truth », *op. cit.*, p. 322) et nous pouvons obtenir cette information sans savoir ce que la phrase de l'agent signifie. Bien que Rorty qui mentionne l'argument (p. 23) ne soit pas sûr que Davidson tienne une condition de vérité pour un état de choses non linguistique (un « fait ») on ne peut s'empêcher de penser qu'il est au moins plausible que pour Davidson le déterminisme causal du réel physique est la vérité du réel. Si Davidson paraît anti-réaliste, c'est parce qu'il critique le langage de tout réalisme, naïf ou sophistiqué, ordinaire ou

intégral, peut-être parce qu'il pense que le langage ordinaire et le langage philosophique ne peuvent être sérieusement et scientifiquement compris que comme non réalistes, mais non parce qu'il ne croit pas au réalisme en soi. Si par exemple il tient péremptoirement que les motifs sont en fait les causes de l'action qu'ils motivent (Donald Davidson, « Actions, Reasons and Causes », in *Essays on Actions and Events*, Oxford : Oxford University Press, 1980, pp. 13-19) c'est parce que le langage, ici, ne peut pour dire quelque chose, qu'employer le terme « cause » dans un sens vague et non scientifique. Mais *en réalité*, les événements psychologiques ne sont que des événements physiques soumis aux lois du déterminisme ; simplement, *quand ils sont décrits comme événements psychologiques* ils ne sont plus soumis à ces lois (Donald Davidson, « Psychology and Philosophy », in S.C. Brown, éd., *Philosophy of Psychology*, Londres : Macmillan, 1974). Sous les apparences d'une souplesse toute wittgensteinienne se profile un réalisme dur qui confère au réel une propriété métaphysique : par une intéressante inversion, les langages humains doivent se taire et cesser de parler de « représentations » pour que le réel puisse se faire comprendre.

[243]

II

Cette introduction laborieuse et quelque peu longuette à un débat de ceintures noires de la logique et de la philosophie analytique voudrait signaler l'importance de celui-ci pour la science et la philosophie politiques actuelles. D'autres chapitres et annexes y reviendront pour enfoncer le même clou et critiquer une vulgate faite d'une métaphysique scientiste multiforme que je systématiserai ainsi : toute connaissance vraie de la réalité, et par conséquent toute action humaine raisonnable, individuelle ou collective, qui en dépend, ne peut qu'être modelée sur une [conception de la] réalité et une seule. Celle-ci suppose : 1) l'existence propre d'une réalité « objective », extralinguistique même quand c'est le langage qui l'exprime et fait apparaître « faits bruts » et « faits institutionnels » ; en ce sens le langage de l'humain observateur et acteur n'est pas en soi tout le réel ni son prin-

cipe ; il parle du réel et en fait partie pour être étudié comme réel social (la réalité linguistique) ; 2) la réalité extralinguistique est déterminée, sinon elle ne serait pas connaissable (l'on ne pourrait rien en dire de vrai) et, 2 bis) elle est connaissable en principe (sinon en fait) totalement et de façon totalement objective, il en va donc de même pour la réalité linguistique ; 3) la réalité « ne ment pas », elle a son langage disant la vérité qui existe et opère indépendamment des langages supposés la découvrir, l'exprimer, la décrire ; 4) comme la vérité est en quelque sorte la fille, ou le discours, de la réalité, mère et fille, ou locuteur et locution, sont unitaires, cohérents et non contradictoires l'un à l'autre, et en soi, « Dieu ne joue pas aux dés », disait Einstein. Ici la proposition 4, de moins en moins unanimement tenue, connaît une intéressante bifurcation : peut-être « Dieu » joue-t-Il aux échecs, les organismes et machines vivantes, objets des coups qu'Il joue, et qu'ils jouent, se chargeant de nettoyer les pièces et de « faire la vaisselle » (comme disait le grand meta [pata] physicien Pierre Dac), les organismes particuliers [auto] désignés comme agents humains travaillant aussi à comprendre les règles et épuiser, grâce à leurs drôles de machines qui comptent, toutes les combinatoires afin d'en inventer peut-être de nouvelles jusqu'ici inaperçues et, pourquoi pas ? changer (un peu ou un peu beaucoup) les règles elles-mêmes.

Cette puissante vulgate de la modernité occidentale, devenue paraît-il « globale » (?), où se mêlent les ingrédients contradictoires [244] mais explosifs de la science et de la démocratie, de l'auto-création et de l'auto-élimination (cf. en particulier les chap. XVII et XVIII et les annexes XVII à XIX, vol. 2), a quelques problèmes avec le réel non institutionnel, physique, on va le voir dans un moment, mais aussi et d'abord avec le réel institutionnel, social. Ou bien il est connaissable comme partie du réel physique (ceci s'appelle le physicalisme, métaphysique particulière qui a quelques problèmes avec... la métaphysique bien qu'il prétend [et parce qu'il prétend] l'éliminer, on le verra dans ce livre) ou bien il n'est pas connaissable du tout sinon sous la forme de récits et contes de bonne femme fabriquant le réel comme un enfant, et n'importe qui, crée le monde en se faisant son petit cinéma empiriste, inductiviste, déductiviste, rationaliste, critique, romantique, anarchiste, objectiviste, intuitionniste, militariste, contractualiste, etc. Par un drôle de contresens, on a pris l'habitude de désigner cela comme « la construction sociale de la réalité », alors que

le sens de ce message bizarre est que la réalité sociale et langagière n'est pas la réalité mais un arbitraire parasite dont le réel physique se débarrasse régulièrement comme les chimpanzés s'épouillent mutuellement (ce qui leur permet aussi d'échanger des messages de coopération, de déférence et de couardise), tout comme l'oiseau nettoie les oreilles du rhinocéros ou le poisson cure les dents du requin.

En attendant, l'homme nommera tout ça en termes de raisons et de significations, de passions et de projets, il imaginera des métallan-gages, ou bien transformera le banal mais si tendre message d'indul-gente réconciliation de Benedict vers Claudio à la fin de *Beaucoup de bruit pour rien* (« l'homme est un être bien inconstant ») en un grin-çant rire saccadé, jusqu'à perdre le souffle, qui clôt (et verrouille) *Fal-staff*, dernier opéra de Boito et Verdi (1893, Verdi a 80 ans), la « co-médie lyrique » la plus sinistre que je connaisse, où le vieux Verdi ha-bille des scintillements les plus magiques la course à l'abîme de la vieillesse libidineuse (*Falstaff, il Pancione*) et la charge aveugle de la jalouse force de l'âge (Ford, le cocu imaginaire) qui ne veulent pas s'avouer vaincues. Leur défaite sera pourtant consommée des mains du seul personnage sensible et raisonnable, Alice Ford que Verdi appe-lait « le vrai protagoniste » de la comédie, et qui saura faire preuve, telle la comtesse Rosine des *Noces de Figaro*, de la même indulgence, plus mélancolique chez Rosine, plus sévère et moqueuse chez Alice. (Rosine et Alice ont, *sont*, la même voix, celle de la Maréchale et de la comtesse Madeleine ; elles ont [245] trouvé au XX^e siècle la même idéale interprète en Elizabeth Schwarzkopf sous la direction idéale, eh ! oui ! de l'ancien nazi Herbert von Karajan.) Comparez l'acte IV des *Noces* « *Contessa Perdono* », « *Piu docile io sono e dico di si* » et l'acte III de *Falstaff* « *Perdono. Riconosco i miei demeriti* », « *Ma guai se ancor ti coglie quella mania feroce di cercar dentro il guscio d'una noce l'amante di tua moglie* » et à l'extrême fin, à la question ironique d'un Falstaff ayant encore la force de rire au tréfonds de son humiliation « *Caro buon Messer Ford, ed ora, dite : ho scornuto chi è ?* », Alice répond en rassemblant Falstaff, Ford et le docteur Caius « *Tutti e tre* ». Elle seule avec ses « joyeuses commères » a maintenu l'ordre humain en restant fidèle à sa famille (malgré la rage qui s'est emparée de son chef, Ford sorte d'Othello bourgeois, sauvé seulement par l'absence d'un Iago) et, en protégeant l'encore innocent jeune couple d'amoureux Nannetta-Fenton des fantaisies patriarcales de

Ford, nous a ainsi rassérénés tout comme elle va sauver du malaise, du mal-être, par sa seule présence la sauvage et endiablée (sinon diabolique) chevauchée finale menée par Falstaff dans la forme d'une austère fugue : « *Tutto nel mondo è hurla. L'uomo è nato burlone, burlone, burlone... Tutti gabbati ! Irride l'un l'altro ogni mortal* ». Faut-il traduire ? à quoi bon ? Donnons quand même le début de la traduction anglaise de Kallman (co-librettiste d'Auden pour le *Rake's Progress* de Stravinsky), l'autre traduction, plus utilisée, dit seulement « *The whole world is a jest* ». Kallman ajoute quelque chose venu directement de *La tempête* shakespearienne (« *We are such stuff as dreams are made on* », « nous sommes faits de la même étoffe que les songes ») : « *Life is the joke we make it* », « notre vie est la farce que nous [en] faisons ». L'ample respiration shakespearienne est devenue le hoquet du mourant, une dérision triste dans la marche quasi mécanique vers la mort, écoutez le rythme saccadé de l'accompagnement à l'orchestre de « *Va, Vecchio John, va per la tua via. Questa tua vecchia carne ancora sprema qualche dolcezza a te* » au premier tableau de l'acte II après que Mrs Quickly soit venue porter le message nouant les fils de la première farce dont Falstaff sera la coupable victime. En 1919, Arturo Toscanini retrouvera entre les pages de la partition autographe cette note douce amère de la main de Verdi : « Les dernières notes de *Falstaff*. Tout est fini. Fais ton chemin, va jusqu'où tu peux. Amusant type de coquin, éternellement vrai sous des masques divers, à chaque époque, à chaque endroit : va, va, fais ton chemin. Adieu. » Le masque du rire emportant tout aura le dernier mot dans l'ensemble final : [246] « *Ma ride ben che rida la risata final* », chantent tous les personnages, « rira bien... ». Ce rire méchant (rire « chute de valeur », dit le comique Raymond Devos) est-il bien le dernier mot du généreux Verdi ? Allons donc ! *Falstaff* n'est pas l'œuvre ultime : en 1895-1897, entre 82 et 85 ans, Verdi nous donnera le *Te Deum* et le *Stabat Mater* des *Quattro Pezzi sacri*. À ce moment *Falstaff* n'est plus le cruel (et indispensable, car ainsi va la vie) pantin-marionnettiste des *Joyeuses Commères de Windsor* mis en musique par Verdi (« *Son io che vi fa scaltri. L'arguzia mia crea l'arguzia degli altri* » ; « *I make your tastelessness tasty* », dit la superbe version anglaise de Kallman, « je rends votre insipidité sapide »), un *Te Deum* et un *Stabat Mater* ne peuvent être chantés qu'après que *Falstaff* (le vrai, celui de *Henry IV* dont l'habile Boito a su introduire quelques répliques dans *Falstaff* faisant ainsi de l'opéra de Verdi quelque chose de très supérieur à la

comédie de Shakespeare) soit mort de chagrin d'avoir été abandonné par la seule personne qu'il ait vraiment aimée, le prince Hal devenu Henry V Falstaff ou l'anti-Tartufe.

Évitons la facile confusion : je ne prétends nullement que Shakespeare et Verdi réfutent la science du déterminisme physique ou le « réalisme » de Davidson. Cela ferait à peu près autant de sens que de dire que Bach confirme Copernic. J'ai seulement tendance à penser timidement que la métaphysique physicaliste (même si elle se prétend science pure) ou de façon plus charitable, la métaphysique au principe et au débouché d'une science valide en tant que telle, laisse inexplicée ou envoie dans un tout autre monde la partie du réel que Falstaff « représente » (j'ose employer sans trop de honte ce qualificatif suspect). Et ce que représente ce gros homme c'est que seul le langage humain, plus exactement seul l'homme parlant peut dire la vérité, et que cela est possible même si l'on ne dispose pas d'un critère général et exhaustif de la vérité. (Sur ce point au moins Davidson a raison de se méfier des définitions.) Celui-ci est impossible, mais il n'en découle pas l'impossibilité générale d'un critère de la vérité pour [et dans] un langage. La valeur de vérité d'un énoncé de base accepté n'est pas affaire de décision « libre », c'est-à-dire arbitraire, même si nous ne pouvons pas toujours produire le critère par lequel nous classons un énoncé comme vrai. La vérité est dite et comprise comme telle indépendamment de toute procédure utilisée pour classer un énoncé comme vrai, « il y a plus dans "être vrai" qu'être identifié comme vrai » selon des procédures qui sont souvent satisfaisantes mais toujours faillibles. [247] Confondre la compréhension de la vérité avec les critères de classification des énoncés conduit à l'idéalisme du décisionnisme, ou à la convention dépendant finalement de rapports de forces politiques (David W. Miller, *op. cit.*, pp. 64-65 ; Alan Musgrave, « The T-Scheme Plus Epistemic Truth Equals Idealism », *Australasian Journal of Philosophy* 75, 1997, pp. 490-496). Falstaff est couard mais en avouant sa couardise qui le fait mentir il proclame la possibilité, le devoir d'accepter un énoncé factuel vrai, cette « décision de l'accepter n'est pas identique à l'énoncé ni à l'état de choses que l'énoncé décrit. De ce fait la vérité d'un énoncé n'est pas rabattue sur le fait, elle est plutôt élevée au niveau d'un énoncé pour lequel la vérité n'est pas encore définie ». L'apport de Tarski est ici de montrer « qu'une décision d'accepter un énoncé comme vrai est par consé-

quent toujours au-delà de l'énoncé lui-même, et même de sa vérité » (David W. Miller, *op. cit.*, p. 68) La vérité est dans le langage disant quelque chose sur le monde, elle résulte de l'effort admirable pour dire quelque chose sans [se] tromper. Mon Dieu, je ne savais pas les tavernes où Falstaff s'égaie si pleines de discours abstraits...

L'un des fils conducteurs de ce livre est qu'il est très possible d'admettre les propositions 1 et 2 de la vulgate de la modernité et de rejeter le reste à partir de la proposition 2 bis où s'opère le tournant scientifique. Le réel n'est jamais totalement connaissable objectivement par l'homme qui en fait partie et en parle mais, et pour cette raison, le mouvement anti-scientiste proclamant le réel totalement inconnaissable et incompréhensible en dernière instance est l'autre face de la même erreur supposant que le réel a [est] un Être qui parle (dans une langue accessible au savant ou au clerc, ou à jamais inaccessible à quiconque). Or, le réel ne parle pas, il n'est ni un livre ni un conteur ; même le réel social, produit du langage, ne parle qu'à travers des hommes concrets dotés de langage et qui, faits par le réel qu'ils font en tant que réel social et essaient de décrire à partir de ses traces en tant que réel physique (qu'ils ne font pas ou en tous cas ne font que partiellement par leur action volontaire) et social, le font parler comme ils font parler l'État, la famille ou l'argent, ce qui nous donne « l'intérêt de l'État » ou de « la Nation », « le verdict des marchés » ou « la volonté de la classe », équivalents sécularisés et objectivistes de « la colère du volcan » caractéristique du monde enchanté.

[248]

Quand nous croyons que « le réel parle tout seul », nous ne voyons plus ceux qui le font parler et sommes à la merci de leur tartuferie virtuelle (ils ne sont peut-être pas tous des Tartufes réels, allons...). Il s'ensuit que notre discours sur le réel étant un discours social, il est toujours, relatif : tout système de classification ou d'individuation des objets, tout ensemble de catégories pour décrire le monde, tout système de représentation est conventionnel, et dans cette mesure arbitraire. « *The world divides up the way we divide it.* » (John Searle, *op. cit.*, p. 160.) Même si nous pensons que notre classement est le bon, ou en quelque sorte inévitable, le seul fait que nous pensions cela fait que nous pouvons toujours imaginer qu'il y a des systèmes alternatifs de classement, dit Searle, ce qui évoque la prison pickwickienne de Popper dont on peut sortir à tout moment pour se retrouver dans une

autre prison, et l'évasion (« *escape* ») deweyienne, non pas du langage de l'apparence vers la réalité, mais de la satisfaction de besoins anciens vers la satisfaction de nouveaux besoins (John Dewey, « A Short Catechism Concerning Truth » in *The Middle Works of John Dewey*, Carbondale : Southern Illinois University Press, 1978, et « The Quest for Certainty » in *The Later Works of John Dewey*, ibid., 1984, et les commentaires dans Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca : Cornell University Press, 1991 et Richard Rorty, *Truth and Progress*, *op. cit.*, pp. 76 et suiv.). Oublions pour l'instant l'historicisme outrancier du pragmatiste Dewey applaudi par Rorty et qui aurait enragé Popper et confirmé Léo Strauss dans sa conviction que tout cela n'est que calembredaine et revenons à Searle : « Puisque toute description vraie du monde aura toujours été faite à l'intérieur d'un certain vocabulaire, d'un système de concepts, la relativité conceptuelle a pour conséquence que toute description vraie est toujours relative à un système de concepts que nous avons sélectionné plus ou moins arbitrairement pour décrire le monde. » (John Searle, *op. cit.*, p. 161.) Maintenant il est tout à fait loisible à des métaphysiciens de différentes convictions de tenir que ces conventions diverses ont un fondement ontologique non conventionnel : la Loi et le Père lacaniens eux-mêmes émergés de la nature physique ou... de la Parole du Dieu-Père, ou bien la lutte des classes, ou encore le cortex préfrontal, la division des sexes, le travail du gène, dans une version plus complexe la collaboration de l'ADN, cette source passive d'information, et de la protéine, ce catalyseur actif de réactions chimiques essentielles, pour fabriquer [249] les cellules, ce qui ouvre à la possibilité d'un « monde sans gènes » dont l'ADN serait absente... (Adrian Woolfson, *Life Without Genes*, New York : Harper Collins, 1999, prodigieux bestiaire, l'un des plus passionnants contes de fées récents que je connaisse même s'il reste quand même en deçà des contes de fées qu'on nous racontait jadis car les fées qui racontent des histoires sont tout de même plus drôles que celles qui extrapolent à partir de processus virtuels.) Sans doute les métaphysiques sont-elles aussi nécessaires à la pensée et à la vie sensée que la nourriture à la vie tout court, les humains étant des êtres sociaux exprimant par conventions socialement produites la conviction sociale qu'il existe autre chose que le social vu « de l'intérieur » et que leurs conventions aussi socialement construites soient-elles sont justifiées par un standard extérieur autre qu'elles-mêmes et cependant perceptible de l'intérieur.

La position de Searle ne met pas en cause le réalisme externe ordinaire : la connaissance est toujours connaissance à l'intérieur d'un système cognitif mais il ne s'ensuit pas que la connaissance ne peut jamais être la connaissance d'une réalité existant indépendamment de sa connaissance (John Searle, *ibid.*, pp. 172-178). Si la boucle était ainsi bouclée par la déclaration qu'une connaissance n'est pas justifiée (« *warranted* ») par l'application de ses standards de justification à la réalité mais seulement par leur application à la réalité telle qu'énoncée (et pas seulement conjecturée comme hypothèse réfutable) par ces standards, le relativisme remplacerait la relativité, aucune connaissance n'aurait à aucun moment plus de valeur qu'une autre puisqu'elles seraient toutes auto-référentes et le loup « aurait raison » contre l'agneau simplement parce qu'il est loup, c'est-à-dire sans justification autre que la causalité inexorable déclarée présente dans la nature.

En réalité, comme le dit Gil Delannoi, « Relativisme signifie qu'il n'y a pas de vérité sinon comme multitudes de vérités incompatibles. Mais *relativité* signifie au contraire qu'il y a des vérités relatives. Il n'y a pas de vérité absolue. Le seul point commun de toutes les sciences est l'absence de vérités absolues. Une vérité absolue n'est rien d'autre qu'elle-même, détachée de tout (ab-solue), c'est-à-dire qu'elle n'a pas de sens pour le langage humain qui est relation. Ce que le langage humain qualifie d'absolu (le zéro absolu, la vitesse de la lumière), pour avoir un sens doit supposer le langage de la mesure qui doit, dans les limites fixées par le domaine de connaissance considéré, poser des [250] constantes permettant de faire sens d'un grand nombre de mesures exactes et provisoires » (Gil Delannoi, « Mesure et relativité. L'interprétation de la formule de Protagoras et les notions de vérité et de validité dans les sciences contemporaines », *Études philosophiques*, 1999. 3, p. 344-345). C'est dans ce cadre que l'on peut trouver quelque valeur à la position « ethnocentrique » de Rorty qui ne voit guère de vérité dans le relativisme mais pense que « nous ne pouvons justifier nos croyances (en physique, en éthique ou en n'importe quel autre domaine) vis-à-vis de tout le monde mais seulement de ceux dont les croyances recouvrent en partie (*overlap*) les nôtres » (Richard Rorty, « Solidarity or Objectivity » (1984) in *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991). Noter que Rorty ne dit pas que les « croyants » de différentes

communautés de langage sont, de plein droit et à juste titre dans l'ordre de l'argument, complètement sourds à ceux des autres communautés. Cela vaut non seulement pour les rapports *entre* individus appartenant de façon dominante à telle communauté mais aussi à *l'intérieur* d'un individu appartenant simultanément à plusieurs communautés de langage parce qu'il participe à plusieurs jeux (par exemple scientifique, religieux, esthétique, du sens commun ordinaire), telle est la signification du pluralisme cognitif et de la pluralité du réel. Ils peuvent être sourds en fait et pour des raisons d'un autre ordre : le ressentiment, l'intérêt, l'humiliation, la diversité des mondes de la vie et des jeux de langage qui y sont accolés, etc., c'est-à-dire tout ce qui dans les histoires particulières résulte sociologiquement de distributions inégales de chances de vie et de socialisations et d'apprentissages étrangers les uns aux autres (c'est d'ailleurs ce qui se passe la plupart du temps et fait que l'argument dépend de son contexte politique, celui-ci construisant la solidarité et l'affrontement des solidarités qui à leur tour le construisent). Je préfère cependant la formule de Delannoi parce que Rorty en n'accolant jamais à la vérité que le qualificatif d'« absolue » ne parle plus que de « justifications » relatives : quant à la vérité « elle ne vient pas ni ne s'en va », ce qui va et vient ce sont les descriptions de la réalité satisfaisant des besoins humains particuliers sur lesquels des communautés se sont mises d'accord (incidemment il n'y a pas aux yeux de Rorty de différence ontologique, ni peut-être épistémologique entre les communautés cherchant la vérité scientifique et celles qui cherchent le bonheur... Richard Rorty, *Truth and Progress, op. cit.*, pp. 53 et 83). Nous n'avons donc d'autre issue que [251] de « décider » que ces justifications sont vraies parce qu'elles conviennent à notre ethos qui est aussi notre *ethnos* : l'« ethnocentrisme » revendiqué remplace le relativisme mais la justification de ce fondement de la justification reste toujours aussi floue.

Certes, Rorty pense échapper à ce prix au piège paradoxal où est coincé le relativiste qui au moment précis où il rejette le réalisme partage la même assomption que le réaliste intégral : « le Relativisme aussi bien que le Réalisme assument que l'on peut se tenir en même temps à l'intérieur et à l'extérieur de son propre langage » ce qui suppose *qu'il y a* un point de vue extérieur et supérieur à son propre langage *et* qu'on peut l'occuper tout en occupant simultanément le point de vue de son langage (Hilary Putnam, *Realism With a Human Face*,

op. cit., p. 23. Cette remarque meurtrière pour le relativisme est chaudement approuvée par Rorty qui la considère comme sans effet sur sa propre position « ethnocentrique », R. Rorty, *op. cit.*, p. 51). Un effet de scepticisme est produit par ces relations de priorité épistémologique indépendantes de tout contexte (Michael Williams, *Unnatural Doubts : Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford : Blackwell, 1991). N'est-ce pas justement la démarche du relativiste pour s'autoriser à décréter que ce langage n'est jamais vrai puisque toujours relatif à une particularité que le relativiste repère en toute sécurité ? (On verra ailleurs que cet effet de scepticisme peut être revendiqué à l'envers comme un mouvement conduisant à la connaissance vraie.) Réciproquement, le relativisme suppose, ou conduit à, son contraire : pour déclarer que rien n'est comparable il faut bien se tenir à un point extérieur permettant de dire pourquoi et comment rien n'est meilleur ni pire, point tout aussi extérieur au langage humain particulier que le point supposé par le réaliste intégral, à partir duquel apparaîtrait un ordre naturel des raisons fournissant un modèle de justification produit par la nature elle-même sous forme d'un ordre des causes, ou des fonctions ; par exemple les « représentations intérieures » (*inner*) seraient biologiquement interprétables [et évaluables ?] comme le produit de la capacité développée par l'évolution d'un organisme et lui permettant de répondre de façon appropriée à différents stimuli (sur la position de Fred Dretske, voir l'Annexe VII). Après tout, cet ordre naturel des causes est aussi souverain que l'ordre naturel des raisons fondant l'épistémologie cartésienne. Rorty a mille fois raison de se méfier d'une entreprise qui mobilise Darwin au service de Descartes (R. Rorty, *op. cit.*, p. 20), mais pourquoi ne fait-il pas [252] encore un peu plus confiance à la capacité des humains de reconnaître des vérités en se reconnaissant, du fait de la mutuelle dépendance et de la réciprocité relationnelle qui les réunissent ? (Cela me paraît souligné – à juste titre – par Mac Intyre ; Alasdair Mac Intyre, *Dependent Rational Animals. Why Human beings need the virtues*, Londres : Duckworth, 1999-)

Ce n'est pas seulement la relation de l'homme au monde qui est soumise à la relativité. La relativité humaine est accompagnée par la relativité cosmique concernant le rapport du monde à lui-même. Bien sûr, ce rapport ne peut être entr'aperçu par l'homme que dans et par le langage, notamment mathématique, et en ce sens il est part du rapport

de l'homme au monde, mais en ce sens seulement : il est tout de même différent de se demander ce que l'homme peut dire et de se demander ce qu'est le réel dans un monde où il n'y aurait aucun homme pour le dire, même si en se le demandant on ne peut qu'en parler parce que la conception réaliste, à mon avis justifiée, que le monde n'est pas un produit de l'esprit, est elle-même tautologiquement un produit de l'esprit, étant une conception. La relativité cosmique va faire du réel lui-même quelque chose exigeant l'usage d'un langage de mesure sans aucun rapport avec ce que l'expérience sensible mesure, le temps mesuré par la physique einsteinienne n'est pas le temps mesurant toute chose de la physique newtonienne ; dans la théorie quantique les grandeurs de la théorie classique sont remplacées par des opérateurs dont l'algèbre est non commutative, les valeurs que peuvent prendre les grandeurs physiques ne sont pas déterminées, comme pour un système classique, mais sont distribuées statistiquement. On en sait la conséquence : du fait des relations de non-commutation entre les variables canoniques de chaque électron, la détermination exacte d'une des grandeurs entraîne l'indétermination de l'autre. L'indétermination de la connaissance n'est pas due à une erreur de mesure mais à un attribut fondamental de la réalité tout court. Bohr en tira la conclusion, toujours scandaleuse aujourd'hui, que la description complète d'une réalité nécessite la prise en compte de la « complémentarité » de phénomènes mutuellement exclusifs, la définition du phénomène devant inclure la spécification complète des conditions d'observation y compris l'enregistrement des marques permanentes du phénomène sur des appareils appropriés, permettant la « clôture » des processus observés et les constituant en phénomène. Comme les concepts dont nous disposons, et qui sont indispensables à la communication [253] objective de notre expérience, sont limités, cette limitation est partie intégrante de la théorie et en assure la cohérence logique, d'où la nécessité de comprendre par la complémentarité la relation d'exclusion mutuelle ou de limitation réciproque qui peut exister entre deux phénomènes (Niels Bohr, *La théorie atomique et la description des phénomènes*, Paris : Gauthier-Villars, 1932 ; *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris : Gonthier, 1964 ; *Essays 1958-1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*, New York, 1963. Pour une introduction exigeante à la physique quantique, Sam Treiman, *The Odd Quantum*, Princeton (N.J.) : Princeton University Press, 1998 ; plus accessible mais plus ancien, Heinz Pagels, *The Cos-*

mic Code : Quantum Physics and the Language of Nature, New York : Bantam, 1983 ; sur les débats scientifiques et philosophiques agitant le monde des spécialistes dans les années 1920, nourris par les quelque trente ans écoulés après les « découvertes » déroutantes de Max Planck et Einstein, Mara Béliet, *Quantum Dialogue. The making of a Revolution*, Chicago : University of Chicago Press, 1998). Comment dès lors englober dans un cadre logiquement cohérent les aspects complémentaires des phénomènes sinon en abandonnant au moins en physique la causalité déterminante au bénéfice de la causalité statistique ? (en biologie, par contre, le fonctionnalisme darwinien, l'explication par la fonction remplie, occupe solidement le terrain, Gerald Edelman entre autres me semble en témoigner, Gerald Edelman, *op. cit.*).

Le caractère pluriel et complémentaire du réel oblige donc à abandonner le principe du tiers exclu comme principe absolu d'application universelle. Il se peut bien que la réalité résolve toutes les contradictions comme le pensait Einstein et que par conséquent la vérité simultanée de propositions contradictoires soit absolument impossible, ou plus simplement incompatible avec la logique du langage humain. Il n'y a pas deux vérités contradictoires sur chaque chose : si l'un (« déterministe ») tient que « tout est causalement déterminé » pendant que l'autre (« indéterministe ») tient que « certaines choses ne sont pas causalement déterminées », l'une de ces deux propositions doit être vraie et l'autre fautive (tiers exclu). À propos, si l'on en croit Bohr, c'est la deuxième qui est « la bonne » mais tout compte fait je ne vois pas pourquoi le principe de complémentarité de Bohr, beaucoup moins accepté que le principe d'indétermination d'Heisenberg comme outil valide et utile, devrait être absolument indispensable pour admettre l'impuissance du cerveau et du langage [254] humains à connaître « objectivement » tout le réel. Ce qui est important est que même si la réalité devait résoudre toutes les contradictions cela n'impliquerait pas que la réalité résout toutes les *contrariétés*, ce qu'Isaiah Berlin nomme en morale les « collisions ». Le tiers exclu ne s'applique pas aux propositions contraires : l'affirmation « déterministe » (« tout est causalement déterminé ») est contraire à l'affirmation « chaoticiste » (« rien n'est causalement déterminé ») mais elles peuvent être fautes en même temps puisqu'elles laissent place à une tierce proposition, « indéterministe » et ouvrent sur l'incertitude et la contingence men-

tionnées plus haut (Wesley Salmon, *Logic*, Englewood-Cliffs (N.J.) : Prentice Hall, 1963 p. 102). La même distinction est faite par Jon Elster sous une autre forme : « deux propositions sont contraires lorsque l'une est fausse si l'autre est vraie », par exemple « Toutes les femmes ont les cheveux rouges » et « Toutes les femmes ont les cheveux blonds » sont contraires et peuvent être fausses en même temps. En revanche, deux propositions sont contradictoires lorsque l'une est fausse si *et seulement si* l'autre est vraie (tiers exclu) par exemple « Toutes les femmes ont les cheveux rouges » est fausse si et seulement si « Il n'est pas vrai que toutes les femmes ont les cheveux rouges » est vraie (Jon Elster, « Sagesse et science. Le rôle des proverbes dans la connaissance de l'homme et de la société », in F. Chazet et al., dir., *L'acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, Paris : PUF, 2000, p. 354, et *Psychologie politique*, Paris : Éditions de Minuit, 1990, chap. II). Rappelons (cf. Annexe III) qu'Elster en profite pour tirer ses paires proverbiales contraires vers sa thèse favorite sur la nature de la science, ou au moins des sciences sociales : celles-ci ne sont pas coincées entre « la recherche de régularités invariantes exprimées par des lois universelles qui permettent non seulement d'expliquer mais de prédire les événements individuels », où leur échec est notoire, et « la description et la narration idéographiques ». On ne peut prédire mais on peut expliquer « *par des mécanismes, un mécanisme étant un enchaînement causal d'occurrence fréquente et d'intelligibilité immédiate déclenché i/ sous des conditions généralement inconnues ou ii/ avec des résultats généralement indéterminés* » ce qui peut permettre la mise à jour de structures causales complexes engendrées par « la concaténation de mécanismes simples » (Jon Elster, « Sagesse et science... », *op. cit.*, p. 355 et p. 362, souligné dans le texte. Diego Gambetta, « Concatenation of Mechanisms », in [255] P. Hedstrom, R. Swedberg, eds., *Social Mechanisms*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998).

On traite souvent des propositions contraires comme si elles étaient contradictoires, méconnaissant ainsi la pluralité du réel qui ne peut être complètement « compris » comme une unité, pris en compte dans sa totalité et comme une totalité, car s'il était ainsi il ne révélerait à l'homme « que le désordre des pensées et des événements » (Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris : PUF, 1994). Le réel dont nous parlons est –plural, j'essaye d'exprimer par ce trait d'union non que le

réel « est » et « est plural » (il pourrait donc être autre chose) mais qu'en étant il est plural. C'est pourquoi d'ailleurs on ne peut le penser qu'à partir de l'horizon régulateur d'une totalité sans lequel la pluralité elle-même serait impensable, pur chaos, tout aussi sûrement produit par l'abandon de cette visée que par son identification au savoir total que désigne Marcel Conche (Christian Godin, *Prologue. Pour une philosophie de la totalité*, Seyssel : Champ Vallon, 1997) ; j'emploierais volontiers le terme de « plurivers » s'il n'avait été préempté dans le langage savant contemporain pour désigner des choses plus spécifiées résultant de la pluralité du réel mais le caractérisant [ou caractérisant le processus de sa représentation] avec des connotations plus riches et, au moins pour l'une, plus réductrices : successivement Carl Schmitt et Bruno Latour ont en commun de souligner l'aspect multiple, compétitif et polémique du plurivers et de distinguer ainsi l'ennemi du criminel et aussi du monstre, en faisant de sa désignation la conséquence nécessaire d'une des fonctions à laquelle participe le savoir-faire politique, « l'institution de l'extériorité » qui permet de satisfaire l'exigence de clôture du collectif (j'emploie ici les termes de Latour), mais le premier réduit le politique à la seule institution de l'extériorité (de l'étrangeté) *des hommes* alors que pour le second la constitution de l'extériorité du *non-humain* est tout aussi politique, l'« ennemi schmittien » est complété par le « sens du danger » de Hans Jonas dans les « nouvelles guerres intestines » mettant aux prises les associations d'humains et de non-humains comme dans le cas des Organismes Génétiquement Modifiés. L'être du réel plural et donc jamais unifiable par aucune vérité, amène Schmitt à la primauté du plurivers *humain* où des mondes communs ne peuvent que s'opposer à jamais les uns aux autres (ce qui conduit finalement Schmitt par un prodigieux retournement à proclamer désastreusement une *unité* du réel enracinée dans le sang, la violence originaire qui le divise [256] entre Dieu et Satan, l'ami et l'ennemi, cf. Annexe VIII, vol. 2), ou bien ce réel plural amène Latour à une tout autre construction où je vois personnellement la primauté des mondes communs humains et non humains gérant selon plusieurs régimes politiques (dont le régime schmittien, la guerre externe et le monopole de la violence interne, n'est qu'un parmi d'autres) le rapport à l'extérieur, les « *aliens* ». Ce n'est pas la même métaphysique, car savoir si l'on peut englober dans la même problématique d'institutionnalisation conceptuelle le rapport à trois types traditionnels d'*aliens*, les humains, les « non-humains na-

turels » (de la nature physique à l'Univers et aux vivants dans l'Univers) et les « non-humains non naturels » (des objets, outils et machines, à... Dieu) engage des métaphysiques très différentes dans le traitement des rapports au monde comme objet de connaissance et comme milieu de vie, c'est-à-dire au[x] monde [s] que l'homme appréhende comme être de langage et donc comme *zoon politikon* (Sur Schmitt, cf. Annexe VIII et *passim*. Sur Latour et son traitement de Schmitt, Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris : La Découverte, 1999, chap. IV et V). Le rapport à la vérité (celui de Schmitt, de Latour ou de quiconque dans différents domaines et régions) est un rapport au monde et *en ce sens* c'est un rapport politique.

Mais prenons garde. Si les vérités sont donc relatives aux domaines et aux époques, *pour la même raison* le relativisme est auto-contradictoire, supposant un point unique à partir duquel toutes les perspectives sont déclarées *à la fois* équivalentes et incompatibles, ce qui est un double paralogisme. Il est plus raisonnable de tenir que dans le réel et l'exprimant, sont émises par le langage humain des affirmations « non décidables » où le tiers exclu ne s'applique pas, non parce qu'il existe une valeur de vérité médiane (le « juste milieu ») mais parce que la signification, et par conséquent la validité, de l'affirmation ne peuvent plus être expliquées dans les termes de la valeur de vérité de celle-ci, au sens de la logique du tiers exclu, mais dans les termes de son usage dans un contexte, sans que nous soyons fondés pour autant à penser que nos affirmations sont gouvernées par le caprice arbitraire et que nous créons le monde (Michaël Dummett, *op. cit.*, p. 18-19). Nous parlons du monde et nous en parlons toujours « politiquement », ce qui dépasse de beaucoup le langage de la seule « politique », et infiniment celui de la « politique professionnelle ». Et comme nous en parlons « politiquement », nous [257] en parlons en usant simultanément de jeux de langage différents, « moral », « religieux », « philosophique », « scientifique », « politique », etc. historiquement dépendants des découpages évoluant dans l'histoire, dont chacun a ses standards de validité et de vérité mais tous gouvernés par le besoin et la recherche de vérité (eux-mêmes toujours combattus par la fascination du mensonge).

Peut-être la terminologie de Bruno Latour est-elle ici meilleure : nous en parlons toujours « constitutionnellement » en application

d'une « Constitution » prise ici « dans une acception métaphysique renvoyant à la répartition des êtres entre humains et non-humains, objets et sujets... » englobant l'« épistémologie politique » (la répartition explicite opérée par la Constitution) et « l'épistémologie (politique) » (ou « police de l'épistémologie »), « détournement de la théorie de la connaissance pour mettre à la raison la politique [tout ce qui contribue à composer le monde commun et à désigner et attribuer les compétences exercées par le collectif] sans respecter les procédures de coordination ni des sciences ni des politiques » (Bruno Latour, *Politiques de la nature, op. cit.*, p. 354. On voit ici jouer simultanément le besoin de vérité de « l'épistémologie politique » et la fascination du mensonge de l'« épistémologie (politique) »). Je préfère garder pour l'instant ma terminologie plus courante pour deux raisons également importantes à mes yeux : le « non-respect des procédures de coordination des sciences et des politiques » est en lui-même une procédure de coordination politique, fautive épistémologiquement et mauvaise idéologiquement, je le veux bien, c'est pourquoi il faut (je n'hésite pas une seconde à opérer ce passage au normatif) la combattre politiquement (sur ce point je reste fidèle au Péguy de l'Annexe I), mais d'abord « *la verità effettuale della cosa* » doit être respectée. Ensuite (c'est dans le fond la même raison exposée autrement) je ne vois pas pourquoi la « Constitution » devrait socialement produire une répartition *explicite* des êtres (sinon au regard du savant lui-même pris dans le monde socio-politique, etc., etc., et étudiant des discours qu'il [re] construit. Noter d'ailleurs que Latour dit « explicite » mais n'ajoute pas « univoque »). Latour insiste : « contrairement à celui de “structure” [le mot de Constitution] signale le caractère volontaire, explicite, rédigé de cette répartition ». Je conçois ce qui est derrière cette insistance et à juste titre si je l'interprète bien, le refus de l'opposition structure-culture et de la répartition qu'elle provoque : à la structure [258] les « choses » (au sens courant dont l'opposé est « être animé », « sujet » et « mot » et non celui de Latour dans son « glossaire » qui le réfère étymologiquement à la « cause » dans une affaire collective, *causa*) et aussi les hommes chosifiés, à la culture les « hommes » et aussi les choses humanisées, c'est-à-dire fétichisées. Mais Latour insiste par ailleurs trop sur la notion d'« embarras de parole » touchant l'« articulation » des « propositions » opposée à l'adéquation (ou la vérité) des « énoncés » (tous les mots entre guillemets figurent dans le « glossaire » établi par Latour lui-même, pp. 349-362) pour qu'il ne me soit

pas permis de le [re] formuler ainsi : la Constitution comme processus est le passage de l'articulation de propositions à l'établissement d'énoncés jugeables comme vrais ou faux ; comme résultat c'est l'ensemble des principes autorisant le jugement des énoncés, ensemble analysable par l'« épistémologie politique ». En tant que résultat elle est *affirmée* comme claire et explicite mais elle garde imprimé en elle le flou de son processus, c'est pourquoi la « proposition » qui permet de spécifier des « énoncés » ne peut être justifiée comme l'est un « énoncé ». La plupart des grandes Constitutions, surtout coutumières, produisent de l'implicite, c'est-à-dire que les hommes produisent à partir de l'implicite des explicites équivoques (ou univoques mais successifs). C'est qu'en tant qu'êtres humains nous nous ébattons, et surtout battons, dans le [s] monde [s] où, et dont, nous parlons et pourtant (ou plutôt pour cette raison même) nous jugeons ce [s] texte [s] monde [s] à partir du monde qui n'est pas [qu'] un texte. C'est pourquoi nous devons [et ne pouvons que] procéder à des tentatives de « mise en ordre » sans jamais avoir le pouvoir [ni donc le droit] de constater que le réel *est en ordre et est un ordre*.

[259]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Annexe V

Le langage juridique, «science de la nature normative» ? Une apostille

[Retour à la table des matières](#)

De tous ceux qui argumentent sur le social, le juriste positiviste est celui qui a le plus l'impression de ne rien créer personnellement mais seulement d'appliquer sans *se* poser de questions *en tant que juriste* (il peut s'en poser à d'autres titres) : ces questions sont à ses yeux déjà posées par le jeu de langage qui le gouverne une fois que la norme hiérarchiquement supérieure a été créée. Le juriste « monte » (et « commente ») des réponses, il invente des solutions législatives (codifiées, posées, le « *jus positum* »), contractuelles (le contrat « loi des parties ») ou jurisprudentielles, toujours plus ou moins contraintes dans leur contenu par la gamme des solutions possibles comprises par le code qui lui est imposé : sa question de base obéit à la logique conséquentialiste, au moins juridique (« qu'arrivera-t-il à l'ordre juridique si.. ? ») et parfois socio-politique (« qu'arrivera-t-il en fait et que m'arrivera-t-il si ? »). « L'objet essentiel de la méthodologie juridique paraît être, en assurant la praticabilité du droit, d'appliquer des solutions de droit à des situations de fait. » (*Dictionnaire encyclopédique de théorie et sociologie du droit*, André-Jean Arnaud et al., dit., Paris : LGDJ, 1993, V° « Méthodologie juridique », p. 375.) Le juriste a donc du mal à concevoir des « projets de recherche » à la manière des sciences ou des sciences sociales puisque le « produit de sa re-

cherche » ne répond pas à une question qu'il a posée à la réalité juridique mais que celle-ci [260] lui a posée ; une fois donnée, sa réponse devient partie de cette réalité qui va poser des « questions de recherche » à lui-même, à un autre juriste (ou une autre génération) ; ainsi se déroule sans fin le droit comme une bande de Moebius, mais le même point de vue, réintroduit dans l'histoire, ou plus simplement dans la reproduction sur le modèle biologique, donne l'image de l'auto-génération du droit comme une succession infinie d'anneaux s'enchaînant les uns aux autres (Gunther Teubner, *Le droit, un système autopoïétique*, Paris : PUF, 1993). Le droit a la même vertu que le ténia ou la queue du lézard : il repousse sans cesse pourvu que la tête du corps social tienne bon. « *Ubi societas, ibi jus* » : les dictons anciens résistent bien au temps.

Comme les sciences dures, la science du droit considère la réalité juridique comme un en-soi « *observer independent* » qui existerait même si aucune théorie ni aucun paradigme n'était là pour l'interpréter (un peu comme le social animal pré-existe au social humain et donc au zoo-sociologue, le droit, ce social cristallisé, fait apparaître le juriste) ; mais c'est parce que cette réalité en soi est un auto-paradigme : comme les sciences sociales, la science juridique tient cette réalité indépendante pour fabriquée par l'action langagière de l'homme. Pour la science du droit la fabrication par l'agent juridique est identiquement le programme de recherche du juriste spécialisé : juger et annoter un jugement relèvent de la même activité consistant à apporter et à expliciter une solution à un problème posé non par le savant mais par le réel juridique lui-même ; c'est pourquoi parfois « la doctrine » est considérée comme une « source de droit » analogue à la jurisprudence et la coutume. Le « jurisconsulte » opère dans la raison pratique tout comme le monde dont il s'occupe, bien que ce soit une raison pratique déclarée non évaluative puisqu'il s'agit d'une technique d'interprétation d'une évaluation déjà donnée par le législateur ou en deuxième ressort par le juge (si le système juridique l'y autorise). C'est ici que le juriste de l'État moderne, pour se faire reconnaître comme professionnel légitime, clôture son champ pour le mettre à l'abri des impuretés des jugements moraux par une opération de forclusion des évaluations morales et politiques qui sont pourtant la partie intime immergée de son activité professionnelle, d'autant plus déniée ou contrôlée qu'elle est plus intime. Avant de juger hautaine-

ment le juriste du point de vue de la science ou de la philosophie comme un agent inconscient des conditions de sa pratique, admettons que sa stratégie est aussi la stratégie de légitimation et d'autonomisation [261] des savants, voire de bien des philosophes. Le juriste au moins peut croire que, comme en mathématiques selon Wittgenstein, il n'y a pas dans sa discipline d'espace « ouvert » sur l'extérieur, « l'on ne peut chercher que *dans* le système, l'on ne peut chercher le système du dehors », en oubliant peut-être que cette formule suppose que « le rapport de l'Arithmétique au monde ne saurait être d'*application* au sens où le peuvent être les rapports des propositions de la logique ». Le droit, au contraire, qui s'applique à des situations de fait, est fait de la logique des concepts « qui symbolisent d'une autre manière qu'un nom de nombre » (cf. sur l'Arithmétique, G.G. Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence : Alinéa, 1990, p. 213 et pp. 216-217).

Le fait que le droit désigne ainsi synthétiquement et indivisiblement un ensemble de normes spécifiques (la réalité juridique en soi) et un savoir qui porte précisément sur ces normes conduit le juriste à penser que le droit (dans son premier sens) est analogue à une nature physique qui définirait les paradigmes de sa connaissance (deuxième sens). « Le droit est ce qu'il dit qu'il est », dit Luhmann, ses « principes » sont à la fois sa réalité objective et le guide de l'étude scientifique de celle-ci. De ce point de vue il a quelque parenté avec ce qu'on appelle parfois encore les « sciences religieuses ». Le juriste est son prêtre et son théologien à la recherche de « principes forts », d'une « méta-raison » justifiant et organisant par l'expression de la rationalité juridique la codification de prescriptions particulières (Jacques Commaille, *L'esprit sociologique des lois*, Paris : PUF, 1994, not. pp. 25 et suiv.). L'abstraction des raisonnements des clercs, juristes et théologiens, ne crée aucune solution de continuité avec les arguments pratiques, aussi locaux, détaillés et limités soient-ils. La jurisprudence générale est, comme le dit Dworkin, « le prologue silencieux » de toute décision juridique particulière (Ronald Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge (Mass.) : The Belknap Press of Harvard University Press, 1986, p. 90).

D'où l'antinomie entre, d'une part, la vision de la connaissance juridique comme « science normative gouvernée par l'imputabilité et non la causalité » parce que ses propositions scientifiques ne portent

pas seulement *sur* des normes, elles *sont* des normes (Kelsen) et, d'autre part, celle qui, pour cette raison même, refuse au droit le qualificatif de science car ce système de normes *observées-observantes* est gouverné par la validité et non la vérité (Piaget) et est régi par ce que Weber appelle la « dogmatique juridique », recherche du « *sens normatif* qu'il faut *attribuer* [262] *logiquement* à une certaine construction de langage donnée comme norme de droit ». Dworkin, qui ignore Weber, n'en enfonce pas moins le clou : ces constructions de langage ne sont pas données par une structure pré-interprétative qui nous dirait ce qu'est « nécessairement un système juridique, et quelles institutions le fabriquent nécessairement » mais par ce que notre culture qualifie d'« institutions juridiques » et les critères qu'elle retient pour les réunir en un « système » (R. Dworkin, *op. cit.*, p. 91. Pour une discussion systématique de ces critères, Joseph Raz, *The Concept of a Legal System*, Oxford : Oxford University Press, 1980). Weber oppose le juriste au « sociologue » : celui-ci « se demande en revanche ce qu'il en *advient en fait* dans la communauté : en effet la chance existe que les hommes qui participent à l'activité communautaire et parmi eux surtout ceux qui détiennent une dose socialement importante d'influence effective sur cette activité communautaire, considèrent *subjectivement* que certaines prescriptions doivent être observées et se comportent en conséquence... Le juriste, ou plus précisément le théoricien du droit, se place à un autre point de vue et se donne pour tâche d'établir le sens juste des dispositions dont le contenu se présente comme une règle édictée en vue de déterminer le comportement d'un groupe d'hommes délimité... Ce faisant, il procède de manière à pouvoir donner de ces diverses dispositions juridiques, en partant de la signification reconnue qu'elles ont acquises dans l'application et en se conformant à leur signification logique, une interprétation telle qu'elles puissent être amalgamées en un système logiquement cohérent. Ce système est l'« ordre juridique », « dans le sens juridique du mot » (Max Weber, *Économie et société*, Paris : Plon, 1971, p. 321, souligné dans le texte). Ici, Dworkin se démarque en partie, au moins en ce qui concerne le juge « herculéen », en assignant aussi à celui-ci une tâche *morale* dérivée *logiquement* de ce qu'il sait de l'histoire des normes qu'il doit appliquer à un cas, ce qui veut dire que cette tâche morale n'obéit pas à des impératifs purement moraux : « Hercule n'essaie pas d'atteindre ce qu'il croit être le meilleur résultat en substance, mais de trouver la meilleure justification d'un événement lé-

gislatif passé. Il essaie de montrer sous son meilleur jour une histoire sociale [spécifique] (*a piece of social history*) – l’histoire (*story*) d’une législature démocratiquement élue [en l’espèce] édictant un texte particulier dans des circonstances particulières – et cela signifie que son compte rendu doit justifier l’histoire dans son ensemble et pas seulement sa fin. C’est dire que son [263] interprétation ne doit pas être sensible seulement à ses convictions sur ce qui est juste et raisonnable, bien que celles-ci y jouent un rôle, mais aussi à ses convictions sur les idéaux d’intégrité politique, d’équité et de procédure équitable tels qu’ils s’appliquent spécifiquement à la législation dans une démocratie » (R. Dworkin, *op. cit.*, p. 338).

Il semble à la réflexion que la science politique empirique s’est progressivement désintéressée, à quelques individualités près, de l’épistémologie du droit (d’ailleurs faible en France du début du siècle jusqu’aux années 1970, Léon Duguit ayant contribué à l’émasculer avec sa conception soi-disant « sociologique » du « droit objectif », sorte de laïcisation de la loi naturelle ; de ce fait Charles Eisenmann est une rare exception dans la génération des années 1930) pour se ranger soit du côté du positivisme juridique (reproduire le langage de la tribu des « constitutionnalistes » et des « administrativistes ») soit du côté de la sociologie du droit avec les deux grands modèles Durkheim et Weber (Émile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris : PUF, 1967 ; Max Rheinstein, éd., *Max Weber on Law in Economy and Society*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1954 ; Max Weber, *Sociologie du droit*, Préface de Philippe Raynaud, intro. et trad. de Jacques Grosclaude, Paris : PUF, 1986). Ainsi s’est un temps étioyée la contribution du droit à l’affrontement des points de vue « interne » (la définition auto-référentielle de l’objet) et « externe » (la distanciation nécessaire du sujet connaissant par rapport à l’objet observé ; suppose-t-elle la causalité et le déterminisme ?). (Pour une conception du point de vue interne, Gunther Teubner, *Droit et réflexivité ; l’auto-référence en droit et dans l’organisation*, Paris-Bruxelles : LGDJ-Bruyland, 1996 ; sur le point de vue externe en droit, supposant la recherche de régularités, récurrences et corrélations, H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (1961), Oxford : Clarendon Press, 1994, pp. 86-88.)

Confrontés aux problèmes du fondement de la validité de l’interprétation juridictionnelle, points de vue externe et interne ont chacun

leur face sceptique. Le « sceptique interne » décrète que l'objet en lui-même, que ce soit une loi en matière juridique ou une œuvre d'art en esthétique, ne veut rien dire de *précis* ; de ce fait il met en doute toutes les interprétations, position morale ou interprétative postulant comme horizon nécessaire non pas la *possibilité* qu'une interprétation *particulière* soit « réellement » bonne mais la *certitude* qu'une vue interprétative est la seule [264] bonne, celle qui conteste toute interprétation possible d'un objet particulier d'interprétation. La réalité juridique est identifiée à une réalité naturelle contradictoire qui n'a aucune cohérence (scepticisme absolu, exact opposé de la dogmatique juridique selon Weber) et/ou que l'idéologie politique doit choisir de mettre en ordre « de l'extérieur » (point de vue des « *critical legal studies* » dont la version française, plus marquée par le marxisme, a été la « critique du droit »). Le « scepticisme externe » ne dénie en règle générale de valeur à aucune interprétation parce que l'interprétation n'a rien à voir avec la nature de la réalité ; les opinions interprétatives sont seulement des opinions partagées projetées *sur* la réalité et non découvertes *en* elle. Le scepticisme externe est une position métaphysique identifiant la réalité juridique à une réalité naturelle qui devrait être fabriquée car en soi, en dehors du rapport à l'humain parlant-pensant, il n'existe pas « *out there* » de vérités interprétatives ou morales, « logées dans la structure de l'univers ». *Bien qu'elle parle* « toute seule », la réalité juridique n'existe que du point de vue de ceux qui l'étudient en la pratiquant, justement *parce qu'elle* parle.

Dworkin attaque le scepticisme sans principe qui utilise les arguments du scepticisme externe pour injecter le venin du scepticisme interne ; en gros, si je mets le relativisme au service d'un choix présenté en l'espèce comme « le bon » je m'expose à une contradiction : si je tiens la proposition « aucun jugement n'est moralement et juridiquement meilleur qu'un autre d'un point de vue absolu mais seulement du point de vue d'une communauté conventionnelle », alors je ne peux ajouter « à mon avis, l'esclavage est [objectivement] injuste », sauf si j'ajoute « parce que ma convention est en soi meilleure aujourd'hui que la vôtre », ce qui me fait sortir du pur conventionnalisme relativiste. Autrement dit, je ne peux combiner les avantages du conventionnalisme (nous sommes tenus par les conventions héritées du passé) et du pragmatisme (nous cherchons instrumentalement les meilleures règles pour le futur). Il propose sa propre construction (« le

droit comme intégrité ») au-delà du conventionnalisme et du pragmatisme, où un merveilleux juge herculéen (un vrai demi-Dieu) ne sera ni un conservateur enraciné dans des conventions spéciales ni un activiste poursuivant des croisades juridiques pragmatistes mais un juge « intègre » combinant différentes dimensions de l'interprétation de pratiques juridiques (équité, justice, *due process*) pour atteindre à des décisions particulières fondées sur l'intégration du système juridique [265] comme un ensemble de principes, aussi cohérent que possible. (Sur la distinction entre règles et principes, voir Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1977, trad. fr. *Prendre les droits au sérieux*, Paris : PUF, 1993, pp. 82-84.) L'empire du droit est une « attitude interprétative et auto-réflexive touchant la politique au sens le plus large ». En s'étudiant elle-même pratiquement la nature juridique se transforme et fait évoluer le social. Ainsi soit-il (Ronald Dworkin, *Law's Empire*, *op. cit.*, pp. 78-85 ; 266-275, sur le défi du scepticisme interne ; 410-412 et les remarques de Hart dans le postscript de l'édition 1994 de *The Concept of Law*. Pour une critique des métaphores de Dworkin prouvant qu'il ne prend pas assez au sérieux la place de la métaphore dans le discours juridique, Gérard Timsit, « La métaphore dans le discours juridique », *Revue européenne des Sciences sociales*, 1999. Sur l'ensemble des questions de la science juridique, Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris : Dalloz, 1962 ; H.L.A. Hart, A.M. Honoré, *Causation in the Law*, Oxford : Clarendon Press, 1959 ; Jean Piaget, *Épistémologie des sciences de l'homme*, Paris : Gallimard-Idees, 1970, 1973 ; Chaïm Perelman, « Droit, logique et épistémologie », in *Le droit, les sciences humaines et la philosophie*, Paris : Vrin, 1973 ; Paul Amselek « Eléments d'une définition de la recherche juridique », *Archives de philosophie du droit*, 1979, 24, p. 298 et *Science et déterminisme, éthique et liberté*, Paris : PUF, 1988 ; Niklas Luhmann, « L'unité du système juridique », *Archives de philosophie du droit*, 1986, 31, pp. 163-188 ; Mireille Delmas-Marty, *Le flou du droit*, Paris : PUF, 1986 ; Michel Van de Kerchove, François Ost, *Le droit ou les paradoxes du jeu*, Paris : PUF, 1992).

Reconnaissons au moins un apport important de la science et de l'art juridiques à une science et surtout une sociologie politiques un peu plus auto-réflexives : ils permettent de « ne pas vider la vie publique de ses formes de discussion propres » dont l'argumentation ju-

ridique, tout comme l'argument moral, n'est qu'une partie mais une partie de grande importance, même si Dworkin donne quelquefois l'impression qu'elle absorbe toute la politique (il distingue cependant, pour regretter une division qui handicape « une vraie théorie politique du droit », la philosophie du droit intéressée d'abord au « *fondement* » – « *grounds* » du droit, ce qui fait qu'une proposition juridique particulière devrait être considérée comme judicieuse ou vraie, et la philosophie politique préoccupée de la « *force* » du droit, le pouvoir [266] relatif de toute proposition juridique vraie de justifier la coercition en divers cas de circonstances exceptionnelles, R. Dworkin, *Law's Empire*, *op. cit.*, pp. 110-111). Ils permettent aussi de ne pas « court-circuiter ces formes par l'incontestable point de vue de la nature même des choses en soi dont les obligations ne sont plus seulement causales mais aussi morales et politiques » (j'emprunte, hors contexte, les formules bienvenues qui ouvrent et ferment ce paragraphe à Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris : La Découverte, 1999, p. 137. S'il y avait à cet égard un livre à recommander en français – il y en a bien sûr quelques autres dont ceux de Pierre Lascoumes, par exemple Pierrette Poncela, Pierre Lascoumes, *Réformer le Code pénal. Où est passé l'architecte ?* Paris : PUF, 1998 – ce serait Marie-Angèle Hermitte, *Le sang et le droit. Essai sur la transfusion sanguine*, Paris : Le Seuil, 1996. On trouvera aussi la prise au sérieux la plus systématique du droit comme « trans-diction, mouvement par lequel se dit le droit à partir et dans les limites de la loi écrite » avec une prise de distance vis à vis du positivisme de la dogmatique juridique et du réalisme du juge herculéen dans Gérard Timsit, *Les noms de la loi*, Paris : PUF, 1991 ; *Les figures du jugement*, *Id.*, 1993 ; *Blasons de la légalité*, *Id.*, 1995 ; *Archipel de la norme*, *Id.*, 1997).

[267]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Annexe VI

Humbles excuses à Spinoza

[Retour à la table des matières](#)

« Les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu'ils ont conscience de leurs actions et sont ignorants des causes par où ils sont déterminés. » (B. Spinoza, *Éthique*, Paris : Garnier, II, 35.) Saluons très bas Baruch Benedict de Spinoza en abandonnant l'espoir de décider lequel des deux prénoms exprime vraiment celui que choisirent les parents de ce marane portugais d'Amsterdam et celui qu'il choisit lui-même plus tard après avoir été expulsé de la synagogue et associé aux quakers et aux anabaptistes (on peut essayer sans grand succès d'y voir plus clair en lisant Steven Nadler, *Spinoza. A life*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998). Il sera peu cité dans ce livre, alors que le *Dictionnaire* lui consacre une substantielle entrée due à Christian Lazzeri (où l'indispensable est dit avec une précieuse comparaison avec Hobbes, cet autre prince de la modernité) et qu'il a été commenté par Alain et Léo Strauss entre autres. (Alain, *Spinoza* (1946), Paris : Gallimard-Folio, 1998 ; Léo Strauss, « Comment lire le *Traité théologico-politique* » in *Le testament de Spinoza*, Paris : Le Cerf, 1991. Voir aussi Gilles Deleuze, *Spinoza*, Paris : PUF, 1970, Étienne Balibar, *Spinoza et le politique*, Paris : PUF, 1985 et L. Mugnet-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris : PUF, 1976).

Ce n'est pas parce que ce philosophe des institutions semble assez indifférent à l'art de gouverner et au « jugement politique » (objet de mon ultime chapitre). C'est assez logique parce [268] qu'il sent, et ex-

prime, que la faculté de comprendre, d'explicitier et d'argumenter, qui est sa province, est de faible secours dans la pratique si elle n'est pas nourrie par la passion d'agir (Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* (1922), Paris : PUF, 1951, et Alain, *op. cit.*) et peut-être par l'intuition acquise par l'expérience, ce en quoi cet immense penseur est cohérent. Hobbes tout aussi fanatique de la Raison mais convaincu que sa rhétorique devait avoir une utilité pratique dans l'art de gouverner pour maintenir le *Commonwealth*, se trouva plus embarrassé quand il réalisa au moment du *Leviathan* que la Raison était assez faible en face de l'intérêt. Telle est l'interprétation, controversée, de Skinner (Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge : Cambridge University Press, 1997).

Où le bât me blesse c'est que le monde qu'il nous présente est lui-même d'une infaillible cohérence, ce qui à chaque instant poussé ceux qui tentent de le comprendre à identifier l'ordre politique, imparfait et contradictoire ou plus exactement plural et fait de contraires (sur contradiction et contrariété cf. *supra* Annexe IV), à l'ordre moral (révélé par La Raison), parfait et cohérent. Peut-être suis-je spontanément mal à l'aise en face d'une grande machine combinant l'exigence de la liberté de comprendre et de critiquer née de la conscience des illusions de la liberté (cette conscience conduisant au refus du dogmatisme et non à son affirmation) avec un systématisme rationaliste mettant toute chose à sa place et ouvrant la voie à un « fanatisme de la raison » vue comme une gigantesque « puissance d'uniformiser » (Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé*, Paris : La Découverte, 1987, pp. 214-220). C'est peut-être aussi tout bêtement que quelqu'un comme moi est un « faillibiliste » invétéré résistant au dogme de l'infaillibilité de la raison humaine en tous domaines et toutes saisons parce qu'il pense (ou ressent) que le monde social humain est *dans sa racine* irréductiblement pluraliste et en désordre et donc que la notion « d'unité de la Vérité » ne relève pas de la Raison (sauf, et encore, quand la notion reçoit des qualificatifs précis permettant d'en circonscrire le domaine de validité et de l'appréhender par l'argument... raisonnable, par exemple la « vérité scientifique » selon Granger) mais de la foi. Il se sent plus proche de Blaise Pascal que de Baruch-Bénédict parce que leur recherche comparable de béatitude personnelle dans la solitude, la pauvreté et l'ascèse, que tous deux partagent, repose sur deux appréhensions radicalement différentes du monde. « La

béatitude », dit *l'Éthique*, « n'est pas le prix de la [269] vertu, c'est la vertu elle-même » (une bonne partie de la récusation de l'utilitarisme à venir est dans cette simple phrase où Spinoza se souvient d'Augustin ; plus tard Durkheim s'en souviendra). Pascal remplacerait plutôt « vertu » par « pardon » ou « foi ». Spinoza n'est sensible aux illusions de la liberté que parce qu'il croit à la puissance intellectuelle et morale de la Raison grâce à laquelle l'acceptation de ce qui arrive devient la réalisation de l'affranchissement, Pascal place, jusqu'à l'absurde, la valeur dans les causes dont les témoins se font tuer : cela veut-il dire que tous les martyrs, auto-immolés et auteurs d'attentats-suicides prouvent par là-même aux yeux des autres la valeur de leur cause et pas seulement l'intensité de leur conviction ? Tout fanatique « a donc raison » ? Diable ! Diable ! Si Pascal veut dire cela, vive Spinoza et son refus d'être obsédé par la culpabilité, le jugement et la damnation, et par conséquent de juger et de se juger. Mais ne peut-on comprendre autrement, par exemple, que si le philosophe ou l'intellectuel n'engagent pas quelque chose de vital dans leurs idées, sans pour autant que ce « vital » soit un « vitalisme », expression d'un savoir absolu donnant réponse à tout, celles-ci comme disait Durkheim ne valent pas « une heure de peine » à y consacrer pour les soutenir ou les combattre (Léon Chestov, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris : Grasset, 1923).

J'avoue devoir à Pierre-André Taguieff mes faibles lueurs sur Spinoza, que je détestai spontanément, dès ma classe de philo, détestation confirmée depuis par la distance où se maintinrent vis-à-vis de lui les théoriciens politiques que j'admire le plus, tel Isaiah Berlin, et l'attrait qu'il exerçait sur des intellectuels arrogants, abstraits, totalitaires et quasi fanatiques et surtout sur l'ensemble des braves types désireux d'atteindre la béatitude illusoire (et contradictoire) de se sentir, enfin ! libres par la compréhension totale de leur totale soumission (à Dieu, la Nature, le verdict de la Science, le déterminisme physique, le sens de l'Histoire, la volonté du Parti, etc., ça peut s'interchanger comme les chaises musicales). Ce n'est certes pas une raison, mais cela m'impressionna profondément. À tort, car je découvris ensuite l'attrait qu'il exerça aussi sur les philosophes que j'aime, dont Ludwig Wittgenstein, de même que le génial commentaire qu'en fit Léo Strauss. Ainsi va l'activité intellectuelle, on cherche à comprendre et argumenter en

soi sur un objet, texte ou pratique, et ce faisant on a bien du mal à échapper à tout le halo social qui de partout l'entoure et m'entoure.

[270]

[271]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

Plan général de l'ouvrage

[Retour à la table des matières](#)

Première partie (vol. 1)

Prologue. Thèmes et variations sur la pensée [du] politique.

- Chapitre I. Les « notes » de M. de Norpois. *Allegretto ma non tanto*.
- Chapitre II. La « conversation musicale » de Richard Strauss. *Capriaioso*.
- Chapitre III. « Piccinistes » et « gluckistes », « Philosophartistes » et « scientechniciens ». *Allegro energico ed appassionato. Doppio movimento*.
- Chapitre IV. L'« objective » naturalisation scientifique de l'univers social-humain et la « subjective » création esthétique de la nature : les deux contes de fées. *Lo stesso tempo. Ancora più pesante*.
- Chapitre V. Histoire et *philosophia perennis* : l'entrée des Duègnes. *Maestoso*.
- Chapitre VI. Ni apartheid ni duel à mort. *Intermezzo religioso*.
- Chapitre VII. Connaissance et éducation. *Alla Marcia*.
- Chapitre VIII. Le croissant de Mme Verdurin et la politique de Tip O'Neil : contre le scepticisme. *Andantino mosso*.
- Chapitre IX. Derrière toute chose, l'angoisse du chant social-humain. *Coda – Ben Marcato*. Puis *Moderato Cantabile*.

Deuxième partie (vol. 2)

La longue marche : de quoi devrait parler la philosophie politique et comment. *Andante* (X. XV). *Triste* (XVI. XVIII). *Scherzo et trio* (XIX. XXII). *Allegro ma non troppo* (XXIII. XXV).

- Chapitre X. Un monde « non philosophique »
- Chapitre XI. La philosophie d'un monde non philosophique: cohérence et évaluation

- Chapitre XII. La philosophie contre l'idéologie ou : comment être chair et poisson.
- Chapitre XIII. Suite. Le philosophe entre sa philosophie et sa politique.
- Chapitre XIV. Suite. La philosophie, « spécialité » validée par l'Histoire ? Un débat Strauss-Kojève.
- Chapitre XV. Épistémologie et éthique d'une connaissance non spécialisée : les deux faces de la philosophie
- Chapitre XVI. La philosophie face à l'opinion démocratique.
- Chapitre XVII. Obligation au consentement, déterminisme et responsabilité ou : la disjonction du sens commun démocratique occidental. 1/ Un déterminisme justifiant la liberté ?
- Chapitre XVIII. Suite. 2/ La liberté appelant au déterminisme ?
- Chapitre XIX. La divine surprise ou : quand la sociologie justifie la philosophie
- Chapitre XX. Comment le désenchantement pose un problème au sociologue. L'impossible « théorie du Visiteur »
- Chapitre XXI. La légitimité n'est-elle qu'un problème scolastique propre aux philosophes académiques ?
- Chapitre XXII. Comment une sociologie positive peut nourrir et incorporer (à juste titre) une philosophie
- Chapitre XXIII. La chasse aux Tartufes et ses implications. 1/ Hypothèses sociologiques et visions du monde.
- Chapitre XXIV. Suite. 2/ Le fondement sociologique, la signification et les limites d'un recours pratique aux principes dans un monde de Tartufes
- Chapitre XXV. La justification de la philosophie a son prix.

Troisième partie (vol. 3)

Jouer du paysage : de quoi parle la philosophie politique aujourd'hui ? *Martelé* (xxvi). *Maestoso* (xxvii. xxx). Puis *agitato, allegro barbaro* (xxx. xxxvii). *Langsam, calme* (xxxviii. xxxix)

- Chapitre XXVI. Petit prélude : la pratique lue par les grands textes ou par la science ?
- Chapitre XXVII. Théodicée et sociodicée démocratique.
- Chapitre XXVIII. La philosophie aux prises à la sociodicée : démocratie, marché et État providence.
- Chapitre XXIX. Sur un débat contemporain négligé : critique sociale et tradition dans un monde multiculturel.
- Chapitre XXX. Au-delà du relativisme et du choc des civilisations ? Le philosophe politique et les « mondes autres ».

- Chapitre XXXI. Les pièges du débat d'idées académique.
- Chapitre XXXII. La « solution » délibérative. I. Sur la délibération individuelle.
- Chapitre XXXIII. Suite. II. Sur la délibération collective ou « la philosophie saisie par la débauche »
- Chapitre XXXIV. « Les démocraties rendent la guerre obsolète. » La philosophie à la recherche du Nouvel Ordre Mondial.
- Chapitre XXXV. La révélation de « la politique de l'amitié » ou : l'académisme n'est pas toujours où on l'attend.
- Chapitre XXXVI. Où l'on repasse le pont-aux-ânes : philosophie politique et science politique empirique.
- Chapitre XXXVII. Suite. À quelles conditions le commentaire de textes peut servir la philosophie politique.
- Chapitre XXXVIII. Suite et fin. La persistante actualité du « monde de Max Weber ».
- Chapitre XXXIX. Envoi. Philosophie politique, science politique et « jugement politique »
- Postface académique sur le corpus du *Dictionnaire : Dr Gradus ad Parnassum*.

Annexes.

(Regroupées et numérotées en fin de texte, les Annexes dont chacune est pourvue d'un titre font l'objet d'un appel dans le texte principal. Dans la table des matières, le chapitre où elles sont appelées est indiqué).

- I (chap. III) L'art et son explicitation. Dissertation sur la science politique comme esthétique. Déjà les déclamations de Charles Péguy.
- II (chap. III) Quand l'art « se fait spontané » : petite divagation picturale et « poétique ».
- III (chap. IV) La science économique : une « philosophie politique » mathématisée ? Une incise documentaire avec quelques références à la « méthodologie politique » et à « l'économie politique ».
- IV (chap. IV) À propos de « la vérité comme correspondance » et de « la conception équivalentiste » de la vérité : le problème de la réalité et de sa connaissance est un problème social et politique.
- V (chap. IV) Le langage juridique, « science de la nature normative » ? Une apostille.
- VI (chap. VI) Humbles excuses à Spinoza.
- VII (chap. X) Attachons nos ceintures : une (longue) escapade du physicalisme vers l'animal moral et le darwinisme raconté

	aux enfants. Le discours de la science « dure » serait-il un discours politique ?
VIII (chap. XI)	Sur la primauté de l'agenda de recherche de l'observé. À propos de Rigoberta Menchù.
IX (chap. XI)	L'objectivité weberienne et les problèmes de la démarcation normative et de l'épistémologie des sciences sociales. Premiers jalons d'un problème en suspens.
X (chap. XI)	Sur Carl Schmitt, le « meilleur ennemi » du libéralisme.
XI (chap. XI)	Sur la systématique : Libéralisme et pluralisme. Un péan en l'honneur d'Isaiah Berlin.
XII (chap. XII)	Timide petite défense sociologique du professeur de philosophie.
XIII (chap. XIII)	Thersite – Coluche, le valet de chambre et la désespérance. Sociologie et vision du social.
XIV (chap. XIV)	« La question Heidegger » n'est pas récente.
XV (chap. XIV)	Des manières diverses de « connaître sa propre ignorance » : flash sur Léo Strauss et Cavell-Wittgenstein
XVI (chap. XIV)	Sur l'impuissance finale de la philosophie et la non-pertinence de la méthode raide : à propos de Berlin et Péguy (avec une mention de Bergson, Popper et Wittgenstein et une allusion à Rorty).
XVII (chap. XV)	Formes sociales et épistémologie de la connaissance « de la réalité ». À la manière du savant Cosinus : Collins, Hayek, Freund, Kuhn, Lévi-Strauss, Rorty, Searle, sans oublier Gustav Mahler et Richard Wagner, « où l'auteur de front tout mène ».
XVIII (chap. XX)	Péguy et Wittgenstein : une imaginaire « Note conjointe ».
XIX (chap. XV)	La résonance d'un texte et son contexte imaginé. Quand le lecteur bat la campagne.
XX (chap. XVI)	Bourdieu et « l'illusion » philosophique.
XXI (chap. XVII)	Sciences de la nature et science politique dans le <i>Dictionnaire</i> .
XXII (chap. XVII)	Sociologies de la science et visions du monde social.
XXIII (chap. XVII)	Quand la nature physique produit de la coopération ou : le néo-darwinisme au secours de la démocratie.
XXIV (chap. XVIII)	Le consentement est-il indépendant de toute valeur objective ? Sur le jugement par métaphore.
XXV (chap. XVIII)	Actualité du jeune Aron.
XXVI (chap. XVIII)	Comment apprivoiser le libre arbitre ? Sujet de droit et groupement social.

- XXVII (chap. XVIII) Singe, chat et serpent : quand l'homme parle des animaux, les fait parler et croit qu'ils parlent.
- XXVIII (chap. XVIII) Une notule sur les « lumières » de Sade.
- XXIX (chap. XVIII) Encore sur la morale darwiniste et la morale démocratique : l'inévitable Rorty et la première entrée incongrue de Blaise Pascal.
- XXX (chap. XIX) Durkheim et la science des valeurs. Entre Kant et Comte.
- XXXI (chap. XIX) Péguy sur Kant, avec un petit circuit passant par Bernard Williams, Isaiah Berlin et le côté de chez Nozick.
- XXXII (chap. XXI) Incertitude et détermination.
- XXXIII (chap. XXI) La légitimité comme problème et comme concept empirique. Encore sur l'impossible désenchantement du monde désenchanté.
- XXXIV (chap. XXII) Du Léviathan aux Lumières et après. Fugace apparition de Marx et Adorno.
- XXXV (chap. XXIII) Les effets d'un univers complexe et impur. Boudon et Rorty ou : « les parallèles ne se rencontrent jamais ».
- XXXVI (chap. XXIV) Clio est snob : une boutade sur Hegel et un croquis de Collingwood.
- XXXVII (chap. XXIV) Le salut du sociologue ou : le pari de Bourdieu.
- XXXVIII (chap. XXIV) Sans honte, recopions Weber.
- XXXIX (chap. XXIX) Un point d'orgue sur le conservatisme.
- XL (chap. XXIX) Les pièges de la tolérance.
- XLI (chap. XXXI) Proust et l'*homo academicus-médiaticus*.
- XLII (chap. XXXIII) La rationalité par et pour la délibération ? Nozick sur Habermas.
- XLIII (chap. XXXIII) Le public ordinaire n'est-il qu'un imbécile ? Du citoyen mal informé au citoyen prisonnier de la construction des problèmes (*issue framing*)
- XLIV (chap. XXXIII) Néo-républicanisme et démocratie délibérative. Retour sur la systématisme.
- XLVI (chap. XXXIII) Nozick, l'état de nature et la justification philosophique.
- XLVII (chap. XXXIII) Hume et l'univers hobbesien : brève remarque timide.
- XLVIII (chap. XXXIII) Encore sur la place des principes : « La force civilisatrice de l'hypocrisie » et « la sociologie de la duplicité ».
- XLIX (chap. XXXIV) Le monde mixte de la « communauté internationale » est un monde pascalien. Les fulgurances de Hannah Arendt.

- L (chap. XXXIV) Le verdict sur le passé au secours de la « communauté internationale » ? Bref retour sur la disjonction du sens commun démocratique.
- LI (chap. XXXIV) « Mourir pour la patrie ? » Métamorphoses du républicanisme.
- LII (chap. XXXV) Une politique au-delà de la politique ? Une note iconoclaste.
- LIII (postface) Du bon usage d'un index.

[281]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

INDEX
des noms de personnes *

* Les noms de personnages non historiques sont en italiques.

[Retour à la table des matières](#)

Achen (C.H.) : 207.	<i>Apémantus</i> : 122, 123.
Adorno (T.W.) : 83, 113.	Apter (David) : 158.
<i>Aïda</i> : 147, 177.	Aquin (Thomas d') : 28.
Akenside (Mark) : 59.	Archibugi (D.) : 32.
Alain : 267, 268.	Archimède : 64.
<i>Alceste</i> : 186.	Aristote : 69, 109.
Alesina (Alberto) : 162.	Arnaud (André-Jean) : 259.
Alker (Hayward) : 207, 210.	Aron (Raymond) : 54, 97, 98.
Allison (Graham) : 165.	Asimov (Isaac) : 84.
Almond (Gabriel) : 136.	Assise (François d') : 184.
Alt (James E.) : 162.	<i>Athos</i> : 184.
Althusius (Johannes) : 193.	Auden (A.H.) : 19, 245.
Althusser (Louis) : 54.	Augustin : 269.
Aluisio (Faith D') : 85.	Austin (J.L.) : 92.
Amserek (Paul) : 265.	Autume (Antoine D') : 220.
Anderson (Amanda) : 32.	Avineri (Shlomo) : 97.
<i>Anna</i> : 191.	Axelos (Kostas) : 44.
Ansermet (Ernest) : 113.	Axelrod (Robert) : 86.
Antonio (Robert J.) : 198.	Axelrod (Robert M.) : 86.
Apel (K.O.) : 23.	Ayers (M.) : 71.

- Bach (Jean-Sébastien) : 65, 246.
 Bachelard (Gaston) : 70, 209.
 Baker (Keith) : 116.
 Balibar (Étienne) : 267.
 Banoun (Bernard) : 36.
 Barbut (Marc) : 140.
 Barenboim (Daniel) : 154.
 Baron (D.P.) : 217.
 Barry (Brian) : 217.
 Bartels (L.M.) : 207.
 Bartók (Béla) : 132.
 Bates (Robert H.) : 105, 208.
 Bayes (Thomas) : 126.
 Beatles : 106.
 Beaumarchais (Pierre Augustin de) 18, 183.
 Beck (Ulrich) : 32.
 [282]
 Becker (Howard) : 40, 155.
 Beckmann (Johann) : 66.
 Beethoven (Ludwig van) : 41, 42, 79, 144, 145, 146, 152.
 Beller (Mara) : 253.
 Benacerraf (Paul) : 138.
Benedict : 244.
 Benjamin (Walter) : 83.
 Bennett (Andrew) : 208.
 Benmakhlouf (Ali) : 223.
 Bentham (Jeremy) : 144, 203.
 Bentley (Arthur) : 171.
 Berg (Alban) : 31, 36, 83, 132, 146.
 Berlin (Isaiah) : 18.
 Berlioz (Hector) : 34.
 Bernadotte (Charles) : 144.
 Bernanos (Georges) : 36.
 Bernard-Lazare (Lazare Bernard dit) : 177.
 Bernstein (Léonard) : 56.
 Berry (Andrew) : 79.
 Berthelot (Marcelin) : 189.
 Bertocchi (J.-L.) : 44.
 Besançon (Alain) : 131, 168.
 Bhaskar (R.) : 211.
 Biber (Heinrich) : 155.
 Binoche (Bertrand) : 103.
 Birnbaum (Pierre) : 197.
 Bizot (François) : 133.
 Black (Duncan) : 206.
 Blake (William) : 56.
 Blalock (Hubert) : 206.
 Blaug (M.) : 220.
 Blay (Michel) : 136.
 Blondiaux (Loïc) : 21, 167.
 Bloom (Harold) : 101.
 Boccanegra (Simon) : 177.
 Bodin (Jean) : 193.
 Bohr (Niels) : 252, 253.
 Boito (Arrigo) : 244, 246.
 Bolranski (Luc) : 27.
 Bon (Frédéric) : 167, 168.
 Borgès (Jorge Luis) : 223.
 Boudon (Raymond) : 18, 40, 99, 100, 207, 213, 217.
 Boulez (Pierre) : 82, 154, 183.
 Bourdieu (Pierre) : 18, 83, 93, 94, 122, 151, 152, 153, 155.
 Bourgeois (Bernard) : 97.
 Bouveresse (Jacques) : 39, 40, 69, 78, 101, 113, 114, 139, 141, 142, 214.
 Bowie (Malcolm) : 25.
 Boyer (Carl B.) : 141.
 Brady (H.E.) : 207.
 Brahms (Johannes) : 20, 80.
 Brassens (Georges) : 106.

- Braud (Philippe) : 169.
 Brechr (Berrolt) : 19, 157.
 Bréhier (Émile) : 50.
 Breker (Arno) : 154.
 Brennan (Timothy) : 32.
 Breton (Albert) : 157.
 Briand (Aristide) : 177.
Brichot : 22.
Bridoison : 183.
 Brooks (Jeffrey) : 169.
 Broxton Onians (Richard) : 191.
 Brudney (Daniel) : 54.
 Brunschvicg (Léon) : 268.
 Brutus : 182, 186.
 Buch (Esteban) : 154.
 Bunge (Mario) : 66.
 Burghardt Du Bois (W.E.) : 127.
 Burnham (Walter Dean) : 165.
 Bush (George W.) : 196.
 Busino (G.) : 64.
 Busoni (Ferruccio) : 113, 177.
- Caballé (Montserrat) : 202.
 Cage (John) : 38, 132.
 Caldwell (B.) : 74.
 Callon (Michel) : 50.
 Calmette (Gaston) : 174.
Cambremer (Renée, marquise de) : 25.
 Campbell (Angus) : 167.
 Canguilhem (Georges) : 70.
 Carnap (Rudolf) : 100, 101.
 Cartelier (J.) : 220.
 Cassirer (Ernest) : 45, 133.
 Castoriadis (Cornélius) : 48.
 Catulle : 190.
 Cervantes (Miguel de) : 94.
 César : 161.
- Chabrier (Emmanuel) : 133, 183.
 Chalmers (Alan) : 211.
Charlus (Palamède, baron de) : 22, 24.
 Chazel (François) : 140, 207, 254.
 Cheah (Pheng) : 32.
 Cherubini (Salvador) : 79.
 [283]
 Chestov (Léon) : 269.
 Chevalier (Maurice) : 106.
 Chiappello (Ève) : 27.
 Chopin (Frédéric) : 24, 80.
 Chosrakovitch (Dimitri) : 145, 152.
 Churchland (Patricia S.) : 76, 87, 88.
 Churchland (Paul M.) : 76, 87, 88.
 Cioran (E.M.) : 105.
Clairon (Mademoiselle) : 147.
 Claudio : 244.
 Clémenti (Muzio) : 79.
 Clinton (Bill) : 101, 166.
 Cocteau (Jean) : 154.
 Cohen (Daniel) : 82.
 Cohen (G.A.) : 54, 97.
 Cohen (M.D.) : 170.
 Colas (Dominique) : 131.
 Coleman (James) : 30.
 Collins (Randall) : 140, 141.
 Colloredo (Hyeronimus) : 144.
 Colombani (Jean-Marie) : 174.
 Commaille (Jacques) : 261.
 Comte (Auguste) : 27.
Comte (frère de la Comtesse Madeleine) : 147.
Comte Almaviva : 183.
Comtesse Madeleine (Capriccio) : 177, 244.
Comtesse Rosine (Les Noces de Figaro) : 244.
 Conche (Marcel) : 255.

- Condorcet (Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de) : 66, 116, 118, 217.
- Confucius : 65.
- Conquest (Robert) : 131.
- Converse (Philip) : 167.
- Copernic (Nicolas) : 246.
- Corcuff (Philippe) : 17.
- Corette (Michel) : 42.
- Corneille (Pierre) : 186.
- Cottard (Professeur)* : 21, 123.
- Coutel (Charles) : 116.
- Cramer : 79.
- Crick (Francis) : 214.
- Crow (Thomas) : 152.
- Dac (Pierre) : 243.
- Dalhaus (Carl) : 42.
- Danto (Arthur C.) : 39, 96, 98.
- Da Ponte (Lorenzo) : 191.
- Darwin (Charles) : 23, 42, 72, 79, 251.
- Data (Lieutenant Commander)* : 85.
- David : 183.
- Davidson (Donald) : 223, 234, 235, 236, 238, 241, 242, 246.
- Dawkins (Richard) : 52, 55, 56, 59, 61.
- Deacon (Terrence) : 65.
- Debussy (Claude) : 30.
- Dedekind (Richard) : 135.
- Delannoi (Gil) : 134, 249, 250.
- Deleuze (Gilles) : 267.
- Delft (Louis van) : 33.
- Delmas-Marty (Mireille) : 265.
- Demarchi (N.) : 220.
- De Nora (Tia) : 79.
- Derrida (Jacques) : 28, 238, 241.
- Descartes (René) : 38, 46, 251.
- Descombes (Vincent) : 25, 46, 50, 98.
- Desormière (Roger) : 152.
- Desrosières (Alain) : 140.
- Deutsch (Karl) : 30, 197, 222, 223.
- Devos (Raymond) : 246.
- Dewey (John) : 27, 171, 241, 248.
- Dickens (Charles) : 18, 101.
- Didion (Joan) : 101.
- Diogène : 122.
- Dilthey (Wilhelm) : 97.
- Dittersdorf (Karl von) : 79.
- Dogan (Martei) : 222.
- Doherty (Eileen) : 30.
- Donegani (Jean-Marie) : 159.
- Don Juan* : 191, 192, 193.
- Douglas (Mary) : 141.
- Doumergue (Gaston) : 161.
- Downs (Anthony) : 166, 179, 206.
- Dretske (Fred) : 251.
- Dreyfus (Alfred) : 154.
- Dubuffet (Jean) : 201.
- Duguit (Léon) : 263.
- Dulles (John Foster) : 186.
- Dummett (Michael) : 138, 139, 223, 224, 230, 234, 236, 256.
- Dunbair (Nicolas) : 164.
- Dupuy (Charles) : 179.
- Durand (Gilbert) : 45.
- Dürer (Albert) : 155.
- Durkheim (Émile) : 38, 187, 263, 269. [284]
- Dvorak (Antonin) : 20.
- Dworkin (Ronald) : 23, 261-266.
- Dylan (Bob) : 106.
- Easton (David) : 158, 161.
- Eavey (C.L.) : 206.
- Eckstein (Harry) : 30.

- Edelman (Gerald) : 76, 228, 253.
 Edelman (Murray) : 45, 171, 172.
 Egenberg (Morten) : 170.
 Einstein (Albert) : 64, 72, 253.
 Eisenmann (Charles) : 263.
 Elgar (Edward) : 152.
 Elias (Norbert) : 79, 115, 187.
 Ellis (Richard) : 30.
 Ellul (Jacques) : 44.
 Elster (Jon) : 54, 62, 205, 254.
 Elton (Geoffrey) : 115.
Elvire : 191.
 Enelow (J.M.) : 166.
 Engel (Pascal) : 98, 99, 137, 215, 223, 226.
Épiméthée : 199.
 Érasme : 135.
 Ericson (Eric) : 158.
 Ernest (Paul) : 136.
 Eschyle : 33.
 Espings-Andersen (Gosta) : 164.
 Esterhazy (Prince Nicolas II) : 143, 144.
 Everdell (William) : 135.
 Evtouchenko (Evguenii) : 145.
 Ewing (Maria) : 35.
 Eybler : 79.
- Falstaff (Sir John)* : 100, 101, 244-246.
 Fanfani (Amintore) : 160.
 Faure (Alain) : 171.
 Favre (Pierre) : 106, 122.
 Faye (Jean-Pierre) : 168.
 Feig (H.) : 222.
Félix : 186.
 Ferejohn (John) : 217.
 Fermat (Pierre de) : 126.
 Ferry (Jean-Marc) : 31.
- Feste* : 101.
 Feuerbach (Ludwig) : 53.
 Feyerabend (Paul) : 222, 230.
 Fichte (Jean-Gottlieb) : 132.
 Field (Hartry) : 223.
 Figes (Orlando) : 169.
 Finifter (Ada) : 207.
 Fiorina (Morris P.) : 167.
 Fischer (Philip) : 60.
Flaminius : 186.
 Fontenelle (Bertrand de) : 27, 128.
Ford (Alice) : 244.
 Ford (Brian) : 108.
 Foucault (Michel) : 28, 95, 98, 177, 223.
 Fouché (Joseph) : 184.
 Fox Keller (Evelyn) : 214.
 Francastel (Pierre) : 64.
 François d'Assise : 184.
 Frank (Robert) : 194.
 Freeman (Samuel) : 128.
 Frege (Gottlob) : 98, 137, 188, 230.
 Freund (Julien) : 97, 158.
 Friedman (Jeffrey) : 207, 209.
 Friedman (Milton) : 218, 220.
 Fulcher (Jane F.) : 155.
 Furtwangler (Wilhelm) : 34, 132.
- Gadamer (Hans Georg) : 109, 111.
 Galilée : 72.
 Galison (Peter) : 63.
 Galtung (Johan) : 210.
 Gambetta (Diego) : 254.
 Garber (D.) : 71.
 Garibaldi (Giuseppe) : 193.
 Gaulle (Charles de) : 158, 159, 161, 186.
 Gaxie (Daniel) : 167.

- Geertz (Clifford) : 84, 87, 115, 126, 152, 157, 189, 190, 195, 196, 197, 198, 202.
- Gellner (Ernest) : 18, 86, 88, 99, 100, 136, 203.
- George (Alexander) : 208.
- Getty (J. Arch) : 131, 169.
- Gibbon (Edward) : 27.
- Gibson (Diane) : 186.
- Giraudoux (Jean) : 38.
- Gluck (Christophe W.) : 192.
- Godin (Christian) : 88, 255.
- Godounov (Boris) : 177.
- Goehr (Lydia) : 42.
- Goering (Herman) : 157.
- Goethe (Johann Wolfgang) : 132.
- [285]
- Goodin (Robert) : 17, 162, 167, 186, 207.
- Goodman (Nelson) : 39.
- Gounod (Charles) : 153.
- Grafton (Anthony) : 26.
- Granger (Gilles-Gaston) : 76, 113, 116, 139, 140, 209, 261, 268.
- Granier (J.) : 77.
- Grawitz (Madeleine) : 114, 119, 160, 169.
- Green (Daniel) : 209.
- Green (Donald) : 105.
- Greenberg (Marvin Jay) : 136.
- Greenfield (Susan) : 65.
- Greenwald (Douglas) : 165, 204.
- Greif (Avner) : 105, 208.
- Grévy (Jules) : 161.
- Grice (H.P.) : 23.
- Grofman (Bernard) : 167.
- Gropius (H.P.) : 83.
- Grosclaude (Jacques) : 263.
- Guermantes (Basin, duc de)* : 25.
- Guermantes (Gilbert, prince de)* : 21.
- Guermantes (Oriane, duchesse de)* : 25.
- Guillerme (Jacques) : 66.
- Guitton (Henri) : 208.
- Habermas (Jürgen) : 18, 54, 64, 92, 145.
- Hacking (Ian) : 235.
- Haendel (Georg Friedrich) : 19, 143, 144.
- Halévy (Daniel) : 18, 24.
- Halévy (Élie) : 18.
- Halévy (Fromental) : 18.
- Halévy (Ludovic) : 18, 177.
- Hall Q.) : 100.
- Hammond (P.J.) : 119.
- Hanson (N.R.) : 222.
- Harman (P.M.) : 53.
- Hart (Albert Gailord) : 165, 204.
- Hart (H.L.A.) : 263, 265.
- Hart (William) : 137.
- Havel (Václav) : 186.
- Haydn (Josef) : 143, 145, 152.
- Hayek (Friedrich von) : 145, 165, 220.
- Heath (Edward) : 160.
- Hedstrom (P.) : 205, 255.
- Hegel (Friedrich) : 27, 42, 55, 88, 95, 132, 144, 164, 216.
- Heidegger (Martin) : 44, 62, 154, 241.
- Held (D.) : 32.
- Hennion (Antoine) : 40, 155.
- Henri IV : 173.
- Henry IV : 246.
- Henry V : 100, 101, 246.
- Henry (Michel) : 54.

- Hermitte (Marie-Angèle) : 266.
 Herreweghe (Philippe) : 132.
 Hettich (W.) : 219.
 Hilbert (David) : 137.
 Hindemith (Paul) : 36.
 Hinich (M.J.) : 166.
 Hirschman (Albert) : 74, 75, 158.
 Hobbes (Thomas) : 198, 267, 268.
 Hochschild (Adam) : 126.
 Hocquard (J.-V.) : 39.
 Hoffmann (E.T.A.) : 18, 31, 41, 66.
 Hoffmann (Inge) : 158.
 Hoffmann (Stanley) : 158.
 Hofmannsthal (Hugo von) : 36, 177.
 Hogarth (William) : 19.
 Hollis (Martin) : 235.
 Homans (George) : 30.
 Honoré (A.M.) : 265.
 Hood (Christopher) : 170.
 Horwich (Paul) : 225.
 Hotelling (Henry) : 179.
 Hottois (Gilbert) : 45.
 Hulczynski (A.) : 170.
 Hume (David) : 46, 63, 128, 153.
 Hummel (Jean-Nepomucène) : 79.
 Husserl (Edmund) : 91, 92, 98.
 Huxley (Thomas) : 25, 75.

 Immendorff (Jörg) : 18.

 Jacob (François) : 216.
 Jacob (Pierre) : 98.
 Jagger (Mick) : 65.
 Janequin (Clément) : 143.
 Jarvie (Ian) : 100, 226.
 Jaurès (Jean) : 176, 177, 185, 188, 190.
 Jdanov (Andreï) : 131.

 Jeanne d'Arc : 189.
Jeeves : 18.
 Jésus-Christ : 55.
 Johansen (L.) : 217.
 Jonas (Hans) : 255.
 [286]
 Jones (Steven) : 79.
 Jouvenel (Bertrand de) : 74.
 Joyce (James) : 135.
 Judas : 184.
Jupiter : 199.
 July (Serge) : 174.
Jupien : 24.

 Kahneman (Daniel) : 215.
 Kallman (Chester) : 19, 245, 246.
 Kaluszynski (M.) : 106.
 Kalsoum (Oum) : 65.
 Kambouchner (Denis) : 48.
 Kamin (Léon) : 90.
 Kant (Emmanuel) : 23, 62, 114, 128.
 Kantorowitz (Ernest) ; 196.
 Kaplan (Robert) : 136.
 Karajan (Herbert von) : 154, 245.
 Keane (John) : 186.
 Keats (John) : 55, 59, 61.
 Keddie (Nikki) : 158.
 Kelsen (Hans) : 261, 265.
 Kennedy (Michael) : 36.
 Keohane (Robert) : 206.
 Kerchove (Michel Van de) : 265.
 Kervegan (Jean-François) : 109.
 Key Jr (V.O.) : 165, 167.
 Keynes (J.N.) : 66.
 Kim-Il-Sung : 54.
 Kinder (D.R.) : 206.
 King (Gary) : 206.

- King (Preston) : 95, 97.
 Kintzler (Catherine) : 116.
 Kissinger (Henry) : 158.
 Kitcher (Philip) : 137, 211.
 Klein (Étienne) : 72, 88.
 Kline (Morris) : 141.
 Klingemann (Hans Dieter) : 162, 167, 207.
 Kolonitskii (Boris) : 169.
 Kornhauser (William) : 45.
 Kosellek (Reinhart) : 96, 98.
 Krauss (Clemens) : 36.
 Krausz (Michael) : 236, 242.
 Kremer (J.F.) : 46.
 Kremer-Marietti (A.) : 46.
 Kreps (D.) : 217.
 Kuhn (Thomas) : 42, 222, 230.
- La Boétie (Étienne de) : 183.
 Lacan (Jacques) : 46.
 Lacroix (Bernard) : 114, 160.
 Ladmiral (J.K.) : 64.
 Lady Hamilton : 143.
 Laegreid (Per) : 170.
 La Fontaine (Jean de) : 192.
 Lagrange (Hugues) : 119.
 Lagroye (Jacques) : 38.
 Lakatos (Imre) : 86, 141, 209.
 Lakoff (George) : 137.
 Lalande (André) : 221.
 Lane (Jab Erik) : 170.
 Langer (S.) : 45.
 Laplace (Pierre-Simon de) : 44, 69.
 Largeault (Jean) : 136.
La Roche : 145, 146.
 Las-Cases (Emmanuel de) : 192.
 Lascoumes (Pierre) : 266.
- Laswell (Harold) : 161.
 Latour (Bruno) : 31, 32, 49, 50, 240, 255-258, 266.
 Latsis (S.J.) : 220.
 Laudet (Fernand) : 174.
 Launis (Veikko) : 74.
 Laurent (Sébastien) : 24.
 Lautman (Jacques) : 30.
 Lazarsfeld (Paul) : 30, 207.
 Lazzeri (Christian) : 267.
 Lebrun (Albert) : 161.
 Lebrun (Jean-Pierre) : 44.
 Leca (Jean) : 100, 114, 119, 160, 169.
 Lécuyer (Bernard-Paul) : 30.
 Legavre (Jean-Baptiste) : 106, 122.
 Legros (Robert) : 92.
 Leibniz (G.W.) : 27, 128.
 Lénine (Wladimir I.) : 131.
 Leonhardt (Jean-Louis) : 136.
 Léopold (roi) : 126.
 LePore (Ernest) : 234.
Leporello : 44, 191, 192.
 Leroi-Gourhan (André) : 49, 65.
 Leroux (Alain) : 209.
 Leroy-Beaulieu (Anatole) : 25.
 Leslie (John) : 126.
 Leterre (Thierry) : 37, 98.
 Levering Lewis (David) : 127.
 Levi (Margaret) : 105, 208.
 Lévi-Strauss (Claude) : 18, 45, 46, 92, 187.
 Levy (Jack) : 106.
 Lewontin (Richard) : 90.
 Lipset (Seymour M.) : 160, 207.
 [287]
 Liszt (Franz) : 19, 34.
 Lloyd (Geoffrey) : 49.
 Locke (John) : 46, 52.

- Loubet (Émile) : 174.
 Louis-Philippe : 193.
 Lovejoy (Arthur O.) : 66, 94, 95.
 Lowi (Ted) : 163.
 Löwith (Karl) : 97.
 Lucrèce : 190.
 Luhmann (Niklas) : 261, 265.
 Lukes (Steven) : 235.
 Lurçat (François) : 52.
 Lustick (Ian) : 106.
 Luxembourg (Rosa) : 28.
 Lyssenko (Trofim) : 54.
- MacDonald (Graham) : 235.
 Macdonald (Stuart) : 167.
 Machiavel (Nicolas) : 94, 156.
 Mac Intyre (Alasdair) : 252.
 Maddy (Penelope) : 136.
 Magnard (Alberic) : 155.
 Mahler (Gustav) : 20, 30, 145.
 Maine de Biran (M.F.P. Gonthier de Biran dit) : 46.
Majordome (Ariane à Naxos) : 34.
Majordome (Capriccio) : 35, 36, 147.
 Malebranche (Nicolas de) : 37.
 Malherbe (Michel) : 128.
 Malia (Martin) : 131.
 Malinvaud (Edmond) : 208.
 Mallarmé (Stéphane) : 23.
 Mamczarz (Irène) : 33.
 Mandel (Georges) : 173.
 Mandelbaum (Maurice) : 95, 96, 98.
 Manin (Bernard) : 161, 163, 166, 194.
 Mao-Tsé-Toung : 153, 192.
 Mao (veuve) : 237.
Marceline : 183.
- March (James) : 170.
 Marciano (Alain) : 209.
 Marconi (Guglielmo) : 64.
Maréchale (Le Chevalier à la rose) : 244.
 Marion (Mathieu) : 137, 138, 139.
 Markus (Giorgy) : 51, 75.
 Marshall (Alfred) : 220.
 Martin (Pierre) : 162, 163, 165.
 Martin du Gard (Roger) : 123.
 Marx (Karl) : 27, 33, 53, 54, 86-88, 92, 95, 128, 144.
 Masetto : 191.
 Massena (André) : 184.
 Massenet (Jules) : 153.
 Mauss (Marcel) : 187.
 Maxwell (G.) : 222.
 Maxwell (James) : 53, 64.
 Mazarin (Giulio) : 184.
 McCloskey (Deirdre N.) : 74.
 McDonald (Terence) : 106.
 McHughen (Alan) : 74.
 McKelvey (R.D.) : 206.
 McKinney (John) : 105.
 Medawar (Peter) : 58.
 Mellon (Margaret) : 74.
 Mendelsohn (Daniel) : 204.
 Menotti (Gian-Carlo) : 153.
 Menzel (Peter) : 85.
 Merleau-Ponty (Maurice) : 91, 92.
 Merton (Robert C.) : 163.
 Merton (Robert K.) : 164.
 Mesnard (Jean) : 33.
 Mesnard (Pierre) : 193.
 Messiaen (Olivier) : 134.
 Mesure (Sylvie) : 100.
 Michel-Ange : 155.

- Michels (Roberto) : 175, 179.
 Mill (John Stuart) : 25.
 Miller (David W.) : 226, 247.
 Miller (Warren) : 167.
 Minerve : 199.
 Mingat (A.) : 220.
 Mintzberg (H.) : 170.
 Mises (Ludwig von) : 220.
 Mœbius : 260.
 Molière : 18, 190.
 Monroe (Kristen) : 107.
 Monsieur Taupe : 35.
 Montaigne (Michel de) : 126, 129, 134, 135, 189, 196.
 Montesquieu (Charles de Secondat, baron de) : 94, 173.
 Monteverdi (Claudio) : 19, 65, 143.
 Moravcsik (Andrew) : 159.
 Morel (Charles) : 25.
 Mornet (Daniel) : 66.
 Moro (Aldo) : 160.
 Morris (Richard) : 136.
 Mosca (Gaetano) : 175.
 Mounier (Emmanuel) : 26.
 Moussorgsky (Modeste) : 132.
 Mozart (Wolfgang-Amadeus) : 20, [288] 34, 56, 66, 79, 114, 130, 132, 144, 190, 191, 192.
 Mugnet-Pollet (L.) : 267.
 Mühlmann (Wilhelm) : 127, 200.
 Muller (Pierre) : 171.
 Mulligan (Kevin) : 99.
 Murât (Joachim) : 192.
 Musgrave (Alan) : 86, 247.
 Nadeau (Robert) : 209, 210, 216.
 Nadler (Steven) : 267.
 Nagel (Thomas) : 91, 227.
 Napoléon : 184, 192.
 Napoléon III : 193.
 Nash (John Forbes) : 217.
 Nasser (Gamal Abdel) : 186.
 Naumov (Oleg) : 169.
Néarque : 183, 186.
 Nef (F.) : 99.
 Nelson (Amiral Horatio) : 143.
 Newton (Isaac) : 52, 53, 55.
 Nietzsche (Friedrich) : 38, 77, 241.
Norpois (marquis de) : 20-22, 24-26, 126, 186.
 Nozick (Robert) : 18.
 Nuñez (Rafaël) : 137.
 Oakeshott (Michael) : 96, 98, 105.
Ochs (baron) : 146.
 Octave : 182.
Octavian : 35, 145, 146.
 Offenbach (Jacques) : 18.
 Offerlé (Michel) : 106, 160.
 Olavsky (Marvin) : 238.
 Olsen (J.P.) : 170.
 Olson (Mancur) : 213.
 O'Neil (Tip) : 125, 126.
 Ordeshook (Peter) : 167.
 Ortigues (E.) : 45.
 Orwell (George) : 101, 168.
 Ost (François) : 265.
 Ostrogorsky (Moïse) : 175.
Ottavio : 191.
 Otto (Rudolf) : 200.
 Pagels (Heinz) : 253.
 Palfrey (T.R.) : 206.
 Palier (Bruno) : 164.
Pandore : 32, 49, 199.

- Panofsky (Erwin) : 45, 83, 94, 151, 155.
- Pappi (Franz) : 167.
- Pareto (Wilfredo) : 42, 145.
- Parsons (Talcott) : 197.
- Pascal (Blaise) : 38, 61, 81, 126, 189, 196, 268, 269.
- Pasteur : 42.
- Péguy (Charles) : 18, 23, 24, 55, 60, 61, 117, 119-121, 173, 175, 177, 179-185, 188, 189, 193, 196, 257.
- Peirce : 47, 92.
- Pennock (Robert T.) : 233.
- Perec (Georges) : 202.
- Perelman (Chaïm) : 265.
- Pergolese (Jean-Baptiste) : 19.
- Perrow (Charles) : 170.
- Persson (T.) : 207.
- Pettit (Philip) : 17, 235.
- Peyrefitte (Alain) : 174.
- Phénix* : 199.
- Philinte* : 186.
- Piaf (Édith) : 106.
- Piaget (Jean) : 41, 261, 265.
- Piave (Francesco Maria) : 177.
- Picabia (Francis) : 132.
- Picasso (Pablo) : 151.
- Pickering (Andrew) : 50.
- Pickwick (Samuel, esq.)* : 18.
- Pietarinen (Juliana) : 74.
- Pitcher (George) : 228.
- Planck (Max) : 253.
- Platon : 42, 48, 114, 121, 137.
- Platts (M. de B.) : 223.
- Pol Pot : 237.
- Pollet (Gilles) : 171.
- Polyeucte* : 183, 186.
- Pompidou (Georges) : 159, 161.
- Poncela (Pierrette) : 266.
- Ponce-Pilate : 184.
- Popkin (S.) : 167.
- Popper (Karl) : 18, 97-99, 129, 220, 222, 225, 226, 241, 248.
- Posnock (Ross) : 127.
- Potters J.) : 207.
- Poussin (Nicolas) : 155.
- Prades (Jacques) : 51.
- Pralong (Sandra) : 226.
- Pressensé (Francis de) : 174.
- Prigent (Michel) : 186.
- Prochiantz (Alain) : 59.
- Prométhée* : 199.
- [289]
- Protagoras : 78, 134.
- Proust (Marcel) : 18, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 123.
- Prudhomme (Sully) : 153.
- Prusias* : 186.
- Putnam (Hilary) : 41, 68, 69, 138, 223-227, 232, 240, 251.
- Pythagore : 137.
- Queneau (Raymond) : 202.
- Quine (W.V.O.) : 22, 23, 25.
- Rabelais (François) : 189.
- Rabinow (Paul) : 82.
- Rabinowicz (George) : 167.
- Racine (Jean) : 33, 194.
- Radamès* : 147, 177.
- Raikka (Juha) : 74.
- Rameau (Jean-Philippe) : 41.
- Raphaël : 18.
- Rawls (John) : 18, 42, 128, 145, 197, 239.

- Raynaud (Philippe) : 17, 77, 147, 263.
 Raz (Joseph) : 262.
 Reeves (Hubert) : 56, 57, 58.
 Reisel : 139.
 Renan (Ernest) : 54, 55, 59.
 Renault (Alain) : 17.
 Renoir (Auguste) : 63.
 Resnik (Michael) : 136.
 Reuchlin (Maurice) : 207.
 Revel (Jean-François) : 25.
 Rheinstein (Max) : 263.
 Riais (Stéphane) : 17.
 Ribot (Alexandre) : 177.
Riccardo : 177.
 Rickert (Heinrich) : 96.
 Ricœur (Paul) : 115, 203.
 Ridley (Matt) : 90.
 Riefenstahl (Leni) : 154.
 Rimbaud (Arthur) : 135, 153.
 Rimsky-Korsakov (Nicolai) : 132.
 Rissel (Jane) : 74.
 Ritter (Johann Wilhelm) : 31.
 Robbins (Bruce) : 32.
 Robbins (Lionel) : 220.
 Robespierre (Maximilien) : 118.
 Rochereau (Philippe Denfert-) : 184.
 Rokkan (Stein) : 160, 222.
 Roosevelt (Franklin D.) : 186.
 Rorty (Richard) : 18, 100, 101, 113, 114, 230, 236-242, 248, 250, 251.
Rosalind : 101.
 Rosen (Charles) : 79.
 Rosen (Steven) : 90.
 Rosenberg (A.) : 209-213, 215, 218-220.
 Rosenthal (H.) : 162.
 Rosenthal (Jean-Laurent) : 105, 208.
 Rosset (Clément) : 130.
 Rossini (Gioacchino) : 30.
 Rothschild (Emma) : 116.
 Rotman (Brian) : 136.
 Rouanet (Henry) : 207.
 Rousseau (Jean-Jacques) : 180.
 Roy (Jean) : 88.
 Rubens (Pierre-Paul) : 155.
Rumelles : 123.
 Russell (Bertrand) : 57, 98, 222, 223, 230.
 Rustow (Dankwart A.) : 158.
 Sadoun (Marc) : 159.
 Saïd (Edward) : 154.
 Saint Louis : 189.
 Saint-Sernin (Bertrand) : 30, 66.
 Salieri (Antonio) : 34.
 Salmon (Pierre) : 208, 212, 214-220.
 Salmon (Wesley) : 68, 211, 254.
 Sanchez (Sonia) : 202.
 Sapir (E.) : 45.
Sarastro : 147.
 Sartori (Giovanni) : 160.
 Satie (Erik) : 19, 132.
Saturne : 199.
 Schelling (Friedrich Wilhelm) : 132.
 Schemeil (Yves) : 116, 167.
 Schiller (Friedrich) : 153.
 Schirn (Matthias) : 137.
 Schmidt (Helmut) : 160.
 Schmitt (Carl) : 255, 256.
 Schmitz (F.) : 139.
 Schönberg (Arnold) : 19, 20, 35, 36, 132, 135.
 Schofield (Malcolm) : 31.
 Schofield (N.) : 206, 207.
 Scholes (Myron) : 163.

- Schubert (Franz) : 63.
 Schumann (Robert) : 31, 80.
 [290]
 Schumpeter (Josef) : 179.
 Schwartz (Yves) : 44, 48.
 Schwarzkopf (Elizabeth) : 245.
 Searle (John) : 67, 85, 187, 188, 224, 226-232, 237, 238, 248, 249.
 Sebestik (J.) : 66.
 Seurat (Georges) : 135.
 Seyfried : 79.
 Seymour (Michel) : 223, 224, 225.
 Shakespeare (William) : 18, 63, 135, 246.
 Shapiro (Ian) : 105, 209.
 Shapiro (Stewart) : 136.
 Shepsle (Kenneth) : 207, 209, 210.
 Sil (Rudra) : 30.
 Simon (Herbert) : 30.
 Simon et Garfunkel : 106.
 Skinner (Quentin) : 233, 235, 268.
 Smith (Adam) : 220.
 Smith (John Maynard) : 214.
 Socrate : 22, 65, 122.
 Solon : 18.
 Souslov (Mikail) : 131.
 Sperber (Dan) : 45.
 Spinoza (Baruch Benedict de) : 69, 106, 107, 173, 231, 267, 269.
 Staline (Joseph) : 131, 192, 237.
 Stendhal (Henri Beyle) : 30.
 Stengers (Isabelle) : 31.
 Stinchcombe (Arthur) : 105.
 Stoetzel (Jean) : 21.
 Stokes (Donald) : 162, 167.
 Stone (Lawrence) : 115.
 Storing (Herbert) : 110.
 Straub : 196.
 Strauss (Léo) : 18, 77, 91, 110, 118, 128, 142, 248, 267, 269.
 Strauss (Richard) : 29, 34, 36, 145, 147.
 Stravinsky (Igor) : 19, 20, 43, 151, 245.
 Strawson (Peter F.) : 228, 229, 230.
 Sundquist (James) : 165.
Swann (Charles) : 22.
 Swedberg (R.) : 205, 255.
Sisyphé : 199.
 Szathmary (Eors) : 214.
 Tabellini (G.) : 207.
 Tadié (Jean-Yves) : 20.
 Taguieff (Pierre-André) : 105, 268, 269.
 Taine (Hyppolite) : 25.
 Tallis (Raymond) : 33.
 Talmon (J.L.) : 196.
 Tarde (Gabriel de) : 21.
 Tarski (Alfred) : 211, 223-226, 231, 234, 247.
Tartufe : 26, 52, 101, 123, 129, 131-133, 147, 248.
 Tchaïkowski (Piotr Illitch) : 19.
 Tchekov (Anton) : 30.
 Teubner (Gunther) : 260, 263.
Thibault (Antoine) : 123.
 Thiers (Adolphe) : 193.
 Thomas (Ambroise) : 133, 183.
 Thompson (Michael) : 30.
 Thoreau (Henry) : 101.
 Tilly (Charles) : 105, 106.
 Timsit (Gérard) : 265, 266.
 Tiryakian (Edward) : 105.
 Tite-Live : 190.
 Tocqueville (Alexis de) : 27, 99, 196.

- Toscanini (Arturo) : 245.
 Toulmin (Stephen) : 135.
 Toynbee (Arnold) : 27.
 Treiman (Sam) : 253.
 Trenet (Charles) : 106.
 Tucker (Robert C.) : 158, 168.
 Tulard (Jean) : 192.
 Tullock (Gordon) : 219.
 Tully (James) : 233, 235.
 Tversky (Amos) : 215.
- Vedel (Georges) : 140.
 Verba (Sidney) : 206.
 Verdi (Giuseppe) : 114, 132, 146, 244, 246.
 Vernant (Jean-Pierre) : 142.
Verdurin (Madame) : 21, 123, 125, 129, 133.
 Vico : 95.
Villeparisis (Marquise de) : 24.
 Voizard (Alain) : 137.
 Voltaire (François-Marie) : 118.
- Wagner (Richard) : 30, 154, 183.
 Walter (Bruno) : 192.
 Wanich (S.) : 106.
 Warburg (Aby) : 151.
 Warin (Philippe) : 171.
 [291]
 Watkins (J.W.N.) : 86, 98.
 Watson (James) : 214.
 Weber (Max) : 27, 40, 82, 99, 165, 190, 197, 209, 220, 261, 262, 263, 264.
- Webern (Anton) : 36.
 Weil (Kurt) : 20, 36.
 Weil (Simone) : 128.
 Weinberg (Steven) : 56-59.
 Weingast (Barry R.) : 105, 208.
Weller (Sam) : 18.
 Westbrook (Robert) : 248.
 Wildavsky (Aron) : 170.
 Wilde (Oscar) : 153.
 Williams (Michael) : 251.
 Williams (Walter) : 196.
 Wilson (E.O.) : 76.
 Wilson (Harold) : 160.
 Winden (F. van) : 207.
 Winer (S.) : 219.
 Wittgenstein (Ludwig) : 40, 43, 47, 57, 89, 98, 113, 116, 138, 139, 142, 222, 223, 230, 269.
 Wodehouse (P.G.) : 18.
 Wolfelsperger (Alain) : 208, 212, 214-220.
 Wolff (François) : 49.
 Wollheim (Richard) : 62.
 Woolfson (Adrian) : 249.
Wooster (Bertie) : 18.
 Wranitzky (Antoine) : 79.
 Wright (Crispin) : 231.
- Zemlinsky (Alexander) : 20, 36.
 Zeng (Langche) : 167.
Zerline : 191.
 Zinoviev (Alexandre) : 168.
 Zweig (Stefan) : 36.

[292]

[293]

Pour(quoi) la philosophie politique.
Petit traité de science politique. Tome 1.

INDEX THÉMATIQUE

[Retour à la table des matières](#)

- Allégorie : 44, 45, 93, 152, 155, 156.
Allégorique : 155.
Anthropologisme : 77, 78, 214.
Anthropologiste : 70, 76, 77, 85, 214.
Anthropomorphique : 85.
Art : 39, 42, 45, 64, 77, 151, 152, 170.
Artistique (Création-Style) : 82, 83, 152, 154, 155, 159.
Autorité de commandement : 158, 175-185, 188, 194.
Causalité : 64, 96, 97, 162, 205, 207, 241, 249, 253, 261, 263.
Cause : 25, 40, 51, 52, 56, 67, 69, 72, 84-87, 96, 97, 101, 106-108, 131, 163, 183, 184, 192, 194, 198, 220, 239, 249, 251, 258, 267, 269.
Chant : 30, 33, 36, 43, 71, 73, 133-135, 142, 143, 145, 152, 185.
Charismatique-charisme : 79, 82, 83, 84, 159, 183, 184, 190, 193.
Choix : 100, 106, 107, 127, 161, 164-166, 193, 194, 264.
Choix rationnel : 54, 157, 167, 207, 210, 218.
Choix social : 164, 216, 217.
Commandement : 23, 55, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 189.
Complémentarité : 252, 253.
Connaissance : 32, 37, 39, 41, 43, 44, 48-68, 76, 79, 87, 88, 92, 95, 97, 101, 106, 113, 115, 118, 119, 121, 126, 133, 135, 136, 139, 146, 164, 171, 194, 195, 196, 204, 216, 219, 221, 222, 231, 232, 243, 249-261.
Conservatisme compatissant : 196.
Constante : 210, 211, 213, 215, 250.
Constitution : 21, 23, 31, 51, 63, 161, 255, 257, 258.
Construction sociale de la réalité : 244.
Contingence : 96, 97, 100, 254.
Contradiction : 99, 122, 128, 226, 233, 236, 253, 254, 264.
Contradiction et contrariété : 268.

- Conversation : 7, 18-25, 29, 32, 33, 35, 36, 44, 91, 114, 146, 147, 157, 162, 165, 174, 180, 235.
- Conversation philosophique : 22, 24.
- Cosmopolitique : 31, 32, 110, 189.
- Créateur : 56, 81, 83, 152, 154.
- Création : 37, 52, 67, 77, 80, 81, 82, 133, 156, 160, 244.
- Cynique : 25.
- Cynisme : 122, 123.
- Darwinien : 216, 232, 237, 253.
- Darwiniste : 239, 240.
- [294]
- Démocratie : 31, 32, 49, 92, 99, 100, 117, 168, 172, 193, 194, 196, 239, 244, 256, 263, 266.
- Démocratique : 23, 36, 48, 74, 92, 100, 120, 121, 130, 161, 162, 168, 169, 179, 181, 191, 193-195, 197, 206, 217, 219, 239, 241, 262.
- Désenchanté : 59, 80, 121, 171, 196, 197.
- Désenchanté (monde) : 58.
- Désenchantement : 83, 122.
- Détermination : 121, 155, 160, 184, 197, 252.
- Déterminisme : 86, 106, 242, 246, 263, 265, 269.
- Disquotation* : 223-225.
- Dogmatique : 60, 264.
- Dogme : 60, 130, 214, 236, 268.
- Dreyfusisme : 183, 185.
- Droit : 7, 23, 25, 31, 36, 49, 52, 55, 67, 71, 79, 84, 88, 90, 92, 97, 110, 126, 140, 165, 178, 184, 185, 193, 197, 198, 233, 241, 250, 259-266.
- Éclectique : 20.
- Éclectisme : 19, 29, 30.
- Économie politique : 74, 86, 90, 144, 203, 206, 207, 208, 212, 215, 216.
- Éducation : 57, 113, 116, 118, 119, 134.
- Élection : 25, 163, 165, 166, 167, 206, 212.
- Éliminativiste : 87.
- Émerveillement : 56, 60, 61.
- Enjeux conflictuels : 162.
- Enjeux consensuels : 162, 163.
- Épistémè* : 48.
- Épistémologie : 38, 44, 59, 66, 69, 76, 77, 95, 116, 138, 171, 231, 239, 251, 257, 258, 263, 265.
- Esthétique : 27, 38, 39, 40, 41, 49, 63, 65, 67, 69, 71, 78, 79, 83, 84, 101, 108, 113, 115, 142, 151, 152-154, 156, 158, 161, 166, 172, 173, 175, 186, 187, 193, 196, 199, 214, 250, 263.
- Éthique : 18, 23, 39, 65, 69, 74, 99, 101, 113, 119, 142, 156, 214, 250, 265, 267, 268.
- Ethnocentrique-ethnocentrisme : 201, 250, 251.
- Évaluation : 40, 87, 89, 115, 125, 195, 260.
- Expérience : 37, 38, 39, 40, 43, 44, 61, 63, 72, 83, 86, 91, 96, 98, 109, 123, 127, 128, 141, 151, 183,

- 184, 185, 206, 210, 212-217, 238, 239, 240, 241, 252, 253.
- Expert : 21, 162, 173, 182, 195.
- Faillibiliste : 268.
- Fait : 126, 134, 138, 155, 156, 157, 159, 160, 164, 165, 183, 186, 187, 190, 193, 198, 201.
- Falsificationnisme : 222.
- Garbage Can Model* : 170.
- Génie : 34, 64, 79, 80, 81, 82, 143, 154, 176, 202.
- Gouvernement : 21, 31, 55, 60, 97, 127, 157, 159, 165, 169, 170, 172, 176, 177, 180, 183, 185, 193, 194, 195, 198.
- Habitude : 61, 120, 132, 178, 244.
- Habitus* : 123, 155, 162.
- Herméneutique : 60, 75, 234.
- Histoire : 12, 21, 22, 28, 29, 30, 42, 44, 47, 50, 53, 54, 60, 70, 71, 76-121, 130, 141, 143, 145, 152, 154, 156, 158, 164, 170, 181, 182, 184, 193, 199, 210, 234, 237, 240, 249, 250, 257, 260, 262, 269.
- Histoire des idées : 94, 97.
- Historicisme : 95, 98, 99, 100, 248.
- Holisme : 53, 223.
- Humanité : 7, 44, 65, 91, 92, 95, 129, 133, 134, 153, 168, 239.
- Ignorance : 61, 63, 128.
- Inhumanité : 49, 133.
- Instruction : 116, 117, 119.
- Intentionnalité : 211, 213.
- [295]
- Jeu de langage : 22, 32, 37, 40, 70, 86, 89, 90, 182, 188, 198, 232, 259.
- Justesse : 132, 134.
- Justice : 31, 101, 127, 129, 130, 132, 134, 178, 217, 264.
- Justification : 85, 108, 119, 121, 153, 217, 236, 249, 251, 262.
- Langage : 22, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 37-47, 57, 58, 62, 65, 68, 69, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 83, 86, 87, 89, 103, 110, 113, 114, 117, 131, 134-142, 151, 153, 160, 161, 163, 166-184, 187-190, 193, 194, 197, 198, 203, 204, 211, 213, 219, 223-234, 241-263.
- Langage artistique : 161, 168.
- Langage parlementaire : 173, 178, 182, 189, 193.
- Langage politique : 156, 161, 163, 166, 168, 169, 172, 173, 175, 178, 179, 181, 182, 187, 189, 190, 197, 198.
- « Leadership incarnatif » : 159, 190.
- Majesté : 189, 192-196.
- Matérialisme : 47, 53, 54.
- Matérialiste : 87.
- Mathématiques : 33, 50, 57, 73, 98, 126, 136-141, 208-210, 233, 234, 261.
- Mécanisme : 64, 90, 95, 98, 130, 205, 211, 214, 216, 219, 220, 254.

- Mémoire : 12, 20, 21, 24, 61, 83, 116, 120, 142, 174, 179.
- Métaphore : 72, 74, 135, 137, 155, 170, 199, 213, 216, 228.
- Métaphysique : 29, 41, 53, 59, 60, 62, 63, 69, 70, 72, 76, 77, 99, 101, 116, 117, 130, 205, 232, 233, 242-244, 246, 249, 256, 257, 264.
- « Monde de la vie » : 91, 92.
- « Monde vécu » : 59.
- Morale : 25, 62, 85, 97, 114, 119, 122, 127, 128, 131, 152, 153, 154, 156, 182, 183, 216, 240, 254, 260, 262, 263, 264, 266, 269.
- Moralité : 152, 153, 156, 157, 166, 192, 240.
- Musique : 7, 19, 29, 30, 33-48, 71, 73, 110, 111, 113, 131, 132, 133, 135, 141, 145, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 183, 191, 193, 227, 246.
- Mystique : 19, 38, 77, 97, 183, 186.
- Nature : 27, 31, 32, 43, 49, 50-53, 56, 57, 62, 63, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 80, 81, 87, 90, 91, 104, 106, 108, 109, 130, 134, 137, 164, 165, 169, 182, 194, 198, 199, 205, 206, 214, 216, 218, 219, 227, 236, 237, 239, 248, 249, 251, 253, 254, 256, 257, 261, 264-266, 269.
- Novlangue : 168, 169, 176, 186.
- Numen*-Numineux : 82, 190, 191, 193, 196.
- Objectivisme : 160.
- Objectivité : 32, 40, 63, 138, 139, 206, 239.
- Opinion : 21, 49, 50, 120, 191, 204, 206, 219, 241, 264, 267.
- Parlementaire : 169.
- Phénoménologie : 46, 92, 98, 210.
- Phénoménologie politique : 91, 92.
- Philistinisme : 34, 129.
- Philosophia perennis* : 93, 99.
- Philosophie : 23, 24, 25, 27, 30, 32, 37-63, 67-80, 86, 88, 90, 91-104, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 120, 127, 132-141, 152, 154, 156, 172, 182, 183, 187, 197, 198, 209, 210, 213, 218, 220, 223, 224, 227, 231, 239, 241, 255, 260, 265, 269.
- Philosophie analytique : 48, 54, 63, 69, 98, 99, 100, 137, 223, 228, 243.
- Philosophie naturelle : 50, 52.
- Philosophie politique : 17, 183, 193, 196, 203, 207, 209, 210, 215, 243, 265, 267.
- Physicalisme : 47, 51, 53, 77, 90, 223, 233, 244.
- [296]
- Physicaliste : 33, 77, 90, 110, 205, 218, 237, 239, 241, 246.
- Physique : 27, 32, 33, 38, 40, 47, 49-53, 56, 59, 62, 69-72, 76, 77, 80, 81, 84, 87, 88, 90, 95, 106, 110, 125, 126, 128, 130, 133, 134, 136, 137, 160, 169, 194, 199, 205, 211, 213, 228, 241-261, 269.
- Physis* : 53, 137.
- Plural : 255, 268.

- Pluralisme : 55, 92, 241, 250.
- Pluralité : 29, 30, 88, 171, 250, 255.
- Plurivers : 255.
- Pragmatique-Pragmatisme : 76, 236, 264.
- « *Problem solving* » : 166, 182.
- Programmes : 172, 237.
- Progrès : 20, 42, 74, 79, 82, 83, 92, 94, 99, 100, 132.
- Progression : 99.
- Psychologie : 24, 62, 85, 96, 116, 121, 131, 206, 209, 210, 215, 254.
- Raison : 12, 18, 24, 28, 33, 37-49, 52, 56, 60, 61, 62, 65, 69, 70, 76, 78, 80, 84-90, 97, 100, 101, 106-108, 113, 114, 121, 122, 128, 132, 140, 142, 144, 153-166, 177, 178, 180, 183, 184, 187, 211, 212, 214, 236, 241, 244, 247-261, 268, 269.
- Rationalité : 42, 44, 61, 62, 82, 100, 108, 164, 185, 197, 215, 216, 240, 261.
- Rationalité axiologique : 100.
- Rationalité cognitive : 100.
- Réalisme-réaliste : 22, 41, 49, 50, 95, 139, 157, 159, 184, 223, 227-232, 234, 235, 237, 238, 241, 242, 246, 249, 251.
- Réification : 86, 234.
- Relativisation : 96.
- Relativisme : 100, 122, 242, 249, 250, 251, 256, 264.
- Relativité : 100, 134, 242, 248, 249, 250, 252.
- Représentation : 20, 34, 45, 68, 95, 152, 156, 163, 174, 181, 187, 193, 194, 228, 229, 231, 232, 236, 238, 241, 242, 248, 251, 255.
- Représentationnisme : 221, 226.
- Robot : 84,85, 110.
- Scepticisme : 58, 125, 251, 264, 265.
- Sceptique : 58, 129, 135, 263.
- Science argumentative : 220.
- Science de la nature : 52, 57, 62, 95, 213, 215, 233, 259.
- Science empirique : 40, 209, 210, 213, 215, 217, 218.
- Science juridique : 260, 265.
- Sciences de la nature : 41, 50, 53, 72, 73, 75, 85, 104, 211, 216, 217.
- Sciences humaines : 72, 75, 97, 140, 207, 265.
- Sciences sociales : 25, 29, 30, 39, 40, 54, 57, 58, 68, 73, 74, 75, 78, 91, 92, 98, 104, 109, 115, 197, 203, 207, 209, 213, 215, 217, 218, 220, 233, 254, 259, 260.
- Scientisme-Scientiste : 41, 54, 58, 59, 60, 68, 70, 76, 97, 110, 115, 166, 227, 230, 231, 232, 233, 243, 247.
- Self-fulfilling prophecy* : 164.
- Sociologie : 30, 32, 37, 40, 42, 47, 64, 74, 79-81, 90, 92, 100, 106, 110, 115, 117, 121, 152, 160, 187, 196, 206, 207, 259, 263, 265.
- Statistique : 140, 205, 207, 208, 209, 210, 253.
- Stoïques : 31.

- Symbole : 33, 44, 45, 46, 60, 64, 65, 141, 171, 198, 224, 233.
- Symbolique : 44-47, 50, 82, 83, 141, 155, 171, 172, 186-190, 195, 196, 198.
- Symbolisation : 188.
- Symbolisme : 45, 89.
- Tartuferie : 132, 133, 248.
- Technique : 21, 23, 43, 44, 45, 48, 49, 51, 53, 60-67, 73, 79, 83, 84, 85, 88, 89, 92, 99, 120, 132, 143, 151, 169, 199, 201, 260.
- Technoscience : 45, 51, 81, 214.
- [297]
- [298]
- Théorie politique : 11, 54, 114, 116, 119, 212, 216, 265.
- Tiers exclu : 136, 233, 253, 254, 256.
- Transaction : 162.
- Transparence sociale : 172.
- Utopie : 41, 47.
- Vérité : 21, 25, 49, 50, 56, 57, 68, 69, 76, 77, 79, 80, 87, 88, 93, 94, 96-98, 116-119, 126, 131, 134, 138, 139, 141, 142, 165, 177, 178, 182, 184, 198, 221-268.
- Vote : 100, 167, 216.
- Wissenschaft* : 43, 44, 64.

[299]

*Transcodé et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, en août 2001.
Dépôt légal : septembre 2001.
Numéro d'imprimeur : 51468.
Imprimé en France.*

Quatrième de couverture



La science prétend dire tout le réel, physique et social, et ainsi le dominer. La philosophie prétend dire... le reste, « le sens de la vie ». Quant à « la politique », elle est mensonge. Vraiment ? Et si tout cela, et son reflet obligé (la « revanche » de la nature physique « violente » par les hommes, et de la « société civile », violente par l'État, la « déconstruction » des lois scientifiques, la « réduction » de la philosophie à une illusion), n'était que billevesée ? Et si l'unification de la science du génome humain, de l'intelligence artificielle, du marché et de la démocratie droit-de-l'homme n'était que le récent avatar du darwinisme social ? Et si l'on avait oublié que l'homme, parce qu'il est social, parle toujours du réel « politiquement » ? Et que la division « Nature »-« Société » est elle-même politique parce que seuls des humains peuvent la formuler à partir des organisations où ils sont situés ? Et si la philosophie était une partie du contexte de la découverte scientifique et la science, une partie du contexte de la découverte philosophique ? Et si la musique et les mathématiques nous signifiaient également que le *zoon politikon* use toujours de langages sociaux de part en part pour essayer de dire plus que le social ? Et si le politique, à la fois l'objet dont nous parlons et le lieu d'où nous parlons, révélait que le réel est à nos yeux irréductiblement *plural et en désordre* et que la science quelle qu'elle soit, loin de le réduire et l'épuiser (c'est-à-dire le dissoudre), le renouvelle en y trouvant toujours de nouvelles énigmes dont la résolution ne tombe jamais tout à fait juste ? Et s'il ne pouvait y avoir de « théorie de tout » parce que nous nous essayons toujours à théoriser « universellement » à partir du seul « univers » humain que nous connaissions parce que c'est le seul dans lequel nous vivons : le « plurivers » politique ?

Cette réflexion sur la science politique est donc aussi destinée aux philosophes et aux savants de toutes provinces, « durs » ou « mous », et à tout un chacun.

JEAN LECA, président de l'Association française de science politique, a dirigé avec Madeleine Grawitz le Traité de science politique (PUF, 4 vol., 1985).



9 782724 608267

septembre 2001

prix : 29,50 € – 193,51 F

ISBN 2-7246-0826-7

960 696.6

Fin du texte