

BAOBAB



NUMERO THEMATIQUE:

ABSCONS

DU DISCOURS OBSCUR

Première partie : CONTRE L'OBSCURITE

1. **Guillaume LEJEUNE**, L'obscurité philosophique. Étude du cas « Hegel ».....1-14
2. **Cécile GONCALVES**, La langue de bois ou l'hermétisme du discours.....15-22
3. **Abdoulaye SYLLA**, Anthropologie, structuralisme et pseudo-science : Diop lecteur de Lévi-Strauss.....23-38

Deuxième partie : L'ENIGMATICITE DE LA CLARTE

4. **Dr. YÉO Kolotioloma Nicolas**, Les réfutations socratique et goldschmidtienne du sophiste euthyphron en question.....39-51
5. **Dr Ali SYLLA**, La récusation de la sensation par Descartes : une imposture.....52-60
6. **Dr Stevens BROU GBALEY BERNAUD**, consubstantialité du nouvel esprit scientifique aux mathématiques dans l'épistémologie bachelardienne.....61-74

L'OBSCURITÉ PHILOSOPHIQUE. ÉTUDE DU CAS « HEGEL ».

Guillaume LEJEUNE

Aspirant du FNRS

Université Libre de Bruxelles.

INTRODUCTION

Un texte, pour s'éclairer, nécessite souvent d'être replacé dans son contexte. C'est le cas des textes de Hegel. Ils se meuvent en référence à des auteurs oubliés, sous-entendent des choses que nous ne sommes plus à même de percevoir¹.

Avec le temps, la lumière d'un texte semble ainsi s'estomper. Le rôle du temps par rapport à la compréhension n'est cependant pas que négatif. Le temps, avec le recul qu'il insinue, permet aussi de mieux comprendre un auteur qu'il ne s'est lui-même compris, nous dit Kant².

En fait, ce qui allait ensemble, texte et contexte, le temps les sépare. L'effort de l'interprète est donc de rapporter l'un à l'autre. Ce rapport, parce qu'il ne va pas de soi, permet un recul critique que le contemporain n'est pas toujours en mesure d'apporter. Il nécessite en contrepartie un travail de comparaison, d'analyse, plus laborieux que celui demandé aux contemporains.

Ces remarques préliminaires étant faites, nous allons essayer, avec le recul qui est le nôtre, d'éclaircir un point du discours hégélien, à savoir : son obscurité même.

1. Causes externes d'obscurité.

Les philosophes n'ont pas toujours une réputation de clarté. Certains sont toutefois particulièrement visés par le reproche d'incompréhensibilité. C'est le cas de Hegel, qui traîne, depuis ses premières publications, la réputation d'être particulièrement obscur, pour ne pas dire abscons.

Les raisons alléguées d'une telle obscurité sont multiples. D'aucuns y voient une incapacité à pouvoir s'exprimer simplement³. Il faut reconnaître à leur décharge

¹ Hegel élabore sa philosophie « en confrontation constante et précise, non seulement avec la science, mais aussi avec les philosophes de son époque. L'œuvre de Hegel comporte des polémiques acerbes avec les philosophes qui jouissaient alors de la plus grande considération : Kant, Fichte, Schelling et Jacobi, sans doute, mais aussi des penseurs qui ont depuis perdu toute notoriété : Bardili, Reinhold, Krug, Solger, Haller, Fries... Cela implique de très subtiles disputes d'école et ces « philosophes » ne se signalaient pas toujours par la clarté de leur propos ! Bien des passages du texte hégélien restent inintelligibles, au plus haut niveau d'exigence, si l'on ne les réfère pas aux doctrines de ces oubliés, de ces méprisés, auxquelles ils apportent une réfutation, ou une correction ou un complément. » (D'HONDT, Jacques, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, 1982, p. 30).

² KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, p. 263. On retrouve également cette idée chez Schleiermacher qui en fait un principe de son herméneutique : « il faut d'abord comprendre le discours aussi bien que ne l'a fait son auteur, et ensuite mieux qu'il ne l'a fait ». SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Herméneutique* (trad. Berner), Paris, Cerf, 1989, p. 124.

³ Goethe en particulier était persuadé que Hegel était un grand esprit qui ne pouvait s'exprimer que difficilement. Il avait même confié à Schiller le projet d'améliorer l'éloquence

que l'usage hégélien du langage n'est pas toujours des plus élégants. Ses traducteurs français ont régulièrement souligné la façon dont il maltraite la langue¹. Anacoluthes, brachylogies, ambiguïtés en tout genre parsèment les textes hégéliens...

Il reste que, corrigés, les textes n'en deviennent pas pour autant limpides. L'obscurité ne vient donc pas seulement d'un mauvais usage de la langue. Certains ont alors avancé l'idée d'une obscurité intentionnelle². Jacques D'Hondt, en France, s'est fait le porte-parole de cette thèse. De nombreux documents à l'appui, il montre que la liberté d'expression devait à l'époque de Hegel affronter une censure puissante, qui aurait obligé le philosophe à parler à mots couverts, à masquer le caractère révolutionnaire de son système.

Là encore, cet argument n'est pas sans vérité. On sait que Hegel relira longuement ses *Principes de la Philosophie du droit* pour éviter la censure et qu'il entreprendra à la fin de sa vie d'en reprendre les cours alors délégués à son disciple Eduard Gans jugé trop libéral par les autorités. Il reste que si cette crainte de la censure peut expliquer certaines obscurités des écrits politiques, on voit mal en quoi elle justifie le peu de clarté de la *Science de la logique*.

On pourrait alors alléguer d'autres causes intentionnelles, comme l'idée selon laquelle les philosophes, par vanité, ne cherchent pas à s'exprimer clairement³. Cette dernière raison semble toutefois particulièrement mal se prêter à Hegel. Celui-ci, en effet, combat, bec et ongles, l'ésotérisme de la philosophie de Schelling⁴. Pour lui, restreindre la communicabilité à une élite géniale ou se fonder sur une intuition inexprimable, équivaut à « fouler aux pieds les racines de l'humanité »⁵. Hegel cherche d'ailleurs à travers ses préfaces et les remarques qui émaillent ses textes à

de Hegel en le conviant à des soirées, où il le présenterait à Fernow, un éloquent sans profondeur. Quelques jours plus tard, Goethe notait qu'il recevait pour la soirée Fernow et Hegel. Il est difficile de dire dans quelle mesure, ces soirées chez Goethe ont été bénéfiques. L'obscurité au dire des contemporains semble l'avoir accompagné sa vie durant. Cfr. NICOLIN, Günther (Hg.), *Hegel im Bericht seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner, 1970.

¹ Voir entre autres : PHILONENKO, Alexis, « Le langage de Hegel », in : HEGEL, *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte* (trad. Philonenko, Lecouteux), Paris, Vrin, 1988 ; JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean, « Présentation », in : Hegel, *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1972, vol 1.

² « Hegel, malgré toutes les causes objectives d'obscurités que l'on allègue, aurait pu s'exprimer plus clairement s'il l'avait voulu. » (D'HONDT, *Hegel et l'hégélianisme*, op. cit., p. 37).

³ „Dass die nicht Philosophen die Philosophen, so wie auch diese selbst einander, nicht verstehen, ist eine alte Klage. Dass aber dennoch der Philosoph, der doch verstanden seyn will, diesem Uebel nicht abzuhelfen sucht, und immer getrost fortfährt, seine Geistesproducte Andern vorzulegen, und sie ihrem Schicksal zu überlassen, beruht, ausser dem Mangel an Vermögen den Grund dieses Uebels einzusehen, auch auf einer philosophischen Eitelkeit, und Liebe zur Bequemlichkeit.“ MAIMON, Salomon, „Die philosophische SprachVerwirrung“, in : *Philosophisches Journal*, 1797, B VII, 213.

⁴ SIMHON, Ari, « Hegel sans secret. Notes sur l'exotérisme hégélien » in HEGEL, *Qui pense abstrait ?*, Paris, Hermann, 2007.

⁵ Cfr. HEGEL, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* (trad. Bourgeois), Paris, Vrin, 1997, p. 163.

faciliter l'accès au discours de sa philosophie et incite ses disciples à en faire de même¹.

Nulle trace dans ces remarques de l'usage d'un jargon ésotérique. Hegel n'utilise pas une caractéristique artificielle². Il use de la langue commune³ en évitant l'inutile brillant des terminologies étrangères⁴. Il s'agit pour lui ni plus ni moins de faire parler la philosophie en Allemand⁵. En droit, nul n'est exclu de la compréhension de ses textes. Comme l'écrit Ari Simhon, « Hegel maintient toujours le droit de la conscience commune : si son point de vue doit être dépassé, elle doit elle-même être à même de comprendre la légitimité de ce dépassement ».⁶

Hegel est cependant loin de verser dans la démagogie de la vulgarisation. Il ne s'inscrit pas dans la *Popularphilosophie* de son époque. Il critique d'ailleurs vertement la vulgarisation, qui, sous prétexte d'offrir l'accès de tous au savoir, ne leur donne qu'un succédané de celui-ci.

La philosophie de Hegel n'est exotérique qu'au prix d'un long et difficile travail de réflexion, car elle se refuse à simplifier ce qui est. On n'a certes pas manqué de concevoir ce long et difficile travail, revendiqué par Hegel, comme un moyen d'édifier de façon « démagogique » son auditoire et de masquer l'inconsistance de sa philosophie⁷.

On sait que Schelling⁸ ne se privera pas d'émettre cette critique. L'ironie veut que Schopenhauer la généralise en l'étendant à l'ensemble de la philosophie postkantienne qu'il traitera de charlatanerie⁹.

Pour notre part, évitant ces faciles critiques qui se donnent de grands airs en traitant les choses superficiellement¹, nous pensons à l'instar du philosophe Alain

¹ Dans une lettre à son disciple Hinrichs, Hegel déplore que celui-ci n'eut inséré à son manuscrit « des adjonctions extérieures, afin de mieux initier le lecteur » (lettre à Hinrichs du 7 avril 1821). HEGEL, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1963, vol 2, p. 223 ss.

² Cfr. HEGEL, *Science de la logique* (trad. Jarczyk, Labarrière), Paris, Aubier, 1972, vol 1, p. 82.

³ *Idem*, vol 3, pp. 212-3.

⁴ *Idem*, vol 2, p. 17.

⁵ « La cloison entre la terminologie de la philosophie et celle de la conscience commune reste encore à percer » (HEGEL, *Notes et fragments (1803-1806)*) (trad. Colliot-Thélène, Jarczyk, Kervégan, Labarrière, Lacroix, Lécrivain, Longuenesse, Souche-Dagues, Waisgrus), Paris, Aubier, 1991, p. 79.) «Luther a fait parler la Bible en Allemand, vous Homère, (...) je voudrais pour ma part tenter d'apprendre à faire parler allemand la philosophie". (HEGEL, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1962, vol I, p. 96). De même que Luther n'aurait pu accomplir sa Réforme sans traduire la Bible en allemand (HEGEL, *Werke 20, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 52), la nouveauté philosophique de Hegel est indissociable d'un travail sur la langue : la philosophie doit se dire dans le langage naturel, à défaut de quoi elle ne se réalise pas, elle ne peut faire tenir ensemble sa lettre et son esprit.

⁶ SIMHON, *La préface de la phénoménologie de l'esprit*, Bruxelles, Ousia, 2003, p.166.

⁷ Jakob Friedrich Fries, un concurrent de Hegel parle même du néant de la dialectique hégélienne. FRIES, « Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik » (1828), in : *Sämmtliche Schriften*, Band 24, Aalen, 1978.

⁸ SCHELLING, *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne* (trad. Marquet), Paris, PUF, 1983, p. 179.

⁹ SCHOPENHAUER, *Parerga et paralepomena. Petits écrits philosophiques*, Coda, 2005.

que « l'obscurité proverbiale de cette philosophie n'est que l'obscurité réelle des problèmes »² dont elle entend traiter. En bref, l'obscurité ne serait pas essentiellement due à des causes extérieures plus ou moins fortuites, mais inhérente au projet de Hegel, lequel se comprendrait, pour Adorno, comme une stratégie de sauvegarde du sens.

En refusant la transparence immédiate de l'univocité qui désigne plus qu'elle n'exprime les choses, Hegel se refuse à la superficialité de la communication de masse qui s'est imposée aujourd'hui. Pour Adorno, avec Horkheimer, « plus le langage se fond dans la communication, plus les mots qui jusque là étaient véhicules substantiels de sens se dégradent et deviennent signes privés de qualité ; plus les mots transmettant ce qui veut être dit sont clairs et transparents, plus ils deviennent opaques et imperméables. »³ Cela paraît certes paradoxal au premier abord, mais se comprend en somme aisément. L'utilisation de termes qui vont de soi permet une communication irréfléchie, puisqu'on n'a pas à réfléchir pour les utiliser. Hegel écrivait déjà à ce propos, « le bien connu en général, pour la raison qu'il est bien connu, n'est pas connu. C'est la façon la plus commune de se tromper et de tromper les autres, à propos du connaître, que de présupposer quelque chose comme bien connu... »⁴ Adorno a bien perçu que la difficulté de Hegel était liée à une exigence de la pensée, là où la facilité apparente d'un discours transparent nous dédouanait d'avoir à penser⁵.

La remise en cause du parti pris de transparence ne va pas sans difficulté. Il entraîne la question suivante, qu'Adorno ne manque pas de se poser face à Hegel : comment le lire ? ⁶ C'est en effet là qu'est peut-être toute la difficulté. Hegel revendique une « nouvelle philosophie »⁷, mais utilise le langage commun. Or, la langue commune paraît résister à l'exposé d'une pensée non commune⁸. C'est

¹ « En critiquant négativement, on se donne des airs distingués et on survole dédaigneusement la chose sans y avoir pénétré, c'est-à-dire sans l'avoir saisie elle-même, sans avoir saisi ce qu'il y a de positif en elle. Certes, la critique peut être fondée, mais il est plus facile de trouver les défauts que de trouver la substance [...] C'est la marque de la plus grande superficialité de trouver en toute chose du mal et de n'y rien voir du bien positif qui s'y trouve. » HEGEL, *La raison dans l'histoire* (traduction Papaioannou), Paris, UGE, « 10-18 », 1965, p. 99.

² ALAIN, *Idées*, Paris, Hartmann, p. 295.

³ HORKHEIMER, ADORNO, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 172-3.

⁴ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Jarczyk et Labarrière), Paris, folio, 1993, vol 1, p. 45.

⁵ Pour Adorno, la généralisation du principe de transparence a conduit les hommes à s'engoncer dans les usages établis. « Seuls ce qu'ils n'ont pas à comprendre leur paraît compréhensible ; ce qui est réellement aliéné, le mot usé à force d'avoir servi, les touche parce qu'il leur est familier. » (ADORNO, *Minimalia Moralia*, Paris, Payot, 1980, § 64, p. 98).

⁶ ADORNO, « Skoteinos oder wie zu lesen sei » in *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1963

⁷ Cfr. La *Selbstanzeige* de la *Phénoménologie* parue dans la gazette de Bamberg des 28 juin et 9 juillet 1807 citée en appendice de la traduction de Jarczyk et Labarrière de la *Phénoménologie*.

⁸ « Hegel nimmt die Sprache nicht wie Schelling als ein gegebenes Werkzeug, dessen ihm selbst innewohnende Beschaffenheit und durch es selbst bedingte Gebrauchsweise dem Denken gewisse unüberschreitbare Grenzen steckt und feste Bahnen vorschreibt, sondern er zwingt diesem Werkzeug seinen eigenen Geist auf, er macht es zu einem Willen – und kraftlosen bloßen Mittler, er sucht den Widerstand, den es ihm entgegengesetzt, zu brechen

pourquoi Hegel en fait un usage particulier, qui apparaît hermétique au premier abord, et qui joue sur la plurivocité des termes afin de montrer comment les notions bien connues s'ouvrent à de multiples rapports insoupçonnés. Dans cette utilisation plurivoque des termes, il y a un risque patent de malentendus. Certains commentateurs ont d'ailleurs souligné le caractère désorientant des terminologies hégéliennes¹.

En fait, si Hegel utilise la langue commune, il réforme son utilisation univoque et transparente. Si l'on isole une proposition du discours hégélien, celle-ci, en traduisant la philosophie hégélienne, semble bien la trahir aussi. Mais cette trahison inévitable, pour Hegel, n'est pas due à la langue, mais à notre regard sur la langue. Plus précisément, si la langue trahit sa pensée, c'est parce que nous l'abordons avec le préjugé qu'elle est une traduction d'un donné préexistant.

Pour Hegel, son discours n'est pas la traduction d'un donné philosophique, mais la création du sens dans le langage par la construction progressive d'un réseau de connexion de pensées. En d'autres termes, son discours est institution du sens. Dans ce qui suit, nous allons éclaircir cette notion du discours philosophique comme institution en exposant l'usage hégélien du langage : sa sémantique, sa syntaxe, son style, ses structures.

2. Usage hégélien du langage.

Pour Hegel, « c'est dans les noms que nous pensons »². Il n'y a pas de pensée sans langage. La pensée ne préexiste pas au langage, elle se réalise dans le langage.

Cela ne veut pas dire que la pensée se réduise au langage. Si Hegel félicite Hamann d'avoir mis dans sa *Métacritique*³, le langage au centre des problèmes de la raison, il fustige celui-ci d'en être resté là⁴. Le langage est le médium, l'élément du sens, mais il n'est pas encore le sens proprement dit⁵.

Le discours ne fait sens qu'une fois porté dans l'effectivité d'une volonté libre. Le discours hégélien ne se réalise pas comme discours absolu s'il laisse hors de lui cette effectivité.

un der erweitert dadurch die Grenzen der Ausdrucksmöglichkeit." KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, vol II, p. 210.

¹ A titre d'exemple, MC TAGGART écrit au sujet de la logique hégélienne que « la catégorie de vie ne s'applique pas seulement à ce qui est fréquemment appelé être vivant, mais est également vrai de toute réalité » (MC TAGGART, *A Commentary on Hegel's Logic*, New York, Russel & Russel, 1964, p. 274). Prenant appui sur de telles reformulations de concepts courants, Rosenfield n'hésite pas à dire que « Hegel aurait dû mieux soigner l'emploi de certains mots, mettant en relief avec une plus grande force, l'enchaînement logique de différenciation d'une identité qui se situe au niveau de la pensée pure, tout en prenant des précautions avec certains concepts issus de sciences réelles, comme s'il avait affaire à une réalité empirique » (ROSENFELD, « Comment peut-on parler de la vie chez Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007, p. 9).

² HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. De Gandillac), Paris, Gallimard, 1970, § 459. (trad. modifiée).

³ Cfr. HAMANN, *Schriften zur Sprache* (hg. Simon), Frankfurt am Main, 1967.

⁴ Cfr. HEGEL, *Les Écrits de Hamann* (trad. Colette), Paris, Aubier, 1981.

⁵ Bernard Bourgeois est très clair à ce propos dans son commentaire. BOURGEOIS, « La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'esprit » in *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2008.

Il doit dès lors prendre place dans le monde réel¹. Il ne doit pas former une représentation (*Vorstellung*), qui serait, littéralement, posée comme un objet inerte devant le monde, mais devenir, à même le monde, l'institution vivante du sens du monde.

Or un discours a toujours tendance à devenir lettre morte. Entre l'esprit et la lettre de la philosophie, il y a, comme le montre Fichte², une tension que le philosophe doit s'efforcer de résoudre en se faisant artiste, en « recréant »³ le langage à son intention. Sans cet effort de repenser le langage, la méfiance qui, dès le *Phèdre* de Platon, est portée à l'endroit des écrits de philosophie se voit justifiée. Le langage qui n'est traversé d'un mouvement de réflexivité se coupe de la vie et devient l'objet d'une « froide érudition livresque qui s'imprime dans le cerveau à l'aide de signes inertes »⁴.

Pour Hegel, il n'y a pas de réflexivité vivante du langage, de dialectique *per se* du langage, mais une réflexivité dans l'élément du langage (*Sprachlichkeit*)⁵. Cette réflexivité dans l'élément du langage, à même de donner vie au sens ou de donner sens à la vie, ne s'effectue qu'au moyen d'un emploi particulier de la langue.

Bien que l'absolu ne s'exprime pleinement que dans le système philosophique pris en sa globalité, le choix de certains lexèmes et de certaines structures syntaxiques préfigure le tout dans lequel s'accomplit le sens.

Au niveau sémantique, le mouvement dialectique de réflexion, qui atteste la correspondance des essentialités pures aux catégories concrètes du discours, repose sur un usage plastique du langage. Il s'agit pour Hegel « de s'exprimer dans le langage commun, mais en même temps de le préciser de sorte qu'on favorise dans le chef du lecteur un mouvement dialectique de retour sur ce qui a été dit à

¹ La dialectique hégélienne du langage appelle plutôt qu'elle n'exclut le dialogique. En tant que « médiation de l'esprit » le langage qu'est le discours philosophique est appelé à prendre place dans le monde et dans ses débats. « Hegel's notion of scientific language (i.e., the language of his system) implies a type of discourse that itself is true objectivity. In other words, Hegel invites us to see scientific logos as real, actual, and true, where the word is the effective thing, the real embodiment of the thought. [...] The words "take place" in the world.» REID, *Real Words: Language and System in Hegel*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

Ce statut hégélien du langage relativise la portée des critiques habermassiennes qui font de Hegel, de sa *Phénoménologie* à ses derniers écrits systématiques, un « mentaliste » broyant l'intersubjectivité sous la lettre de l'esprit. Cfr. HABERMAS, « Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes » in : *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968 et HABERMAS, « Wege der Detranzendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück » in : *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.

² FICHTE, „Über Buchstabe und Geist in der Philosophie“, in Fichte, GA, II, 3, pp. 295 ss.

³ SCHLEGEL, August Wilhelm, *Leçons sur l'art et la littérature* in NANCY, LACOUÉ-LABARTHE (ed.), *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 345.

⁴ LESSING, *Nathan le sage*, acte 5, scène 6. Ce passage est régulièrement cité par le jeune Hegel dans ses écrits.

⁵ Josef Simon insiste sur cette notion dans sa thèse sur le langage hégélien. Cfr. SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966.

partir de ce qui est dit ».¹ Hegel a ainsi pour but de dynamiser les termes, en montrant comment leur sens peut évoluer, se déterminer plus avant en fonction des relations qu'ils génèrent. L'étymologie qu'il pratique, sans réel souci d'authenticité, s'inscrit dans cet effort de fluidifier les concepts, de les ouvrir à de nouveaux rapports. Il joue alors sur la plurivocité des termes. Dans ses nombreux jeux de mots, il crée des relations entre des termes sans rapport au départ. Tout cela pour ouvrir le nom au mouvement de la pensée. Pris dans son isolement, le nom, l'unité sémantique resterait indifférente pour la pensée dialectique. Les signifiés ne reçoivent leur sens concret que de la relation qu'ils entretiennent avec le tout de la pensée, chacun jouant auprès des autres la fonction d' « interprétant »². On peut ainsi parler d'une construction holistique de la sémantique hégélienne³.

Cette caractéristique rend tout résumé de sa pensée égarant, car les termes clés formant les bases de la pensée hégélienne ont été réformés par leur auteur en un sens dont la genèse est coextensive à la formation du système⁴.

Au niveau syntaxique, nous savons que, si Hegel critique la forme propositionnelle, il ne crée pas pour autant une nouvelle syntaxe. Pour lui, la proposition, lue spéculativement, en accordant à la copule une valeur plastique, exprime le mouvement dialectique de la réflexivité⁵. Ce mouvement de réflexivité n'est certes pas présent dans toute phrase singulière, mais structure les propositions, qui synthétisent des enchaînements formant des configurations conceptuelles. La réflexivité est par ailleurs mise en avant dans l'usage ambigu du génitif pris à la fois en un sens subjectif et objectif. On la retrouve aussi dans des phrases qui comme la *Doppelsatz*⁶ reçoivent un renversement dialectique, à même de préfigurer la structure globale des oeuvres hégéliennes.

Les niveaux sémantiques et syntaxiques du discours sont toutefois insuffisants pour comprendre toutes les spécificités du langage hégélien, lequel fait appel à la culture dans toute son extension. Si l'on analyse le style, on est ainsi frappé de la place qu'occupent les figures littéraires⁷ – théâtrales ou romanesques – dans le corpus hégélien. Ce recours massif – dénotant par rapport à l'idéal

¹ COOK, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973, p. 166.

² Ce concept, introduit par Peirce (PEIRCE, *Collected Papers*, II et IV, Cambridge, Mass., 1932, 1934) signifie que chaque signe ne peut être compris qu'à la lumière d'autres signes qui l'éclairent ou l'interprètent. En soulignant, le caractère linguistique de la sémantique, la notion de Peirce fait signe vers l'idée d'un holisme sémantique.

³ BRANDOM, « Holism and idealism in Hegel's Phenomenology », *Hegel-Studien*, 2001, n°36.

⁴ Cfr. ROYCE, « Hegel's terminology » in Baldwin (ed.), *Dictionary of philosophy and psychology*, New York, Mac Millan, 1901 ; sur la terminologie hégélienne, on consultera également avec intérêt : KOYRÉ, « Note sur la langue et la terminologie hégélienne », *Revue philosophique de la France et l'étranger*, CXII, 1931.

⁵ Hegel exprime cette théorie dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Voir à ce propos, en particulier : SURBER, « The speculative sentence », *Hegel-Studien*, 1975, n°10 ; WOHLFART, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin/New York, De Gruyter, 1981.

⁶ C'est ainsi que Dieter Henrich appelle la fameuse phrase « Was vernünftig ist, das ist wirklich ; und was wirklich ist, das ist vernünftig. » Cfr. HENRICH, *Einleitung des Herausgebers in Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

⁷ Voir à ce propos: SPEIGHT, *Hegel, literature and the problem of agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

scientifique kantien ou fichtéen – n'est pas fortuit, mais sert intentionnellement la philosophie hégélienne. La structure de genres littéraires, tels que la tragédie, exprime, par exemple, aux yeux de Hegel, le caractère rétrospectif de l'esprit. Hegel entend ainsi intégrer la signification des structures stylistiques littéraires, mais il veut aussi les dépasser (*aufheben*) dans un « *epos* » spéculatif à même d'exprimer la réflexion¹.

Il apparaît donc que les complexités du discours hégélien ne sont pas contingentes. Elles sont moins dues à une incapacité littéraire, comme le pensait Goethe, où à des circonstances externes (éviter la censure, par exemple)², qu'elles ne sont réclamées par la trame langagière (*Sprachlichkeit*) dans laquelle l'esprit puisse se donner de façon vivante.

C'est un point souvent méconnu du hégélianisme. La nouvelle philosophie que Hegel entend créer est interdépendante d'une nouvelle pratique du langage. Il s'agit pour le philosophe d'exprimer l'esprit s'exprimant. Pour retrouver l'infinitude de ce dire dans la finitude du langage qui est le sien, Hegel dynamise, de l'intérieur, le langage en jouant sur la sémantique, la syntaxe et le style. Les ressources du langage fini, par cet usage nouveau et dynamisant – qui articule la forme et le contenu dans un mouvement dialectique – s'avèrent à même d'exprimer l'infini du mouvement dialectique, sans tomber dans la tâche sans fin d'une linguistique comparative et sans recourir artificiellement à un formalisme.

Le discours apparaît comme une autogenèse du sens. Le sens n'y est pas immédiatement donné. Il se construit au fur et à mesure du développement du texte. Il ne faut donc pas préjuger du sens de façon intempestive. Il faut s'astreindre à suivre l'élaboration progressive du sens à travers les différents savoirs.

3. Statut du discours.

Le sens global ne se construit qu'au fur et à mesure en établissant des ponts entre des sens isolés, lovés sur eux-mêmes. Au niveau absolu, cela n'implique pas seulement que les éléments du discours soient corrélés dans un cadre holistique, cela implique que le discours lui-même ne se pose pas comme un objet parmi d'autres. Le discours, pour faire sens, doit se relier au monde de la même façon que les éléments qui le composent se relient entre eux.

Le langage dans la philosophie joue moins une fonction de représentation³ qu'une fonction de moyen terme. Il doit en aller de même pour le discours de la philosophie⁴. Il doit prendre place dans le monde effectif qu'il médiatise.

¹ Voir à ce propos : THOUARD, « L'épos spéculatif. La Phénoménologie de l'Esprit comme Iliade et comme Odyssée » in LINDORFER, NAGUSCHEWSKI (éd.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, Tübingen, 2002.

² Voir les travaux de Jacques D'Hondt, notamment sa biographie : *Hegel. Biographie*, Paris, Calmann-Levy, 1998.

³ Pour une critique de la représentation, voir en particulier : LEBRUN, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.

⁴ A cet égard, l'université joue un rôle important aux yeux de Hegel. On sait que la majeure partie du corpus hégélien est constituée de cours. Hegel voyait en effet dans l'université (et donc dans les leçons qu'on y donne) le moyen terme par lequel les hommes s'informent afin de former à leur tour. Cfr. HEGEL, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen*

Cette effectivité du discours dépend toutefois de la réception de son langage, de sorte que sans lecteur le système reste lettre morte. Ce n'est qu'à partir de la conscience finie du lecteur que le système peut-être pensé et voulu, et se redéployer dans le monde.

Pour répondre à cette exigence, Hegel complète le discours dialectique de l'absolu par un discours dialogique, dont on sent l'embarras dans le dénigrement hégélien des préfaces qu'il ne peut pourtant s'empêcher de faire. L'esprit du système se joue ainsi dans l'effectivité de son discours. A moins de se contredire en restant lettre morte, il doit s'accomplir. Mais pour ce faire, il doit se donner, se perdre dans son autre, dans le dialogique. Le système tient ainsi tout entier dans une tension du dialectique et du dialogique.

Il s'agit pour l'auteur d'inclure le lecteur dans la réflexivité langagière de son discours. La réflexivité qui est le moteur de la dialectique hégélienne reste extérieure au sens, si elle n'implique pas le lecteur ; elle n'est pas à même de faire sens en se posant dans une tranquille extériorité. Elle peut transmettre des informations, des pensées, mais celles-ci ne seront vivantes, à même de donner sens, que si elles sont investies par le lecteur.

Hegel s'est efforcé de prévoir cet investissement. C'est pour cela que ses discours contiennent deux types de textes : les textes de philosophie et les textes sur la philosophie¹. Les textes de philosophie expriment la dialectique du sens en soi indépendamment du lecteur concret. Les textes sur la philosophie (préfaces, introductions et remarques²) sont quant à eux des textes dialogiques qui contextualisent le texte de la philosophie, et, ce faisant, le transforme à l'intention du lecteur.

Ces deux niveaux de textualité sont constitutifs d'un discours vivant incluant le lecteur. On a trop souvent fait l'impasse sur cette essentielle dualité. Hegel ne présente pas un monologue monochrome, mais la réflexion dialogique du discours dans des métadiscours d'ordre représentationnel. Cette réflexion a pour fin d'interdire l'absolutisation du discours philosophique en un dire transcendant. Le dire philosophique s'inter-dit devant la contingence du réel, il perd sa voix et ne la retrouve que s'il est à même de parler en langues, c'est-à-dire d'adopter la multiplicité des voix du réel ou encore l'ensemble des dialectes de la dialectique. Il ne se sauve de l'inefficace d'un discours sans portes ni fenêtres, qu'en recréant son langage au fil des rencontres contingentes du monde concret.

Le discours philosophique, en s'ouvrant sur des remarques, se refuse ainsi à former une totalité fermée qu'il faudrait répéter, voire remâcher à l'infini³. Il s'institue bien plutôt en une donation ouverte, qu'il s'agit d'investir.

Lehramtes an der Universität Berlin (Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung) 22. Okt. 1818 in Werke 10, Frankfurt, pp. 390 ss.

¹ Joseph Gauvin marque bien cette différence (cfr. GAUVIN, « Le langage de la dialectique dans la Phénoménologie. Illustration de quelques principes herméneutiques », *Hegel-Jahrbuch*, 1975).

² Sur le statut de la préface, voir : DERRIDA, « Hors livre », in : *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972. Sur le statut plus particulier de la remarque, voir : NANCY, *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Paris, Galilée, 1973 ; LÉBRE, « Sur une invention hégélienne : les remarques philosophiques », *Les études philosophiques*, 2004.

³ L'hypothèse d'une éternelle répétition de sa philosophie est perçue comme « poussive », voire bouffonne par Hegel. (HEGEL, *Écrits sur la religion (1822-29)* (trad. Georget), Paris, Vrin,

4. Discours et métadiscours.

Les textes de philosophie constituent une trame systématique, ouverte, à même de se laisser investir ponctuellement par des représentations, des remarques. L'ensemble de celles-ci ne forme pas un tout homogène. Chaque remarque y va de son propre registre représentationnel sans s'occuper du langage des autres. Si l'on se contente des remarques, sans les rapporter à leur attache philosophique, on peut parler d'un véritable Babel philosophique.

Kaufmann n'hésite pas à dire que, malgré ses prétentions de systématisme, Hegel n'est rien moins que systématique. Il passe d'un registre à l'autre sans autre forme de procès et multiplie les variations d'ordre représentationnel à l'infini lors de ces cours oraux¹.

Ce chaos de langage, tissu de contradictions impénétrables, peut cependant être prévenu. Il tient essentiellement à une méconnaissance du mouvement réflexif que le lecteur doit effectuer entre le texte philosophique et les remarques ou exemplifications concrètes. Il ne faut donc pas seulement suivre le fil du texte, il faut aussi le réfléchir, ce n'est qu'à ce prix qu'on tiendra fermement ensemble les multiples transformations du concept au fur et à mesure que sa détermination s'affine en se confrontant à de nouveaux registres de sens.

D'une certaine façon, Hegel a conçu son discours de sorte à obliger le lecteur à une lecture active. Le va-et-vient entre texte et remarque, qui, d'une certaine façon, actualise le va-et-vient de la dialectique, exige du lecteur de penser, de réfléchir le texte dans un autre registre de langage.

Cette exigence du discours philosophique ne peut être contournée sans que le texte ne se referme dans un tissu de contradictions, de sauts logiques², etc.

Il ne s'agit cependant pas d'un pur jeu destiné à dérouter le lecteur paresseux, mais d'une nécessité inhérente à une philosophie qui se veut institution. Pour Hegel, on ne peut vouloir, au sens d'une volonté pleinement libre, que quelque chose que l'on pense. C'est pourquoi, si la philosophie veut être autre chose qu'un pur *flatus vocis* ou une prétendue réalisation idéale du vrai, elle doit être pensée, pour être voulue et ensuite agir sur le réel.

La difficulté du discours hégélien se voit ainsi justifiée. On ne peut toutefois s'empêcher de se demander si Hegel n'aurait pu, tout en visant cette même fin

2001, p. 152). Ce qui n'empêchera pas Kojève de défendre malgré tout cette thèse. (Cfr. KOJÈVE, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, Paris, NRF, 1990).

¹ "What I find in reading Hegel is not "the block-universe eternal and without a history", but a singularly restless and at bottom quite unsystematic spirit that is scared of its own pluralistic bent and tries, never twice in the same way, to organize the chaos of its observations, insights, and ideas. Every such attempt is systematic to a fault, but superseded by a new outline in the next edition, or the next time Hegel gives the course" (KAUFMANN, "Hegel's theory of tragedy", in STEINKRAUS (ed.), *New studies in Hegel's Philosophy*, 1971, p. 207).

² Voir les 3 lettres de Pfaff à Hegel. (HEGEL, *Correspondance*, op. cit., vol 1, pp.356-363), ainsi que : RICHIR, « Langue et langage philosophique dans le devenir chez Hegel (science de la logique) » in : GODDARD (éd.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

d'institution, être plus clair. Les esprits logiciens déploreront l'absence d'un métalangage expliquant la logique de cette pensée. La distinction entre les registres de discours ne peut cependant que difficilement être traduite en termes formels, elle n'est pas biunivoque, mais infiniment plurivoque. Hegel traduit le langage du sens dans les multiples dialectes de la pensée (le langage du droit abstrait, de la moralité, de l'art, de la religion, ...) et réfléchit ces jeux de langages pour former un discours dialectique cohérent.

A tout prendre, la logique du discours hégélien est à chercher du côté de la paraconsistance¹. Si l'on considère les dialectes du langage comme les moments d'un discours qui les chapeaute, les contradictions qui apparaissent entre les différents langages ne conduisent pas à la trivialité du système global. Les principes mêmes de l'exposition hégélienne restent cependant difficilement formalisables. L'unité du sens du discours hégélien ne repose, en effet, pas sur une logique linéaire, mais sur un concept d'exposition (et corrélativement de lecture) spéculatif qui est à la fois linéaire (suivre le fil de détermination progressif du sens) et circulaire (réfléchir ce fil dans les différents registres de pensée et de discours).

Le mouvement de la dialectique est « dialectophage »², il se nourrit des sens précédemment émis. Cette nutrition ne va cependant pas de pair avec une clôture, car chaque registre de sens est à même de s'ouvrir sur des remarques qui élargissent (*erweitern*) le sens dans un registre de réalité concrète. On peut parler de holisme sémantique dynamisant, par la charge plastique³ qu'il porte, sa clôture dans une multiplicité de remarques. Celles-ci analysent dans le fini le sens du stade auquel le mouvement synthétisant de la dialectique est arrivé, elles interrompent le mouvement de synthèse pour le réfléchir dans la totalité du réel. Elles doublent le fil de la dialectique d'un fil dialogique qui fait du discours une « œuvre ouverte »⁴ en quête de lecteur qui la fasse tenir.

L'absolu de la parole s'interdit ainsi comme simple donné⁵ dans les remarques, qui montrent la nécessité de la recreation concrète du donné du discours. Le texte philosophique est ainsi moins un donné objectif que le fond à

¹ Stanislaw Jaskowski est un des premiers à forger l'idée de « paraconsistance ». (JASKOWSKI, "Propositional calculus for contradictory systems", *Studia Logica*, 1969). Ayda Arruda dresse un bref panorama de cette notion, intégrant la philosophie de Hegel. Reprenant certains résultats de Petrov, il considère que la logique hégélienne pose la consistance comme une condition suffisante, mais pas une condition nécessaire pour l'existence d'objet abstrait. Concernant les objets concrets, la consistance ne serait ni nécessaire ni suffisante. (ARRUDA, « A Survey of paraconsistent logic », in: ARRUDA, CHUAQUI, Da Costa (eds), *Mathematical Logic in Latin America*, Amsterdam-New York-Oxford, North-Holland, 1980). Voir aussi notre article : "Système et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de paraconsistance, *Mosaïque*, 2010.

² « La dialectique de la langue est dialectophage ». DERRIDA, *Glas*, Denoël, 1974, p. 15.

³ Catherine Malabou, dans la plurivocité de sens qu'elle accorde au concept de plasticité qu'elle forge pour comprendre la philosophie hégélienne, remarque que le terme « plastique » renvoie aussi à l'idée d'« explosif ». Cfr. MALABOU, *L'avenir de Hegel. Temporalité, plasticité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.

⁴ Sur ce concept, voir : ECO, *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.

⁵ La critique du mythe du donné est à la suite de Sellars un lieu commun des lectures « analytiques » de Hegel. Voir par exemple : MC DOWELL, « Hegel and the myth of the Given », in WELSCH, VIEWEG (hg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, 2003, p. 11.

partir duquel l'homme va pouvoir s'objectiver dans la pensée. Il est, pour le philosophe spéculatif, une institution. La complexité de celle-ci, qui va de pair avec son caractère *remarquable*, est, selon nous, la raison principale des obscurités auxquelles tout lecteur se heurte lorsqu'il s'agit de Hegel.

Pour peu que l'on prenne sur soi de réfléchir le mouvement du donné discursif, il apparaît que ce que l'« obscurité » du discours hégélien – obscurité qui résulte de l'usage spéculatif du langage et de du doublement dialogique de la dialectique – cache n'est que l'« exigence » d'une pensée qui se veut institution du sens ou, comme le dit Hegel, « expérience » (*Erfahrung*).

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, T. W., « Skoteinos oder wie zu lesen sei » in *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1963.
- ADORNO, T. W., Horkheimer, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.
- ADORNO, T. W., *Minimalia Moralia*, Paris, Payot, 1980.
- ALAIN, *Idées*, Paris, Hartmann, 1932.
- ARRUDA, Ayda, « A Survey of paraconsistent logic », in ARRUDA, CHUAQUI, DA COSTA (eds.), *Mathematical Logic in Latin America*, Amsterdam-New York-Oxford, North-Holland, 1980.
- BOURGEOIS, Bernard, « La philosophie du langage dans la Phénoménologie de l'esprit » in *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2008.
- BRANDOM, Robert, « Holism and idealism in Hegel's Phenomenology », *Hegel-Studien*, n°36, 2001.
- COOK, Daniel J., *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, Mouton, 1973.
- DERRIDA, Jacques, « Hors livre » in *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques, *Glas*, Denoël, 1974.
- D'HONDT, Jacques, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, 1982.
- D'HONDT, Jacques, *Hegel. Biographie*, Paris, Calmann-Levy, 1998.
- Éco, Umberto, *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.
- FRIES, Jakob Friedrich, « Nichtigkeit der Hegelschen Dialektik » (1828), in : *Sämtliche Schriften*, Band 24, Aalen, 1978.
- FICHTE, J.G., „Über Buchstabe und Geist in der Philosophie“, in Fichte, GA, II, 3.
- GAUVIN, Joseph, « Le langage de la dialectique dans la Phénoménologie. Illustration de quelques principes herméneutiques », *Hegel-Jahrbuch*, 1975
- HABERMAS, Jürgen, « Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes » in : *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968
- HABERMAS, Jürgen, « Wege der Detranzendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück » in : *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.

- HAMANN, Johann Georg, *Schriften zur Sprache* (hg. Simon), Frankfurt am Main, 1967.
- HEGEL, G.W.F., *Notes et fragments (Iena 1803-1806)* (trad. Colliot-Thélène, Jarczyk, Kervégan, Labarrière, Lacroix, Lécivain, Longuenesse, Souche-Dagues, Waisgrus), Paris, Aubier, 1991.
- HEGEL, G.W.F., *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* (trad. Bourgeois), Paris, Vrin, 1997
- HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Jarczyk et Labarrière), Paris, folio, 1993
- HEGEL, G.W.F., *Science de la logique* (trad. Jarczyk, Labarrière), Paris, Aubier, 1972.
- HEGEL, G.W.F., *La raison dans l'histoire* (traduction Papaioannou), Paris, UGE, « 10-18 », 1965
- HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. De Gandillac), Paris, Gallimard, 1970
- HEGEL, G.W.F., *Les Écrits de Hamann* (trad. Colette), Paris, Aubier, 1981.
- HEGEL, G.W.F., *Correspondance* (trad. Carrère), Paris, Gallimard, 1963, 3 vol.
- HEGEL, G.W.F., *Écrits sur la religion (1822-29)* (trad. Georget), Paris, Vrin, 2001
- HEGEL, G.W.F., *Écrits pédagogiques* (trad. Bourgeois), Paris, Vrin,
- HEGEL, G.W.F., *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin (Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung) 22. Okt. 1818 in Werke 10*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 390
- HENRICH, Dieter, „Einleitung des Herausgebers“ in HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- JARCZYK, Gwendoline, Labarrière, Pierre-Jean, « Présentation » in HEGEL, *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1972, vol 1.
- JASKOWSKI, Stanislaw, "Propositional calculus for contradictory systems", *Studia Logica*, 1969.
- KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, p. 263.
- KAUFMANN, Walter, "Hegel's theory of tragedy", in STEINKRAUS (ed.), *New studies in Hegel's Philosophy*, 1971
- KOJÈVE, Alexandre, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, Paris, NRF, 1990.
- KOYRÉ, Alexandre, «Notes sur la langue et la terminologie hégélienne», *Revue philosophique de la France et l'étranger*, CXII, 1931.
- KRONER, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, vol II, p. 210.
- LÈBRE, Jérôme, « Sur une invention hégélienne : les remarques philosophiques », *Les études philosophiques*, 2004.
- LÈBRE, Jérôme, *Le fil de l'identité. Frivolité et puissance de l'analyse chez Hegel*, Hildesheim - New York - Zürich, Olms, 2008.
- LEBRUN, Gérard, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.
- LEJEUNE, Guillaume, « Système et langage chez Hegel à la lumière du concept logique de paraconsistance », *Mosaïque*, 2010.
- MAIMON, Salomon, "Die philosophische SprachVerwirrung », in : *Philosophisches Journal*, 1797, B VII, 213.

- MALABOU, Catherine, *L'avenir de Hegel. Temporalité, plasticité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.
- MC DOWELL, John, « Hegel and the myth of the Given », in WELSCH, VIEWEG (ed.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, 2003, p. 11.
- MC TAGGART, John, *A commentary on Hegel's logic*, New York, Russel & Russel, 1964, p. 274
- NANCY, Jean-Luc, *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Paris, Galilée, 1973
- NICOLIN, Günther (Hg.), *Hegel im Bericht seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner, 1970.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers, II et IV*, Cambridge, Mass., 1932, 1934
- PHILONENKO, Alexis « Le langage de Hegel », in: HEGEL, *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte* (trad. Philonenko, Lecouteux), Paris, Vrin, 1988
- REID, Jeffrey, *Real Words: Language and System in Hegel*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.
- RICHIR, Marc, « Langue et langage philosophique dans le devenir chez Hegel (science de la logique) » in : Goddard (éd.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.
- ROSENFELD, Denis, « Comment peut-on parler de la vie chez Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007.
- ROYCE, Josiah, « Hegel's terminology » in BALDWIN (ed.), *Dictionary of philosophy and psychology*, New York, Mac Millan, 1901.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm, *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne* (trad. Marquet), Paris, PUF, 1983, p. 179.
- SCHLEGEL, August Wilhelm, *Leçons sur l'art et la littérature* in NANCY, LACQUELABARTHE (ed.), *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 345.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Herméneutique* (trad. Ch. Berner), Paris, Cerf, 1989.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga et paralepomena. Petits écrits philosophiques*, Coda, 2005.
- SIMON, Ari, *La préface de la phénoménologie de l'esprit*, Bruxelles, Ousia, 2003, p.166.
- SIMON, Ari, « Hegel sans secret. Notes sur l'exotérisme hégélien » in : HEGEL, *Qui pense abstrait ?*, Paris, Hermann, 2007.
- SIMON, Josef, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966.
- SPEIGHT, Allen, *Hegel, literature and the problem of agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- SURBER, Jere Paul, « The speculative sentence », *Hegel-Studien*, 1975, n°10
- THOUARD, Denis, « L'épos spéculatif. La Phénoménologie de l'Esprit comme Iliade et comme Odyssee » in LINDORFER, NAGUSCHEWSKI (éd.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, Tübingen, 2002.
- WOHLFART, Günter, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin/New York, De Gruyter, 1981.

LA LANGUE DE BOIS OU L'HERMÉTISME DU DISCOURS

Cécile GONCALVES

École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Centre de Recherches politiques Raymond Aron (CRPRA).

INTRODUCTION

La «*langue de bois*», selon Christian Delporte¹, désigne l'art d'attiédir ou de coder le lexique ordinaire pour occulter la vérité ou formater le discours. Elle s'identifie et s'apparente le plus fréquemment à un paradigme où l'on trouve : « le langage officiel », « la langue officielle des politiques » ou, pour la cerner plus précisément sur son terrain majeur, la politique, « le méta-langage des hommes d'appareil » ou des « apparatchiks de la presse ». La *langue de bois* est la langue de ceux qui détiennent un pouvoir – l'autorité politique, l'institution scolaire et universitaire, l'administration, etc. – même s'il s'agit de pouvoirs symboliques, tels que pouvoir télévisuel, intellectuel, artistique, etc. La *langue de bois* s'avère particulièrement difficile à définir. « La *langue de bois*, notait Patrick Sériot, c'est toujours la langue des autres² ».

Paroles vaines, discours creux, vides de sens – « Aboli bibelot d'inanités sonores », pour citer Mallarmé – la *langue de bois*³ apparaît comme une langue figée, fermée qui implique un écart maximal entre le signifiant et le signifié. Directement associée au pouvoir dont elle véhicule la pensée, l'idéologie, elle est d'abord l'apanage des hommes politiques. Sous la III^e République, certains, comme Raoul Frary, auteur de l'ironique *Manuel du démagogue*, prêchaient déjà contre les « verbologues » et « phraséologues » politiques enfilant les formules passe-partout, lénifiantes, boursouflées, flattant la paresse intellectuelle au nom du bon sens. Mais la *langue de bois* ne sert pas qu'à inaugurer des chrysanthèmes: les régimes totalitaires la distillent dans leur propagande, du canon des apparatchiks staliniens jusqu'au ronronnement de la télévision brejnévienne, en passant par les antiphrases nazies («*la force par la joie* » désignant l'encadrement des loisirs par le Front allemand du travail). Qu'elle soit exaltée, docile (quand les « grognards » politiques récitent les consignes soufflées par leur état-major), bravache, ordurière (pour « faire peuple », y compris chez Simone de Beauvoir), haineuse (pour encourager le génocide des Tutsis), la *langue de bois* a réponse à tout, caricature, noie le poisson, nie la complexité, fige les raisonnements, en ne référant qu'à elle-même. Elle se résume à un parler-vrai fondé sur la promulgation non pas de la vérité, mais de vocables immédiatement compréhensibles par tous. Cette arme permet aussi d'esquiver impunément la question posée: l'art de pirouetter sans

¹ DELPORTE Christian, *Une Histoire de la Langue de bois*, Paris, Flammarion, 2009.

² SERIOT Patrick, « Langue de bois, langue de l'autre et langue de soi. La quête du parler vrai en Europe socialiste dans les années 1980 », in *Mots*, décembre 1989, N°21. Langues de bois?. pp. 50-66.

³ THOM Françoise, « *La langue de bois.* » Paris, Julliard, 1987

grâce. Comble de la sophistication, «*je vous le dis sans langue de bois*», à ne prononcer qu'avec une décontraction calculée¹...

De quoi la métaphore est-elle le nom et comment ne pas associer à cette «*langue de bois*» le «*politiquement correct*» qui, depuis quelque temps, paraît bien lui avoir volé la vedette en attendant d'être à son tour détrôné ?

TENTATIVE DE DEFINITION DE LA LANGUE DE BOIS

La sentence tranchante du Père Malagrida, jésuite du XVIII^e siècle, que Stendhal inscrit en tête d'un de ses chapitres, dans le *Rouge et le Noir* : «La parole a été donnée à l'homme pour cacher sa pensée» semble être la clef de la *langue de bois* : l'homme, dès lors qu'il ne se sent plus libre de s'exprimer, au sens plein du terme, cesse d'utiliser la langue comme un miroir ; il la manie comme un leurre et en joue comme d'un masque. La *langue de bois* incite à recouvrir de paroles vaines une absence de pensée.

Une autre acception usuelle de *langue de bois* est synonyme d'incompréhension. Qu'il s'agisse de codes spécialisés dont le mode d'emploi n'est pas diffusé pour protéger un corps, ou de « charabias » déconnectés de la réalité commune, c'est alors une « contre-langue² » qui est critiquée dans la mesure où elle proscriit la communication en installant un dialogue de sourds, un non-sens unique du locuteur au récepteur. L'idéologie révolutionnaire du début du XX^e siècle est présentée comme l'exemple type d'une vision sans doute sincère mais filtrée et déformante de la réalité ; l'usage de la *langue de bois* est, à ce propos, fait par analogie avec la rhétorique artificielle qui pénètre les discours politiques : argumentaires immobiles, analyses inamovibles, attitudes diplomatiques, etc.

Un troisième usage consiste à désigner par *langue de bois* les expressions stéréotypées, langage conventionnel fait de « petites phrases à la mode » propres à certains milieux, slogans et mots d'ordre qu'on réitère, clichés télévisuels dont on ressort « repu », « saoulé », marchandises dénuées de vie, vides de sens, plates et insipides, peut-être parce qu'elles ont été dépossédées de tout contenu sémantique : les hommes politiques, interviewés à la télévision, se voient par exemple accusés d'utiliser un code préfabriqué, sans innovation, donc « ennuyeux »³.

Ces trois utilisations constituent la trame de toute critique adressée au discours communiste : le référent princeps, c'est bien entendu le langage « de bois » soviétique ou pro-soviétique, rigide, indéformable :

« Un vocabulaire de bois ? Qu'il faille décrire le discours communiste ancien ou actuel, d'opposition ou de pouvoir, et l'expression "langue de bois" semble tout résumer. Dans la mesure où cette caractérisation ne peut s'expliquer uniquement par l'idéologie, il nous faut savoir où elle se nourrit ; dans les stéréotypes lexicaux ou

¹ Voir Revue *Mots* n°21, décembre 1989, « *Langues de bois ?* ».

² GEFFROY Annie, « Les dictionnaires socio-politiques. 1770-1815 », in DOUGNAC Françoise, GEFFROY Annie, GUILHAUMOU Jacques, MONNIER Raymonde et PIGUET Marie-France, *Dictionnaires des usages socio-politiques, 1770-1815*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 28 (puis Champion, 2006, 8 volumes publiés à ce jour).

³ CHAMPAGNE Patrick, « Le cercle politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71-72, mars 1988, p. 87.

syntaxiques, dans la répétition des formules ou le figement des structures argumentatives ?¹ ».

La métaphore de «la langue de chêne» permit aux Russes d'avant la Révolution de 1917 de désigner, pour le railler, «le style administratif pesant qu'affectionnait la bureaucratie tsariste». Avec l'ère bolcheviste, le «chêne» est simplement devenu «bois» et la *langue de bois* sert tout naturellement à baptiser et à railler les modes de parler - et d'écrire - figés, clichés, codifiés de l'appareil administratif, politique et médiatique. Ainsi, si elle provoque immanquablement dédain, suspicion et condescendance à l'égard de qui s'en rend coupable, la *langue de bois*, appelée aussi, humoristiquement, « xyloglossie » – autre terme qui pourrait suffire à illustrer ce qu'est la *langue de bois* – est devenue un objet d'étude sérieux. Au contraire d'une parole vraie, déliée, la *langue de bois* reste donc raidie dans des certitudes bien pensantes.

Mais l'usage de la *langue de bois* va plus loin ; il désigne indifféremment ce discours de Pouvoir et sa rigidité rhétorique, toute absence de nuance et de compromis que gèlent des formules toutes faites, l'« état monolithique du camp gouvernemental », voire sa méthode de pensée incapable de s'adapter à une nouvelle ère. La *langue de bois* réside bien sûr dans le discours, mais elle est pourchassée jusque dans la pensée elle-même.

La manipulation s'avère alors une fin en soi pour celui qui l'utilise. Elle est à l'œuvre, par exemple, dans le cas d'*arme de dissuasion*, *réajustement tarifaire*, ou encore *restructuration*. Toutes ces locutions ont en commun un souci d'euphémisme, de dire les choses de façon plus enrobée. C'est l'esprit actuel de ce que l'on appelle le « *politiquement correct*² », autrement dit le prêt-à-porter de la pensée dont le dessein est de ne heurter personne, ménager les susceptibilités de chacun. Il faut éviter les mots jugés choquants ou trop directs. Diviser l'humanité, par le pouvoir des mots en deux parties, les *voyants* et les *non-voyants*, ou encore, en *séropositif* et en *séronégatif*, c'est déclarer hors polémique, un état des choses.

LANGUE DE BOIS ET « POLITIQUEMENT CORRECT »

Tout comme la *langue de bois*, le *politiquement correct* n'est pas pour nous autochtone. L'opinion commune y reconnaît le calque du « *politically correct* » en usage aux Etats-Unis depuis les années 70. Les promoteurs de ce parler *light* (léger) pensèrent pouvoir endiguer la vague des revendications « identitaires » en érigeant le rempart du « *politically correct* ». La règle d'or édictée par les instances fédérales fut alors de ne rien dire ni faire qui put offenser la conscience de quelque « communauté » que ce soit. Les expressions « *communitary* » et « *politically correct* » s'avèrent intimement liées et renvoient même champ lexical. Ainsi s'est très vite institutionnalisé le règne de la grande « vigilance » dans notre manière de parler. Ses moyens les plus sûrs sont ceux de l'expression minimaliste sous ses multiples aspects: euphémisme, litote, cliché.

Le « *politically correct* », souvent raccourci en « *p. c.* » propose un champ d'application fort vaste, le souci de ménager les catégories les plus diverses

¹ PESCHANSKI Denis, *Et pourtant ils tournent. Vocabulaire et stratégie du PCF (1934-1936)*, Paris, Klincksieck, coll. « Saint-Cloud », 1988, p. 145.

²GAMER J.-F., *Politiquement correct*, Paris, Livre de Poche, 1997

s'ajoutant à la vigilance envers les groupes et communautés officiellement répertoriés. Le *politically correct* s'appuie sur un corps de doctrines d'inspiration libérale voire radicale et s'identifie au rejet d'un langage, d'un comportement, etc., que l'on estime discriminatoire ou offensant envers des causes ou propositions que l'on partagerait. Cette loi de bienséance langagière, qui au départ s'inspirait du respect des particularismes immémoriaux, est ainsi devenue, peu à peu, une contrainte de non-expression généralisée, à base d'un conformisme indistinct, réputé « bien pensant », mais qui en réalité annihile tout effort ou désir d'analyse un tant soit peu personnelle, non conformiste.

Cette vaste entreprise de surveillance en matière de langue et de comportement a eu pour conséquence un système de précaution dans l'ordre juridique qui tend à se généraliser et devient de plus en plus préoccupant. Il s'agit du jeu banalisé de la « *litigation* », fondé sur le recours, désormais licite envers quiconque, à la présomption non point d'innocence, mais de culpabilité. Les avocats sont là pour aider chacun (moyennant finances) à préserver ses droits inaliénables, face à un partenaire considéré par avance comme suspect. Ils ne sont pas moins prêts, cela va de soi, à soutenir la cause de la personne ou de la collectivité incriminée. Cette frénésie procédurière menace de s'étendre à l'infini. Dans un cas comme dans l'autre - celui du « *politically correct* » comme celui du « *judicially correct* » - nous sommes sur les chemins de l'Absurde. La liberté d'expression est dès lors menacée dans ses fondements mêmes et l'on se rapproche de cette société conformiste et grégaire que dépeint si bien Tocqueville dans son *De La Démocratie en Amérique*.

La *langue de bois* voit certes sa fréquence d'emploi décroître dans la dernière décennie du XX^e siècle, tandis que progresse l'usage du *politiquement correct*. Celui-ci, comme il arrive toujours dans les cas d'emprunt, change peu ou prou de sens en franchissant l'Atlantique : détaché du contexte politique et social américain, il répond naturellement aux appels de son nouvel ancrage. Les premiers à se manifester émanent des enceintes parlementaires. C'est l'époque où l'on parle volontiers de « consensus », plus ou moins difficile à définir et à trouver. Le « *politiquement correct* » sert alors d'enseigne à l'art d'éviter les heurts, les confrontations entre personnes ou groupes divergeant d'opinions, à tempérer les menaces ou les envies de conflits et de crises.

Comme son aînée, la nouvelle locution en vogue gagnera, par voie de métaphore, d'autres lieux et milieux, toujours aussi disposée à aller dans le sens des apaisements, aplanissements et bons offices en tous genres. Le nombre et l'extension des objectifs ne sont pas faits pour aider à cerner la définition du « *politiquement correct* ». Le *Manuel du politiquement correct* de Vladimir Volkoff¹ est aussi édifiant que réjouissant à ce propos: il tient d'abord pour vaine toute tentative d'élucidation : « Le *politiquement correct*. ne peut guère se définir² » ; « avant tout il faut mettre en lumière l'absence de contenu véritable du *politiquement correct* », qualifié peu après d'« ectoplasme idéologique³ ». Un redoublement d'efforts lui inspire cependant des appréciations plus substantielles : « le *politiquement correct* n'excluant personne, il exclut toutes les exclusions de qui que ce soit d'où que ce

¹ VOLKOFF Vladimir, *Manuel du politiquement correct*, Paris, éd. Du Rocher, 2001.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 165.

soit¹ » ; ou encore : « Meccano des idées toutes faites, [il pratique] le rejet forcené de tout esprit critique² ». Nous voilà proches d'un inventaire en règle des composantes de l'insaisissable: il participe 1) de « l'entropie ambiante » ; 2) de « la manipulation » désinformante de l'opinion ; 3) de « la tendance au nivellement absolu ». Quant aux moyens mis en œuvre par le *politiquement correct*, force est d'admettre qu'ils ressemblent beaucoup à ceux auxquels recourt communément la *langue de bois* : ici comme là nous sommes au royaume du cliché.

VERS UN NOUVEAU NOVLANGUE ?

Le succédané *made in U. S.* de la *langue de bois* naguère venue de l'Est fait penser aux mécanismes d'élimination lexicale du Novlangue qui supprime les mots *mauvais* et *clair* en les remplaçant par « inbon » et « insombre ». Destiné à supplanter « l'ancilangue (la langue ordinaire) vers l'année 2050 », il est la transposition mythique de notre fameuse « *langue de bois* ». Son artisan est un certain Syme, proche camarade du protagoniste, Winston Smith. Il travaille au Service des Recherches au Ministère de la Vérité (*Miniver* en novlangue). Son objectif est d'élaborer une structure linguistique capable d'anéantir l'expression de la pensée individuelle et de procurer au Parti, unique maître des destinées du pays, l'instrument de propagande le plus perfectionné, le plus économe possible de ses moyens : « Nous détruisons chaque jour des mots, des centaines de mots,. Nous taillons le langage jusqu'à l'os ».

Que disent l'apparatchik ou le dictateur aux foules dont les applaudissements frénétiques sont orchestrés et quel drame se joue dans cette parodie de la communication ? Qu'il n'y a pas de rapport entre la trame signifiante du discours et ce qu'elle dit dans la réalité de sa communication. Langue paradoxale, plus elle se développe, moins elle communique car sa portée et sa signification sont comme siphonnées dans la bouche hurlante et péremptoire d'un Maître. Figé, emmuré, ce discours-là invite à se taire, enterre vivant, puisque aucune réponse n'est réellement permise.

Notre actuel Novlangue crée ainsi pompeusement des *techniciens de surface* qui linguistiquement du moins, et il faut croire que c'est l'essentiel, sont sur un pied d'égalité avec les autres techniciens. Elle évite les mots et expressions dérangeants, agressifs, peu gratifiants, tels que : *balayeur, bombe atomique, augmentation des tarifs, ou licenciement*. D'autres exemples viennent en foule : *malentendant, gardienne d'immeuble, employée de maison, sans domicile fixe...* Il suffit d'ouvrir nos quotidiens, d'écouter la radio ou les journaux télévisés pour retrouver l'univers de la Novlangue. La *langue de bois* sert également à masquer le manque de réflexion ou le désarroi devant la complexité des choses. Le bonheur de consommer ou d'être intégré à la société n'est pas toujours au rendez-vous. Alors, on parle de *zones de non-droit, d'aménagement du temps de travail, de cohésion économique et sociale*, autant de locutions pseudotechniques pour des réalités que l'on sait fluctuantes, complexes, difficiles à penser, car nous n'avons pas encore les véritables outils conceptuels efficaces pour les penser. À défaut d'être réellement pensées, les voilà nommées. « *Si vous ne pensez pas, créez des mots nouveaux* »,

¹ *Ibid.*, p. 76.

² VOLKOFF Vladimir, *op. cit.*, p. 167.

disait Voltaire.

L'euphémisme et la manipulation lexicale sont les symptômes du mal qui se nomme *langue de bois*. On pense bien sûr à la langue de bois communiste, objet dont on se gausse volontiers maintenant, car elle est reconnaissable et démodée, du moins dans nos contrées (« *les intérêts des travailleurs* », « *les forces agressives de l'OTAN* »). La nouvelle *langue de bois*, dont l'empire est beaucoup plus étendu que l'ancienne, prend le masque de la technicité et de l'objectivité, non seulement dans sa terminologie, mais aussi, et de façon plus insidieuse, dans la syntaxe elle-même. Parler la langue de bois, c'est du point de vue de la syntaxe, émettre des énoncés sans sujet ni cause, où les choses arrivent comme toutes seules et donc de façon objective et indiscutable. La *langue de bois* a une affinité particulière avec les tournures passives qui éliminent le sujet : il s'agit en effet d'arborer un vernis scientifique ; et être objectif en science, c'est éliminer l'observateur ou l'expérimentateur pour mettre en valeur le seul objet d'étude. Les scientifiques ont beau répéter que l'objectivité est un leurre, personne n'en tire jamais de conclusions drastiques et on la recherche toujours, car après tout, elle reste l'un des fondements de notre civilisation. L'observateur reste donc présent, mais ne doit pas agir.

Les langues de spécialités, loges moderne, ont une part de responsabilité dans l'établissement de la nouvelle *langue de bois*, puisqu'en tant que discours dominants, elles imposent leur rhétorique. Une nouvelle langue de bois est à l'œuvre, dans tous les domaines. Elle renvoie à la représentation du monde comme économie marchande. Elle est l'instrument de réussite des plus virtuoses de ses adeptes, quel que soit son domaine d'application. Elle se développe comme une langue de spécialité, comme si son référent, le règne de la marchandise et de la technique étaient un donné, une évidence ontologique. Elle emprunte les voies de la séduction et de l'évidence en se complaisant dans les lieux communs et les déclarations lénifiantes. Enfin, elle a l'habileté de proposer l'apparence du discours de spécialité sans en imposer les contraintes éthiques et intellectuelles.

L'escamotage de toute référence personnelle constitue le point de départ de la *langue de bois*. D'où un goût marqué pour les tournures passives, déjà noté dans les langues de spécialités. Les choses se font d'elles-mêmes. Au lieu d'impliquer Untel dans la phrase « *Untel augmentera les impôts* », il est plus judicieux et plus neutre de dire que *les impôts seront augmentés*. Ce qui en grammaire traditionnelle est analysé comme un passif, avec un agent et un complément d'agent, relève d'une autre analyse des schémas de prédication. Une étape supplémentaire donne la vedette à l'action elle-même qui devient le sujet de la phrase, en vidant le verbe de son contenu dynamique, et en le transformant en nom d'action (*augmentation*). Cela s'explique par analogie avec les noms de phénomènes (cf. *ralentissement des neutrons* ou *écoulement turbulent*) qui occupent la majeure partie de la terminologie scientifique et technique. Il ne reste alors du verbe qu'un passe-partout au sémantisme épuisé.

Si le verbe n'est plus qu'un faire-valoir, en revanche, le substantif, qui donne une vision d'accompli et dit un monde statique, se taille la part du lion. On obtient alors quelque chose du genre : *une augmentation des impôts aura lieu*. Une fois le procédé démasqué, il saute aux yeux dans toute la presse économique : par exemple cette phrase relevée au hasard dans une revue spécialisée : « *En Europe*

comme en Afrique subsaharienne, le réajustement des instruments communautaires d'interaction fait figure d'impératif incontournable ». Ce qui est incontournable, c'est la dictature des substantifs, et donc du constat des faits ; le verbe est réduit à l'état de simple copule ; la phrase tourne sur elle-même dans un cliquetis spectaculaire de substantifs massifs, encore renforcés par des adjectifs satellisés.

Comment ne pas voir aussi que, dans l'ordre politique, le nivellement des énoncés, vecteur et facteur d'une pensée unique, s'en va par des voies paradoxales rejoindre inéluctablement les erreurs des régimes totalitaires ? L'envergure internationale du jeu économique n'arrange certes rien : l'actuel balancement entre « mondialisation » et « globalisation » signifie de façon patente que l'universalité rêvée par l'âge des Lumières est vouée désormais aux grisailles de l'uniformité. Le *politiquement correct* ne projette pas sur les horizons de la culture des clartés plus rassurantes. Paul Claudel déplorait qu'en son temps la décadence de l'art sacré aboutît au triomphe de ce qu'il appelle « le goût du fade ». La rançon du *politiquement correct* est de devoir en appeler au goût du fade omnipotent.

L'objet désigné – la langue de bois – glisse entre les doigts, s'appliquant à tout et à rien selon les besoins de la polémique. Il en est toujours ainsi avec les outils idéologiques. Le bois n'est pas dans la langue mais dans l'usage dénoncé qu'on en fait. Ce que nous avons au passage reconnu comme un objet n'est qu'une parole systématisée, une rhétorique, par ailleurs très facile à caractériser puisque caricaturale.

Pour premier trait, elle est assimilable à un « jargon », nécessitant une sorte de décodage, c'est-à-dire à un langage technique, spécialisé, archi-normalisé, catéchisé même, et qui reste froid et sans prise affective sur un auditoire qui ne se sent pas concerné. En deuxième lieu, la langue de bois est vécue comme un « ronron » de par son aspect stéréotypé, mécanique, ultra-répétitif parfois, qui rend impossible toute évolution, y compris tactique, et toute adaptation au réel. C'est alors une litanie sans racine et surtout sans présent, hors temps. Lénine disait cela à propos de la « phrase révolutionnaire », qui tend selon lui à « la répétition de mots d'ordre sans égard aux circonstances objectives¹ ». Un troisième caractère universellement dégagé montre la langue de bois comme une « intoxication », une volonté d'illusionnement par le discours. Couplée au « politiquement correct », elle est dénoncée en tant que langage en trompe-l'œil, inauthentique, procédant par affirmations péremptoires, voire contre-vérités, qui lui confèrent une fonction de propagande. La critique des discours faits de ce bois conduit à voir les effets et les cibles visés se réduire à des monologues qui seraient destinés à des sourds.

La question de leur efficacité réelle est donc posée. L'expression langue de bois, chargée au départ de caractériser un certain langage politique, ne veut-elle pas marquer, tout simplement aujourd'hui, l'échec même du discours ?

¹ Lénine, *Sur la phrase révolutionnaire*, Moscou, Ed. du Progrès, 1971, p. 26.

BIBLIOGRAPHIE

- CHAMPAGNE Patrick, « Le cercle politique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 71-72, mars 1988.
- DELPORTE Christian, *Une Histoire de la Langue de bois*, Paris, Flammarion, 2009.
- GAMER J.-F, *Politiquement correct*, Paris, Livre de Poche, 1997.
- GEFFROY Annie, « Les dictionnaires socio-politiques. 1770-1815 », in DOUGNAC Françoise, GEFFROY Annie, GUILHAUMOU Jacques, MONNIER Raymonde et PIGUET Marie-France, *Dictionnaires des usages socio-politiques, 1770-1815*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 28 (puis Champion, 2006, 8 volumes publiés à ce jour).
- LENINE, *Sur la phrase révolutionnaire*, Moscou, Ed. du Progrès, 1971.
- PESCHANSKI Denis, *Et pourtant ils tournent. Vocabulaire et stratégie du PCF (1934-1936)*, Paris, Klincksieck, coll. « Saint-Cloud », 1988.
- SEROT Patrick, « Langue de bois, langue de l'autre et langue de soi. La quête du parler vrai en Europe socialiste dans les années 1980 », in *Mots*, décembre 1989, N°21. « Langues de bois? ». pp. 50-66.
- THOM Françoise, « *La langue de bois.* » Paris, Julliard, 1987.
- VOLKOFF Vladimir, *Manuel du politiquement correct*, Paris, éd. Du Rocher, 2001.

ANTHROPOLOGIE, STRUCTURALISME ET PSEUDO-SCIENCE : DIOP LECTEUR DE LEVI-STRAUSS

Abdoulaye SYLLA
Maître-Assistant
Université de Cocody

*Or, s'il est quelqu'un que l'on doive
combattre avec toutes les forces du
raisonnement, c'est celui qui abolit la
science, la pensée claire ou l'intellect,
quelque thèse qu'il prétende affirmer à ce
prix.*

PLATON

*-Cher maître structuraliste,
pourriez-vous me dire, par hasard,
s'il existe un danger, ici, sur la piste,
d'être écrasé, dans une bousculade,
contre les structures des gradins ?*

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

*La période structuraliste a été, c'est
certain, une période extraordinairement
brillante. Mais une des choses dans
lesquelles elle a brillé de façon
exceptionnelle est sûrement le degré de
jobardise que l'on y a atteint.*

JACQUES BOUVERESSE

INTRODUCTION

La lutte contre le discours obscur semble être une constante de l'histoire de la connaissance. Chaque génération paraît condamnée à affronter les mêmes chausse-trappes sophistiques, les mêmes labyrinthes de fatrasies que s'évertuent à construire sur la voie de la pensée précise et exacte des charlatans de haut vol. Si l'on remonte à un siècle, on trouve Lénine se dressant face à Mach, Avenarius – maîtres abscons de ce temps– et leurs disciples russes, engagés dans une entreprise de falsification philosophique du matérialisme dialectique. Voici ce que critique, en 1908, le futur bolchévique :

« Ni les « éléments » de Mach, ni la coordination et l'introjection d'Avenarius n'élimine cette confusion ; ils ne font qu'obscurcir, brouiller les pistes au moyen d'un charabia philosophico-scientifique.

Charabia encore –nous n'en dirons que deux mots– la terminologie spéciale d'Avenarius, qui a créé quantité de « notales », de « sécurales », de « fidentiales », etc., etc. [...] Mais si les gens naïfs voient dans cette

phraséologie une biomécanique spéciale, les philosophes allemands, amateurs pourtant de mots « subtils », se moquent d'Avenarius¹ »

Notre temps n'a pas échappé au lot des âges. Toutefois, si la bataille fait plus que jamais rage aujourd'hui, le rapport de forces s'est inversé. La clarté est devenue une valeur obsolète. La société de consommation, l'omnipotence des mass médias et le triomphe du capitalisme (et de son corollaire, le réalisme cynique bourgeois) ont fait le lit de la pensée postmoderne, le terreau actuel du discours abscons. Pour notre époque, ceux dont l'œuvre interpelle l'intellectuel critique et qui sont portés au pinacle académique et médiatique ont pour nom : Jacques Lacan, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Régis Debray, Jean Baudrillard... A l'origine de cette génération admirable, un homme et son œuvre : Claude Lévi-Strauss. Plus grand anthropologue du monde pour les uns et penseur du siècle aux yeux des autres², le père de l'anthropologie structurale est le modèle absolu et sa pensée, la matrice de toutes les impostures intellectuelles des cinquante dernières années³.

Dès 1967, Cheikh Anta Diop montre, dans *Antériorité des civilisations nègres*⁴, le premier livre qu'il écrit après la parution de l'ouvrage fondateur de la science absolue de l'homme (primitif), que l'entreprise structurale appliquée à l'anthropologie ne passe pas le test de la « correction scientifique ». A partir d'une analyse du matriarcat et des systèmes de parenté présentés dans *Anthropologie structurale*⁵, Diop relève de graves insuffisances qui invalident la réputation de scientificité et de pertinence qu'on attache à l'ouvrage. C'est sur cette critique que revient la présente étude. Après avoir établi le contexte d'émergence de l'anthropologie structurale et brossé le portrait Diop en lecteur légitime, nous passerons en revue les pièces du dossier.

1. Contexte et formation

1.1- Anthropologie structurale : les racines

Une chose dont on a crédité Claude Lévi-Strauss, et sur laquelle repose en grande partie son prestige intellectuel, est la découverte d'une méthode scientifique originale d'étude des cultures humaines. Pourtant, de la méthode structurale en ethnologie, si tant est qu'une telle chose existe, on ne trouve aucun exposé clair dans son œuvre. Et, l'on n'est pas bien avancé quand l'auteur nous dit que « la *forme* se définit par opposition à une matière qui lui est étrangère ; mais la *structure* n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel⁶ ». Ainsi, Robert Delière,

¹ LENINE, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Ed. du Progrès, Moscou, 1979, p. 84.

² Pour un siècle qui a connu Albert Einstein, Moritz Schlick, John M. Keynes, Isaac Asimov, Gaston Bachelard, Cheikh A. Diop, Ludwig Wittgenstein, Cyril L. James, etc., l'avis semble peu objectif.

³ Dont certaines sont dénoncées par Alan SOKAL et Jean BRICMONT dans *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris, 1997.

⁴ Cheikh Anta DIOP, *Antériorité des civilisations nègres*, Présence Africaine, Paris, 1967.

⁵ Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

⁶ *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 139. Souligné par l'auteur.

disciple –critique– de Lévi-Strauss, avertit le lecteur enthousiaste : « On aurait tort de chercher dans cette œuvre qui se montre incapable de définir la notion de structure une méthode que l'on peut appliquer telle quelle.¹ » Ceci est d'autant plus vrai que lorsqu'un auteur comme Gilbert Durand essaie d'utiliser la notion de structure, il est obligé de procéder à une redéfinition qui en approfondit le vague².

Le substantif de structure, (...) que, faute de mieux, nous utiliserons métaphoriquement, signifiera simplement deux choses : premièrement que ces « formes » sont dynamiques, c'est-à-dire sujettes à transformations par modification de l'un de leurs termes, et constituent des « modèles » taxinomiques et pédagogiques, c'est-à-dire servant commodément à la classification mais pouvant servir, puisque transformables, à modifier le champ imaginaire. Deuxièmement, nous rapprochant en cela davantage de Radcliffe-Brown que de Lévi-Strauss, ces « modèles » ne sont pas quantitatifs mais symptomatiques, les structures comme les symptômes médicaux sont des modèles qui permettent le diagnostic tout autant que la thérapeutique.³

Un flou règne au sujet de l'objet et de la façon de l'appréhender, qui laisse insatisfait le lecteur affranchi du *magister dixit*.

L'anthropologie structurale apparaît ainsi comme une entreprise individuelle, (« la méthode » d'un seul homme) dont le promoteur n'est pas le premier à faciliter la tâche à quiconque souhaite en analyser la généalogie intellectuelle. Si Lévi-Strauss lui-même présente la linguistique, les mathématiques et la psychanalyse comme matrices de sa pratique, avec ses disciples, les racines deviennent rhizomiques ; c'est tout le spectre du savoir qui en est le moyen. On comprend alors que les deux caractéristiques suivantes de l'anthropologie structurale, sa capacité (prétendue) à étudier tous les aspects de la société et son impossibilité effective à être utilisée par qui que ce soit, ne sont en rien paradoxales. En fait Lévi-Strauss utilise dans ce cas une ruse –il n'y a pas d'autre mot– dont il est friand et que nous appelons « la technique de l'avancée masquée ». Le savant escamote les sources réelles de son activité et progresse à l'abri de paravents qu'il estime plus conformes à son projet. Nous y reviendrons dans le cas de la linguistique comme méthode imitée.

Dans *Tristes tropiques*⁴, Lévi-Strauss donne bien des noms d'auteurs qui ont pavé sa voie : Karl Marx, Robert Lowie, Roman Jakobson, etc. Mais, ni là ni ailleurs, il ne mentionne Oswald Spengler, le véritable maître d'œuvre de l'anthropologie structurale. Pourtant, tout le programme de la future discipline, et souvent dans

¹ Robert DELIEGE, « Pourquoi lire Lévi-Strauss aujourd'hui ? », Conférence prononcée le 21 janvier 2004 à l'Université Laval.

² D'où, la critique en règle à laquelle il soumet l'utilisation straussienne de la notion aux pages 88 et suivantes de son ouvrage.

³ Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, PUF, Paris, 1963, pp. 55-56.

⁴ Claude LEVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.

ses moindres détails, se trouve consigné dans *Le Déclin de l'Occident*¹. On nous excusera de citer un peu longuement mais il s'agit ici de faire pièce.

« Les historiens actuels s'imaginent faire une chose extraordinaire lorsqu'ils vont chercher des détails empruntés à la vie religieuse, sociale et à la rigueur à l'histoire de l'art pour "illustrer" le sens politique d'une époque. Mais ils oublient l'élément décisif – décisif en ce sens que *l'histoire visible est expression, signe, psyché faite forme*. Je n'en ai encore trouvé aucun qui ait abordé sérieusement l'étude de la parenté morphologique qui relie intérieurement la langue des formes de tous les domaines de la culture, qui, au-delà du domaine des faits politiques, ait connu de façon approfondie les pensées ultimes et les plus enfouies de la mathématique des Grecs, des Arabes, des Hindous, des Européens occidentaux, le sens de leur style ornementatif ancien, de leurs formes fondamentales architectoniques, métaphysiques, dramatiques, lyriques, le choix et l'orientation de leurs arts majeurs, les singularités de leur technique artistique et de leur choix de matériau, et a fortiori qui ait reconnu l'importance décisive de ces choses pour les problèmes de forme que pose le monde historique.² »

Spengler a d'autant pu être facilement passé sous silence qu'il est aujourd'hui un auteur « invisibilisé » qu'on ne lit plus guère. L'historien –entendez le théoricien– qu'il appelait de ses vœux est venu en la personne de Lévi-Strauss. Lui, a été à même de « reconnaître l'unité physiognomonique remarquable qui rassemble des phénomènes culturels à première vue tout à fait disparates » et a fait preuve de suffisamment de pénétration pour « accéder à l'intériorité psychique collective dont elles constituent les manifestations ou les symptômes concordants³ ». De même, Lévi-Strauss fera sien le conseil de Spengler d'user de préférence du procédé de la comparaison :

Les comparaisons pourraient être le bonheur de la pensée historique [c'est-à-dire théorique], pour autant qu'elles mettent à nu la structure organique [c'est-à-dire inconsciente] de l'histoire. Leur technique devrait être élaborée sous l'influence d'une idée englobante et donc *poussée jusqu'à la nécessité qui ne laisse place à aucun choix, jusqu'à la maîtrise logique*. Elles ont été jusqu'ici un malheur, parce qu'elles étaient traitées comme une simple affaire de goût dispensant l'historien du discernement et de l'effort nécessaires pour considérer *le langage des formes* [Formensprache] propre à l'histoire et son analyse comme constituant son problème le plus difficile et le plus immédiat, problème qui n'est même pas encore compris aujourd'hui, ni à plus forte raison résolu.⁴

Il s'agit en fait, par ce biais, d'établir des alternatives simples, des oppositions tranchées, des dualités exacerbées, des analogies diffuses. Tout comme chez Spengler, « l'ontologie et la méthodologie [de Lévi-Strauss] sont déterminées et

¹ Oswald SPENGLER, *Le Déclin de l'Occident*, 2 Vol., Gallimard, Paris, 1948.

² Ibidem, p. 18. Nous soulignons.

³ Jacques BOUVERESSE, *Essai II*, Agone, Paris, 2001, p. 103.

⁴ *Le Déclin de l'Occident I*, op. cit., p. 17. Nous soulignons.

structurées de part en part par des antithèses et des antagonismes comme ceux de l'extérieur et de l'intérieur, du devenu (être) et du devenir (processus), de la loi et de la forme¹ », du chaud et du froid, de la surface et de la profondeur, de l'intellect et de l'âme, du cru et du cuit, etc. Il n'est pas jusqu'à des détails d'analyse de l'anthropologie structurale dont on ne trouve les indications chez Spengler. Celui-ci demande, par exemple, de se saisir de « certaines intuitions des mathématiques les plus modernes dans le domaine de la théorie des groupes de transformation² ». Or, la théorie des groupes de transformation est précisément le sujet d'un article que Lévi-Strauss commet en 1954, intitulé –cela ne s'invente pas– « Les mathématiques de l'homme », et sera donnée pour l'outil même de sa méthode structurale. C'est également l'une des clefs du système straussien des corrélations, aux yeux de Patrice Maniglier qui nous en donne un développement édifiant :

[P]our Lévi-Strauss, c'est la *corrélation* entre les traits distinctifs qui permet de déduire les traits pertinents *pour les acteurs eux-mêmes*. Dès lors, on peut redéfinir chaque version par sa *position* relative dans un système de *transformations*, c'est-à-dire par les termes auxquels il peut être *substitué*. Mieux : un système de transformations ne peut lui-même être défini que dans un système de systèmes de transformations. Ainsi l'analyse structurale est-elle conduite à s'étendre et à se développer de proche en proche, embrassant toujours plus de mythes des continents américains, pour pouvoir ne serait que définir la version de référence qui ouvre le premier tome des *Mythologiques*³.

Ainsi, à tous les niveaux de l'édifice, il apparaît clairement que l'entreprise de Lévi-Strauss est une répétition du modèle spenglerien⁴. Que Lévi-Strauss ait eu accès et reproduit l'œuvre de Spengler ne fait l'ombre d'aucun doute, tant les similitudes sont étroites. De plus, *Le Déclin de l'Occident* était un viatique dans le milieu de la synarchie française qu'il fréquentait. Aussi, toute la trajectoire académique de l'Immortel peut-elle se lire dans ces mots de Jacques Bouveresse, d'abord dans une méthode éprouvée :

Le secret du succès semble résider dans l'application conséquente de procédés du type suivant : d'un côté, une série de notions connotées négativement, comme la raison, le système, l'ordre, l'unité, l'uniformité, la loi, le déterminisme, la nécessité, la répétition, etc. ; de l'autre, leurs opposés connotés positivement, l'intuition (poétique), la fragmentation, le chaos, la multiplicité, le polymorphisme, l'anomalie, le hasard, l'accident, l'invention, etc. On considérera comme acquis que les concepts de la première catégorie, qui ont, de toute évidence, fait leur temps, ont toujours été dominants et que ceux de la deuxième ont été scandaleusement dévalorisés, négligés, ignorés, réprimés, occultés, refoulés, etc. Heureusement, l'heure de la revanche et de

¹ *Essai II*, op. cit., p. 100.

² *Le Déclin de l'Occident I*, op. cit., p. 59.

³ Patrice MANIGLIER, « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique. » in *Revue de métaphysique et de morale*, N° 1, janvier 2005. Souligné par l'auteur.

⁴ Dont on trouve même des tics de style dans la prose de Lévi-Strauss.

la réparation, qui ouvre des perspectives illimitées à la science, à la pensée et à l'humanité, est enfin arrivée.

Puis, dans l'attitude du scientifique révolutionnaire, en lutte contre une communauté réactionnaire et obtuse :

Si vous réussissez, en outre, à donner, comme Spengler, l'impression d'une culture encyclopédique et d'une compétence à peu près universelle, d'une hauteur et d'une ampleur de vue qui permettent de tout embrasser d'un seul coup d'œil, d'une puissance de synthèse et d'une virtuosité dans l'organisation des données qui rabaissent au rang de misérables tâcherons les gens qui continuent à utiliser les méthodes traditionnelles de l'analyse historique, le succès a toutes les chances de se transformer en triomphe. Il est également recommandé d'annoncer à l'avance, comme l'a fait Spengler, que vous serez totalement incompris et ignoré par les représentants de l'Université et de l'intelligentsia reconnue et de rappeler constamment que vous l'êtes, en dépit de toutes les preuves du contraire¹.

Telle semble bel et bien être la situation de discours de l'anthropologie structurale ; et Spengler, le mentor caché².

1.2- Anthropologie structurale : un critique ad hoc

C'est Lévi-Strauss lui-même qui désigne Cheikh Anta Diop comme son critique modèle. Dans « Les mathématiques de l'homme³ », il dessine le profil du spécialiste idoine en sciences sociales. Celui-ci doit désormais, par sa formation novatrice, être capable de penser à la fois sur les plans mathématique et sociologique ; car, « les nouvelles perspectives ouvertes aux sciences sociales par certains aspects de la réflexion mathématique moderne imposent donc aux spécialistes des premières un considérable effort d'adaptation⁴ ». Un tel profil semble avoir été taillé sur mesure pour Diop.

Titulaire d'un double baccalauréat en mathématiques (juin 1945) et en philosophie (octobre 1945), Diop va suivre concomitamment une formation en sciences exactes et en sciences humaines. Arrivé à Paris, il s'inscrit à la Sorbonne en philosophie et en linguistique tandis qu'il suit des cours de mathématique supérieure au lycée Henri IV. En 1948 il achève sa licence de philosophie et dès la fin 49 approche Gaston Bachelard et lui demande de diriger son projet de thèse de doctorat. L'année suivante, la faculté des sciences de Paris le couronne de deux certificats de chimie (chimie générale et chimie appliquée) qui lui ouvrent les portes du laboratoire Curie de l'Institut du radium que dirige Frédéric Joliot-Curie, prix Nobel de chimie, et où il va se spécialiser en chimie et physique nucléaires. Dans le même temps, il parachève, sous la direction de Marcel Griaule, sa thèse secondaire

¹ *Essai II*, op. cit., pp. 100-101.

² Toutefois, Spengler aurait tenu pour une « hypocrisie », un « refus de conversion au réalisme brutal », le plaidoyer de Lévi-Strauss en faveur du respect des différences et de la sauvegarde de toute culture.

³ Claude LEVI-STRAUSS dans le *Bulletin des sciences sociales*, vol. VI, n° 4, Unesco, 1954.

⁴ *Ibidem*.

« Qu'étaient les Egyptiens prédynastiques ? » qui est prête à être soutenue en 1953. Aucun jury académique n'accepte d'examiner officiellement ce travail. Prenant acte de cela, Diop s'éloigne de l'université et va enseigner la chimie et la physique au lycée Voltaire et au lycée Claude Bernard. La thèse refusée sera publiée et deviendra le best-seller que l'on sait. Pugnace, il se réinscrit en 1956 pour une nouvelle thèse dirigée par l'anthropologue André Leroi-Gourhan, professeur au Collège de France. Cette thèse, finalement soutenue en 1960, porte sur une « étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des Etats modernes » pour la thèse principale, et sur « Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique » pour la thèse complémentaire. Le jury est constitué, outre le directeur de la thèse, d'André Aymar, de Roger Bastide, d'Hubert Deschamps et de Georges Balandier. Comme on le voit, Diop a acquis une formation, au plus haut niveau, dans toutes les disciplines impliquées par l'anthropologie structurale : mathématique, sociologie, ethnologie, linguistique, philosophie. Il est, durant la décennie soixante, sur la place de Paris, l'un des rares savants présentant le profil souhaité par Lévi-Strauss lui-même. De plus, en tant qu'Africain enraciné dans sa culture, Diop vit de l'intérieur le sujet dont il est question. Sa lecture d'*Anthropologie structurale* est donc des plus légitimes.

2. Eléments de la critique

Si l'on fait l'effort d'affronter les ronces, les épines et l'obscurité des buissons dont sont environnées les idées de Lévi-Strauss, ce qu'on croit comprendre de sa conception de la culture de l'*homo sapiens* est qu'il la tient pour une machine. « Celle-ci suit des lois régulières et nécessaires, susceptibles d'être traduites en langage mathématique ; leur connaissance rend possible la prévision, et donc une action rationnellement fondée¹. » D'où, sa conviction en la possibilité de « dresser une sorte de tableau périodique comme celui des éléments chimiques [de Mendeleïev], où toutes les coutumes réelles ou simplement possibles apparaîtraient groupées en familles² ». Bien que présentée dans un langage qui se veut celui de la science, cette construction des cultures humaines est une pure mythologie. C'est sur les impasses de cette architecture métaphysique que va s'exercer la lecture minutieuse de Diop.

2.1- Sur le fond

2.1.1- L'objet d'étude de l'anthropo : famille ou clan ?

D'emblée, Diop porte la critique sur le point névralgique du projet straussien : l'objet d'étude de l'anthropologie. Il récuse que celui-ci puisse être la famille car « en remontant le cours de l'histoire de la société humaine, le terme ultime auquel la science aboutit avec certitude est la cellule clanique³ ». Ne sachant rien de la période préclanique, on laisse libre cours à « l'aventure de l'esprit », on spéculer « sur

¹ Pablo JENSEN, « L'histoire des sciences des sciences n'est pas un long fleuve tranquille », *Le Monde diplomatique*, n° 675, juin 2010, p. 31.

² *Tristes tropiques*, op. cit., p. 203.

³ *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 71.

des faits d'une minceur regrettable¹ ». Diop affirme qu'à « l'origine de la société, les rapports étaient des rapports de collectivité à collectivité² », qu'« il n'est point de famille surgissant de l'absolu pour former une nation ». Cette conviction s'appuie sur le fait que « le couple isolé serait écrasé, dans la solitude, par la nature³ ». Pour lui, « le clan est le facteur de cohésion principal⁴ » et les « ménages » qui le composent, une réalité secondaire. Donc, « le sociologue n'appréhende avec certitude que le clan. Aussi, pour limiter les controverses, doit-on partir de celui-ci dans une analyse des premières formes d'organisation humaine.⁵ » Les bases de l'analyse structurale se trouvent de la sorte sapées.

Cette erreur fondamentale entraîne automatiquement l'invalidation du postulat de l'échange des femmes comme le fondement de la société. En effet, poursuit Diop, « compte tenu des conditions matérielles de vie, il y eut à l'origine deux types de clans : le clan nomade et le clan sédentaire⁶ ». Si dans le clan nomade, la précarité et la dureté d'une vie de transhumances faisaient des filles une charge, « des bouches inutiles en cas de pénurie⁷ » et conduisait à les « échanger », dans la vie sédentaire, il en allait autrement. Diop établit que « dès l'origine on a vu que la force du clan est liée au nombre et à la fécondité des filles. (...) Selon toute hypothèse, les hommes ont donc trouvé (...) qu'il était plus intéressant pour le clan de garder les filles et leurs enfants (...) pour l'accroissement de sa force et de sa puissance⁸ ». L'objection n'est donc pas là où Lévi-Strauss, devançant ses critiques, croit la voir en affirmant : « Ne pourrait-on concevoir (...) une structure mettant en cause une sœur, son frère, la femme de ce dernier, et la fille née de leur union ? Sans doute ; mais cette possibilité théorique peut être aussitôt éliminée sur une base expérimentale : dans la société humaine, ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire⁹ ». Ce qui est en cause, ce n'est pas le sexe de « l'échangeur » qui pourrait être variable mais le sujet de l'échange qui n'est pas invariable. C'est sur ce point, aveugle, de l'anthropologie structurale que porte l'attention de Diop.

2.1.2- Origine du matriarcat et de l'avunculat

La seconde critique découle directement de la première. Elle porte sur les errements de l'anthropologie structurale quant à l'origine du matriarcat et de la relation avunculaire qui lui est liée. D'abord, Lévi-Strauss pose que du fait de sa « démonstration » de la structure élémentaire de la parenté, l'avunculat est une donnée première.

« Le caractère primitif et irréductible de l'élément de parenté tel que nous l'avons défini résulte en effet, de façon immédiate, de l'existence universelle de la prohibition de l'inceste. Celle-ci équivaut à dire que, dans la société

¹ Ibidem.

² Ibidem, p. 72.

³ Ibidem, p. 71.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, p. 72.

⁶ *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 72

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 64.

humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur. On n'a donc pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté : il n'y apparaît pas, il y est immédiatement donné, il en est la condition. L'erreur de la sociologie traditionnelle (...) est d'avoir considéré les termes et non les relations entre les termes.¹ »

Puis, il soulève lui-même l'objection de la non universalité de l'avunculat, ce qui contredit la « démonstration » précédente. « Comment se fait-il alors que nous ne rencontrons pas l'avunculat partout et toujours ? Car si l'avunculat présente une distribution très fréquente, il n'est cependant pas universel. Il serait vain d'avoir évité l'explication des cas où il se trouve pour échouer seulement devant l'absence². » Enfin, Lévi-Strauss y répond par une pirouette de sophistique bien connue des lecteurs de Schopenhauer³ : « dans d'autres groupes, comme notre société, cette fonction est absente ou très diminuée ; dans d'autres encore, comme les sociétés des Indiens des plaines, elle n'est que partiellement remplie...⁴ » Ce qui revient à dire que l'avunculat qui doit être universel ne l'est pas, mais l'est quand même, car diminué ou quasi invisible, il est bien là. Au demeurant, s'est-on posé la question des questions : « Est-ce que le système est systématique ?⁵ »

D'abord, Diop répond que l'avunculat n'est pas universel. C'est « en vain qu'on chercherait la présence de l'oncle maternel comme une « donnée » dans le passé indo-européen, même en remontant jusqu'aux environs de -2000, avant la grande dispersion des tribus⁶ ». Les travaux de la linguistique historique comparée permettent d'établir ce fait, car « la parenté du côté paternel est toujours exprimée de façon précise, tandis que les termes qui exprimaient la parenté du côté de la mère sont restés longtemps imprécis⁷ ». De même, Diop estime-t-il que l'explication que Lévi-Strauss essaie de donner sur l'origine de l'avunculat est encore plus difficile à accepter. « Certes la prohibition de l'inceste est universelle à partir d'un certain degré de l'évolution des sociétés, elle n'a pas été comprise et pratiquée partout de façon uniforme. Elle n'opère pas toujours au même niveau de parenté biologique.⁸ » Ainsi, aussi bien la théorie que l'expérience invalide la position de l'anthropologie structurale sur cette question. Et Diop de constater que Lévi-Strauss « a fourni ainsi un effort notoire pour éviter d'expliquer l'origine du système matrilineaire et celle de la relation avunculaire qui en découle⁹ », suivant en cela F. Boas qui, dans son travail, conclut « à quel point il est décevant de chercher à savoir comment les choses sont venues à être ce qu'elles sont¹⁰ ». Nous sommes là

¹ Ibidem, p. 63.

² Ibidem, p. 64. Ce fut un sujet d'étonnement pour nous de constater que l'on tient pour une démonstration, ce que l'auteur avoue être un contournement de l'explication.

³ Arthur SCHOPENHAUER, *L'Art d'avoir toujours raison*, Mille et une nuits, Paris, 2000.

⁴ *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 64.

⁵ Idem.

⁶ *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., pp. 75-76.

⁷ Ibidem, p. 76.

⁸ Ibidem, p. 75.

⁹ Ibidem, p. 80.

¹⁰ Cité par LEVI-STRAUSS in *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 18.

en face d'une autre source d'opacité de l'anthropologie structurale, son déni de l'histoire.

Pourtant, il faut bien que les choses aient un sens. C'est ce que va s'atteler à produire Diop en dégagant les conditions nécessaires à l'instauration d'un régime matriarcal dans une société. Il faut 1°) que la vie soit sédentaire, 2°) fondée sur l'agriculture, 3°) que le régime du mariage soit exogamique.

La vie sédentaire et agraire ne peut engendrer le matriarcat que si l'un des conjoints est obligé par des nécessités d'ordre économique ou par des croyances religieuses (totémisme) de quitter son clan. Placé devant le dilemme : laisser partir les garçons ou les filles, le clan sédentaire préféra, pour son développement et sa prospérité, conserver les filles. Le clan sédentaire ne serait pas matriarcal s'il était endogame. La famille clanique chinoise qui pratique l'agriculture, qui est sédentaire mais endogame est *patrilinéaire*¹.

L'explication ainsi fournie² permet de montrer que ce n'est ni une question de « systèmes plus complexes » que d'autres ni une question de « société froides ou chaudes », encore moins de primitivisme, mais précisément de conditions rationnelles, remplies ou non. Et Diop d'enfoncer le clou : « Le matriarcat n'est pas une question de race. L'existence des familles bleues d'Irlande le prouve ; le seul fait que le mari vienne de l'extérieur, c'est-à-dire du continent (européen), suffit pour que l'héritage soit matrilineaire. »³

Au niveau du contenu, il ne reste donc plus rien de l'inconscient structural qui informerait universellement toute manifestation socio-culturelle dans son moule magique. La lecture de Diop s'arrête également sur la forme du discours de Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale*.

2.2- Sur la forme

2.2.1- Une argumentation défectueuse

L'argumentation de Lévi-Strauss pose problème à Cheikh Anta Diop ; celui-ci y voit l'une des causes de l'incapacité de l'anthropologie structurale à produire des explications claires sur les faits sociologiques, de sa nature abstruse. L'acharnement à vouloir faire de l'ethnologie une discipline hypothético-déductive lui semble une confusion grave. « Le développement des thèses est dominé par la recherche de la symétrie, de l'opposition, de la loi mathématico-physique.⁴ » Quand Lévi-Strauss dit :

Les deux groupes qui ont servi d'exemple fournissent l'un et l'autre des applications d'une loi qui peut se formuler comme suit : dans les deux groupes, la relation entre oncle maternel et neveu est à la relation entre frère et sœur comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et

¹ *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 80. Souligné par l'auteur.

² Que DIOP avait déjà donné dans *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris, 1959, pp 33-35.

³ *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 83.

⁴ *Ibidem*, p. 78.

femme. Si bien qu'un couple de relations étant connu, il serait toujours possible de déduire l'autre.¹

Diop répond que « ce type de raisonnement conduit à introduire des erreurs graves dans l'interprétation de faits réellement constatés² ». Cette démarche, constante chez Lévi-Strauss, consiste à « examiner un cas bien choisi ou un très petit nombre de cas pour accéder immédiatement à la connaissance de ce qui est fondamental et essentiel et qui doit nécessairement se retrouver dans tous les autres cas³ ». Notre savant est « convaincu de devoir et de pouvoir expliquer les ressemblances qui existent entre une multitude de cas qui peuvent également, (...) être très différents les uns des autres, par la reconnaissance (ou plutôt la postulation) de l'existence d'un état de chose extrêmement général qui leur est commun à tous, mais qui est dissimulé (...) sous la diversité des apparences⁴ ». Et comme la « méthode « salto-vitale », c'est-à-dire le *bond* de la théorie à la pratique⁵ » est ici d'un usage parcimonieux, l'argumentation confine à un entrelacs de rapprochements hasardeux. Selon Diop, l'erreur qu'une telle démarche entraîne, c'est de « donner à des faits secondaires réellement constatés une importance capitale qu'ils n'ont pas⁶ ». Il n'y a toutefois pas lieu d'en être étonné, car c'est la voie même qui fut recommandée par Spengler : « Le moyen de connaître les formes mortes est la loi mathématique. Le moyen de comprendre les formes vivantes est l'analogie.⁷ » C'est elle qui permet à Lévi-Strauss d'écrire, sans être le moins du monde gêné, des phrases comme celles-ci :

Le schème sera encore développé s'il est besoin, par l'adjonction de l'opposition entre nourriture animale et nourriture végétale en céréales et légumineuses puisqu'à la différence des premières (qu'on peut se contenter de griller) les secondes ne sauraient être cuites sans eau ni matière grasse, ou sans les deux (à moins qu'on ne fasse fermenter les céréales, ce qui exige l'eau mais exclut le feu pendant que se déroule la transformation).
[...] Ainsi peut-on découvrir [...] en quoi la cuisine d'une société est un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure, à moins qu'elle ne se résigne, toujours inconsciemment, à y dévoiler ses contradictions.⁸

La mythologie réside dans les analogies abruptes entre des choses intrinsèquement différentes (phonème = céréale)⁹. Et tout lecteur normalement constitué, c'est-à-dire peu au fait du funambulisme sémantique, est perplexe

¹ *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 58.

² *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 74.

³ Jacques BOUVERESSE, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, L'éclat, Paris, 1991, p. 78.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Matérialisme et empiriocriticisme*, op. cit., p. 186. Souligné par l'auteur.

⁶ *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 74.

⁷ *Le Déclin de l'Occident I*, op. cit., p. 16.

⁸ Claude LEVI-STRAUSS, « Le triangle culinaire », *L'Arc*, n° 26, 1965, p. 29.

⁹ De même que dans cette minutie totalisante. Comme dit Gaston Bachelard : « [Le] besoin d'explication minutieuse est très symptomatique chez les esprits non scientifiques qui prétendent ne rien négliger et rendre compte de tous les aspects de l'expérience concrète. » in *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1949, p. 113.

devant ce genre de texte. Le poète brésilien Drummond de Andrade, que nous citons en exergue, a bien vu tout le potentiel poétique qu'on pouvait tirer de cette technique de l'analogie généralisée. La réponse du maître structuraliste est tout à fait conforme au canon.

-Cela dépend (et je le dis avant
que Barthes dans son écriture ne s'en serve)
du radotage des actants
comme aussi bien (à part égale)
d'isotomies fondamentales
verbalisées lorsque le problème
dribble le sème et parvient devant le sémème
par la lecture syntagmatique
de monèmes paradigmatiques...
Tu me suis ignare ?
-Parfaitement, bien entendu. Monsieur pourra faire
un bon parolier pour une école de samba¹.

Le clin d'œil du poète à Roland Barthes n'est pas qu'un trait d'humour. En effet, cette « argumentation » par l'analogie fera florès dans la descendance straussienne, dont elle sera l'outil absolu permettant de produire, à l'encan, pléthore de textes abscons. Ce dont les « nouveaux philosophes », par exemple, ne se priveront guère. Ainsi, elle sévit encore sous la plume d'un disciple de Lévi-Strauss, qui n'est pas poète pour deux sous, et dont on est triste de lire cette fatrasie :

« L'oiseau, animal doté d'une valeur symbolique dans la culture chinoise traditionnelle, apparaît ainsi comme le médiateur d'un conflit qui oppose, depuis la colonisation anglaise, deux sociétés chinoises : celle des communistes et celle des capitalistes, celle des producteurs et celle des consommateurs, celle des paysans rustiques et celle des urbains civilisés². »

Toute chose qui n'empêche pas Frédéric Keck, l'auteur de cette perle rare, d'asserter doctement : « L'Asie est entrée résolument dans la globalisation (...) ; l'anthropologie structurale permet de décrire, dans des conditions locales très singulières et avec des pratiques à la fois anciennes et modernes, comment elle parvient à maintenir une stabilité sociale³. » Avec un tel outil, comment ne pas succomber à l'appel de la structure et produire, à notre tour, des fariboles aussi ubuesques que ceci :

Le pourceau, animal doté d'une valeur symbolique dans la culture gauloise traditionnelle, apparaît ainsi comme le médiateur d'un conflit qui oppose, depuis la colonisation romaine, deux sociétés gauloises : celle des manants et

¹ Carlos Drummond de ANDRADE, *La machine du monde*, NRF, Paris, 2005, p. 430.

² Frédéric KECK, « Lévi-Strauss et l'Asie. L'anthropologie structurale « out of America » », *EchoGéo*, Numéro 7 | 2008. URL : <http://echogeo.revues.org/index9593.html>. Nul besoin d'aller jusqu'en Chine pour écrire ça.

³ Frédéric KECK, idem.

celle des aristocrates, celle des producteurs et celle des consommateurs, celle des vilains rustiques et celle des châtelains civilisés.

Quand la science en est là, mieux vaut se faire théologien. Pour en revenir à Diop, en quatre décennies, sa critique n'a pas pris une ride. Bouveresse en fera le sujet d'un livre entier¹, où l'on voit que la pensée sauvage, mythologique, n'est pas le seul apanage de peuplades primitives². D'ailleurs Lévi-Strauss la tient pour interchangeable avec la science.

2.2.2- Un désir de science dure

Dans sa lecture d'*Anthropologie structurale*, Diop impute cette technique de « la démonstration par air de famille » à une séduction mortelle des sciences humaines par les sciences de la nature. « Les sciences exactes exercent une fascination sur les sciences humaines et tendent à les déformer et à les dévier de leur but. Le chercheur en sciences humaines d'aujourd'hui n'a atteint son but que s'il aboutit à un schéma d'allure mathématique, si artificiel soit-il.³ » De cette appétence pour les sciences dures, Lévi-Strauss ne fait aucun mystère. A ses yeux, c'est là « le paradis » où les sciences humaines doivent, à l'exemple de la linguistique, quérir les grâces d'une « méthode théoriquement plus sûre et rigoureuse⁴ » à même de les affranchir d'un empirisme naïf. « D'où en ce qui [le] concerne, avoue-t-il, un peu de mélancolie et beaucoup d'envie.⁵ » Qu'il trouve à contenter dans un élan scientifique. Pourtant, Wittgenstein a mis en garde contre cette tentation : « la méthode des sciences demeure constamment à l'esprit des philosophes, et ils sont sans cesse tentés de se poser des questions et d'y répondre de la même façon que l'on a coutume de le faire dans les disciplines scientifiques. Cette tendance est à l'origine de la spéculation métaphysique, elle conduit la pensée vers une obscurité complète.⁶ »

Aussi, partant de l'hypothèse que comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification ; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ; et que « les systèmes de parenté » de même « les systèmes phonologiques », sont élaborés par l'esprit à l'étage de la pensée inconsciente, Lévi-Strauss fait-il de la linguistique, le modèle à suivre. Toutefois, cette analogie, qui se donne pour l'un des piliers de la scientificité de l'entreprise de l'anthropologie structurale, ne repose que sur une grossière métaphore qui ne fait pas droit à la réalité des choses. Il n'y a aucune propriété structurale commune entre la langue et la société. Un an après la parution

¹ *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Raisons d'Agir, Paris, 1999.

² N'en déplaise à Maurice GODELIER : « Mais le rapport société primitive-pensée mythique est beaucoup plus intime encore. Il faut mentionner ici comme d'une extrême importance théorique le résultat atteint par Claude Lévi-Strauss dans les *Mythologiques* lorsqu'il montre que les rapports de parenté constituent l'armature, le schème sociologique d'organisation du monde mythique. » Souligné par l'auteur. Cf. *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspéro, Paris, 1973, p. 338.

³ *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 73.

⁴ *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 86.

⁵ Ibidem, p. 85.

⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Le Cahier Bleu*, Gallimard, Paris, coll. "Tel", 1965, p. 54.

d'*Antériorité des civilisations nègres*, Emile Benveniste tranche la question au colloque de Milan :

La base de la structure linguistique est composée d'unités distinctives [qui] se définissent par quatre caractères : elles sont des unités discrètes, elles sont en nombre fini, elles sont combinables et elles sont hiérarchisées.

La structure de la société ne peut pas être réduite à ce schéma, elle est de nature double. Il y a d'une part un système relationnel, qui est appelé le système de la parenté ; et de l'autre un autre système de relation, de division, c'est le système des classes sociales qui est agencé par les fonctions de production. Or, ni les individus ni les groupes variés d'individus ne peuvent se transposer en unités ou groupes d'unités comparables à celles de la langue. On parle souvent de la famille comme de la cellule sociale. C'est une métaphore qui ne doit pas masquer le fond des choses. La société ne consiste pas dans un agrégat de pareilles cellules, un agrégat de familles, et des ensembles de famille n'ont pas la moindre analogie avec les groupements des unités signifiantes dans la langue.

Il faut donc constater qu'il n'y a de correspondances ni de nature ni de structure entre les éléments constitutifs de la langue et les éléments constitutifs de la société.¹

Voilà qui est limpide. Toutefois, là n'est pas l'essentiel. Car, ici encore Lévi-Strauss avance masqué, la forme qu'il vise pour l'anthropologie structurale n'est pas celle, mise en avant, de la linguistique. Aussi, Diop ne s'y attarde-t-il pas. Le vrai modèle, c'est la physique einsteinienne ! Il s'agit, pour Lévi-Strauss, de réaliser une physique de la société. L'ouvrage est truffé d'expressions comme celles-ci : « ... car elles [certaines dispositions] risqueraient de provoquer une *fission* de la structure élémentaire, diachroniquement ou synchroniquement² », « la théorie de la réciprocité (...) reste établi sur une base aussi ferme que la théorie de la gravitation l'est en astronomie³ », qui montrent l'ancrage dans la physique moderne. Ce qui fait dire à Diop qu'on « croirait lire un ouvrage de Niels Bohr ou de Louis de Broglie sur les phénomènes de la microphysique et sur la dialectique de la complémentarité.⁴ »

En fait, la critique diopienne, ici, se ramène à une question fondamentale qui ne cesse, depuis un demi-siècle, d'interpeller toute théorie de la connaissance : « La prédilection qu'ont les chercheurs modernes, en sciences humaines, pour le langage des sciences exactes ouvre un chapitre nouveau de la sociologie –celui de savoir si les méthodes et le langage mathématico-physiques qui n'ont pas été conçus pour les descriptions des sciences humaines conviennent, en dépit de cela, à cet usage ?⁵ » Lévi-Strauss est, pour notre époque, l'un des initiateurs de cette option dans l'exercice des sciences humaines. Tout son discours dans l'ouvrage est sous l'emprise de la physique. Le présupposé étant à ce niveau qu'« une vérité importante ne peut devenir respectable que lorsqu'elle a été formulée dans un

¹ Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* 2, Gallimard, Paris, 1974, p. 93.

² *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 89. Nous soulignons.

³ Ibidem, p. 188.

⁴ *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 73.

⁵ Ibidem, p. 80.

langage scientifique¹ ». Et Diop de déplorer que ses « systèmes de parenté [soient] construits avec le matériau fondamental qu'est « la structure élémentaire », sorte de « particule » de parenté identique aux particules élémentaires de la physique moderne qui sont les éléments constitutifs de l'édifice atomique, depuis la « matière nucléaire » jusqu'au cortège électronique. L'influence des théories structurales de la physique moderne transparait partout...² » Ainsi, à la question posée, la réponse de Diop est sans équivoque. A procéder comme le fait Lévi-Strauss, « on aboutit à [de] l'algèbre pur et simple³ » qui obscurcit encore plus ce que l'on prétendait expliciter. Plus grave, en voulant de la sorte se donner un vernis de scientificité, « cela peut conduire facilement à un retour inconscient aux raisonnements mécanistes que la science n'avait vaincu qu'au prix d'immenses efforts⁴ ». Autrement dit, si nous sommes d'accord que la vie sociale est faite de régularités très fortes, cela ne peut conduire à en déduire un quelconque formalisme mécanique. Il y a toujours du jeu dans « les relations entre les termes » !

CONCLUSION

Dans *Langage et littérature*, Michel Meyer affirme que la pensée mythologique « prend les métaphores pour argent comptant ; elles valent pour de réels schèmes explicatifs qui rendent compte des choses et de ce qu'elles sont. Elles sont prises pour des identités, là où nous préférons voir des symboles, des allégories, des associations de concepts sans fondement dans les liens du réel même⁵ ». On voit, à la critique de Diop, que telle se révèle la pensée de Lévi-Strauss en 1958. Bien que formulée dans un langage qui contrefaisait grandement celui de la science, l'anthropologie structurale est une théorie pseudo-scientifique typique, qui postule, comme on le fait dans les sciences, des entités et des mécanismes sous-jacents pour expliquer des phénomènes observables.

Non, la métaphore de la famille comme cellule sociale ne rend pas compte de la réalité, aussi, la famille n'est-elle pas la structure adéquate pour l'étude des premières formes d'organisation humaine. Non, le matriarcat n'est pas une étape universelle, primitive, liée à la prohibition de l'inceste, des sociétés humaines. Non de même, l'analogie entre la langue et la société n'a aucune consistance structurale, et de ce fait, l'anthropologie ne peut emprunter tels quels les outils de la linguistique, encore moins ceux de la physique quantique. Non enfin, le langage mathématico-physique des sciences exactes ne peut convenir aux sciences humaines, sauf à rendre abscons le discours qui est le leur.

Tel est le bilan de la lecture d'*Anthropologie structurale* faite par Diop. Au modèle structural, le savant sénégalais oppose le modèle des deux berceaux, plus lumineux et plus rigoureux, qui, telle une catalyse, dévoile la nature « littéraire » du

¹ *Prodiges et vertiges de l'analogie*, op. cit., p. 89.

² *Antériorité des civilisations nègres*, op. cit., p. 78.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, p. 73. Diop rappelle toutefois qu'il faut exclure de cette critique les cas d'utilisation des mathématiques en économétrie, psychométrie, etc., comme instrument ordonnateur de la réalité sociale (note 1, p. 80).

⁵ Michel MEYER, *Langage et littérature*, PUF, Paris, 1992, p. 10.

discours straussien. Cette lecture, inhabituelle, et pour tout dire iconoclaste aux yeux de la majorité des exégètes, sera entérinée par Lévi-Strauss lui-même quand, travaillant à l'édition en volume de ses œuvres complètes dans la collection de La Pléiade, il dédaignera ses ouvrages « scientifiques » *Les Structures élémentaires de la parenté*, les deux *Anthropologie structurale*, et les quatre tomes des *Mythologiques*, au profit de *Tristes Tropiques*, *La Pensée sauvage*, *La Voie des masques*, *La Potière jalouse*, *Histoire de lynx*, *Regarder, écouter, lire...*, écrits plus « littéraires ». Mais laissons le mot de fin à Spengler : « C'est partout le même jeu avec des mythes auxquels on ne croit pas, et le même engouement pour des cultes avec lesquels on aimerait remplir son désert intérieur. La croyance réelle est toujours celle qui a trait aux atomes et aux nombres, mais on a besoin de ce charlatanisme cultivé pour supporter les choses à la longue.¹ »

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRADE Carlos Drummond de, *La machine du monde*, NRF, Paris, 2005.
- BACHELARD Gaston, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1949.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, Paris, 1974.
- BOUVERESSE Jacques, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, L'éclat, Paris, 1991.
- , *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Raisons d'Agir, Paris, 1999.
- , *Essai II*, Agone, Paris, 2001.
- DIOP Cheikh Anta, *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris, 1959.
- , *Antériorité des civilisations nègres*, Présence Africaine, Paris, 1967.
- DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, PUF, Paris, 1963.
- GODELIER Maurice, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Maspéro, Paris, 1973.
- JENSEN Pablo, « L'histoire des sciences n'est pas un long fleuve tranquille », *Le Monde diplomatique*, n° 675, juin 2010.
- KECK Frédéric, « Lévi-Strauss et l'Asie. L'anthropologie structurale « out of America » », *EchoGéo*, Numéro 7 | 2008. URL : <http://echogeo.revues.org/index9593.html>.
- LENINE, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Ed. du Progrès, Moscou, 1979.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.
- , *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955.
- , « Le triangle culinaire », *L'Arc*, n° 26, 1965, pp. 19-29.
- MANIGLIER Patrice, « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique. » in *Revue de métaphysique et de morale*, N° 1, janvier 2005.
- MEYER Michel, *Langage et littérature*, PUF, Paris, 1992.
- SCHOPENHAUER Arthur, *L'Art d'avoir toujours raison*, Mille et une nuits, Paris, 2000.
- SPENGLER Oswald, *Le Déclin de l'Occident*, 2 Vol., Gallimard, Paris, 1948.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Le Cahier Bleu*, Gallimard, Paris, 1965.

¹ *Le Déclin de l'Occident II*, op. cit., p. 285.

**LES REFUTATIONS SOCRATIQUE ET GOLDSCHMIDTIENNE
DU SOPHISTE EUTHYPHRON EN QUESTION
Dr. YÉO Kolotioloma Nicolas**

Université de Bouaké

INTRODUCTION

La réflexion sur les sophistes est souvent l'objet de défis provocateurs, de sarcasmes, de railleries et de rejets tant la sophistique apparaît futile, frivole, subversive voire malsaine. Plus que des souffre-douleur, les sophistes sont les damnés du monde du savoir. Ils ne sont pas les derniers-nés de la communauté scientifique, mais ils passent pour être parmi les derniers de la classe. Le stagirite Aristote, pour couronner le tout, ne manque pas de dire : « la sophistique est une sagesse apparente mais sans réalité »¹. Tout cela pourrait précipiter toute personne désireuse de réfléchir sur la sophistique dans le carcan d'un malaise. Ce malaise, nous le connaissons, le partageons et l'assumons. Cela dit, dans le cadre de cette réflexion, le malaise qui nous tient en ce moment vient plutôt de ce que le sophiste Euthyphron a été victime de plusieurs critiques aussi bien absurdes qu'excessives qui méritent d'être révisées et relativisées.

Un fait nous interpelle. De toutes les définitions de la piété proposées par Euthyphron dans le dialogue platonicien qui porte son nom, aucune n'a été acceptée. Elles sont toutes défectueuses aux yeux de Socrate et de Goldschmidt². Pourtant, ironie du sort, parmi les définitions de la piété proposées par le sophiste, certaines s'apparentent étrangement à celles que donnent aujourd'hui la plupart des usuels. En effet, l'*Encyclopédie Encarta* indique que la piété est un attachement profond à Dieu et à la religion. Elle se manifeste par un respect fervent des pratiques religieuses. De son côté, l'*Encyclopédie Universalis multimédia* affirme que la piété est une dévotion, un attachement respectueux et fervent à Dieu et à la religion. De ces deux définitions, une idée se dégage, celle de la conception de la piété comme une attention particulière accordée à Dieu. Cette idée n'est pas fondamentalement différente de celle d'Euthyphron, quand il affirme qu'est pieux ce qui est cher aux dieux ; la piété étant, de ce point de vue, l'accomplissement de ce qui est cher aux dieux.³

Ainsi, même s'il est vrai qu'Euthyphron est contraint de reprendre et de parfaire les définitions qu'il propose de la piété, ne doit-on pas se méfier cependant du rejet systématique des définitions euthyphroniennes de la piété qu'opèrent si

¹ Aristote, *Organon VI : les réfutations sophistiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1977, p. 3.

² Goldschmidt est l'un des éminents commentateurs de Platon. Dans son ouvrage *Les Dialogues de Platon*, ouvrage sur lequel nous nous appuyons essentiellement dans ce travail, il procède à une analyse des procédés dialectiques de Platon. Il tente de montrer que "la méthode dialectique, loin d'être une et uniment définissable, comporte beaucoup de variations et, surtout, de degrés".

³ Platon, « *Euthyphron* » in *Second Alcibiade. Hippias mineur. Premier Alcibiade. Euthyphron. Lachès. Charmide. Lysis. Hippias Majeur. Ion*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1967, 6e-7c.

ouvertement Socrate et Goldschmidt ? N'est-ce pas que, sur la question, Platon a été abusé par son idéalisme handicapant et par un certain polythéisme ? Quant à Goldschmidt, n'a-t-il pas mal apprécié la logique de « vision d'ensemble » qu'Euthyphron fait sienne ?

À la vérité, les réfutations socratique et goldschmidtienne des définitions proposées par Euthyphron de la piété ne nous paraissent pas vraiment fondées. Plus précisément, définir ce qui est pieux comme ce qui est cher aux dieux (ou à tous les dieux) et qu'au contraire ce qui est détesté de tous les dieux est impie,¹ nous paraît tout à fait recevable. Nous étayerons ce propos à l'aide d'un triptyque argumentaire. Ce triptyque argumentaire va de l'idéalisme handicapant de Platon au problème d'Euthyphron et le raisonnement causal développé par Goldschmidt. Une escale sera faite entre ces deux arguments pour analyser la non-validité des objections socratiques aux deuxième et troisième définitions euthyphroniennes de la piété.

I- L'IDEALISME HANDICAPANT DE PLATON

Il ne faut pas comprendre ici la racine "idéal" contenue dans le terme "idéalisme" dans le sens d'une représentation utopique et chimérique de l'esprit. Il ne faut pas non plus la comprendre dans le sens d'un modèle servant de référence dans cette existence, comme on parlerait d'un idéal de vie, d'un idéal de société ou d'un idéal d'homme politique. L'idéal dont il est question ici, même s'il semble avoir quelques références avec la vie dans ce monde, est fondamentalement tourné vers l'Idée. Mais, que signifie Idée ? « Les Idées sont dans la philosophie de Platon l'expression de la vraie réalité. C'est d'elles, estime Platon, que dérive l'être des choses dans le monde ».² À cet effet, écoutons Platon lui-même :

« dans le monde intelligible l'Idée du bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière ; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence ».³

Ces propos indiquent que, pour Platon, les Idées des choses sont ce qui existe réellement et ce par quoi tout existe. Elles sont la cause irréductible de toute réalité. Elles sont l'essentiel des choses. Bien compris, l'idéalisme ici est donc cette tendance philosophique qui considère les Idées comme les vraies réalités de tout ce qui existe.

Cet idéalisme nous paraît avoir constitué un désavantage pour celui qui passe pour le disciple le plus fidèle de Socrate. Mieux, la théorie des Idées précipita Platon dans une position inconfortable qui ne lui permit pas d'être véritablement critique à l'égard d'Euthyphron quand il s'est agi de proposer une définition de la piété. En effet, les Idées étant dans l'entendement du philosophe ce qui existe

¹ Platon, op. cit., 6e-7c.

² Soro David, « Platon, la philosophie et l'action pratique » in *Lettres d'Ivoire*, n°004, Premier semestre 2004, p. 115.

³ Platon, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, G.F., 1966, 517b-518c.

réellement, et les choses de ce monde n'étant que leurs pâles copies, Platon se faisait, pour ainsi dire, "prisonnier dans sa propre caverne". Il était à lui-même son propre problème dans la mesure où il s'évertuait à rechercher de façon inextinguible une réalité par-delà la réalité. Avec lui, les Idées, produits de l'art de la fabulation, sont devenues insidieusement et paradoxalement les vraies réalités. La réalité elle-même, n'étant plus qu'irréelle, est dorénavant astreinte à leur céder sa place. Platon ne pouvait donc qu'opposer une fin de non-recevoir à toutes les définitions que proposait Euthyphron à la piété, dans la mesure où elles n'ont aucun commerce avec le monde des Idées.

Précisons davantage notre pensée. La méprise de Platon quant au sens à donner à la piété tient à ceci : alors que le sophiste tente d'établir d'une façon concrète ce qu'est la piété, Socrate, maître et personnage principal de l'*Euthyphron* de Platon, songe plutôt à l'Idée ou à l'essence de la piété. Voici l'économie générale de sa pensée à ce propos : « il semble donc, Euthyphron (le sophiste), que, prié de me définir la piété, tu ne veux pas m'en découvrir l'essence, et que tu te bornes à me citer quelque chose d'accidentel à cette vertu, qui est d'être aimé par tous les dieux ». ¹ À partir de cette assertion, l'on comprend très clairement que ce que Socrate recherche relativement à la définition de la piété, ce n'est pas une définition qui a un rapport avec le concret, le tangible et encore moins le palpable. Ce qu'il recherche, c'est une définition "fille du monde intelligible", une définition intimement liée aux Idées. Comme dit Léon Robin, « tandis que les sophistes n'avaient égard qu'au contingent, à ce qu'il y a de divers et de variable dans les conditions sociales ou individuelles, Socrate au contraire a exclusivement en vue le nécessaire et l'universel ». ²

Tout s'est joué sur ce point : tant qu'elles n'avaient pas de liens avec les Idées, toutes les définitions d'Euthyphron étaient jugées absolument irrecevables par Platon. C'est justement à ce niveau que se situe son erreur, car même s'il ne faut pas contester que l'essence est ce qu'il y a d'essentiel en une chose, la trop grande et impénitente contemplation de cet essentiel est, à la limite, inessentielle à l'infini. En d'autres termes, on peut concevoir l'Idée comme la partie la plus importante d'une chose, mais de là à dire que cette Idée existe réellement et la poser comme la vraie réalité des choses, il y a un pas de trop qu'il ne fallait pas franchir. C'est ce pas de trop que Platon a franchi. Voilà sa méprise.

Une lecture croisée de Jean Brun, de Julia Annas et de David Soro suggère que, nonobstant sa théorie des Idées, le but ultime de la pensée de Platon est fondamentalement la pratique. C'est pourquoi, le premier cité recommande de ne pas croire que « Platon pense selon un dualisme et qu'il faut distinguer d'une part le monde des Idées et de l'autre un monde sensible ». ³ Le dernier cité, quant à lui, soutient dans la même veine que :

« toute la philosophie de Platon n'a de sens que mise en rapport avec l'action pratique. En d'autres termes, (...) si Platon affirme que le monde physique est un reflet du monde idéal qui existe

¹ Platon, *Euthyphron* in *Second Alcibiade. Hippias mineur. Premier Alcibiade. Euthyphron. Lachès. Charmide. Lysis. Hippias Majeur. Ion*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1967, 10c-10d.

² Robin Léon, *Platon*, Paris, P.U.F., 1968, p. 272.

³ Brun Jean, *Platon et l'académie*, Paris, P.U.F., 1960, p. 29.

ontologiquement et où les lois sont exactes, la connaissance des objets idéaux n'a de sens que dans l'action pratique ».¹

Nous respectons leur point de vue. Seulement, l'ouvrage *Euthyphron* du fondateur de l'Académie² que nous étudions dans cette contribution, ne semble pas leur donner raison pour ainsi dire. Incontestablement, Platon y est préoccupé non de choses a posteriori mais de choses a priori, non de pratique mais d'essence. Ce qui l'intéresse principalement dans cet ouvrage est, à n'en point douter, le monde des Idées. Il n'attend d'Euthyphron que le dévoilement de l'Idée de la piété.³

Mais si cela ne suffisait pas à convaincre du caractère idéal et idéel de la pensée de Platon dans cet ouvrage, remémorons-nous les propos suivants de Socrate : « ce n'est pas parce qu'une chose est vue qu'on la voit ; c'est parce qu'on la voit qu'elle est vue ; ni parce qu'une chose est conduite qu'on la conduit, mais c'est parce qu'on la conduit qu'elle est conduite »⁴. Relativement à la piété, il ajoute que ce n'est pas parce qu'une chose est aimée qu'elle est pieuse, mais parce qu'elle est pieuse qu'elle est aimée.⁵ Tous ces propos sont porteurs d'un message : ce à quoi il faut prêter attention, c'est le caractère essentiel qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. En l'occurrence, Socrate nous invite à tourner nos regards vers ce qui fait qu'une chose vue est vue, vers ce qui fait qu'une chose conduite est conduite, vers ce « qui fait que (...) ce qui est pieux est pieux ».⁶ Et ce quelque chose, c'est bien « le modèle »⁷ à quoi la chose évoquée est conforme, c'est l'Idée de la chose. Somme toute, si Platon récuse la pensée d'Euthyphron, c'est bien parce qu'elle ne tient pas compte de ce modèle de la piété, produit du monde intelligible, tant recherché par le philosophe.

À ce niveau de notre développement, il convient d'associer Friedrich Nietzsche et Bernard Williams à la réflexion. Leurs analyses sur la question ne manquent pas de nous conforter dans notre position. Nietzsche nous avertit en ces termes : « quand on place le centre de gravité de la vie non dans la vie, mais dans l'au-delà, dans le néant, on enlève du même coup un centre de gravité à la vie »⁸. Le monde intelligible platonicien qui semble trancher avec la vie est à ses yeux un terrible détournement de la vie de son centre de gravité.

De plus, Nietzsche souligne avec force que lorsque Socrate a affirmé dans les derniers instants de sa vie : « O Criton, je dois un coq à Esculape, ce "dernier mot" ridicule et terrible signifie pour qui sait entendre : "Criton, la vie est une maladie" »⁹ Il est clair que Socrate « n'avait fait toute sa vie que bonne mine à mauvais jeu ; il avait caché tout le temps son sentiment profond, son jugement suprême ! Socrate, Socrate a souffert de la vie »¹⁰ ! Comme on le voit, Platon et son maître étaient las de ce monde qui se donne aux sens. Ils fuyaient la vie. L'un pour

¹ Soro David, op.cit., p. 114.

² Brun, op. cit., p. 12.

³ Platon, op. cit., 10c-10d.

⁴ Platon, op. cit., 10a-10c.

⁵ Platon, op. cit., 10c-10d.

⁶ Platon, op. cit., 6c-6e.

⁷ Platon, op. cit., 6c-6e.

⁸ Nietzsche Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1940, p. 57.

⁹ Nietzsche Friedrich, *Le Gai savoir*, trad. Henry Albert, Paris, Hachette, 1987, p. 241.

¹⁰ Ibidem.

mourir sans regret ni frayeur, l'autre pour construire le Vrai monde (le monde des Idées) que Nietzsche appelle ironiquement « le monde-vrai ».¹ À les suivre, le monde dans lequel nous vivons actuellement n'est qu'une prison, un monde « irréel et dénaturé, ainsi que gravement corrupteur »². Selon Gilles Deleuze, ce qu'ils nous demandent, « c'est d'en arriver à sentir que la vie écrasée sous le poids du négatif est indigne d'être désirée pour elle-même, éprouvée pour elle-même ».³ Ils nous invitent à une contemplation sans répit du monde des Idées qui constitue pour eux le véritable monde. Quel idéalisme ô combien dommageable !

De son côté, Bernard Williams relève aussi avec une clarté exemplaire le caractère incontestablement idéal et idéal de la pensée de Platon. Il dénonce un refus de la vie chez Platon.⁴ À cet effet, il prend appui sur le *Phédon* où, affirme-t-il, « Platon montre avec une puissante conviction qu'il est meilleur pour l'homme de bien de disparaître de ce monde ».⁵ Effectivement, on peut lire ceci dans le *Phédon* :

« délivrer l'âme n'est-ce pas, selon nous, à ce but que les vrais philosophes, et eux seuls, aspirent ardemment et constamment, et n'est-ce pas justement à cet affranchissement et à cette séparation de l'âme et du corps que s'exercent les philosophes » ?⁶

L'homme de bien, épris de sagesse, le philosophe en un mot, doit se convaincre que la sagesse ne se trouve nulle part ailleurs que chez *Hadès*. Pour l'atteindre, il faut qu'il se résolve à séparer le plus possible son âme de son corps. Il faut qu'il refuse la vie. Au besoin, il doit passer de vie à trépas.

Bernard Williams n'oublie pas de rappeler du reste que l'idéalisme de Platon demeure l'un des motifs de l'opposition traditionnelle entre son disciple Aristote et lui. Ce dernier est considéré comme plus empiriste. Cet antagonisme du maître et de son disciple « est représenté sous la forme la plus célèbre peut-être, par la fresque de Raphaël au Vatican intitulée *L'école d'Athènes*, qui montre au centre les figures de Platon et d'Aristote, le premier désignant du doigt le ciel, le second de la main la terre ».⁷ Comme quoi, Platon fuit la vie alors que son disciple y trouve un point d'appui pour toute sa pensée. Sa philosophie ne tient que par et pour les Idées. Et encore une fois, cela l'a trompé.

L'idéalisme de Platon, l'empêchant d'analyser avec objectivité les définitions que propose Euthyphron à la piété, n'est plus à démontrer. Toutefois, cette doctrine du philosophe n'est pas le seul élément qui peut permettre de postuler que les deuxième et troisième définitions de piété proposées par Euthyphron sont tout à fait recevables. Un autre argument nous donne le droit de l'affirmer. Il s'agit de la non-validité des objections socratiques à ces définitions euthyphroniennes de la piété. Analysons-les !

¹ Nietzsche Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, trad. Jean-Claude Hemery, Paris, Gallimard, 1974, p. 44.

² Williams Bernard, *Platon*, trad. Ghislain Chaufour, Paris, Seuil, 2000, p. 71.

³ Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1924, p. 15.

⁴ Williams Bernard, op. cit., p. 21.

⁵ Williams Bernard, op. cit., p. 69.

⁶ Platon, *Phédon* in *Apologie de Socrate. Criton-Phédon*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1965, 67a-67e.

⁷ Williams Bernard, op. cit., p. 71.

II- LA NON-VALIDITE DES OBJECTIONS SOCRATIQUES AUX DEUXIEME ET TROISIEME DEFINITIONS EUTHYPHRONIENNES DE LA PIETE¹

« Ce qui est cher aux dieux est pieux, et ce qui ne leur est pas cher, est impie ». ² « Je ne ferai pas difficulté d'admettre que ce qui est pieux, c'est ce qui est cher à tous les dieux et qu'au contraire ce qui est détesté de tous les dieux est impie ». ³ Telles sont respectivement les deuxième et troisième définitions de la piété proposées par le sophiste Euthyphron dans l'ouvrage platonicien qui porte son nom. Mais, que reproche Platon à ces définitions ? En quoi sont-elles imparfaites ?

Le disciple le plus fidèle de Socrate a adressé deux principaux griefs aux définitions d'Euthyphron. À la deuxième, il oppose les dissensions qui existent entre la pléthore des dieux des Athéniens. De fait, dit Platon, « les dieux (...) sont divisés sur le juste et l'injuste, sur le beau et le laid, sur le bien et le mal ». ⁴ Ce que l'un considère comme juste peut être considéré par l'autre comme le parangon de l'injustice. Les mêmes choses peuvent être par conséquent « haïes et aimées des dieux, (...) odieuses et chères aux dieux, (...) pieuses et impies ». ⁵ Car, comme le rappelle si bien Socrate s'adressant au sophiste Euthyphron, il n'y a rien de surprenant « qu'en punissant ton père comme tu le fais à présent, ta conduite soit agréable à Zeus, mais odieuse à Kronos et à Ouranos, agréable à Héphaïstos, mais odieuse à Héra, et de même à l'égard des autres dieux si l'un est en désaccord avec l'autre sur ce point ». ⁶ Ainsi, la définition « ce qui est cher aux dieux est pieux » conduit inéluctablement à une impasse dans la mesure où ce qui est cher à Apollon peut ne pas l'être à Aphrodite ; les dieux étant nombreux et pouvant être dans un antagonisme, relativement à l'élément évoqué.

À la troisième définition, Platon reproche le fait qu'elle ne tienne pas compte de l'Idée de la piété. Il dénonce le fait que cette définition se borne à citer quelque chose d'accidentel. Pour lui, le fait de définir la piété par « ce qui est cher à tous les dieux » est défectueux. Cela, pour la simple raison que « cher aux dieux et pieux ne sont pas identiques » ⁷. Dans l'entendement de Platon, en effet, cher aux dieux n'est pas inéluctablement le modèle ou l'Idée de la piété.

Ce dernier reproche relatif à la théorie des Idées chez Platon ayant fait l'objet de réflexion dans le point précédent, il ne nous reste plus qu'à analyser la question des divergences qui existeraient entre les dieux ; divergences au nom desquelles la deuxième définition de la piété proposée par Euthyphron est rejetée.

Nous pensons que l'argument des divergences entre les dieux ne saurait être une raison d'invalidation de la deuxième définition d'Euthyphron. En effet, si l'on suit Robert Graves, il est facile de se rendre compte qu'on ne connaît les dieux et la religion des Grecs de l'Antiquité qu'essentiellement grâce aux mythes. Son

¹ Nous affectons les adjectifs numéraux ordinaux « deuxième et troisième » aux définitions de la piété proposées par le sophiste Euthyphron, par rapport à l'ordre établi dans l'ouvrage *Euthyphron*.

² Platon, *Euthyphron* in *Second Alcibiade. Hippias mineur. Premier Alcibiade. Euthyphron. Lachès. Charmide. Lysis. Hippias Majeur. Ion*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1967, 6e-7c.

³ Platon, op. cit., 9c-10a.

⁴ Platon, op. cit., 7c-7e.

⁵ Platon, op. cit., 7e-8b.

⁶ Platon, op. cit., 7e-8b.

⁷ Platon, op. cit., 10c-10d.

importante production littéraire sur la question à travers les deux tomes de son ouvrage *Les Mythes grecs*, finit de nous en convaincre. Pourtant, dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande nous propose une définition du mythe qui n'est pas sans rappeler l'art de la fabulation et de l'affabulation. Voici ce qu'il affirme à ce sujet : « le mythe est un récit fabuleux d'origine populaire et non réfléchi, dans lequel des agents impersonnels, le plus souvent les forces de la nature, sont représentés sous forme d'êtres personnels, dont les actions ou les aventures ont un sens symbolique ».¹ Le terme « fabuleux » contenu dans ces propos indique que le mythe est un récit où l'imaginaire se donne carrière. Quant au terme « symbolique », il incarne l'idée selon laquelle les actions et les aventures des êtres impersonnels du mythe, n'ont de valeur que parce qu'elles sont significatives d'une intention. Tout se passe comme si, ce qui importe dans le mythe, ce n'est pas tant la vérité des actions et des aventures, mais le message que l'on veut véhiculer. Le mythe n'est donc pas un énoncé indiscutable. Il n'est pas une parole d'Évangile. Il est contestable dans la mesure où, très souvent, il est opposé à la vérité et à la réalité.

Platon lui-même ne conteste pas cette idée. Il s'est d'ailleurs fait l'un des chantres du caractère non-véridique du mythe. En effet, on ne s'interroge pas souvent pourquoi Platon, dans le cadre de sa cité paradigmatique, conseillait avec force et insistance « de veiller sur les faiseurs de fables »² ? Plus précisément, pourquoi pensait-il que les propos des principaux concepteurs de la mythologie grecque (Homère et Hésiode) devaient être pris avec des pincettes ? C'est que pour lui, « Hésiode et Homère³ et des autres poètes (...) ont composé des fables menteuses que l'on a racontées et qu'on raconte encore aux hommes ».⁴ Attardons-nous sur l'expression « fables menteuses ». La fable, du fait de sa contiguïté avec la métaphysique au sens de méta-physique (au-delà du réel), n'a pas de commerce avec le réel. Si l'on conçoit la vérité comme l'adéquation de la pensée et du réel, la fable est forcément très loin d'elle. De ce point de vue, l'emploi du terme « fable » peut suffire à lui seul à arracher toute crédibilité au mythe. Mais Platon se donne la peine d'ajouter l'adjectif qualificatif « menteuses » qui n'est que la marque d'une sorte d'exagération emphatique. Ainsi, en plus d'affirmer des contre-vérités, la fable est selon Platon, mue par l'intention délibérée de tromper. C'est donc, avec une conviction inébranlable que Platon dénonce péremptoirement le mythe et le range dans la classe des choses contraires à la vérité.

Dans ces conditions, comment comprendre qu'après avoir fait ce long, rebutant et beau travail de rejet du mythe, Platon puisse encore s'appuyer sur un mythe pour disqualifier la pensée de quelqu'un ? Comment Platon peut-il encore sacrifier la deuxième définition tout à fait recevable d'Euthyphron sur l'autel de la mythologie qu'il a lui-même jugé indigne de foi ? Quelle crédibilité peut-on accorder aux propos de ce philosophe qui joue à dénoncer les mythes comme des récits

¹ Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 665.

² Platon, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, G.F., 1966, 377b-378b.

³ Homère et Hésiode sont deux grands poètes de la Grèce antique qui occupent une place prépondérante dans la littérature grecque. Leurs productions littéraires nous renseignent pour une large part sur l'essentiel de la mythologie grecque.

⁴ Platon, op. cit., 377b-378b.

trompeurs et à se fonder sur les mêmes mythes pour battre en brèche les déclarations d'Euthyphron ? À vrai dire Platon est inconséquent avec lui-même.

Sous cet éclairage, il est évident qu'une analyse qui n'est fondée que sur le mythe est elle-même infondée parce foncièrement compromise et promise à l'erreur. Platon, en s'appuyant sur les divergences entre les dieux grecs que nous ne connaissons qu'à travers la mythologie, ne pouvait qu'être en proie au leurre. Et sur cette ligne, il s'est trompé lourdement puisqu'en fin de compte, il a fini par se perdre dans ses propres contradictions.

Mais, ce n'est pas tout. L'on peut encore repérer une autre inconséquence chez Platon. Toujours sur la question des divergences qui existeraient entre les dieux, Platon semble avoir fait volte-face. Il semble avoir radicalement changé d'avis. C'est un véritable renoncement à soi qu'il opère. Ce renoncement à soi s'inscrit dans le cadre de l'évolution que l'on peut constater d'une façon générale dans la pensée de ce philosophe grec. Les spécialistes, en effet, s'accordent à dire qu'il y a une évolution dans la pensée du concepteur de la cité paradigmatique. Jean Brun résume parfaitement cette idée dans ses propos suivants : « il est certain que la pensée de Platon a évolué et quelle n'est pas la même dans les dialogues de jeunesse et dans ceux de la maturité ».¹

Mais quand nous parlons de changement de perspective de Platon sur la question des divergences qui existeraient entre les dieux, de quoi s'agit-il exactement ? En fait, la position que Platon défend dans son ouvrage *Euthyphron*, est antinomique avec celle qu'il a adoptée plus tard dans *La République*. Si dans *Euthyphron*, il affirme qu'il y a des désaccords entre les dieux, dans *La République* en revanche, le maître d'Aristote ne s'encombre pas des artistes qui se font l'écho de cette position. Avec intransigeance, Platon bannit les artistes de sa cité paradigmatique parce qu'ils commettent l'indélicatesse de postuler que les dieux sont en désaccord et en inimitié avec eux-mêmes. Il avertit tout ceux qui seraient tentés de croire que les dieux peuvent s'opposer à eux-mêmes en ces termes : « il faut éviter absolument de dire que les dieux aux dieux font la guerre, se tendent des pièges et se combattent entre eux ».² À travers ces propos, Platon semble se désavouer et l'on s'en aperçoit aisément. Ce qu'il défend dans *La République*, est une dénégation formelle de qu'on lit dans *Euthyphron*. Cela accentue encore une fois son inconséquence avec lui-même.

Toutefois, par-delà cette autre inconséquence qui disqualifie définitivement le rejet de Socratique et platonicien de la deuxième définition d'Euthyphron, l'on pourrait se demander quelle est finalement la position de Platon sur le problème de la divergence des dieux ? L'enjeu cette interrogation réside dans le fait que, si la reconnaissance d'une possible contradiction entre les dieux est la position finale de Platon, Euthyphron aurait tort. Effectivement, après mille et une tergiversations, Platon peut avoir franchi le rubicond pour concevoir péremptoirement que les dieux se font la guerre. Vérifions cela : Platon est-il finalement pour la thèse des divergences entre les dieux ?

Répondons qu'il faut savoir que l'ouvrage *Euthyphron* de Platon fait partie des dialogues platoniciens dits dialogues de jeunesse à travers lesquelles la pensée de

¹ Brun Jean, *Platon et l'académie*, Paris, PUF, 1960, p. 8.

² Platon, op. cit., 378b-379b.

Platon est très proche de celle de son maître.¹ *La République* quant à elle, appartient aux œuvres de maturité où Platon, en homme accompli, commence à exposer sa propre pensée. Donc, sans risque de se tromper, on peut accorder plus de crédit à la position qu'il adopte dans *La République* à savoir qu'il n'y a pas de différends entre les dieux. Les dieux ne sauraient s'opposer aux dieux. Zeus ne peut guère être en inimitié avec Héra. Aphrodite et Éris sont en réalité de la même nature et ne peuvent s'opposer entre eux. Cela peut s'apparenter à un « parricide ». Mais qu'à cela ne tienne, Platon récuse purement et simplement l'affirmation selon laquelle il y a des différends entre les dieux. Telle nous paraît être la position finale de Platon sur cette question.

On peut à bon droit penser que Platon avait fini par comprendre que les dieux peuvent être considérés comme des Ministres qui travaillent sous l'autorité de Zeus, chef suprême des dieux. Dans ce contexte, les discussions entre eux ne peuvent nullement être assimilées à des divergences au sens propre du terme. Dans tout gouvernement, il y a des discussions. Seulement, ces discussions n'entament en rien la politique générale du gouvernement. Discussions n'est pas synonyme de divergences insurmontables.

Les problèmes de la recherche de l'Idée de la piété et des divergences qui existeraient entre les dieux, disqualifiant les deuxième et troisième définitions d'Euthyphron, nous paraît réglée. Cela nous donne le droit d'aborder le troisième point de notre triptyque argumentaire annoncé plus haut : Euthyphron et le problème du raisonnement causal.

III- EUTHYPHRON ET LE PROBLEME DU RAISONNEMENT CAUSAL

D'une façon générale, Victor Goldschmidt semble n'avoir eu de cesse de reprocher aux sophistes dont les ouvrages de jeunesse de Platon portent les noms, le fait que leurs tentatives de définitions ne seraient liées par aucun raisonnement causal. Très exactement, il leur reproche le fait qu'il n'y ait pas de liens logiques nécessaires entre leurs premières et leurs deuxième définitions. Pour lui, le passage des premières définitions aux deuxième s'est fait dans l'occultation et dans le mépris total des principes rationnels.

Dans le cas précis du sophiste Euthyphron, Goldschmidt dit dans son ouvrage *Les Dialogues de Platon* que, entre la première définition (le pieux, c'est de poursuivre tout criminel qui a commis un meurtre, dérobé des objets sacrés, ou fait toute autre faute du même genre)² et la deuxième définition (ce qui est cher aux dieux est pieux)³, le lien logique rationnel n'est pas établi. Pour lui, entre la première et la deuxième définition, il y a une anfractuosité illogique inacceptable. Le disant, il récuse du coup les deuxième et troisième définitions de la piété proposées par le sophiste. Pourtant, nous venons de voir qu'elles sont recevables et tout à fait admissibles. Dès lors, l'on peut s'interroger sur le genre de démarche scientifique à laquelle répond le passage de la première à la deuxième définition du sophiste. Quel est le pont scientifique utilisé par Euthyphron pour passer de la première à la

¹ Brun, op.cit., 31.

² Platon, op. cit., 5d-6c.

³ Platon, op. cit., 6e-7c.

deuxième définition ? Est-ce une explication, une démonstration, une déduction ou encore une justification ?

La réponse de Goldschmidt à cette question tient en un mot : « l'hypothèse (la deuxième définition) ne se fonde pas sur une vision d'ensemble. Elle n'est le résultat d'aucune induction, même imparfaite ». ¹ Cela signifie que pour Goldschmidt, le passage de la première à la deuxième définition de la piété proposée par Euthyphron n'est lié à aucun déterminisme. Si tant est qu'Euthyphron a été guidé par quelque principe, celui-ci n'est rien d'autre que l'inconséquence, l'incohérence et l'illogisme. C'est cela qu'indiquent ses déclarations précédentes. À l'en croire, l'induction, méthode scientifique de laquelle la démarche d'Euthyphron paraît quelque peu proche, n'a en aucun cas été utilisée par le sophiste ; pas même exécrationnement.

Goldschmidt va jusqu'à postuler un continuum Euthyphron-opinion. Qu'on en juge par ces propos : « les premières hypothèses (la deuxième définition d'Euthyphron dans le cas d'espèces) s'éloignent davantage de l'image initiale. Elles y ont discerné une qualité, mais elles sont opinions, ne se fondant sur aucun raisonnement ». ² Il est clair que dans l'entendement de Goldschmidt, la deuxième définition d'Euthyphron particulièrement adjacente à la troisième et Euthyphron lui-même, ne sont rien d'autre que des données de l'opinion.

Plus encore, remarquons toujours dans la logique de Goldschmidt qu'Euthyphron et ses définitions sont assimilables à l'opinion dont parle Bachelard. Or, on sait avec lui que la science, si elle veut atteindre un excellent niveau de perfectionnement, doit s'opposer absolument à l'opinion. ³ Cela pour la simple et bonne raison que « l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. (...). On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut la détruire. Elle est le premier obstacle épistémologique ». ⁴ Ce qui a été dit pour l'un est valable pour l'autre. On pourrait donc, pour pasticher Bachelard, dire qu'Euthyphron et ses définitions ont, en droit, toujours tort. Ils pensent mal ; ils ne pensent pas : ils traduisent des besoins en connaissances. On ne peut rien fonder sur Euthyphron et ses définitions : Il faut les détruire. C'est cela le souhait le plus ardent de Goldschmidt.

Mais faut-il sacrifier Euthyphron sur l'autel du raisonnement causal ? A-t-on raison d'opposer une fin de non recevoir aux définitions du sophiste sur la base de l'absence de liens logiques entre elles ? Sans tergiversation, nous répondons par la négative. Deux raisons principales fondent cette réponse. Premièrement, remarquons que contrairement à Platon, Euthyphron a eu le mérite d'avoir compris qu'il eût fallu plutôt tendre de manière asymptotique vers les vérités de l'expérience que vers celles du monde intelligible. Par cette position, il traçait, peut-être sans le savoir véritablement, les "autoroutes" de plusieurs courants de pensée qui ont les vérités de l'expérience pour point focal. Citons à titre indicatif l'empirisme, l'agnosticisme et le positivisme. Tous ces courants abhorrent les choses *a priori* et ne considèrent que les choses *a posteriori*. Ils veulent s'en tenir aux faits, rien qu'aux faits, toujours aux faits. Ils croient, comme l'a si bien exprimé David Hume,

¹ Goldschmidt Victor, *Les Dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1947, p. 45.

² Goldschmidt Victor, op. cit., p. 47.

³ Bachelard Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1996, p. 14.

⁴ Bachelard, op.cit., p. 14.

que « nous ne pouvons jamais prétendre connaître un corps autrement que par ses qualités extérieures qui ne se découvrent qu'aux sens »,¹ c'est-à-dire à l'expérience sensible. Euthyphron avait donc bien vu en tentant de ramener ses définitions à la réalité concrète. À rebours de Platon, il a eu l'avantage d'avoir arraché la vérité au monde des Idées pour la rendre plus concrète, c'est-à-dire fille de l'expérience.

Deuxièmement, même si les définitions d'Euthyphron ne respectent pas à la lettre les normes et les principes de l'induction, elles en respectent au moins l'esprit. Notre objectif ici se dessine clairement : il n'est pas question de battre en brèche l'argument de l'inexistence de raisonnement causal entre les définitions d'Euthyphron, il s'agit plutôt de dire que les définitions d'Euthyphron ont respecté ce qu'on pourrait appeler avec Goldschmidt lui-même « le précepte d'unification ».² En effet, lorsqu'Euthyphron propose sa deuxième définition de la piété, Socrate répond : « à merveille Euthyphron. Tu viens de me faire la réponse que je te demandais ».³ Peut-être, cet acquiescement bruyant de Socrate n'est que de la marque de l'ironie qu'il utilisait à volonté. Cependant, toujours est-il que même si cette deuxième définition d'Euthyphron reste encore à parfaire, elle a tout de même progressé d'un cran par rapport à la première. Elle a respecté « le précepte d'unification ».

Que faut-il entendre par respect euthyphronien du « précepte d'unification » ? C'est qu'Euthyphron a réussi à « mener vers une forme unique, grâce à une vision d'ensemble, ce qui est dispersé de mille manières ».⁴ Pour bien comprendre cette idée, rappelons, à toutes fins utiles, que la première définition de la piété que proposa Euthyphron était liée à l'image, à la diversité des choses sensibles. Cela est facile à constater : « je dis que ce qui est pieux, c'est ce que je fais à présent, c'est de poursuivre tout criminel qui a commis un meurtre, dérobé des objets sacrés, ou fait toute autre faute du même genre ».⁵ On pourrait citer à l'infini une pléthore d'autres actions du même genre dont le manque de sollicitude envers ses parents, le parjure, la duperie, le viol etc.

Or, c'est le problème de cette diversité que la deuxième définition semble régler en se dérochant à l'image : « ce qui est cher aux dieux est pieux ».⁶ Ici, on s'en aperçoit, cette définition n'a plus de rapport avec une image. Elle a fait l'effort de s'élever au-dessus des objets particuliers pour proposer une vision plus générale qui prend en compte tous les objets particuliers. Même si elle en garde toujours la marque, elle tente de suivre un précepte d'uniformisation qui relie les images entre elles. Il se peut que cette deuxième définition ne parvienne jamais à respecter la rigueur⁷ de l'induction quelles que soient ses occurrences. Mais, « elle aura au moins fait ce progrès : passer de la multiplicité des choses sensibles dans la région où l'on devine l'unité de la forme ».⁸

¹ Hume David, *L'Homme et l'expérience*, textes choisis par Dina Dreyfus et Florence Khodoss, Paris, P.U.F., 1967, p. 115.

² Goldschmidt Victor, op. cit., p. 47.

³ Platon, op. cit., 6e-7c.

⁴ Goldschmidt Victor, op. cit., p. 40.

⁵ Platon, op. cit., 5d-6c.

⁶ Platon, op. cit., 6e-7c.

⁷ Nous indiquons que la rigueur de l'inférence inductive est à relativiser car cette méthode a ses propres limites.

⁸ Goldschmidt Victor, op. cit., p. 39.

L'argument de l'absence de raisonnement causal entre les définitions d'Euthyphron ne saurait par conséquent prospérer outre mesure. Il ne saurait être pris pour alibi pour invalider les définitions du sophiste. Elles ont le mérite d'une part d'avoir ramené la vérité au niveau des choses qui se donnent aux sens, et d'autre part d'avoir tenté de véhiculer le message de la vision d'ensemble.

CONCLUSION

Trois idées essentielles ont constitué l'ossature de notre réflexion. La première est celle que nous avons appelée l'idéalisme handicapant du disciple le plus connu et reconnu de Socrate. En fait, Platon est resté outrancièrement attaché au monde des Idées. Cela a fini par l'abuser et ne lui a pas permis d'apprécier les définitions d'Euthyphron à leurs justes valeurs. Il ne put que les apprécier de travers.

La deuxième idée est que les griefs adressés par Platon aux deuxième et troisième définitions d'Euthyphron n'ont pas survécu à leur auteur. Le temps a eu raison d'eux. L'idéalisme, en effet, s'il n'est pas en chute libre, paraît stagner au profit d'un certain réalisme scientifique. En ce qui concerne les divergences entre les dieux prises comme l'un des talons d'Achille des définitions d'Euthyphron, Platon a fini par se rétracter. Il a fini par accepter qu'il n'y a pas vraiment de différends entre les dieux.

Enfin, la troisième idée est que l'absence de raisonnement causal entre la première définition et les deuxième et troisième définitions d'Euthyphron ne fait pas des définitions du sophiste des définitions nulles, dénuées de tout sens et de tout intérêt. Si le passage de la première à la deuxième définition ne respecte pas rigoureusement les principes de l'induction, il est soumis aux exigences d'une certaine « vision d'ensemble ».¹

Fort de tout ce qui précède, nous confirmons que les critiques de Platon et le problème du raisonnement causal développé par Goldschmidt n'invalident en rien les deuxième et troisième définitions euthyphroniennes de la piété. Elles sont tout à fait recevables.

Goldschmidt Victor, op. cit., p. 40.

BIBLIOGRAPHIE

- ANNAS, Julia, *Introduction à la philosophie de Platon*, trad. Béatrice Hans, Paris, PUF, 1994.
- ARISTOTE, *Organon VI : les réfutations sophistiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1977.
- BACHELARD, Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1996.
- BREHIER, Émile, *Histoire de la philosophie, tome 1*, Paris, Alcan, 1967.
- BRUN, Jean, *Platon et l'académie*, Paris, P.U.F., 1960.
- CHATELET, François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1924.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Les Dialogues de Platon*, Paris, P.U.F., 1947.
- GRAVES, Robert, *Les Mythes grecs, tome 1*, Paris, Fayard, 1967.
- *Les Mythes grecs, tome 2*, Paris, Fayard, 1967.
- GUILLERMIT, Louis, *Platon par lui-même*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1989.
- HUME, David, *L'Homme et l'expérience*, textes choisis par Dina Dreyfus et Florence Khodoss, Paris, P.U.F., 1967.
- JEANNIERE, Abel, *Lire Platon*, Paris, Aubier, 1990.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1940.
- *Le Crépuscule des idoles*, trad. Jeau-Claude Hemery, Paris, Gallimard, 1974.
- *Le Gai savoir*, trad. Henri Albert, Paris, Hachette, 1987.
- PLATON, *Phédon in Apologie de Socrate. Criton-Phédon*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1965.
- *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, G.F., 1966.
- *Euthyphron in Second Alcibiade. Hippias mineur. Premier Alcibiade. Euthyphron. Lachès. Charmide. Lysis. Hippias Majeur. Ion*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1967.
- ROBIN, Léon, *Platon*, Paris, P.U.F., 1968.
- SAMB, Djibril, *Les Premiers dialogues de Platon*, Dakar, NEAS, 1997.
- SORO, David Musa, « Platon, la philosophie et l'action pratique » in *Lettres d'Ivoire*, n°004, Premier semestre 2004, pp. 113-130.
- VERNANT, Jean-Pierre, *L'Univers, les dieux, les hommes : récits grecs des origines*, Paris, Seuil, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, *La Grèce ancienne, tome 1 : du mythe à la raison*, Paris, seuil, 1990.
- WILLIAMS, Bernard, *Platon*, trad. Ghislain Chaufour, Paris, Seuil, 2000.

LA RÉCUSATION DE LA SENSATION PAR DESCARTES : UNE IMPOSTURE

Dr Ali SYLLA

Université de Bouaké

INTRODUCTION

Intenté par une tradition philosophique bien assise qui remonte à Héraclite et à Platon, le procès contre la sensation condamne celle-ci et, comme sentence, recommande de la bannir de la cité de la science. Reconnue en effet coupable du délit de versatilité, alors que le vrai requiert stabilité, constance, invariance, la sensation est frappée du déni de scientificité et excommuniée au profit de la raison, considérée dorénavant comme seule instance jouissant de la légitimité scientifique. La philosophie mondiale, prompte aux réductions, et fort de ce que Descartes, dans sa quête de la connaissance, oint l'entendement et se défie des sens, le fait volontiers siéger au tribunal ayant prononcé ce bannissement de la sensation. Ainsi, Robert Aron pense trouver chez Descartes du « mépris (...) pour un terme aussi décrié et souillé et vulgaire que l'est "chair" »¹, terme renvoyant à la dimension sensitive de l'homme. Mais Descartes éprouve-t-il du mépris pour la sensation ? Sa pensée la récuse-t-elle ? Il nous semble que l'auteur du *Discours de la méthode*, plutôt que de bannir la sensation, l'accueille, l'utilise dans sa pensée. Telle est la position qui sera défendue dans notre analyse. Mais avant de la défendre, nous chercherons à savoir dans quelle mesure l'idée d'un bannissement de la sensation par Descartes est fondée.

I- DESCARTES CONTRE LA SENSATION

Plusieurs raisons semblent corroborer la thèse du rejet de la sensation par Descartes. Ces raisons s'éclairent davantage à la lumière de la conception cartésienne de la sensation, conception qui en fait un entre-deux résultant de l'union de l'âme et du corps.

I-1- La sensation : l'union de l'âme et du corps

L'âme et le corps sont, pour Descartes, les deux entités constitutives de l'homme. L'âme, ici, est comprise comme une substance, substance non au sens aristotélicien d'*ousia*, terme renvoyant au « sujet », à la « quiddité » et à une multitude d'autres significations, mais au sens univoque d'« une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister »², d'une chose qui, hormis Dieu, de qui toute chose doit sa création et sa conservation, ne dépend d'aucune autre pour son existence. L'âme, cette chose qui se suffit à elle-même, et qui ainsi est indépendante du corps, a pour attribut principal la pensée, son activité consistant essentiellement à douter, à concevoir, à affirmer, à nier, à imaginer, à sentir, et pour attributs secondaires les idées, les volontés, les émotions, etc. Ainsi

¹ ARON (R.).- *Discours contre la méthode* (Paris, Plon, 1974), p.100.

² DESCARTES (R.).- « Les principes de la philosophie » in *Œuvres et lettres*, textes présentés par André BRIDOUX (Paris, Éditions Gallimard, 1953), p. 594.

définie, l'âme est, pour Descartes, propriété exclusive de l'homme. Si les animaux peuvent faire montre, comme l'homme et souvent plus que l'homme, d'ingéniosité pour atteindre leurs fins, cela n'atteste aucunement, selon Descartes, qu'ils sont dotés de pensée, et qu'ils ont une âme, mais plutôt qu'ils obéissent aux instincts naturels. Descartes, ici, se démarque d'Aristote, chez qui l'âme est affirmée de tout vivant, selon ses caractéristiques propres et suivant une hiérarchisation impliquant la fonction précédente mais pas nécessairement la suivante. Ainsi, dans l'ordre croissant, le fondateur du Lycée identifie l'âme végétative, propre aux végétaux, dont la fonction est la nutrition ; l'âme sensitive, se rapportant aux animaux, avec pour fonction, en plus de la nutrition, la sensibilité ; l'âme raisonnable, apanage de l'homme et ayant pour fonction, outre la nutrition et la sensibilité, la pensée.

Tout comme l'âme, le corps, pour Descartes, est une substance ; il existe en soi, indépendamment de l'esprit. S'il n'existait pas d'âme ou d'esprit, le corps ne cesserait pas d'être ce qu'il est. Descartes résiste à la tentation idéaliste à laquelle a déjà succombé Platon et qui plus tard séduira Kant, tentation qui consiste à faire dépendre le corporel de l'esprit, à le considérer comme une simple représentation mentale. Le corps, selon Descartes, est une réalité spécifique, non une réalité dérivée de la conscience. Mais la parenté entre l'âme et le corps chez Descartes se limite à la commune appartenance à la catégorie de la substance. Car contrairement à l'âme, l'attribut principal du corps n'est pas la pensée, mais l'étendue ; tout corps est un objet géométrique, une matière inerte sécable infiniment, qui est mû par les lois du mouvement. De cet attribut principal dépendent les propriétés secondaires que sont la grandeur, la figure et le mouvement. Contre Aristote qui attribuait aux corps la capacité intrinsèque à se mouvoir, Descartes perçoit le mouvement comme la manifestation d'un certain nombre de lois édictées par Dieu. Mais il ne faut pas se méprendre sur cette notion d'étendue chez Descartes ; nos sensations ou sentiments n'en font pas partie. Comme l'écrit Daniel Garber « les couleurs, les sons, les goûts, la chaleur et le froid ne sont pas des façons d'être étendu, et donc, *ils ne sont pas vraiment dans les corps* »¹.

Les sensations, ou sentiments, relèvent de l'union entre les deux substances que sont l'âme et le corps. Cette union, qui forme l'humain, n'est pas pour Descartes de l'ordre de la collection ou de l'agrégat, mais de celui de l'interconnexion et l'interpénétration. En effet, en tant qu'âme, « je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, écrit Descartes, mais outre cela, (...) je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un tout avec lui »². C'est que Descartes, comme le dit Pierre Guenancia, « n'a pas seulement voulu mettre bout à bout deux pans de l'unité de l'homme, il a voulu que la couture soit visible »³, qu'elle recouvre et résorbe la coupure. Ainsi, l'homme, quoique double, est une unicité ; son hybridité substantielle, qui en fait dans la création un être unique, n'interdit pas de le penser comme un être unifié. La jonction entre l'âme et le corps se fait par la glande

¹ GARBER (D.).- « Descartes et la physique métaphysique » in *Chemins de Descartes* (Paris, Éditions L'Harmattan, 1997), p.66.

² DESCARTES (R.).- « Méditations métaphysiques » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 326.

³ GUENANCIA (P.).- *Lire Descartes* (Paris, Éditions Gallimard, 2000), p.289.

pinéale, « la plus intérieure »¹ des parties du cerveau. À la faveur de cette jonction, les informations puisées dans le monde matériel sont transmises par le corps à l'âme qui les déforme. C'est ce message déformé par l'âme qui constitue la sensation, par laquelle nous devons de sentir et extérieurement, de toucher, voir, entendre, goûter, percevoir des odeurs, et intérieurement, d'éprouver les sentiments de plaisir, de douleur, de faim et de soif, etc.

Mais Descartes se réjouit-il de cette union ? À première vue non, car il semble bannir de sa pensée la sensation, qui est la conséquence de cette union. Un certain nombre de considérations accréditent cette l'idée de bannissement de la sensation par Descartes.

I-2- Des raisons accréditant la thèse du bannissement de la sensation chez Descartes

La thèse du bannissement de la sensation chez Descartes n'est pas sans fondement. Rejetant ses anciennes connaissances pour délit de perméabilité au doute, décidé à fonder sa propre philosophie sur des fondements inébranlables, sur du roc et non plus de l'argile, Descartes s'est mis en quête d'un premier principe indubitable, d'une première vérité infalsifiable devant tenir lieu de pierre angulaire à la science nouvelle qu'il se propose de bâtir. Recherche couronnée de succès avec la découverte de Cogito, de l'existence du sujet pensant. En effet, pense Descartes, « cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »². Autrement dit, je peux douter de tout, mais pas de moi qui doute car ne peut douter ou penser que qui existe. *J'existe* donc, cela est certain. Mais l'ego du Cogito, le sujet pensant dont l'existence est posée par Descartes comme indubitable, n'est pas « cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain »³, caractéristique qui lui aurait permis de voir, de sentir, d'ouïr, de toucher et de goûter, bref, d'être un être de sensation ; il est plutôt pour le promoteur du doute méthodique « une chose qui pense »⁴, une pure âme, un sujet désincarné, impersonnel, sans enracinement dans un corps. L'ego, comme le dit Emanuela Sribano, « peut nier avoir un corps et rester certain d'exister »⁵. En articulant la vérité des vérités autour d'un être désincarné, amputé de sa dimension sensitive, Descartes ne semble-t-il pas avoir renié la dimension sensitive de l'homme ?

Par ailleurs, la connaissance, chez Descartes, se fonde sur les idées évidentes. Pour qu'une idée, une représentation d'un objet dans l'âme, soit jugée évidente, soit scientifiquement cooptée, elle doit « non seulement être claire, mais aussi [être] distincte. »⁶ Une idée est dite claire quand elle est présente et manifeste à un esprit attentif, et distincte quand elle est suffisamment précise et différente de toutes les autres connaissances. Cette clause cumulative, la clarté jointe à la distinction, est respectée par les idées rationnelles qui relèvent de la pensée pure.

¹ DESCARTES (R.).- « Les passions de l'âme » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p.710, article 31.

² DESCARTES (R.).- « Méditations métaphysiques » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 275.

³ Ibid, p.277.

⁴ Ibidem

⁵ SCRIBANO (E.).- « René Descartes » in *Histoire de la philosophie* (Paris, Éditions du Seuil, 2009), p.261.

⁶ DESCARTES (R.).- « Les principes de la philosophie » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p.591.

Ainsi, les idées d'âme, de Dieu, d'étendue ainsi que les vérités mathématiques survivent à la double épreuve. Mais les idées sensibles, sensations, souvenirs ou fictions, tenant à la fois du corporel et du spirituel, passent à la trappe. Ces idées, pour Descartes, sont obscures et confuses. Pour ce qui est spécifiquement de la sensation, elle peut, selon lui, être claire si nous la rapportons à notre esprit, et non plus au corps, comme nous avons l'habitude depuis l'enfance. Mais elle n'est en aucune façon distincte car si elle, comme le dit Roger Lefèvre, « correspond à quelque objet, cela ne signifie pas qu'elle en est la reproduction, pas plus que l'image du soleil provoquée par la vision ne reproduit le soleil connu par l'astronomie »¹. Or le sujet sentant prend justement l'image pour le réel, le senti pour l'être ; la confusion est donc inévitable. Hume inversera cette échelle de valeur des idées établie par Descartes. Pour lui, « les idées abstraites (...) sont par nature faibles et obscures : l'esprit n'a que peu de prise sur elles ; on est exposé à les confondre avec d'autres idées voisines »² alors que « toutes les sensations, externes ou internes sont fortes et vives : les limites qui les séparent sont plus exactement tracées, et il n'est point facile de tomber dans l'erreur ou de se méprendre à leur sujet. »³. En tout état de cause, il semble que, parce que remplissant au mieux alternativement et jamais cumulativement la clause d'évidence, la sensation soit chez Descartes recalée dans la constitution de la connaissance.

Mais ce n'est pas tout. Une des caractéristiques de la science, pour Descartes, est son universalité. Si l'esprit humain ne peut atteindre un degré de certitude équivalent à celui du divin, à tout le moins il peut et doit rechercher un savoir qui s'impose à tous les esprits, qui transcende l'espace et le temps sans possibilité de variation. Une des *Règles pour la direction de l'esprit* précise d'ailleurs que « toute science est une connaissance certaine et indubitable »⁴ et, en tant que telle, ne doit retenir pour vrai que ce qui s'impose à toute raison. En ce sens, la science, dans l'optique cartésienne, est un absolu relatif. Elle est absolue par rapport à l'humaine raison, se voulant valable universellement, et relative par rapport à Dieu, dont la science surpasse la nôtre. Or, pour le philosophe, la sensation est d'une absolue relativité : elle se présente toujours sous le mode de la perspective. Ainsi, vue de loin, une tour carrée paraît ronde et le soleil plus petit qu'il ne l'est en réalité ; les astres, à l'horizon, semblent plus grands qu'à midi et le vin, doux pour le sujet bien portant, devient amer quand celui-ci perd la santé. La sensation se rapporte toujours à des coordonnées, elle s'affiche sur un plan où tout n'est que perspective. Atteindre l'universel ici est une gageure. Déjà, Aristote n'avait pas manqué de souligner qu'il n'y a de science que d'universel et par conséquent que « tout ce qui apparaît »⁵, comprenons la sensation, « n'est pas vrai »⁶, vu que cela est l'expression de la particularité. Il est possible de penser que la sensation,

¹ LEFEVRE (R.).- *La métaphysique de Descartes* (Paris, P.U.F., 1966), p. 41.

² HUME (D.).- *Enquête sur l'entendement humain*, Traduction revue et corrigée, présentation et commentaires : Didier Deleule (Paris, Éditions Fernand Nathan, 1982), p.41.

³ Ibidem

⁴ DESCARTES (R.).- « Règles pour la direction de l'esprit » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p.39.

⁵ ARISTOTE.- *La métaphysique*, Tome I, Introduction, notes et index par J. Tricot (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974), p. 225.

⁶ Ibidem

parce que ne pouvant prétendre à l'universalité, soit chez Descartes écartée du processus de la connaissance.

Mais faut-il s'en tenir à cette première approximation ? À y regarder de près, la pensée de Descartes n'est-elle pas réceptive à la sensation ?

II- LA SENSATION DANS LA PENSÉE DE DESCARTES

S'il a pu paraître, à certains égards, que Descartes bannit la sensation, il y a lieu de dépasser cette évaluation car celle-ci est convoquée dans sa pensée, sur le plan spéculatif comme sur le plan moral.

II-1- La sensation dans la spéculation

Au plan spéculatif, la sensation est sollicitée par Descartes à divers niveaux. Elle est convoquée dans la définition de l'essence de l'ego du Cogito, du sujet pensant dont l'existence est posée comme indubitable. Il existe au moins deux types de définition pour caractériser l'essence d'une réalité. Une définition positive, dévoilant ce que la chose est ; une autre négative énonçant ce qu'elle n'est pas. Celle-là projette directement la lumière sur la chose à définir quand celle-ci se contente de la mettre en relief à partir de ses ombres, de ce qu'elle n'est pas. La saisie de l'essence de l'ego du Cogito par Descartes combine ces deux définitions ; elle énonce la vérité de l'ego du Cogito positivement et négativement. Cet ego *est* âme pure, il *n'est pas* « une machine composée d'os et de chair » (Méd. P. 276), c'est-à-dire un vivier de sensations ; son activité *est* de penser, elle *n'est pas* de sentir, d'être sujet et objet de la sensation. La dimension sensitive est en ce sens la fausse face de l'ego du Cogito, sa définition négative, ce que l'ego du Cogito n'est pas. Elle est le non-être par rapport à l'être que constitue la dimension spirituelle. Or le non-être n'est pas l'autre de l'être ; il est encore de l'être ; il est l'être dit autrement, l'être sous un autre rapport. La dimension sensitive, en tant que non-être de l'ego du Cogito, est donc constitutive de l'essence de l'ego du Cogito. Elle est l'envers de cette essence quand la dimension spirituelle en est l'endroit, le verso quand celle-ci en est le recto. La sensation a donc part chez Descartes à la définition de l'ego du Cogito.

Par ailleurs, certain qu'il vaut mieux ne pas entreprendre de recherche que de le faire sans méthode, Descartes a élevé celle-ci au rang de science inaugurale régissant toutes les autres. Une des règles principales de cette science inaugurale, pour Descartes, est l'unicité de méthode dans la connaissance. Convaincu en effet que « toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique »¹, le correspondant de Mersenne recommande qu'une seule et même méthode soit utilisée à tous les niveaux de la connaissance, sans considération aucune de la particularité des objets d'étude. Cette unicité de la méthode est une critique contre la philosophie scolastique, en laquelle se rencontre une pluralité de méthodes, chacune relative à un objet d'étude. Si dans le *Discours de la méthode*, Descartes laisse entendre que cette idée d'unicité de la méthode lui a été révélée en Allemagne, lors d'un rêve survenu alors qu'il se trouvait dans un poêle, c'est

¹ DESCARTES (R.).- « Règles pour la direction de l'esprit » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p.37.

cependant un sens, la vue, qui va étayer cette révélation onirique. En effet, une méthode unique sied à la science d'autant plus que l'on « voit (...) que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevé ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoier »¹. Le témoignage de la vue corrobore ce qui a été révélé par le songe ; il apporte la caution du monde éveillé à une vérité dérivée du monde de l'imaginaire. Elle joue donc chez Descartes un rôle dans l'élaboration de la méthode.

D'un autre côté, si chez Descartes la sensation n'a pas voix au chapitre quand il s'agit d'analyser les êtres immatériels comme Dieu ou les lois du mouvement, elle est en revanche convoquée quand il s'agit d'objets matériels. Elle fait alors figure de connaissance spontanée, de vérité première qu'il faudra soumettre à l'inspection de la raison pour accéder à la première vérité de l'objet, c'est-à-dire son essence. L'analyse du morceau de cire atteste cela. La sensation présente le morceau de cire comme fluctuant : il change d'aspect quand il est approché du feu. Dur, froid, sonore, et odorant, il devient, quand la température augmente, liquide, chaud, ne rend plus de son et son odeur disparaît. C'est cette première forme, issue de la sensation, que l'entendement interroge pour dévoiler ce qui est présent en creux comme essence. La sensation sert ainsi chez Descartes de propédeutique, de vestibule, d'antichambre à la connaissance de l'essence des objets matériels ; elle est pour ainsi dire une science avant-gardiste. Elle est donc loin d'être bannie de la recherche de la vérité. Odette Barbero en ce sens a raison de penser que chez Descartes, la sensation « représente ou signifie quelque chose »², que les informations qu'elle fournit constituent « déjà un jugement caché »³. C'est sans doute la raison pour laquelle Descartes distingue la sensation de la fiction. Cette dernière, pur produit de l'imaginaire, comme la représentation d'une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre, n'est d'aucun apport pour la science chez Descartes, exception faite de la fiction du mauvais génie, cette puissance maléfique qui peut avoir employé toute sa puissance à me tromper, et qui sert d'hypothèse pour porter le doute sur les essences.

Outre la pensée spéculative, la sensation est chez Descartes convoquée dans la sphère morale.

II-2- La sensation dans la morale

La fondation de la nouvelle science que Descartes se propose d'élaborer se heurte à un préalable : la nécessité pour l'auteur de ne pas demeurer irrésolu en cette vie quand il le serait sur le plan des idées, de « vivre (...) le plus heureusement »⁴ possible, de conduire au mieux sa vie pendant que le doute s'exercerait dans l'ordre théorique. À cette fin, des maximes, constituant une morale provisoire, sont édictées. Il s'agit entre autres d'obéir aux lois et aux coutumes du crû, de demeurer ferme et résolu en ses actions, de proportionner ses désirs à son pouvoir et de consacrer sa vie à cultiver sa raison. Mais la quiétude

¹ DESCARTES (R.).- « Discours de la méthode » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p.132.

² BARBERO (O.).- *Descartes Le pari de l'expérience Cogito, liberté, union de l'âme et du corps* (Paris, L'Harmattan, 2009), p. 166.

³ Ibidem

⁴ DESCARTES (R.).- « Discours de la méthode » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p.40.

que l'observation de ces maximes est censée faire naître est virtualité. Son effectivité repose sur un autre préalable : la connaissance que livre la sensation, connaissance qui nous indique « ce en quoi les corps du dehors nous peuvent profiter ou nuire »¹, et ainsi préserve la santé. Sans cette connaissance en effet, la perte de la santé serait inéluctable. Or sans la santé, une conduite heureuse de la vie n'est point envisageable. La connaissance que livre la sensation est donc chez Descartes la condition de la condition de la science à bâtir. Elle est le fondement de la morale provisoire, morale provisoire qui rend possible la recherche théorique.

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes écrit qu'« au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique » qui, par « l'invention d'une infinité d'artifices [ferait] qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent »². L'auteur critique ici le formalisme de la philosophie scolastique, reconnue pour sa propension aux raisonnements spécieux, et souhaite vivement l'avènement d'une autre pensée plus soucieuse de l'amélioration des conditions d'existence de l'homme. Cette recommandation apporte un bémol à l'anti-sensualisme supposé de Descartes. On comprend en effet que les plaisirs charnels ne sont pas perçus par lui comme une faute, encore moins la sensibilité de l'homme vécue comme index d'une infirmité honteuse. Si chez Descartes la dignité de l'homme demeure dans le spirituel, cela n'empêche pas que le sensuel ait bel et bien part à la vie heureuse. Alain Laurent a donc raison d'écrire que chez Descartes, « bonheur et joie ou plaisir [sont] des biens qu'il est légitime, ou mieux, nécessaire de rechercher en tant que tels »³. Nous sommes avec Descartes à l'antipode du platonisme et du plotinisme qui prônent l'anesthésie, l'ascèse et réservent la vie heureuse pour l'au-delà, pour un monde suprasensible. Tout en ne niant pas l'existence d'un tel monde, il n'est pour Descartes pas question de mettre l'en-deçà, ce monde-ci, entre parenthèses. Il s'agit plutôt pour Descartes, comme l'écrit Martial Gueroult, de « nous rendre heureux ici-bas »⁴. On comprend donc que pour Descartes la dimension sensitive de l'homme à part à son épanouissement.

Dans la Lettre préfaçant *Les principes de la philosophie*, Descartes, à propos de l'utilité de la philosophie, fait remarquer « qu'il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même ; comme il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire (...) que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre »⁵. Il ajoute, quelques lignes plus loin, que « c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher »⁶. On constate que l'auteur établit une analogie entre l'activité philosophique et la vue : même si « le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie », l'activité philosophique est, selon Descartes, pour la conduite de la

¹ DESCARTES (R.).- « Les principes de la philosophie » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p.612.

² DESCARTES (R.).- « Discours de la méthode » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 168.

³ LAURENT (A.).- *Du bon usage de Descartes* (Paris, Maisonneuve et Larose, 1996), p.64.

GUEROULT (M.).- *Descartes selon l'ordre des raisons II L'âme et le corps* (Paris, Éditions Montaigne, 1968), p.238.

DESCARTES (R.).- « Les principes de la philosophie » in *Œuvres et lettres*, op. cit., p.558.
Ibidem

vie, assimilable à ce que la vue est à celle du corps. L'usage de l'analogie, de manière générale, répond au souci de faire prendre conscience, avec plus ou moins de rigueur, de la réelle dimension de l'un des deux termes mis en rapport. Ici, c'est la nécessité de la pratique de la philosophie pour la conduite de la vie que l'analogie de cette étude avec la vue met en exergue, non pas en en donnant une idée certaine, mais une certaine idée. Or, l'invite à la pratique de la philosophie est un précepte de la morale ; cette invite vise en effet à conduire à la sagesse, ce souverain bien que tous recherchent. Chez Descartes donc un sens, la vue, est utilisé pour faire comprendre un précepte moral, en occurrence la nécessité de la pratique de la philosophie. C'est dire que la morale cartésienne n'exclut pas la sensation.

CONCLUSION

La philosophie mondiale devrait donc réécrire ses chapitres relatifs à la récusation de la sensation par Descartes. Car si l'auteur du *Discours de la méthode* privilégie l'entendement au détriment de la sensation dans la connaissance, cela ne signifie aucunement exclusion de celle-ci du champ de sa pensée. Dans son versant spéculatif comme dans son versant moral, le cartésianisme accueille en son sein l'impression sensible. Le platonisme supposé de Descartes est donc une mésinterprétation. « (...) je suis bien aise, écrit Descartes dans le *Discours de la méthode*, de prier ici nos neveux de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi lorsque je ne les aurais point moi-même divulguées »¹. Le philosophe, par ces propos, met en garde la postérité contre les commentaires infidèles à sa pensée et recommande de préférer la lecture de ses textes aux commentaires qui en seront faits. L'étiquette de pourfendeur de la sensation qui lui est portée à tort donne à cette recommandation de Descartes tout son sens.

DESCARTES (R).- « Discours de la méthode » in *Œuvres et lettres*, op. cit., pp.173-174.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ARISTOTE.- *La métaphysique*, Tome I, Introduction, notes et index par J. Tricot (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974), 452 p.
- ARON (Robert).- *Discours contre la méthode* (Paris, Plon, 1974), 319 p.
- BARBERO (Odette).- *Descartes Le pari de l'expérience Cogito, liberté, union de l'âme et du corps* (Paris, L'Harmattan, 2009), 281p.
- DESCARTES (René).- « Discours de la méthode » in *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux (Paris, Éditions Gallimard, 1953), 1421 p.
- DESCARTES (René).- « Les passions de l'âme » in *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux (Paris, Éditions Gallimard, 1953), 1421 p.
- DESCARTES (René).- « Les principes de la philosophie » in *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux (Paris, Éditions Gallimard, 1953), 1421 p.
- DESCARTES (René).- « Méditations métaphysiques » in *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux (Paris, Éditions Gallimard, 1953), 1421 p.
- DESCARTES (René).- « Règles pour la direction de l'esprit » in *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux (Paris, Éditions Gallimard, 1953), 1421 p.
- GARBER (Daniel).- « Descartes et la physique métaphysique » in *Chemins de Descartes* (Paris, Éditions L'Harmattan, 1997), 139 p.
- GUENANCIA (Pierre).- *Lire Descartes* (Paris, Éditions Gallimard, 2000), 576 p.
- GUEROULT (Martial).- *Descartes selon l'ordre des raisons II L'âme et le corps* (Paris, Éditions Montaigne, 1968), 339 p.
- HUME (David).- *Enquête sur l'entendement humain*, Traduction revue et corrigée, présentation et commentaires : Didier Deleule (Paris, Éditions Fernand Nathan, 1982), 191 p.
- LAURENT (Alain).- *Du bon usage de Descartes* (Paris, Maisonneuve et Larose, 1996), 125p.
- LEFEVRE (Roger).- *La métaphysique de Descartes* (Paris, P.U.F., 1966), 120 p.
- SRIBANO (Emanuela).- « René Descartes », in *Histoire de la philosophie* (Paris, Éditions du Seuil, 2009), pp 253- 270.

CONSUBSTANTIALITÉ DU NOUVEL ESPRIT SCIENTIFIQUE AUX MATHÉMATIQUES DANS L'ÉPISTÉMOLOGIE BACHELARDIENNE

Dr Stevens BROU GBALEY BERNAUD

Université de Bouaké

INTRODUCTION

L'ère du nouvel esprit scientifique, débutée en 1905 avec la théorie de la relativité, consacre la rupture avec la science classique. L'interprétation que Bachelard fait de cette rupture détermine sa position du progrès scientifique. En effet, si dans la science classique, il y a eu peu de progrès, c'est parce que les mathématiques ont très peu été utilisées comme outil de découvertes. Elles étaient plutôt considérées comme un simple outil méthodologique ou un point d'appui pouvant permettre le passage d'une théorie à une autre. Les effets, collatéraux de cette méthode permettent de produire un esprit scientifique abstrait qui ignore en dernière instance l'idée de nouveauté.

Pour Bachelard, avec l'avènement du nouvel esprit scientifique, il faut faire des mathématiques la substance du progrès et des découvertes scientifiques, cette consubstantialité²³² des mathématiques au nouvel esprit scientifique rend fécond l'élucidation des problèmes rencontrés et considérés comme insolubles a priori.

Ainsi, dans le nouvel esprit scientifique on fait l'éloge de la puissance mathématique qui permet d'avancer et de découvrir sans cesse du nouveau. Les mathématiques deviennent ainsi l'âme du nouvel esprit scientifique.

Dès lors, quelle réflexion suggère la consubstantialité des mathématiques au nouvel esprit scientifique ? Est-ce à dire que sans les mathématiques la science nouvelle ne peut prospérer ? Notre souci, dans ce travail, est de montrer que dans le nouvel esprit scientifique, les mathématiques constituent le substrat qui fonde l'invention, la découverte et le progrès, par opposition au rôle des mathématiques à l'âge classique.

I- Les mathématiques à l'âge classique

Les mathématiques sont ce qu'on appelle une science hypothético-déductive, c'est-à-dire un domaine du savoir dans lequel tout ce qui est établi procède d'enchaînements déductifs. « *Ces longues chaînes de raisons* »²³³ ont pour caractéristique, selon René Descartes de s'enraciner dans des vérités posées par l'hypothèse²³⁴. Ainsi, les mathématiques exercent une fascination et une régence sur l'esprit de l'homme en vertu de leur caractère exceptionnel d'intelligibilité. Le savoir mathématique s'appuie sur des données intelligibles qui font de lui une connaissance abstraite qui sert d'outil aux sciences expérimentales.

²³² Qui est un par la substance, le père est consubstantiel au fils, le fils est consubstantiel au père. On dit que Le nouvel esprit scientifique est consubstantiel aux mathématiques parce qu'ils sont coexistants, plus encore inséparables.

²³³ Descartes, René, *Discours de la méthode*, 2^{ème} partie, Paris, Édition Hatier, 1999, p. 23.

²³⁴ L'hypothèse est un assentiment du jugement à la vérité d'un principe, en considération du caractère suffisant de ses conséquences.

I-1. Les mathématiques : une science abstraite.

Les mathématiques sont une science qui cherche à déterminer constamment les grandeurs les unes par les autres, d'après des relations précises qui existent entre elles. Cette caractéristique de la science mathématique fait d'elle une science véritable composée d'un immense enchaînement d'opérations intellectuelles. En raison de la suite d'interprétations qu'il faut établir entre les grandeurs ou les quantités, les opérations mathématiques deviennent de plus en plus abstraites. La mathématique abstraite se compose de calcul et d'équation. En prenant le mot calcul, dans sa plus grande extension, il embrasse toutes les opérations numériques des plus simples au plus sublimes. Le calcul a pour objet de résoudre toutes les questions de nombres. Ces opérations apparemment simples se transforment en équations pour être plus précises dans les relations que l'on considère purement rationnelles. C'est pourquoi, selon Auguste Comte, « l'analyse mathématique est (...) la véritable base rationnelle du système entier de nos connaissances positives »²³⁵. En ce sens, les mathématiques constituent la première et la plus parfaite de toutes les sciences fondamentales. Les idées dont elles s'occupent sont les plus universelles et les plus abstraites.

La notion fondamentale de cette abstraction est l'axiomatique. En effet, par axiomatique, il faut entendre l'ensemble de l'architecture des mathématiques, c'est-à-dire l'acte mental qui aboutit à la création d'un schéma abstrait. C'est aussi le mode d'exposition d'une théorie par déduction mathématique. Il faut préciser que ce mode d'exposition est exempt de contradiction. Cela insinue qu'à l'intérieur d'un système, il y a une cohérence interne du mode d'exposition. La méthode axiomatique d'une structure donnée est la déduction conséquente et logique des axiomes de la structure. Elle peut être considérée comme la méthode expérimentale des mathématiques, puisque, c'est d'elle que part toutes les autres démonstrations. La méthode axiomatique trouve son point d'appui dans la conviction que si les mathématiques ne sont pas un enchaînement, elles ne sont non plus une collection d'artifices. La conception axiomatique des mathématiques apparaît ainsi comme un réservoir de formes abstraites.

Prenons deux exemples : dans le premier cherchons à définir le nombre, trois et quatre.

Définition 1. Deux est un et un

Définition 2. Trois est deux et un

Définition 3. Quatre est trois et un

Axiome : mettons des choses égales : 1 et 1 et 1 (est par définition 1) $2 + 1 = 3$

2 et 2 et 1 (par définition 1) $2 + 2 = 4$

2 et 1 et 1 est 3 et 1 (par définition 2) $2 + 1 + 1 = 4$

3 et 1 est 4 (par définition 3) $3 + 1 = 4$

Le second exemple cherche à établir une égalité entre les quantités, cet axiome paraît plus simple ($a = b$) : lorsque deux quantités sont égales, si il y a une

²³⁵ Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Delagrave, 1920, p. 106.

troisième quantité qui est égale l'une d'elle, cela signifie que les trois quantités sont égales : traduction axiomatique soit a, b ; si $a = b$ et que $b = c$
Alors, on déduit que $a = c$ donc $a = b = c$

À vrai dire, à l'âge classique, un raisonnement déductif se compose essentiellement d'axiomes. Cette méthode axiomatique s'efforce de supprimer tout recours à l'intuition en enchaînant des propositions en vertu des seules règles de la logique. Selon le mathématicien français Jean Dieudonné, l'axiome est « la condition essentielle de l'application d'un raisonnement déductif »²³⁶. D'où la nécessité absolue qui s'impose désormais à tout mathématicien soucieux de probité intellectuelle, de présenter ses raisonnements sous formes axiomatiques, c'est-à-dire sous forme de propositions s'enchaînant en vertu des règles de la logique, en faisant volontairement abstraction de la réalité ou des évidences intuitives. La nécessité d'utiliser la méthode axiomatique en mathématique conduit cette science à explorer et à reposer dans un monde abstrait. Mais cet éloignement de la réalité concrète ne l'empêche pas de servir d'outil ou de langage aux autres sciences.

I-2. Les mathématiques : un simple outil méthodologique

Même si la mathématique apparaît comme un réservoir de formes abstraites, c'est-à-dire un domaine du savoir entièrement construit conformément aux formes de la logique, il faut reconnaître aussi que c'est elle qui sert non seulement d'outils aux autres sciences, mais aussi et surtout de langage. Selon Paul Ginestier, « Les mathématiques ne sont étrangères à aucune science »²³⁷, dans la mesure où elles sont utilisées comme un outil méthodologique et comme un langage. Les mathématiques constituent ainsi un langage universel pour toutes les sciences. Son emploi dans les sciences est devenu un critère de scientificité. C'est un instrument très efficace pour expliquer le monde. D'ailleurs, pour Nicolas Malebranche, c'est par des calculs mathématiques que Dieu a conçu le monde « Tandis que Dieu calcule, le monde se fait »²³⁸. Nos modes de connaissances sont bien mathématiques, cela se lit dans les sciences physiques et les sciences humaines.

Au niveau des sciences physiques, nous remarquons la prédominance de la méthode mathématique, c'est ce qui a fait dire à Galilée que « L'univers ne peut se comprendre que si l'on a préalablement appris la langue et les caractères employés pour l'écrire (...), cette langue est constituée par les mathématiques »²³⁹. Les mathématiques ont envahi le domaine de la physique. Avec Newton on peut parler de la formulation de la loi de l'attraction universelle dont voici l'expression littérale et mathématique. Deux corps ponctuels de masse M_A et M_B s'attirent avec une force proportionnelle à chacune des masses, et inversement proportionnelle au carré de la distance qui les sépare. Cette force a pour direction la droite passant par le centre de gravité de ces deux corps. La force exercée sur le corps B par le corps A est vectoriellement donnée par l'expression mathématique suivante.

²³⁶ Dieudonné, Jean, *Les méthodes axiomatiques modernes et les fondements des mathématiques, in les grands courants de la pensée mathématique*, Paris, Blanchard, 1962, p. 543.

²³⁷ Ginestier, Paul, *Pour connaître Bachelard*, Paris, Bordas, 1987, p. 78.

²³⁸ Malebranche, Nicolas, *de la recherche de la vérité*, Paris, vrin, 1962, p. 234.

²³⁹ Galilée, l'essayeur, *Trad C chauvrièr*, Paris, les belles lettres, 1980. P. 141.

$$\vec{F}_{A \rightarrow B} = -G \frac{M_A M_B}{AB^2} \vec{u}_{AB} \text{ où } G \text{ est la constante gravitationnelle.}$$

$$G = 6,674\,28(67) \times 10^{-11} \text{ m}^3 \text{ kg}^{-1} \text{ s}^{-2},$$

« On voit donc se constituer intuitivement les cadres a priori d'une véritable mathématisation du réel »²⁴⁰.

En clair, les sciences physiques constituent un domaine privilégié pour les mathématiques. C'est ce qu'explique clairement Henri Poincaré, « ce n'est pas seulement parce qu'on a à exprimer des lois numériques : c'est parce que le phénomène observable est dû à la superposition d'un grand nombre de phénomènes élémentaires tous semblables entre eux : ainsi s'introduisent les mathématiques tout naturellement »²⁴¹. Il en résulte une sorte de pointe des sciences mathématique en physique, si bien qu'elles constituent le domaine privilégié pour le scientifique qui souhaite reconsidérer les fondements de sa science. La mathématisation de l'univers à l'âge classique nous montre un univers susceptible d'être décrit avec précision et exactitude par la possession de la méthode et du langage mathématique.

Au niveau des sciences humaines, jusqu'à l'âge classique, l'introduction des mathématiques comme langage posait quelques problèmes. En mathématiques, on raisonne à partir des situations exactement précises et relativement simples. Par contre, dans les sciences humaines, on a à faire à des ensembles extrêmement changeants. Faut-il en déduire que le degré de mathématisation en sciences humaines est nul ? La réponse la plus simple est que les sciences humaines utilisent la méthode expérimentale. N'est-ce pas là, l'usage de cette méthode qui érige une discipline en science ? De toute évidence, les sciences humaines ne peuvent échapper aux mathématiques, au risque de perdre leur scientificité. Selon Auguste Comte, les sciences humaines ne seront appelées sciences que si et seulement si, elles « étudient les phénomènes humains mathématiquement et expérimentalement »²⁴². C'est pourquoi, Georges Canguilhem explique en effet que le rapport entre l'organisme et le milieu est conçu par Auguste Comte selon le principe mathématique « Auguste Comte finit par poser le problème biologique des rapports de l'organisme et du milieu sous la forme d'un problème mathématique : dans un milieu donné, étant donné l'organe, trouver la fonction et réciproquement »²⁴³. Mais, il faut attendre vers la fin de XIX^{ème} siècle pour qu'apparaissent les mathématiques dans les sciences humaines. Au niveau de la géographie humaine, par exemple, pour une population donnée, par rapport aux taux de croissance, on peut faire des prévisions. Si le taux de natalité est supérieur

²⁴⁰ Bachelard, Gaston, *la valeur inductive de la relativité*, Paris, vrin 1929 ; p. 29.

²⁴¹ Poincaré, Henri, *La science et l'hypothèse*, Paris, Puf, 1968. P. 34.

²⁴² Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Delagrave, 1920, p. 667.

²⁴³ Canguilhem, Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1975.

au taux de mortalité, il faut revoir les infrastructures à la hausse. Dans le domaine de la psychologie les tests déterminent le niveau d'intelligence de l'individu. De même en histoire grâce aux carbones 14, on arrive à dater exactement les fossiles et les ossements, etc.

Les mathématiques constituent à l'intérieur d'une discipline donnée, le critère de scientificité. Malgré son caractère abstrait et son langage souvent complexe, elles concourent à la compréhension des phénomènes. Les mathématiques sont la pensée des phénomènes qui s'exprime dans un langage formalisé. Dans les sciences humaines, la présence des mathématiques stimulent la capacité psychologique ou neurophysiologique du sujet humain. L'efficacité des mathématiques est aussi liée à sa capacité de construction et de découverte. C'est le rôle qui lui sera assignée dans le nouvel esprit scientifique.

II/ Les mathématiques à l'âge du nouvel esprit scientifique

La nouvelle pensée scientifique qui anime la science à l'ère du nouvel esprit scientifique est une pensée construite. La tâche première où s'affirme le nouvel esprit scientifique est la construction. En effet, la pensée scientifique à l'ère du nouvel esprit scientifique est entraînée vers la construction. L'esprit scientifique, dans cette perspective, est solidaire de la rigueur mathématique, parce que le mathématisme est formateur. Ainsi comme l'exprime Bachelard « la science de la réalité ne se contente plus du comment phénoménologique, elle cherche le pourquoi mathématique »²⁴⁴. La démarche du nouvel esprit scientifique fondée sur les mathématiques rend fécond et constructif l'esprit scientifique. Dans cette construction les mathématiques constituent le principe créateur, c'est-à-dire la construction purement mathématique qui permet de découvrir des lois, des concepts, lesquels donnent des clés pour comprendre les phénomènes. Les phénomènes dans leur évidence deviennent de plus en plus complexes. Cette complexité met en retrait les idées de simple, de l'immédiat, de vérités premières et de notion de base. Désormais, il s'agit de rendre compte de la nature avec une synthèse complexe.

Autrement dit, avec un ensemble de règles fondées sur un nœud mathématique, le scientifique est capable de construire le phénomène et le faire comprendre. Malgré cette complexité, le nouvel esprit scientifique ne doit pas oublier sa fonction essentielle après la construction qui est la découverte. La découverte est un autre trait caractéristique des mathématiques après la construction.

II-1. Mathématiques et construction

D'une façon générale, c'est l'être mathématique qui illustre le nouvel esprit scientifique ou la science moderne. Cette relation est devenue une relation première et fondamentale qui illumine la science moderne. Il faut considérer cela comme un axiome fondamental. L'investigation moderne tire sa substance des mathématiques.

²⁴⁴ Bachelard, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1963, p. 5.

Aucune construction du phénomène n'échappe aux mathématiques. Comme quoi, « rien ne va de soi, rien n'est donné, tout est construit »²⁴⁵ mathématiquement.

C'est au moment où les mathématiques deviennent objet de construction dans la science moderne qu'elles ont plus d'intérêt pour les scientifiques. « C'est au moment où un concept change de sens qu'il a plus de sens »²⁴⁶, car il ne saurait être saisi comme chose, mais il est perçu comme : activité de la raison constructive, inventrice. Les mathématiques en devenant un objet de construction dans le nouvel esprit scientifique, sont un support d'invention. Dans cette construction mathématique, l'expérience et la pensée sont dans un rapport dialectique, pas d'expérience sans hypothèse, pas d'hypothèse sans un modèle mathématique. Dans la construction, les mathématiques dessinent la configuration possible du réel. Les mathématiques ont donc un effet réel sur la psychologie. En effet, les constructions mathématiques sous-tendent l'imaginaire du savant, puisque, la structure de l'objet scientifique est mathématique. « Nous sommes conduits ainsi à opposer au rôle simplificateur de l'information mathématique, le rôle constructif de l'induction mathématique »²⁴⁷. L'imaginaire du savant doit être un imaginaire mathématique.

Pour Bachelard, les mathématiques sont l'être du possible, et de ce qui peut être possible. Si nous prenons l'espace euclidien, c'est un espace axiomatique, c'est-à-dire défini par des axiomes et des postulats, sans référence aux objets empiriques, mais cet espace est très utile à la construction et à la représentation des mouvements des objets. C'est l'espace Riemannien qui va permettre à Einstein de construire la théorie de la relativité. Ce qui sépare le possible à l'être, c'est la construction. Et cette construction n'a qu'un seul substrat : les mathématiques. Devant toute cette grandeur de construction, Bachelard s'exprime en ces termes « c'est par les mathématiques qu'on peut vraiment explorer le réel, jusqu'au fond de ses substances est dans toute l'étendue de sa diversité. Dans la science contemporaine se dessine le panorama mathématique de la matière. »²⁴⁸ Quoiqu'il en soit le réel en soi disparaît, pour faire place au réel mathématique construit. N'est-ce pas cette construction qui conduit aux découvertes ?

II-2. Mathématiques et découverte

Dans *les dossiers de la recherche*, intitulé « *le pouvoir des mathématiques* », l'éditorialiste mentionne que « les mathématiciens sont des explorateurs. Le plus important pour eux n'est pas tant de résoudre des problèmes, mais de faire des découvertes »²⁴⁹. Ce qui importe pour un explorateur, c'est de découvrir des paysages inédits sur les routes qu'ils empruntent. Ces paysages sont de nature mathématique car la nature elle-même n'existe qu'en langage mathématique. Or lorsqu'on regarde les découvertes, on peut dire que les diverses explorations du XX^{ème} siècle ont été très fructueuses. Au fil des années, grâce aux liens des mathématiques avec les autres sciences, l'expression "j'ai trouvé ou j'ai découvert" devient familier dans le champ scientifique de recherche. Par exemple, en 1936,

²⁴⁵ Bachelard, Gaston, *le rationalisme appliqué*, Paris Puf, 1996, p. 34.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Bachelard, Gaston, *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 1929, p. 85.

²⁴⁸ Bachelard, Gaston, *Pluralisme, cohérent de la chimie moderne*, Paris, Vrin, 1932, p. 231.

²⁴⁹ Wendelin, Werner, *in pouvoir des mathématiques, les dossiers de la recherche*, Paris, novembre 2009, p. 3.

Alan Turing* prouve l'existence des nombres incalculables en montrant qu'aucun programme d'ordinateur ne permet de savoir à l'avance si un autre programme, quel qu'il soit s'arrêtera ou non. En 1972 Richard Karp* publie un article consacré à la N.P* complétude, une question qui est en rapport avec le problème d'informatique fondamentale. $P = NP$ *. En 1976, Kenneth Appel* et Wolfgang Haken* démontre le théorème des quatre couleurs. Quatre couleurs suffisent pour parvenir à colorier n'importe quelle carte géographique, en faisant en sorte que deux pays ayant une frontière commune ne soient jamais coloriés de la même couleur. C'est la première preuve assistée par ordinateur. En 2004, Ben Green* et Terence Tao* démontrent l'existence des suites indécomposables et la non vérification par preuve des opérations complexes par les ordinateurs. Outre ce qui précède, Elizabeth Spelke* en 2004 montre que les bébés de quatre mois sont capables de segmenter les objets, en objets distincts. En effet, en explorant la méthode de la mesure, elle découvre que le bébé est capable d'identifier des objets statiques sur la base des seules propriétés de leur forme. « ... voici alors l'effort poétique des mathématiques créateur, réalisateur des mathématiques »²⁵⁰.

Si pour le pythagorisme, l'essence du monde est mathématique, il faut ajouter qu'à l'ère du nouvel esprit scientifique cette essence mathématique est devenue le substrat de la découverte. Même si les mathématiques sont une pensée qui s'exprime dans un langage formalisé, il faut reconnaître que dans la pratique, il est impossible de distinguer langage mathématique et pensée mathématique car

* Mathématicien et logicien Britannique, Alan Turing, démontre qu'il y a des équations insolubles par la machine (ordinateur).

* Richard Manning Karp, né en 1935 à Boston dans le Massachusetts, est un informaticien américain, connu pour ses recherches en théorie de la complexité. Il a reçu le prix Turing en 1985 pour ces travaux.

* La théorie NP-complétude introduit par Karp dans la méthodologie informatique permet désormais de prouver qu'un problème est NP-complet, ce qui a permis d'identifier de nombreux problèmes pratiques et théoriques comme étant difficiles à calculer.

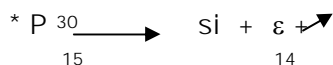
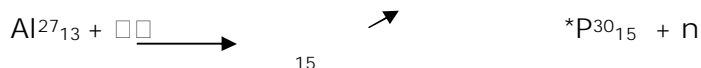
* Kenneth Appel (né en 1932) est un mathématicien qui a résolu en 1976, avec son collègue Wolfgang Haken à Université de l'Illinois à Urbana-Champaign, l'un des plus célèbres problèmes de mathématiques, le "problème des quatre couleurs". Ils démontrèrent que toute carte à deux dimensions peut être coloriée avec quatre couleurs de façon à ce que deux pays voisins soient de couleurs différentes. Les enfants d'Appel, Laurel, Peter I, et Andrew , aujourd'hui professeur à Princeton, participèrent à la vérification de plus de 1000 cas topologiques qui constituent cette preuve.

* Terence Chi-Shen Tao (chinois traditionnel, chinois simplifié), né le 17 juillet 1975 à Adélaïde en Australie, est un mathématicien qui travaille principalement dans les domaines de l'analyse harmonique, des équations aux dérivées partielles, de la combinatoire, de la théorie analytique des nombres et de la théorie des représentations. De 1992 à 1996, Tao a été doctorant à l'Université de Princeton sous la direction d'Elias Stein. Tao est actuellement professeur de mathématiques à l'Université de Californie (UCLA) à Los Angeles. En 2004, avec la collaboration de Ben Green et Terence Tao présentèrent une prépublication (publiée aux *Annals of Mathematics* en 2008 de ce qui est désormais connu sous le nom de théorème de Green-Tao. Le théorème de Terence Tao qui lui vaut la médaille Fields prouve qu'il existe de telles suites de nombres premiers aussi longues que l'on veut. Sa démonstration a été accueillie avec enthousiasme par la communauté mathématique.

* Elizabeth Spelke, née le 28 mai 1949, est une spécialiste américaine de la psychologie comportementale. Elle est professeur de psychologie à l'université Harvard.

²⁵⁰ Bachelard, Gaston, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, Puf, 1991, p. 36.

tout n'est que mathématique. Ainsi comme le dit Jean Dieudonné*, les premiers permettent de résoudre des problèmes compliqués et les secondes fournissent des méthodes ou des idées fécondes aux mathématiques comme discipline. Ainsi donc une découverte comme celle de Joliot Curie*, sur la radioactivité, énoncée dans cette formule :



marque l'importance des mathématiques dans la découverte. Hevesy*, cité par Bachelard, au colloque sur les échanges isotopiques et structures moléculaires qui a eu lieu à Paris en 1948 disait ceci « pour ceux qui ont vécu le développement de la radioactivité depuis ses débuts, la découverte de la radioactivité artificielle apparaît comme un miracle »²⁵¹. Cette découverte est miraculeuse grâce à l'introduction des mathématiques dans la formule. Les mathématiques sont comme une véritable discipline de découverte sans lesquelles les autres sciences ne peuvent progresser. Dans le nouvel esprit scientifique, la fécondité des mathématiques permet de maîtriser la nature et les différentes sortes de techniques.

III/ Les mathématiques : Fondement de la fécondité du nouvel Esprit Scientifique

Les succès de la physique classique, puis de la relativité et de la mécanique ont mis en pleine lumière la consubstantialité du nouvel esprit scientifique à la fécondité des mathématiques. Aujourd'hui, cette consubstantialité et cette fécondité s'étendent progressivement à toutes les disciplines ! « De cette manière, on connaît la forme mathématique par ses transformations »²⁵². Les mathématiques permettent aux autres sciences de produire des résultats. L'illustration la plus parfaite de cette fécondité se manifeste, sans doute, dans les techniques grâce auxquelles on recherche la méthode expérimentale. En effet, cette fécondité signifie aussi une capacité explicative de l'univers et ses mouvements. Pour qu'une théorie mathématique soit féconde à l'âge du nouvel esprit scientifique, il faut qu'elle rende manifeste une explication des phénomènes, c'est-à-dire une suite

* Jean DIEUDONNE, Mathématicien français, il obtient le premier prix au concours général de mathématique en 1923, il pose de nouvelles bases à la géométrie algébrique. Il reçoit le prix de l'académie des sciences en 1944, il deviendra membre en 1968, il est agrégé d'histoire des mathématiques.

*Joliot CURIE, chimiste, prix Nobel de chimie en 1935, pour sa découverte sur la radioactivité, professeur de chimie nucléaire au Collège de France, il est aussi directeur du laboratoire de synthèse atomique de la caisse nationale de la recherche scientifique

*George von HEVESY, est un chimiste hongrois. En 1920, il s'installe à Copenhague pour travailler dans l'institut de Niels Bohr (futur prix Nobel de physique en 1922). En 1926, il retourne à Fribourg-en-Brisgau (Hongrie) comme professeur de physique-chimie, puis en 1930, il va s'installer aux Etats-Unis à l'université Cornell à Ithaca (New York) de 1934 à 1943. Il est Lauréat du prix Nobel de chimie en 1943, il travaille de nouveau à l'Institut Niels Bohr.

²⁵¹ Bachelard, GASTON, *Le matérialisme rationnel*, Paris, Puf, 1953, p. 290.

²⁵² Bachelard, GASTON, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, Puf, 1991, p. 32.

d'inférences reliant la description des principes fondamentaux du phénomène. Au fond, la fécondité des mathématiques se lit non seulement dans son action sur la maîtrise de la nature, mais aussi dans la maîtrise des techniques.

III-1. Fécondité des mathématiques et maîtrise de la nature

La compréhension et la maîtrise de la nature doivent procéder chez Bachelard d'un sacrilège, on ne peut comprendre la nature qu'en la soumettant au diktat scientifico-mathématique. Il faut pour comprendre la nature une désobéissance scientifique. C'est en ce sens que Bachelard invite l'esprit scientifique à une formation afin d'acquérir « la connaissance objective »¹⁹. Pour comprendre et maîtriser la nature, il faut rompre avec la nature première. Sans cette catharsis intellectuelle, on ne peut progresser, car on n'entre pas dans la science, si on a pas renoncé aux illusions du bon sens.

Pour Bachelard, avec les mathématiques, nous sommes entrés dans un âge nouveau. Il qualifie cet âge dans le lexique d'Auguste Comte. Après l'état métaphysique (Antiquité), l'état théologique, (le moyen-âge), et l'état positif (les temps modernes), s'ouvre une quatrième période (l'ère du nouvel esprit scientifique) où une place de choix est accordée aux sciences mathématiques pour comprendre la nature. Le nouvel esprit scientifique impose à la conception première de l'homme, une conception scientifico-mathématico-physique de la nature.

La science semble-t-il a pour objet de tout expliquer. Cette explication s'appuie sur les mathématiques. On prête à Einstein d'avoir dit « ce qu'il y a de plus incompréhensible dans l'univers, c'est qu'il soit compréhensible »²⁰. Il émane de cette formule un enthousiasme communicatif, n'avons-nous pas pour l'essentiel, percé les secrets de la nature ? L'extraordinaire efficacité des mathématiques a permis à la physique de soumettre le monde à l'homme. Il semble donc qu'au niveau de la maîtrise et de la compréhension de l'univers la messe est dite. Les secrets de la nature sont à portée de la main. Affirmer que l'univers est compréhensible revient en quelque sorte à proclamer le progrès spectaculaire de la science en général et des mathématiques en particulier. Plus les sciences utilisent les mathématiques, plus l'univers est compris. Définir la complexité d'un phénomène de l'univers, c'est trouver la taille de la théorie mathématique à laquelle il correspond, c'est-à-dire la théorie la plus simple qui en rende compte. « Les mathématiques modernes sont un effet de la raison triomphante »²¹ sur la nature. Grâce aux mathématiques la nature s'ordonne et se comprend aisément. « L'expression mathématique est celle qui analyse de plus près »²² la nature. Sans les mathématiques, l'observation de la nature ne saurait ni être objective, ni neutre. C'est pourquoi, pour Paul Ginestier, en l'absence des mathématiques, la nature

¹⁹ BACHELARD, Gaston, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, Vrin, 1966, p. 55.

²⁰ CHAITIN, Grégory, *Les Dossiers de la recherche, in pouvoir des mathématiques*, Paris, p. 77.

²¹ BACHELARD (Gaston), *le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Paris, Vrin, 1932, p. 10.

²² CHAITIN (Grégory), *Les Dossiers de la recherche, in pouvoir des mathématiques*, Paris, p. 75.

serait « le scandale de l'esprit humain »²³. Aussi cette efficacité des mathématiques, cette fécondité, ne sous-tend- elle pas la maîtrise des techniques.

III-2. Fécondité des mathématiques et maîtrise des techniques.

Selon Gaston Bachelard, « tout instrument est une théorie matérialisée »²⁴. Mais comment maîtriser l'instrument ? Si l'instrument est une théorie matérialisée, cela signifie que la théorie précède toujours le matériel (objet ou l'outil). Nous sommes donc dans le monde des instruments qui sont même la matérialisation des théories. Duhem dans un article de 1905 "*physique de croyant*" repris dans la seconde édition de *la théorie physique : Son objet et sa structure* expose très clairement ce dessein. Il y rappelle sa thèse épistémologique sur la nature de la théorie physique. « Qu'est ce qu'une théorie physique ? Un ensemble de propositions mathématiques dont les conséquences doivent représenter les données de l'expérience : la valeur d'une théorie se mesure au nombre de lois expérimentales qu'elles représentent et au degré de précision avec lequel elle les représente »²⁵. Au fond, la science à l'âge du nouvel esprit scientifique nous installe de façon flagrante dans l'ère des techniques. La maîtrise des phénoméno-techniques passe par une bonne compréhension des théories mathématiques qui ont permis à l'outil technique d'émerger et d'être. « C'est pourquoi toute exposition des nouvelles mécaniques demande une référence constante à un rationalisme mathématique »²⁵. L'évolution récente des techniques, comme en témoignent les résultats expérimentaux sont le fait d'une préparation théorique et mathématique. À en croire Bachelard, sans cette préparation théorique et mathématique, la technique « serait passer à côté des plus grandes leçons des philosophies synthétiques »²⁶.

Par ailleurs, la consubstantialité du nouvel esprit scientifique aux mathématiques peut être aussi envisagée sous l'angle de la maîtrise des formules scientifiques y compris de l'outil technique. L'importance de l'utilisation des mathématiques a conduit à la révolution technologique. L'homme grâce à la fécondité des mathématiques a une emprise sur l'informatique et l'internet. Aujourd'hui, les appareils sont d'une telle efficacité qu'il faudrait l'apport des mathématiques pour les maîtriser. Nous sommes dans une phase de prolifération d'objets techniques, quantité d'outils nouveaux et performants apparaissent et complexifient la possibilité de leur maîtrise. Mais si l'on sait, la théorie qui a permis de fabriquer ces outils, leur maîtrise n'est qu'un "jeu mathématique". L'énergie cinétique notée : $E_c = \frac{1}{2}mv^2$, si $m < 3,10^8$ m/s, m est constant, donc E_c dépend seulement de la vitesse élevée au carré. En cas de choc, l'énergie s'annule. La voiture s'immobilise en consommant sa propre énergie. Il n'y aura pas de dégâts majeurs. La voiture ne sera pas endommagée et les passagers resteront en vie. Pour

²³ GINESTIER (Paul), *pour connaître Bachelard*, Paris, Bordas, 1987, p. 209 page 75).

²⁴ BACHELARD (Gaston), *Le nouvel esprit scientifique*, Paris Puf, 1991, p. 16.

²⁵ DUHEM (Pierre), *La théorie philosophie, son objet et sa structure*, Paris, Editions Rivières, 1997. P. 437.

²⁵ BACHELARD (Gaston), *Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, Puf, 1985, p. 29.

²⁶ Ibidem.

l'instant, la plupart des outils délicats à manier, demande une révision de leur théorie fondatrice, y compris celle qui aliène et détruit l'environnement humain. Le problème donc des enjeux du progrès technique et ses effets nocifs pourrait être posé en termes mathématiques. On pourrait demander à l'être technique "dis-moi quelle théorie t'a permise d'émerger, je te dirai comment tu dois transformer la nature mathématique pour être profitable à l'humanité. Les mathématiques peuvent donc résoudre la peur contre l'espérance créée par l'avancée des technologies.

En disant simplement que « tous les corps se dilatent par la chaleur »²⁷. Il faut savoir que la dilatation est due au vide qui sépare les molécules. En effet, les électrons, les atomes contenus dans la molécule et la molécule elle-même des quanta d'énergie se dilatent grâce au vide à l'occasion d'une triple discontinuité :

- énergie électronique (provenant des électrons, 100 fois plus grands
- énergie de vibration (des atomes) 100 fois plus grands
- énergie quantique de rotation (modification discontinue dans la rotation de toute la molécule autour de certaines de ses axes).

En somme, « il n'y a de rayonnement de quanta d'énergie que lorsqu'il y a des changements discontinus dans la distribution des électrons, dans l'état de vibration des atomes, dans l'état de rotation de la molécule »²⁵⁴. La situation dynamique de la molécule fait qu'elle est issue de la formule fondamentale de rayonnements :

$E = h.v$. (E= énergie de vibration. h = dynamique de la molécule. v = vibration des atomes). La maîtrise de cette formule mathématique permet de savoir que l'énergie est issue d'une complication inextricable que l'on ne peut démêler ou clarifier. Dès lors, tout corps en mouvement doit être manipulé avec art et attention.

Si dans les sciences mathématiques, on appelle ouvert un problème qui n'a pas encore de réponses, il faut faire en sorte que les mathématiques de par leur ouverture et leur fécondité enseignent à l'homme comment utiliser les objets scientifiques sans qu'ils ne soient pour lui un facteur d'aliénation. L'efficacité des mathématiques que l'on oublie de prendre en compte très souvent dans l'utilisation de l'outil technique selon diverses raisons semble déraisonnable. En tout état de cause, même si on ne parle pas d'échec, on parle de catastrophe naturelle à l'horizon. Le dioxyde de carbone par exemple est le principal gaz à effet de serre produit par l'activité humaine, 74 % du total (tous modes d'émissions réunis). Sous l'effet des gaz à effet de serre, l'atmosphère terrestre se comporte en partie comme la vitre d'une serre, laissant entrer une large part du rayonnement solaire, mais retenant le rayonnement infrarouge réémis. Mais dans une serre il y a, en plus, l'absence de convection qui accentue l'échauffement de l'air. La transparence de l'atmosphère permet au rayonnement solaire d'atteindre le sol. L'énergie ainsi apportée s'y transforme en chaleur. Comme tout corps chaud, la surface de la terre rayonne sa chaleur vers le fond du Ciel. Mais les gaz à effet de serre (GES) et les nuages sont opaques aux rayons infrarouges émis par la terre. En absorbant ces rayonnements, ils emprisonnent l'énergie thermique près de la surface du globe, où elle réchauffe l'atmosphère basse. Les nuages qui sont des particules de glace (ou d'eau liquide) réfléchissent le rayonnement solaire vers l'espace et le rayonnement

²⁷ BACHELARD (Gaston), *Le matérialisme rationnel*, Paris, Puf, 1953, p. 184.

²⁵⁴ Ibidem.

et de traduction des instruments en théories mathématiques. Dans ce contexte, on comprend qu'aucun domaine technique n'échappe aux mathématiques, car l'outil technique est lui-même une mathématisation instrumentalisée. En effet, pour qu'une mathématisation soit efficace, il faut que le domaine de la technique concerné soit associé à l'ensemble des relations de transformations. Cela voudra dire que la technique soit mathématisable et qu'elle considère les mathématiques comme le moteur pour un agir sans écueil.

CONCLUSION

Le monde des idées mathématiques est un monde abstrait fait d'une complexité infinie. Malgré ce caractère exceptionnel des mathématiques, elles sont utilisées comme un outil méthodologie et un langage par les autres sciences. C'est grâce aux mathématiques que les autres sciences construisent leurs objets. Faisant ainsi d'elle une science féconde et productrice de théories essentielles pour n'importe quel domaine du savoir. À l'âge de nouvel esprit scientifique, il ya une consubstantialité, une sorte de complicité entre les mathématiques et le progrès scientifique. On peut se demander comment les résultats mathématiques se marient-ils avec l'extraordinaire fécondité du nouvel esprit scientifique? Il y a là une sorte de paradoxe quand on sait que les résultats d'incomplétude, d'incalculabilité rendent les mathématiques inaccessibles à la majorité des hommes. Pour parodier Socrate, on pourrait dire à la fin d'un dialogue imaginaire : les mathématiques, mon cher ami, avouons donc que nous ne savons pas vraiment ce que c'est, du moins à cette époque.

Mais pour comprendre l'extraordinaire fécondité du nouvel esprit scientifique, extraordinaire fécondité liée aux mathématiques, il faut considérer les mathématiques comme la base d'explication de tous les phénomènes. D'ailleurs, on trouve que le monde lui-même, n'est rationnel que parce qu'il est mathématisable. Les mathématiques irriguent toutes les activités humaines. Dans ce monde de technologie, elles ont envahi notre vie quotidienne. La fécondité des mathématiques à fait d'elles une discipline indispensable, tant pour la conception des appareils techniques, pour le diagnostic médical, que pour l'analyse financière ou l'analyse des données informatique. C'est pourquoi, pour une très bonne maîtrise des objets techniques, il est nécessaire de faire recours à la théorie qui a permis à l'objet technique d'émerger. Le dynamisme des théories scientifiques permettra de résoudre les problèmes techniques posés par l'utilisation de l'objet technique de façon efficace.

BIBLIOGRAPHIE

BACHELARD, Gaston, *Le rationalisme appliqué*, Paris Puf, 1996.

La valeur inductive de la relativité, Paris, Puf.1928.

Pluralisme cohérent de la chimie moderne, Paris, Vrin, 1932.

Le Nouvel Esprit Scientifique, Paris, Puf, 1991.

Activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris, Puf, 1985.

La valeur inductive de la relativité, Paris, Vrin, 1929.

Le matérialisme rationnel, Paris, Puf, 1953.

BLANCHE, Robert, *l'axiomatique*, Paris, Puf, 1959.

La méthode expérimentale et la philosophie de la physique, Paris, Armand Colin, 1969.

CANGUILHEM, Georges, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1975.

CHARENTIN, Gregori, *Dossiers de la recherche, in pouvoir des mathématiques*, Paris, Novembre 2009.

CHEVALLARD, Yves, *L'essai de mathématisation des relations. "Interaction d'un élève avec l'objet de savoir"* Paris, collection éducation, 2003.

COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Delagrave, 1920.

COURNOT, Augustin-Antoine, *Traitement de l'enchaînement fondamental des sciences de l'histoire*, Paris, Vrin, 1966.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, 2^{ème} partie, Paris, Édition Hatier, 1999.

DIEUDONNE, Jean, *Les méthodes axiomatiques modernes et les fondements des mathématiques, in les grands courants de la pensée mathématique*, Paris, Blanchard, 1962.

DUHEM, Pierre, *La théorie philosophie, son objet et sa structure*, Paris, Editions Rivière, 1997.

GALILEE, l'essayeur, *Trad C chauvrier*, Paris, les belles lettres, 1980.

GINESTIER, Paul, *Pour connaître Bachelard*, Paris, Bordas, 1987.

LAKATOS, Imré, *Preuves et réfutations, essai sur la logique de la découverte mathématique*, Paris, Hermann, 1962.

MACH, Ernest, *La physique moderne et les quanta*, Paris, Gallimard, 1976.

MALEBRANCHE, Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 1962.

MOUY, Paul, *Logique et philosophie des sciences*, Paris, hachette, 1944.

PIAGET, Jean, *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967.

POINCARÉ, Henri, *La science et l'hypothèse*, Paris, Puf, 1996.

SIMON DON, Georges, *Du monde de l'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958.

WENDELIN, Werner, *Les dossiers de la recherche, in pouvoir des mathématiques*, Paris, Novembre 2009.