

On parlera d'abord des implications philosophiques, ontologiques du social-historique, c'est-à-dire qu'on va d'abord s'occuper de philosophie, d'ontologie ou si vous voulez de métaphysique. Pourquoi? Il faut dire d'abord que la philosophie comme telle n'a pas de pertinence directement politique ou plus généralement pratique. La pertinence politique ou pratique de la philosophie, c'est sa contribution à notre libération, à notre autonomie de pensée. Ce n'est pas une éventuelle contribution de la philosophie à des conclusions substantives politiques ou éthiques. Et précisément, étant donné qu'un grand nombre sinon la totalité des philosophes ont essayé de tirer de leur philosophie proprement dite, c'est-à-dire de leur réflexion ontologique sur l'être, des conclusions politiques ou pratiques, aujourd'hui la contribution de la philosophie à la politique et à la pratique c'est justement de réfuter cette prétention. La philosophie est libératrice parce qu'elle nous dégage des représentations héritées, instituées, c'est-à-dire qu'elle nous restitue une autonomie de pensée qui est condition nécessaire mais non pas suffisante pour un agir autonome, qu'il s'agisse de l'agir dans la sphère publique -la politique- ou qu'il s'agisse de l'agir dans la sphère privée -l'éthique- bien que cette distinction soit finalement impossible à faire.

La philosophie essaye d'élaborer, d'obtenir une élucidation du monde. Cette élucidation se fait dans l'horizon d'une visée vers la validité de droit mais cette validité de droit est divisée. La validité de droit d'un raisonnement philosophique n'est pas, par exemple, du même ordre que la validité de droit, la valeur d'une oeuvre belle. Elle n'est pas non plus du même type que la validité de droit d'une activité politique ou éthique qui vise l'autonomie. Cela est très important parce que qu'on a toujours essayé de diverses façons de contracter ces divers types de validité de droit. Cela revient au même que de dire, comme je l'ai dit au début, qu'on ne peut pas tirer d'une ontologie des conclusions politiques, c'est-à-dire qu'on ne peut pas confondre ces trois domaines de validité de droit dans leur contenu. Cela commence avec Platon et continue la plupart du temps dans les temps modernes. Par exemple, les trois Critiques ont pour Kant une racine commune même si elles correspondent à des intérêts, des activités différentes de la raison. L'ouvrage fondamental de Spinoza s'intitule L'Ethique "démontrée selon l'ordre géométrique". Le seul, peut-être, parmi les grands philosophes qui, sans le dire clairement, voit que ces domaines n'entrent pas sous les mêmes considérations est Aristote lorsqu'il dit, notamment dans L'Ethique à Nicomaque, que l'objet de la réflexion éthique n'est pas le même que l'objet de la réflexion philosophique parce que, dit-il, dans une de ces phrases admirables dont il a le secret, nous ne discutons pas ce que nous discutons ici pour savoir ce qu'est la vertu mais pour devenir vertueux. Et devenir vertueux c'est une toute autre affaire que raisonner correctement. C'est une des considérations qui établissent la différence de l'exigence de la validité de droit de ces trois domaines. Donc si nous philosophons, ce n'est pas directement pour nous guider dans l'action, c'est pour nous libérer d'abord dans notre pensée et donc pouvoir agir librement mais c'en est une condition non suffisante. Et c'est aussi parce que c'est une exigence propre de la pensée à partir du moment où elle a commencé.

Ontologie, cela veut dire discours sur l'être. Et cela équivaut à ce qu'on a appelé traditionnellement métaphysique. Le mot "métaphysique" a eu un très mauvais sort de diverses façons. Dans tout un discours scientifique/positiviste il a pris une valeur péjorative ("Ca c'est de la métaphysique"). Même chose dans l'horizon marxiste où pratiquement cela appartient à l'idéologie des classes dominantes. Mais aussi chez Heidegger pour lequel la métaphysique est l'essence même de la philosophie gréco-occidentale qui est condamnée à oublier le sens de l'être.

Le mot même de "métaphysique" est, comme on sait, un accident historique. Aristote n'a jamais écrit un livre avec ce titre. On a appelé "meta ta phusika" le long manuscrit qui se trouvait après le manuscrit "ta phusika". Ensuite le mot est resté prédominant et a caractérisé le thème central de la

philosophie à peu près jusqu'à Kant. Dans les deux premiers livres de la Métaphysique, Aristote discute essentiellement de ses prédécesseurs. Aristote est ainsi l'inventeur de l'histoire de la philosophie parce que presque tous ses traités commencent par l'inspection de ce qu'avaient dit les philosophes avant lui, une espèce de discussion historique et raisonnée. Après ces préliminaires, il commence au livre gamma avec cette affirmation plus qu'audacieuse: "Il existe une certaine science, laquelle considère l'être-étant en tant qu'être-étant et les choses (ou ce) qui lui appartient selon (ou envers) lui-même." (Ἔστι ἐπιστῆμῆ τις, ἧ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αυτὸ. Ἔστι ἐπιστῆμῆ τις, ἧ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αυτὸ. Métaphysique [Γ1,1003 a 21-22]). Toute la Métaphysique est parcourue par une ambiguïté essentielle dans le discours d'Aristote sur la métaphysique et sur cette epistêmê qu'il appelle d'ailleurs la prôtê epistêmê (la science première), à savoir si cette science est la science de l'étant en général ou si c'est la science de l'étant ou l'être par excellence. Et cet être par excellence c'est évidemment theos, dieu. Par conséquent la philosophie première serait la théologie. Toute la Métaphysique balance entre les deux possibilités. Je pense que cette ambiguïté très profonde est dictée par la chose même. Il est en effet impossible pour une réflexion ontologique de séparer l'élucidation de l'être en général et comme tel de l'élucidation du mode d'être de ce qui par excellence est. On peut penser comme Aristote que ce qui est par excellence c'est dieu: c'est une autre affaire. Mais effectivement si on ne considère pas ce qui par excellence est on manque quelque chose de ce qu'est l'être en tant que tel, précisément parce que ce qui lui appartient comme tel on ne le trouvera peut-être pas dans l'être en général. On ne le trouvera que là où l'être se manifeste comme être par excellence. Cela ce sont les scorpions qui grouillent sous le mot "tis". [Commentaire sur les termes choisis par Aristote dans cette phrase et leur traduction]. "Theorei": dans toutes les langues indo-européennes, tout ce que nous appelons pensée est toujours pensé selon les métaphores du voir. Je parle pour ma part d'"élucidation", ce qui fait référence à la lumière. "To on ê on": la traduction la plus évidente semble être: l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire en tant qu'il est (Seiendes als Sein), l'étant en tant qu'il appartient à l'être, qu'il participe de l'être. Mais s'il en est ainsi ce qu'on considère dans cette affaire ce n'est pas les étants particuliers mais c'est quand même une théorie générale des étants en tant qu'étants. L'ontologie n'est rien d'autre qu'une recherche générale sur ce qui appartient aux étants en tant qu'ils sont, c'est-à-dire ne concerne pas l'être comme tel. Cela est la version heideggerienne. Cette version ne tient pas. Ce qu'elle dit, pour l'essentiel, tient à un manque de compréhension du grec. Aristote n'aurait pas pu dire cela. "To on" n'est pas seulement un participe partitif. Ce n'est pas seulement quelque chose qui se trouve réaliser l'être. C'est ce qui condense l'être, c'est l'être-étant, à la fois l'étant en tant qu'il est et l'être en tant qu'il se réalise dans des étants. "Yparchonta": ce qui lui appartient, ses possessions, ses propriétés, ce qui va avec lui. "Kath'auto": la traduction classique moderne est ici: en soi. La préposition "kata" est employée dans des expressions comme marcher vers, tourner vers, selon quelque chose. Il faut donc traduire par ce qui appartient à l'être "selon lui-même". Phrase étrange. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire? Une opposition vient immédiatement à l'esprit avec la mise en avant, qui existe déjà avant Aristote, de la catégorie de "phénomène", c'est-à-dire ce qui apparaît. Il semble évident que celui qui examine le phénomène ne parle pas de l'étant en tant qu'étant et de ce qui lui appartient "selon lui-même". Car Aristote le sait très bien lorsqu'il dit (livre Y a 17-20): "car le phénomène est phénomène pour quelqu'un" et dit par la suite: "il n'est pas vrai que le phénomène est", ce qui ne veut pas dire qu'il n'est pas du tout mais qu'il est à celui, pour celui pour lequel il y a phénomène et au moment où il apparaît et de la manière dont il apparaît. Cela c'est l'opposé de "selon lui-même". A ces propriétés "kath'auto" s'oppose ce qui selon Aristote, ne concerne pas, n'intéresse pas cette epistêmê. A cette ontologie s'oppose donc une phénoménologie qui considère les phénomènes qui ne sont pas purement et simplement, tout court mais sont pour celui pour qui ils apparaissent.

Aristote répète plus loin (1005 a 13-14): il appartient à une science de considérer l'être-étant en tant qu'être-étant, en tant qu'il est être-étant. Le "kath'auto" et le "en tant qu'il est être-étant", c'est la même chose. Ce qui est opposé ici finalement c'est un noyau -le "on ê on"- et ce qui va avec le noyau nécessairement -ce qui lui appartient selon lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est être-étant. La phrase démarque une considération de l'être par rapport à une considération des phénomènes. Aristote est parfaitement conscient de la problématique des phénomènes (ce n'est pas parce que nous avons lu Kant que nous présentons les choses ainsi). Toute la sophistique, c'est la mise en avant de la phénoménalité des phénomènes. Voir la réfutation de Protagoras, de ce que les choses ne sont jamais<sup>que</sup> ce qu'elles nous apparaissent être. Il ne dénie pas l'existence des phénomènes mais il veut trouver autre chose au-delà.

Si on prend au sérieux cette phrase, se pose la question de savoir s'il y a la possibilité de considérer l'être-étant en tant qu'il est être-étant et ce qui lui appartient selon lui-même. Le "en tant qu'il est être-étant", c'est-à-dire non pas quel est le sens de l'être -expression qui n'a aucune signification- mais qu'est-ce que signifie pour nous l'être-étant, cela est une question fondamentale à laquelle une réponse ne peut être donnée qu'en liaison étroite avec la réflexion sur ce qui est chaque fois être-étant.

Mais il importe pour l'instant de s'arrêter sur la deuxième partie de la formulation, c'est-à-dire ce qui appartient à l'être-étant selon lui-même ou en tant qu'il est lui-même. Est-ce que cela s'oppose seulement aux phénomènes? Est-ce que le fait même de la theoria laisse l'être inaffecté? Est-ce que nous pouvons dire que le simple fait de considérer l'être n'introduit pas déjà une certaine phénoménalisation de l'être en tant que tel qui de ce fait cesse d'être en tant que tel? Qui considère, qui theorei? C'est nous qui réfléchissons. La question n'est pas seulement que les phénomènes sont ce qu'ils sont pour celui pour qui ils sont phénomènes. La question, c'est que quand nous posons la question de l'être d'où le faisons-nous? Non seulement nous la formulons dans une certaine perspective, d'après un point de vue. C'est-à-dire que cela [considérer l'être-étant selon lui-même] peut nous apparaître comme une exigence parce que si j'essaie de réfléchir sincèrement la question de l'être, je devrai faire le plus grand effort possible pour me débarrasser de tout ce qui vient de mes idiosyncrasies, de mon éducation etc.. Cette exigence pouvons-nous jamais la satisfaire intégralement, c'est-à-dire est-ce que nous pouvons penser l'être comme si ce n'était pas nous qui le pensions? Aristote le pense; c'est le nerf de sa critique de la phénoménologie. Mais il faudrait au-delà de cette critique montrer, ou du moins postuler, qu'il y a une façon de dépasser le phénomène, c'est-à-dire qu'il y a une façon de considérer le "on" selon lui-même et en tant que tel. Or cela précisément Aristote le fait de deux façons. La première très curieusement dans la Métaphysique par un raisonnement qui essaye de montrer qu'il ne se peut pas que tout soit "pros ti", c'est-à-dire que toutes les choses soient relatives à autre chose, car le phénomène est toujours "pros tina". Il est nécessaire qu'il y ait aussi des choses qui soient selon elles-mêmes, indépendamment de toute relation. Affirmation à la fois indémontrable et irréfutable au niveau empirique. S'il établit que tout ce qui est n'est pas relatif à d'autres choses, cela n'établit pas encore qu'il y a une autre possibilité d'accéder à cette considération des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Il se pourrait que ces choses nous soient inaccessibles. Sa seconde réponse n'est pas dans la Métaphysique mais dans le Traité de l'âme et dans L'Éthique à Nicomaque où il est affirmé que le "nous", la pensée, la saisie pensante, est toujours vraie lorsqu'elle considère l'essence des choses, par exemple qu'est-ce qu'un homme. Cela pas dans un sens empirique bien entendu: un homme peut avoir une idée fautive mais celle-ci peut être redressée et c'est l'oeuvre de la philosophie qui est l'accomplissement de l'homme puisqu'Aristote dit que c'est le "nous" et le logos qui sont le télos, la finalité et la norme de la nature pour nous autres hommes.

Donc tout ce qui est n'est pas phénomène et ce qui n'est pas phénomène nous pouvons le connaître, ce qu'Aristote veut montrer avec cette seconde assertion que le "nous" humain peut avoir accès à l'essence, l'ousia des étants et de ce qui<sup>est</sup> en général. Cette position nous saisit à la fois par sa puissance et sa profondeur. C'est cela le grand philosophe. Qu'Aristote ait posé ou non toutes les questions que je pose, si on réfléchit sur son texte on est obligé de se les (re)-

poser. Un livre de philosophie, ce sont des phrases qui à la fois disent et renvoient au-delà d'elles-mêmes, à un questionnement qui continue.

Mais que dirions-nous aujourd'hui par rapport à cela? Nous ne dirions pas qu'il y a une épistémê qui considère l'être-étant parce que sous cette forme soit le terme ne veut plus rien dire pour nous, soit il s'est abîmé dans la science positive. En outre, nous savons qu'une des épistémê qui passaient pour les plus assurées, les mathématiques, n'est pas assurée du tout, comprend des théorèmes d'indécidabilité. Nous disons donc qu'il y a une réflexion et une élucidation. Elle se préoccupe de l'"on", de l'être-étant, et non pas des simples étants qui sont répartis entre les différentes provinces du savoir. Aristote faisait déjà la distinction. Il y a une répartition des étants par domaines et une tentative de théorie pour chaque domaine. Il ne s'agit donc pas de refaire ce que font les sciences. Il ne s'agit pas non plus d'avoir une ontologie générale. Car à ce moment-là on aura qu'une idée très pauvre, ce que savait déjà Aristote, de ce qui est commun en général à tout ce qui peut se présenter comme étant et cela n'est pas suffisant. Nous considérons non pas ce qui est commun à tous les étants mais ce qui dans les étants manifeste qu'ils sont, qu'ils appartiennent à l'être. Et cette manifestation a deux versants, d'abord qu'ils se phénoménalisent au moins virtuellement, mais aussi qu'ils présentent à chaque fois un mode d'être qui leur est propre. Or rien ne dit que ce par quoi les étants sont, c'est-à-dire leur mode d'être, est généralisable sauf de manière vide. A part le fait que tous les deux peuvent être l'objet de ma considération, de ma perception, nous savons parfaitement que le mode d'être de telle galaxie et celui de telle symphonie de Beethoven n'est pas le même. Qu'on ne vienne pas dire que tous les deux doivent avoir une présence phénoménale minimale car ce que celle-ci chaque fois est, est tout à fait différent. C'est précisément la considération en commun, non pas inductive et généralisante, de ces différents modes d'être qui se pose à notre élucidation. Nous avons donc sans doute d'un côté à approfondir ce que veut dire phénoménalité et phénoménalisation et en même temps à ne pas oublier que celles-ci sont différentes selon les étants mais aussi selon ceux pour qui il y a phénoménalité et phénoménalisation (à part cette phrase vague qui ne nous apprend pas grand chose que si quelque chose apparaît à quelqu'un elle est certainement: les rêves que j'ai faits cette nuit sont ainsi que le théorème de Pythagore). Mais il y a déjà quelque chose qui commence à dépasser la phénoménalité et la phénoménalisation en ce sens-là, c'est que chaque fois nous rencontrons des modes d'être qui sont ce par quoi au-delà la phénoménalisation ils participent à l'être ou l'être leur appartient. Et ces modes d'être nous ne pouvons pas seulement les considérer inductivement car, une fois encore, le résultat serait l'ensemble vide. Ce qui est commun comme mode d'être à tous les étants qui peuvent se présenter, c'est quasiment rien. C'est la phénoménalisation et le selon soi vide, c'est-à-dire une certaine indépendance d'être tourné vers soi.

Nous avons donc cette réflexion et élucidation qui se préoccupe de l'être-étant et qui est donc amenée à se demander qu'est-ce qui appartient à l'être-étant vers soi, selon lui-même et qu'est-ce qui lui appartient en tant qu'il est pour nous c'est-à-dire non seulement en tant qu'il est phénomène, manifestation mais aussi en tant que nous le réfléchissons. Ici s'ouvre un autre trou sans fond. En un sens on peut dire que toute la philosophie kantienne est une tentative pour trouver qu'est-ce qui appartient aux êtres-étants en tant que nous les réfléchissons et affirmer que nous ne pouvons rien dire d'autre de l'être que ce qui concerne l'être du fait que nous le réfléchissons. Tout ce que nous pouvons dire du monde sensible dans sa sensibilité c'est que nous le percevons ainsi par notre sensorialité et que nous pouvons rien dire de ce qu'il est en soi. Mais il y a la même chose pour l'autre aspect: en tant que nous le réfléchissons nous lui imputons des attributs, nous l'organisons selon des catégories qui ne lui appartiennent pas en soi (an sich). Les catégories ne s'appliquent qu'à ce qui est pour nous, c'est-à-dire à ce qui est phénomène. Il est incontestable, qu'à la suite d'autres mais d'une façon complètement fondamentale et originale, Kant a sorti avec ses racines

cette question de terre et posé qu'est-ce qui appartient à l'être du fait que nous le réfléchissons en ajoutant cette clause: tout ce qui appartient à l'être pour nous lui appartient du fait que nous le réfléchissons, c'est-à-dire c'est notre sensorialité, ce sont nos catégories ou les Idées de la Raison pure qui sont les voies obligées pour qu'il nous soit donné quoi que ce soit, pour que quoi que ce soit existe pour nous.

Or, cette position fondamentale, tout à fait importante, laisse quand même de côté une dimension essentielle qui est la dimension proprement ontologique

Après Aristote et Kant, Aristote se demandant qu'est-ce qui appartient à l'être-étant en tant que tel, selon lui-même, Kant disant que tout ce qui est saisissable dans le phénomène lui appartient du fait que nous le saisissons et le réfléchissons, il y a une troisième position, c'est-à-dire le simple fait que nous réfléchissons l'être-étant, plus exactement le fait que l'être-étant se laisse réfléchir, fut-ce sous des modes et des catégories subjectives, si vous voulez "transcendantales", dit quelque chose sur l'être-étant en tant que tel et selon lui-même. Ce n'est pas le dépassement des deux positions mais la position correcte du problème.

D'un côté, il est impossible de séparer cette réflexion/élucidation de l'être et des étants. Je ne veux pas dire par là qu'il est impossible de faire de la philosophie si on ne connaît pas à fond, par exemple, le mode de reproduction des crustacés. On ne peut pas réfléchir vraiment philosophiquement si on ne fait pas entrer en ligne de compte, par exemple, le mode d'être du vivant comme le mode d'être du mathématique ou du physique ou du social-historique. Pourquoi? Précisément en fonction de cela qu'à savoir que ce qui nous importe comme élucidation de l'être-étant, c'est l'élucidation des modes d'être autres, des classes d'étants, que c'est par là précisément qu'ils appartiennent à l'être et que l'être se manifeste ou devient étant. Nous ne pouvons donc pas séparer réflexion de l'être et réflexion des étants. Il n'y a pas d'ontologie générale comme ontologie générale. Une ontologie générale ne peut réfléchir qu'au contact des classes d'étants particuliers et en essayant d'élucider leur mode d'être et ce que ce mode d'être nous fait réfléchir de l'être. Et de l'autre côté il est impossible et contraire à la chose elle-même de séparer cette réflexion/élucidation de l'être et ce qu'on appelait traditionnellement la théorie de la connaissance, c'est-à-dire la réflexion/élucidation de la réflexion/élucidation. Et cela résulte de l'idée même de la réflexion, c'est-à-dire qu'elle est retour sur l'activité même de la pensée. Mais il y a plus. Nous disions tout à l'heure que nous remplacions la phrase d'Aristote par la phrase suivante: il y a une réflexion/élucidation qui se préoccupe de l'être-étant et se demande ce qui lui appartient selon lui-même et ce qui lui appartient en tant qu'il est pour nous, c'est-à-dire en tant que nous le réfléchissons. On ne saurait séparer la théorie de la connaissance et l'ontologie que si on pensait qu'on pouvait séparer la pensée de l'être-étant tel qu'il est en soi et la pensée de l'être-étant tel que nous le réfléchissons. Ces deux volets sont inséparables. Ils sont constamment l'un dans l'autre. C'est le principe de l'indécidabilité de l'origine. Dans n'importe quelle série d'observations, par exemple physiques, il vous est toujours impossible de séparer de façon ultime et sans reste ce qui vient de l'observé et ce qui vient de l'observateur. Prenez par exemple le mystère des nombres. Il n'y a pas de nombre dans la nature. C'est une construction humaine et cependant ce n'est pas simplement une construction humaine puisque finalement une part énorme des mathématiques a une prise directe sur le monde physique. De toute façon vous ne pouvez pas faire de physique sans faire de mathématiques et lorsqu'on fait des mathématiques se pose toujours la question: ça vient de nous ou pas? Ça vient de nous de toute évidence mais est-ce qu'on se rencontre pas avec quelque chose qui est là indépendamment de notre activité mathématisante? Les deux choses sont inséparables.

Allez dans les recoins les éloignés de la physique la plus moderne, on trouvera de toute façon quelque chose qui résulte de l'élaboration théorique d'un sujet; il n'y a pas que ça mais il y a aussi ça. Pour Aristote le problème est réglé puisque le "nous" a accès à l'"ousia" directement et est infail-  
liblé. Pour Kant, c'est plus compliqué. Qu'est-ce qui dans ce que nous pensons vient du fait que nous qui le pensons? Quand il s'agit des phénomènes phy-

siques, c'est clair, ce qui vient du fait que nous les pensons c'est les catégories. Un des multiples trous, points aveugles de la théorie kantienne, c'est que nous ne réfléchissons pas que les phénomènes physiques, que nous réfléchissons aussi par exemple cette réflexion (ainsi le livre Critique de la raison pure). De quoi dispose celui qui écrit ce livre comme formes subjectives? Il y a des formes subjectives qui sont impliquées dans la réflexion du problème le plus général tel qu'il se pose pour la philosophie kantienne, par exemple les rapports d'un être, X, avec un sujet qui est construit ainsi et pas autrement et qui construit ainsi et pas autrement l'être. Mais c'est quand même le philosophe qui le réfléchit et il le fait incontestablement en fonction de formes subjectives que Kant ne prend pas la peine d'expliciter, d'élucider. Il y en a certaines qui sont évidentes mais triviales: on ne peut pas écrire une seule phrase sans utiliser les catégories de l'un et de plusieurs. Mais cet usage des catégories dans la perspective kantienne est à la fois triviale et énigmatique. Kant affirme qu'il y a 12 catégories, 4 fois 3, mais il affirme aussi que l'arithmétique ne vaut que pour les phénomènes sensibles du fait qu'elle dépend de l'intuition du temps et de l'espace. Comment alors est-ce que nous pouvons énumérer les catégories et dire qu'il y en a 4 classes de 3 et que le total fait 12? Un kantien sophistiqué dirait que ce ne sont pas les catégories que nous énumérons mais les mots qui eux sont des phénomènes sensibles: réponse ridicule. Il est évident que les catégories de la pensée dépassent de loin le domaine pour lequel Kant croit établir leur validité. Elles sont aussi insuffisantes. Elles sont les porteurs, les vecteurs de toute notre réflexion de l'être. Nous avons donc à élucider quelle est la part de ce que nous disons qui vient simplement du fait que nous pouvons réfléchir, non pas simplement saisir les phénomènes physiques, que moyennant certaines formes de pensée qui ne sont peut-être pas, peu importe, les catégories de Kant. Nous savons que rien n'est s'il n'est pris dans une forme et rien ne peut être pensé si cette forme n'est pas, du moins en même temps, forme de pensée. C'est cela que veut dire "catégorie". Alors qu'est-ce que nous imputons à l'être du fait que nous le réfléchissons et précisément est-ce que ce que nous lui imputons du fait que nous réfléchissons ne lui appartient pas de ce fait même d'une certaine façon, autrement dit est-ce que nous pourrions imputer à l'être n'importe quoi?

\* \*  
\*

En réponse à une question: Effectivement Aristote alimente ses 14 livres de la Métaphysique par les positivités scientifiques qu'il a établit ailleurs mais il ne les fonde pas là-dessus. C'est-à-dire qu'en un sens il fait ce que nous disons. Il prend dans ses enquêtes particulières ce qu'il pense savoir des différents étants. Il ne prend pas simplement les catégories de la logique qu'il a établies, qui sont une autre affaire, mais il prend des modes d'être dont il pense qu'ils sont universaux -par exemple, il pense que la polarité acte/puissance passe à travers les genres d'être donc pense avoir trouvé un mode d'être général. De même les 4 causes, on les retrouve à travers les classes d'être.

La réflexion d'Aristote est alimentée par sa réflexion scientifique qui revient à la fois pour fournir des modes d'être et qui revient avec ce mode de raisonnement éblouissant qui est le sien qui combine l'abstraction la plus extrême avec l'exemple le plus concret qui l'incarne. La Métaphysique est métascientifique. Elle considère les question du fait que précisément quelque chose est en général et non pas parce que ce quelque chose est physique ou pas. Ainsi dans l'aboutissement de l'ouvrage il y a la considération d'un être qui n'a pas de physis, d'une pensée qui est pensée d'elle-même. Et cela n'est pas scientifique au sens où nous le disons aujourd'hui. L'objet de la philosophie ce n'est pas la physis comme telle mais ce qui appartient à l'être comme tel et cela dépasse la physique.

Pour ma propre réflexion, j'essaye autant que possible de réfléchir au contact de ce qui se passe dans l'activité scientifique contemporaine comme au contact des autres activités, parce que je pense que c'est le grave défaut de la philosophie depuis Kant que d'avoir complètement laissé de côté, oublié l'activité scientifique. Non pas que la philosophie doive être scientifique, bien que

Descartes, Leibniz, Aristote, Kant ont été de grands scientifiques. (La première formulation à peu près acceptable qu'il y a d'autres galaxies que la notre ou encore de la formation du système solaire, c'est dans Kant par opposition aux bourdes que Hegel a écrites quelques dizaines d'années plus tard, par exemple que pour des raisons philosophiques et ontologiques, il ne pouvait pas y avoir plus de planètes que celles dont on avait connaissance!) Quel est le résultat de cette ignorance presque totale de la science? Par exemple, lorsqu'Heidegger réfléchit sur la chose (das Ding). Quelle est la chose, l'objet/chose pour lui? C'est la même chose que pour Aristote comme s'il ne s'était rien passé depuis. Toutela "Lebenswelt" de Husserl, c'est le point de départ d'Aristote!

Si on est en contact avec la science moderne, on ne peut pas se contenter de réfléchir sur la chose parce qu'il y a précisément d'autres choses et que la chose n'est qu'un ensemble de trous. Aussi, la réflexion sur le social-historique est une source essentielle de l'activité philosophique, ce qu'elle n'est pas pour les philosophes, après Hegel du moins.

---

O.F.

Séminaire Castoriadis. 20 décembre 1989.

Nous avons parlé l'adernière fois des raisons pour lesquelles nous ne pouvons pas séparer la question de l'être comme tel et la question des étants. La raison essentielle de cette impossibilité c'est que les étants présentent chaque fois un mode d'être qui leur est propre. Et nous voyons que ces modes d'être ne sont pas comparables (oeuvres musicales, galaxies etc.). Nous sommes donc placés devant la question suivante: nous avons à considérer ces modes d'être dans leur multiplicité, dans leur totalité et cette considération n'est pas seulement une considération inductive, soit ce que ces modes d'être fournissent ensemble, ont en commun, ce n'est pas seulement un universel abstrait. Finalement être, tel que nous le concevons ici, c'est le plus riche et non le plus pauvre. Cette richesse qui échappe à toute considération abstractive, généralisante, inductive, il nous faut nous frayer une voie vers elle. Hegel croyait l'avoir fait et c'est ce qu'il appelait "l'universel concret" qui s'oppose à l'universel abstrait. C'est pour Hegel une sorte de totalité, de recollection de tout l'être, de toutes les figures de l'être dans une figure effectivement existante. L'universel concret c'est, par exemple, l'Esprit en tant que réalisé ou c'est la philosophie hégélienne dans la mesure précisément où elle reprend en elle tout, ou c'est le forme de vie d'un peuple cosmo-historique, en l'occurrence le peuple germanique à son époque, qui rassemble en lui soit explicitement soit dialectiquement toutes les figures de l'être dans une figure existante qui a à la fois une extension et une profondeur logique, philosophique infinies et achevées. Il faut donc qu'il y ait une telle figure pour qu'il y ait l'universel concret hégélien. Sans cette figure la philosophie hégélienne est impossible. Or cette figure est impossible: il n'y a pas de philosophie qui contienne toutes les autres. Il n'y a pas de peuple dont l'existence historique soit à la fois la récapitulation et l'apothéose de l'histoire de l'humanité. Au-delà de ces constatations de fait qui sont évidentes, il y a dans l'idée d'une telle recollection de toutes les figures de l'être dans une figure existante suprême un présupposé tacite qui est inacceptable qui est qu'il n'existe dans l'être aucune rupture insurmontable. Alors que la réflexion elle-même commence avec la constatation de cette rupture dans l'être. Nous l'avons vu la dernière fois en parlant des deux versants de la question ontologique, le selon soi et le phénomène. Pour indissociables que soient ces deux versants, ils sont radicalement opposés; c'est cela le problème. Et elle commence aussi avec la considération historique de la doxa, de la pluralité des opinions. Le caractère infiniment énigmatique, problématique de la pluralité des doxai renvoie à la fragmentation du pour soi, du sujet en une indéfinité de sujets dont chacun a un point de vue. Bien entendu, ni Hegel ni les autres philosophes ne sont innocents. Hegel croit pouvoir surmonter moyennant sa dialectique l'opposition de l'être en soi et de l'être pour nous, ce qui veut dire dans son langage que l'être dans sa totalité n'est constitué que par des figures de l'Esprit. Ou, autre aspect, si on prend plus particulièrement la pluralité des doxai, la tentative des philosophes, moins arbitraire mais qui soulève autant de problèmes, de démontrer qu'on peut surmonter la pluralité des opinions en allant vers une subjectivité qui serait une forme universelle, que ce soit le "nous" d'Aristote, le cogito de Descartes, l'ego transcendantal de Kant etc.,. Cela ne peut apparaître que comme un simple postulat, "comme tiré d'un coup de pistolet" (Hegel), sans que jamais la relation entre cet ego transcendantal et les egos empiriques, vulgaires soit vraiment prise en considération pour elle-même.

Donc, il y a cette rupture à la fois dans l'être et dans les considérations de l'être. La réflexion continue en reproduisant constamment cette rupture et l'idée de l'universel concret, c'est-à-dire effectivement réalisé, s'avère intenable. Donc la réflexion/élucidation des divers modes d'être ne peut nous conduire ni vers une abstraction générale qui serait vide et pauvre, ni à l'universel concret, ni à un étant par excellence (problème de la métaphysique d'Aristote). Elle doit nous conduire vers quelque chose pour lequel il n'est pas encore de nom, qui est la conquête propre de la philosophie et que j'appelle le chaos, comme sans-fond, comme abîme créateur et destructeur, comme po-

sition et suppression de formes et c'est dans cette mesure que la considération des étants est inséparable de celle de l'être. Car, à moins qu'on entende par être le fait d'être le plus simple et le plus abstrait, le mode d'être de l'être lui-même est ce qui chaque fois fait être et éventuellement disparaître les modes d'être chaque fois autres, différents, des formes, ou, autrement dit, ce qui sans être déterminé lui-même fait surgir des déterminations qui sont à la fois génériques, pleines et concrètes, concrètes voulant dire ici non confondables les unes avec les autres ou, si l'on veut, des déterminations identifiantes. Derrière toute détermination qui fait par exemple que le vivant est le vivant, qu'une société est une société, il y a une indétermination déterminante. Il n'y a pas une simple indétermination sinon on aurait alors rien et rien à dire. Il y a une indétermination déterminante et c'est cela le sens de l'être comme création, qui ne peut être qu'en scandant par son surgissement même à la fois une coexistence et une succession, un avant/après selon la forme chaque fois créée. Cela nous conduirait à la considération à la fois du temps, de l'espace et de la multiplicité comme altérité non quantifiable, comme l'effet de clivages et de ruptures qui donne lieu à des formes irréductibles les unes aux autres et qu'on ne peut pas ajouter (on ne peut pas ajouter les poèmes de Baudelaire et les étoiles de la Pléiade). L'identification unifiante est tout à fait ici en deçà des catégories qui permettent en général une qualification.

Il y a donc ce surgissement de formes, autant dire de clivages et de ruptures qui surviennent sans loi qui les prédétermine et à travers lesquelles l'unité de l'être n'est plus que comme l'unité d'une fragmentation. Quand est-ce qu'une nouvelle espèce vivante apparaît? C'est lorsque chez certains individus s'est établie par rapport aux individus de l'espèce-mère une barrière de non reproductibilité, c'est-à-dire quand l'espèce initiale s'est fragmentée de façon irréconciliable et cesse d'être donc une espèce. Quand est-ce qu'une société nouvelle apparaît, est créée? Elle est créée lorsque la société qui l'a précédée lui devient presque totalement incompréhensible, c'est-à-dire lorsque les significations imaginaires sociales qui permettent l'être-ensemble de la société ne sont plus communes, sont séparées par une barrière d'incompréhensibilité dont le dépassement implique des efforts considérables. Parce que la nouvelle société a établie un point de vue propre, s'est faite centre du monde, ce sont ses significations à elle qui valent et les autres sont des objets extérieurs qu'il est pour ainsi dire impossible de pénétrer véritablement. De même finalement lorsqu'un être humain naît, il naît comme un clivage, une rupture avec ce qui est puisqu'il naît comme un monde fermé en soi, pour soi et sur soi qui ne sera jamais pénétré exhaustivement par quelqu'un d'autre et dont précisément d'ailleurs la socialisation le fait de m'amener à une existence commune avec les autres est une entreprise considérable.

Bien entendu, à travers tout cela il ne faut pas penser que nous avons pulvérisé l'être en formes qui n'ont plus aucun rapport les unes avec les autres. Mais la question qu'il nous faut réfléchir et élucider est: une fois que nous avons établi le plus fortement possible et sans concession à la facilité cette fragmentation fondamentale -qui s'annonce déjà par le fait qu'un être pour soi ne sera jamais en position des étants selon eux-mêmes, mais que sa simple existence fait déjà que n'importe quel étant qu'il peut considérer ne peut l'être que sous un point de vue, en fonction de formes subjectives- il nous reste à établir comment à travers cette fragmentation il subsiste une certaine communauté, une koinônia, qui ne soit pas seulement formelle, aussi bien dans les genres de chaque chose qu'à travers ces genres.

Quand on dit qu'il ne peut y avoir d'élucidation de l'être sans une élucidation des étants, ça ne signifie pas qu'il est impossible de philosopher si on ne connaît pas à fond le mode de reproduction des crustacés. On ne peut philosopher si on ne fait pas entrer en ligne de compte, par exemple, le mode d'être du vivant en ce qu'il a de spécifique, comme du physique, du mathématique et bien entendu du psychique et du social-historique. Nous avons à élucider les modes d'être autres chaque fois des classes, des genres, des étants et c'est précisément par ces modes d'être que ces étants appartiennent à l'être où que l'être leur appartient. Autrement dit, aucun étant ne peut se passer d'un mode d'être. C'est ça aussi l'énigme d'un tissage qui n'est pas celui du

concret et de l'abstrait, de l'universel et du particulier. Etre, ça veut dire chaque fois être d'une certaine façon et ces façons sont autres. Si nous parlons de l'être comme tel, il se manifeste à travers les modes d'être mais aussi il est selon lui-même ce qui se manifeste à travers ces modes d'être et nous pouvons oser ce pas supplémentaire en disant que le mode d'être de l'être, c'est de faire être des modes d'être. Qu'est-ce que c'est être? Ce n'est pas ce qui fait qu'il y a des étants. C'est ce qui fait qu'il y a des modes d'être autres chaque fois.

Alors, nous rencontrons là encore la position criticiste kantienne et les objections qui en résultent. La théorie de la connaissance et "l'ontologie" de Kant se trouvent comme on sait dans la Critique de la raison pure qui s'occupe des phénomènes et de comment il peut y avoir accès à des phénomènes (ce que Heidegger appelle "la métaphysique de Kant"). Et tout cela concerne la physique et le psychique, celui-ci appartenant au domaine sensible. Le physique et le psychique sont pour Kant soumis aux catégories et aux formes de l'intuition de l'espace et du temps, ce qui veut dire qu'ils sont mathématisables et quantifiables. Puis vient la Critique du jugement. Sa seconde partie concerne le vivant et c'est là que Kant dit des choses admirables de profondeur, en partie seulement déjà dites par d'autres avant lui dans l'histoire de la philosophie. Lorsque nous nous opposons aujourd'hui aux conceptions mécaniques d'un Changeux, nous n'allons pas beaucoup plus loin que l'esprit des arguments de Kant. Kant dit que nous ne pouvons considérer le vivant qu'en supposant qu'il y a autre chose que le simple mécanisme, que le vivant forme chaque fois une totalité, que les parties n'ont de sens et d'existence que par leur insertion dans cette totalité. Bien entendu, il sait très bien que ce qu'il dit là est incompatible avec ce qu'il dit dans la Critique de la Raison pure. Et il le dit car d'après cette dernière il n'y a pas de vivant. Il y a un mécanisme universel qui est tantôt donné par le sens externe, tantôt par le sens interne. Et le vivant est ignoré: il devrait être entièrement soumis à un mécanisme, donc il ne devrait y avoir aucune différence entre des molécules assemblées pour former un chien et des molécules assemblées pour former un rocher. Or la différence est essentielle et il le montre. Il procède alors à un stratagème par rapport à sa position philosophique. Il dit qu'alors que les catégories moyennant lesquelles le sujet organise le monde physique et psychique sont essentiellement des catégories constitutives, que c'est elles qui forment l'objet, les modes de considération du vivant ne sont pas de même nature, n'ont pas la même dignité: cela appartient à la réfléxivité. Une fois que j'ai constitué un être vivant comme objet purement physique, ce que je fais de toute façon -il est dans l'espace, dans le temps, il a du mouvement...- je réfléchis là-dessus et tout se passe comme si il était plus commode alors pour la réflexion de considérer le vivant comme vivant, c'est-à-dire comme un être sui generis, que de le considérer comme une machine, comme un pur être physique.

L'objet physique est constitué selon Kant par les catégories de l'entendement. Si j'enlève ces catégories, l'objet physique s'effondre en poussière. Est-ce que je pourrais dire que la situation est la même avec le vivant, que je le constitue avec les catégories physiques, en tant que phénomène, et qu'en plus j'ajoute réfléxivement cette chose qui n'appartient pas au vivant en tant que tel, que j'ai la suprême bonté d'ajouter cette considération réflexive qu'on comprend mieux finalement le vivant si on le comprend comme organisme, qui ne peut pas se produire par simple composition des parties etc,. Cela est ridicule. Le vivant n'a pas attendu l'ego transcendantal pour exister. A la rigueur je peux dire qu'en tant que phénomène le monde extérieur pourrait être considéré comme une poussière laquelle n'a d'organisation que celle que l'entendement lui impose. Mais c'est vraiment défier le ridicule de dire quelque chose comme ça du vivant. Ce n'est pas notre considération du vivant en tant que vivant et non simple assemblage de molécules chimiques qui fait être le vivant comme vivant. Pas plus que c'est notre considération du psychique en tant que psychique qui le fait être comme psychique. Dans ce mode d'être du vivant, quelle que soit la composante subjective que nous y apportons en le réfléchissant, nous trouvons quelque chose qui nous montre un mode d'être selon soi. Ce n'est pas un hasard que l'inspiration essentielle d'Aristote vienne de la biologie. Voir la fameuse

phrase: c'est un homme qui peut seul engendrer un homme. Si vous mettez ensemble des hommes et des femmes, ça engendrera des hommes et non pas des vaches ou n'importe quoi d'autre! Il y a de l'universel immanent qui est dans la chose elle-même et aucun théoricien n'y peut mais.

Si nous disons dans certains cas réflexivement qu'il est avantageux de considérer certains objets comme vivants, d'où vient la classification de ces cas? Où est l'a priorité du sujet là-dedans? Il y a une méthode réflexive qui va au-delà de la considération du phénomène comme mécanique, comme système extra partes. Si cela ne dérivait que des positions théoriques de la conscience ou de l'ego, pourquoi ne pas faire ce que des peuples entiers et même des philosophes ont fait, pourquoi ne pas considérer un astre comme un organisme, un fleuve ou une montagne comme un organisme, ou alors comme aujourd'hui dans certaines théories déviantes de l'écologie qui considèrent Gaïa, la terre, comme une totalité vivante qui s'équilibre etc.? Où est l'objection? L'étoile a, par exemple des capacités extraordinaires d'autorégulation; on peut écrire des livres qui s'appelleront "vie et mort des étoiles". Mais ajouter réflexivement le point de vue que l'étoile est un organisme, ça ne sert à rien.

D'où est-ce qu'alors je prends les critères qui me permettent de dire qu'ici je peux appliquer les catégories réflexives et là je ne peux pas? Evidemment, je ne les prends pas dans la conscience elle-même mais dans l'objet lui-même. Cet objet certes n'est pas brut. C'est le phénomène lui-même qui me dicte ici la nécessité du passage à un autre mode de pensée qui est la considération du vivant et la même chose vaut pour la société. Pouvons-nous dire que le sens qu'on impute aux actes sociaux, les types-idéaux qu'on construit pour concevoir telle catégorie d'actes ou telle classe d'individus dans la société sont purement et simplement construits par le chercheur? Est-ce que la possibilité de les construire dépend du chercheur, est-ce que la façon de les construire dépend simplement de lui? Il me paraît évident que non. A partir du moment où nous avons à faire à des phénomènes social-historiques, nous sommes obligés de les réfléchir sous les catégories du sens et de la signification. Cela ne relève pas de notre décision parce que le sens et la signification sont là, aussi énigmatiques soient-ils par ailleurs. La validité des types-idéaux si on est weberien, des signification imaginaires sociales dans ma perspective, leur pertinence, leur importance, leur vérité, ne seront pas seulement jugées par leur conformité avec les exigences intrinsèques de la théorisation mais par leur rencontre avec quelque chose qui est déjà là, qui n'a pas attendu les théoriciens et qui est par exemple les significations imaginaires de la société florentine du 15ème siècle.

Quand nous séparons donc l'être selon soi et le phénomène, ce qui nous apparaît, la dimension du selon soi pénètre la dimension du phénomène puisque c'est parce que le vivant est vivant que je suis obligé de le réfléchir sous la catégorie de l'organisme et non parce que la catégorie de l'organisme est plaisante, donne de bons résultats car alors je ne comprends absolument pas d'où viennent les frontières de cette catégorie. Or ces frontières, ce sont les êtres eux-mêmes qui nous les dictent.

Si nous prenons la totalité virtuelle des étants, ce qu'on peut aussi appeler l'être-étant total, à la fois dans son existence effective et dans ses modes d'être et malgré les problèmes que j'ai mentionnés, elle se manifeste aussi comme organisation, non pas au sens du vivant, mais comme quelque chose qui déjà se donne à nous, à première vue du moins et aussi loin que nous avançons, comme quelque chose qui n'est pas n'importe quoi - jusqu'à quel point l'indétermination est déterminée et la détermination indéterminée? - mais se donne à nous comme une organisation concrète effective. Organisation, ordre, cosmos en grec ancien, monde. On voit tous les aspects relativement, à certains égards, coordonnés de ce qui est là. Dans cette mesure, l'ontologie est aussi nécessairement cosmologie, c'est-à-dire considération du monde comme une totalité partiellement ordonnée.

Un étudiant de Habermas en écrivant sur ce que je fais conclut que "Castoria-

dis a abandonné la philosophie politique et fait maintenant de la cosmologie." Mais l'auteur de cet article fait de la cosmologie a chaque moment de sa vie. Il a, par exemple, la certitude que sa machine à taper ne va pas se transformer en machine infernale qui va lui exploser au visage! Ou encore, lorsqu'il sort tous les matins dans Francfort, il postule que la ville n'a pas été envahie par une tribu de chasseurs de tête qui vont la lui réduire! Cela aussi est une certitude cosmologique. Tout le monde postule, ce qui est un postulat cosmologique très lourd qui ne va nullement de soi, qu'il y a une régularité et une stabilité des phénomènes suffisantes quant au besoin/usage. C'est ce qu'Aristote avait déjà en tête lorsqu'irrité par les sceptiques et les sophistes il disait que personne parmi ces gens ne semblait se rappeler de ses arguments lorsqu'il avait à se précipiter sur sa route pour éviter un précipice. N'importe quel sceptique agira en l'occurrence comme tout le monde avec une certitude totale quand à l'être-ainsi du monde que nous rencontrons au lieu de raisonner pour savoir si ce qui lui apparaît comme un précipice est vraiment un précipice.

Cette régularité, stabilité des phénomènes ne peut pas être produite simplement par la conscience transcendantale ou par une vision de l'essence ou par la communication intersubjective dans une situation parfaite et transparente. Il faut qu'elle soit là, ne serait-ce que comme substrat. Si ce n'était pas le cas, si le monde n'était pas organisable, nous ne pourrions jamais l'organiser. Par conséquent, la voie de la philosophie, de l'ontologie de ce qui rend possible cette organisation s'ouvre nécessairement lorsqu'on réfléchit ce simple fait qu'il y a un monde et elle s'ouvre de façon beaucoup plus pointue et précise lorsqu'on réfléchit les sciences comme la mathématique, la physique ou la biologie. Elle s'ouvre encore plus lorsqu'on réfléchit qu'il y a une histoire de la science au sens le plus lourd de ce terme, soit le fait que nous appréhendons scientifiquement le monde non pas une fois pour toutes mais en le considérant intrinsèquement à travers et par une histoire du savoir scientifique qui est ce qu'elle est et pas n'importe quoi d'autre. Cela pose aussi des questions philosophiques ou ontologiques.

La voie de l'ontologie s'ouvre nécessairement lorsqu'on réfléchit la société, l'histoire, le social-historique ou bien la psyché et cela deux fois. D'abord parce que quand on les réfléchit on se pose la question du mode d'être de ces étants-là, le social-historique ou le psychique, qui est visiblement autre que celui des phénomènes physiques, du vivant et des entités mathématiques. Mais dès que nous approchons un peu ce mode d'être spécial du social-historique ou du psychique, nous rencontrons une deuxième incitation très forte à la philosophie parce que ce mode d'être est le mode d'être d'étants pour lesquels il y a un monde. C'est-à-dire, si nous pensons le psychique ou le social-historique, nous rencontrons directement du pour-soi, des entités pour lesquelles il y a des phénomènes, pour lesquelles apparaissent les choses. Alors que nous ne pouvons pas dire que pour le soleil il y a d'autres étoiles sinon en un sens sophistique comme interaction mais il n'y a pas de prise de vue selon le soleil des autres étoiles, de sorte que l'ontologie du social-historique ou du psychique, précisément comme nécessaire considération de l'être pour soi de ces entités fait partie de l'autoréflexion de la philosophie au sens le plus fort. Autrement dit, non seulement la philosophie existe sous condition qu'il existe du social-historique et du psychique -ce qui serait tout aussi vrai pour la nature ou la vie: la philosophie existe sous condition qu'il y ait de la nature, qu'il y ait de la vie- mais elle existe aussi sous condition qu'il y ait du social-historique d'une toute autre façon. Soit le social-historique et le psychique ne sont plus des conditions extérieures pour qu'il y ait de la philosophie; ils sont du côté du sujet philosophique et non des conditions extérieures. Mais le point le plus important est que notre réflexion sur le social-historique et le psychique est philosophiquement privilégiée à un troisième degré parce que le fait d'être, l'existence effective du social-historique et du psychique conduit presque directement à des conclusions très lourdes qui concernent l'être-étant comme tel vers soi ou selon lui-même. Et là encore de deux façons plutôt qu'une. D'abord, en tant que le social-historique -concentrons<sup>1104</sup> sur lui pour le moment- manifeste un mode d'être propre. De ce fait même, ce mode d'être propre s'avère appartenir à l'être-étant total, du moins à une de ses strates.

Car on ne peut pas exclure le social-historique de ce qui est tout court. Je vous rappelle cette étrangeté élémentaire de l'histoire de la philosophie: la plupart du temps, lorsqu'un philosophe veut penser ce que c'est que l'être d'un étant, il regarde sa table ou la forêt noire mais jamais la bataille de Waterloo ou son rêve ou encore une oeuvre musicale. Or le social-historique se manifeste par exemple comme existence de significations dans des institutions. Ce mode d'être là ne peut pas être exilé du mode d'être de l'être en général. Il y a par exemple un mode d'être de l'être en général qui est le rêve. Je ne veux pas dire par là que les plantes ou les galaxies rêvent mais qu'une philosophie qui parle de l'être sans prendre en considération l'existence des rêves est bancale, ou encore sans prendre en compte l'existence de l'oeuvre musicale, de la société etc,. Et cela pas simplement en tant que spécimens ou exemplaires d'un mode d'être mais par un redoublement qui est plus important parce que le fait d'être du social-historique et son mode d'être ne sont pas neutres quant au mode d'être de l'être-étant total. Ce n'est pas simplement que le social-historique et le psychique ajoutent des modes d'être à ce qui existe, c'est qu'ils disent quelque chose sur le monde par le mode d'être qui est le leur.

Rappelons ici simplement sur ce mode d'être que chaque société crée un magma de significations imaginaires sociales qui ne sont pas réductibles à la fonctionnalité ou à la rationalité, qu'elles sont incarnées dans et par des institutions, qui sont créations de la société en général et de chaque société en particulier. Et chaque fois ces significations [définissent les choses qui] peuvent tomber sous la perception de cette société et déterminent la façon dont [elles] tomberont sous sa perception. Le premier fait massif qui s'impose à nous lorsque nous considérons l'humanité, c'est qu'il y a une immense variété de ces mondes propres, c'est-à-dire des différentes sociétés et des institutions qui les portent. Nous pouvons alors poser cette question: comment est le monde tout court puisqu'il y a effectivement cette variété indéfinie de types propres de sociétés? C'est-à-dire quelles sont les implications du fait qu'il y a cela pour ce qui est du mode d'être du monde? La formulation est ici sciemment différente de ce que serait une formulation de type kantien. Celle-ci serait: comment devrait être le monde si ces mondes propres de chaque société devaient être possibles? C'est cela la question transcendante. Or, nous ne parlons pas de possibilité: nous savons qu'il y a des mondes propres de chaque société. Comment donc est le monde puisqu'il y a variété indéfinie des sociétés et des significations imaginaires qui instituent chaque société? La réponse c'est qu'à cet égard le monde tout court se prête à toutes ces significations imaginaires, est compatible avec toutes et il en privilégie aucune. C'est-à-dire que rien ne vient de l'être-ainsi du monde pour nous dire que, par exemple, la religion druidique était inférieure ou supérieure à la religion zoroastrienne. C'est en vain qu'un prêtre druide et un fidèle de Zoroastre invoqueraient des faits dans le monde pour démontrer que leur vue du monde est meilleure, plus vraie que l'autre. Si le monde se prête à toutes cette variété des significations sans en privilégier aucune, cela vaut dire qu'il est privé de signification en lui-même, c'est-à-dire asensé. Il a cette propriété de se prêter à toutes ces significations mais cela n'est pas une signification: c'est précisément ce qui fonde que le monde est privé de signification. Il en résulte que toute discussion du monde qui voudrait être herméneutique, au sens le plus large, c'est-à-dire toute tentative de voir dans le monde des significations d'un ordre quelconque ou bien dans les significations imaginaires sociales de chaque société une tentative d'interprétation du monde, est radicalement privée de sol. Les hommes dans les sociétés peuvent croire, croient que les significations imaginaires de leur société est une interprétation du monde. Cela est-il une interprétation du monde? C'est la création d'un monde, création du monde grec, du monde moderne, du monde hébreux etc,. Ce n'est pas une interprétation parce que celle-ci suppose qu'on puisse comparer le produit de l'interprétation avec quelque chose qui est à interpréter, qui serait une signification immanente du monde. Mais cela est inacceptable.

La deuxième constatation est que toutes les institutions effectives de la société que nous avons rencontrées, que nous rencontrerons et même que nous pouvons imaginer comme viables, comportent nécessairement une dimension qui

est leur dimension ensidique, fonctionnelle, instrumentale, qui appartient au legein et au teukhein. Et cette dimension ensidique est là partout dans l'institution de la société et nous constatons que cette dimension ensidique a effectivement une certaine prise sur le monde. Autrement la société ne pourrait pas exister. Si, par exemple, une société a des croyances qui lui font penser que pour que le blé pousse il faut et il suffit que le prêtre bénisse le champ, cette société crèvera de faim avec son prêtre! Voir la fameuse phrase de Voltaire: on peut tout à fait tuer un troupeau de moutons par pure magie à condition de lui administrer en même temps une dose suffisante de poison. En fait, le prêtre a presque toujours été là mais il fallait en même temps faire les gestes efficaces. Ou comme dit Marx dans Le Capital: pendant les sombres moyens âges, la dîme payée au prêtre était toujours beaucoup plus claire que la bénédiction donnée par le prêtre! D'où la question: comment est le monde puisque la dimension ensidique a en gros et à un degré suffisant prise sur le monde? Et non pas comme dans une version kantienne: comment devrait être le monde pour qu'une dimension soit possible? Il s'agit ici des faits, d'effectivité et non de possibilité, de devoir-être.

La réponse à cette question est que le monde en soi et selon soi comporte non seulement une dimension qui se prête à une organisation ensidique, comme il se prête à toute signification, mais correspond à une telle organisation. Cela n'a rien à voir avec un argument du type preuve ontologique: ce n'est pas parce que nous pensons que le monde est ensidique qu'il est tel. La différence avec les significations c'est que, par exemple, on peut inventer une nouvelle religion mais dans cette nouvelle religion le monde ne pourra pas être tel que 2 et 2 ne font pas 4, du moins dans la vie courante. C'est cela la différence entre le monde qui se prête à n'importe quelle signification imaginaire et le monde qui correspond à une organisation ensidique. L'entendement est socialement institué, mais il serait sans objet aussi bien du point de vue pratique que théorique si le monde était une pure multiplicité du divers, c'est-à-dire de l'absolument divers, ce qui est le point de départ de Kant. Il n'est pas que cela car s'il était pure "Mannigfaltigkeit", il ne serait pas organisable.

Cette dimension je l'appelle, par abus de langage, dimension ensidique du monde. Par abus de langage parce que le "monde" n'est pas un concept défini assez rigoureusement. On pourrait tout aussi bien dire: être-étant. Et deuxièmement, parce que en fonction de ce que nous disions la dernière fois, tout ce que nous pouvons dire c'est que notre ensidique trouve quelque chose comme une correspondance dans l'ensidique du monde.

Si le monde ne comportait pas une dimension ensidique, non seulement les sociétés ne pourraient pas survivre, lesquelles ont toujours une dimension ensidique, mais par exemple la fameuse "efficacité déraisonnable" des mathématiques en physique moderne deviendrait incompréhensible. Mais le monde n'est pas un système ensidique, c'est-à-dire quelque chose de part en part ensidique. Déjà parce qu'il comporte l'imaginaire humain. Quoi que fassent les philosophes, nous ne pouvons exiler l'humanité du monde. L'humanité c'est l'imaginaire et il n'est pas ensidique. Deuxièmement l'application de l'ensidique humain au monde a une histoire, en gros l'histoire de la science. Cette histoire deviendrait inintelligible si le monde était système ensidique. La façon dont la science, la recherche raisonnée sur le pourquoi et le comment des phénomènes physiques se déploie dans l'histoire de l'humanité depuis les dernières 2500 années, est tout à fait incompatible avec l'idée qu'on aurait à faire à un système ensidique. Troisièmement et surtout, à supposer même que le monde puisse être exhaustivement réduit à un système ensidique, ce système serait suspendu en l'air car il serait toujours impossible de rendre compte de manière ensidique de ses axiomes derniers et de ses constantes universelles. Que fait la physique mathématique? Elle essaye de systématiser les connaissances qu'on a sur les phénomènes physiques. On parvient à des systèmes d'équations différentielles en général. L'idéal serait d'axiomatiser chaque branche de la physique et la physique dans son ensemble comme sont axiomatisées, en partie certaines branches des mathématiques, comme l'est effectivement, par exemple, la géomé-

trie euclidienne ou l'arithmétique des nombres naturels (les axiomes de Péano). L'idéal serait donc d'avoir un certain nombre de propositions initiales dont on pourrait faire découler, dériver les lois de la physique. Si on parvenait à cela, en son intérieur ce système serait ensidique. Mais il resterait en mathématique comme en physique la question: d'où viennent les premiers axiomes? Quelle est leur justification? En mathématiques la réponse est qu'il n'y a pas de justification et au second degré que des axiomes sont là parce qu'ils se sont avérés à la fois cohérents, non contradictoires et féconds. En physique, on a une réponse plus simple: c'est ça les axiomes ultimes parce que c'est à partir de ces axiomes que je peux dérouler la chaîne des théorèmes qui se rencontrent avec l'observation. Mais l'observation c'est quoi? C'est l'être-ainsi du monde. Ce n'est pas quelque chose qui peut avoir une justification ensidique. On peut justifier les axiomes en disant que leurs conséquences se rencontrent avec l'observation. Mais faire entrer l'observation là-dedans, ce qui est indispensable, c'est dire que le système ensidique ne peut pas se justifier lui-même. Il doit faire appel à un pur fait: c'est comme ça. L'univers visible a 20 milliards d'années-lumière de diamètre et pas une ni 300 trillions. Pourquoi?: c'est comme ça. Donc, si je fais cette ensidisation je ne peux pas avoir simplement des équations dedans. Déjà en algèbre, toute équation comporte des constantes d'intégration, des paramètres. D'où viennent les constantes? En physique on a essentiellement des conditions différentielles et celles-ci ont toujours des conditions limites ou à l'origine. On résout les équations différentielles en faisant l'intégration, dans laquelle apparaissent des constantes d'intégration, même si elles n'existaient pas au départ. Ces constantes d'intégration ne sortent pas de l'opération mathématique elle-même. Elles sont "arbitraires" et en physique on met à la place [ ? ]. Ce que sont les conditions initiales ou limites des phénomènes physiques observés finalement reviennent à peu près à ce qu'on peut appeler les constantes universelles. La constante de Planck ou la constante de gravitation de Newton ou une autre condition limite ou universelle, par exemple le nombre de baryons dans l'univers ne sont pas déductibles par une théorie physique: ils sont ce qu'ils sont. Pourquoi? Autre exemple: pourquoi le monde a quatre dimensions? On a essayé de montrer qu'il ne pouvait pas y en avoir moins ou plus. Ces tentatives s'effondrent. Une des théories des super-cordes qu'on met en avant maintenant pour sortir des impasses de la physique présuppose qu'il y a dix dimensions en réalité et seulement quatre nous apparaissent. Il y a donc un simple être-ainsi qui échappe à l'ensidisation. Les physiciens continuent à rêver qu'ils pourraient rendre compte de cela. Dans le dernier livre du grand physicien-mathématicien anglais Roger Penrose, The Emperor's new mind, qui fait une sorte de revue totale de la physique contemporaine pour arriver à voir si on peut penser qu'on arrivera un jour à des machines vraiment intelligentes ou pas, on peut lire: "Il me semble déraisonnable de désespérer d'obtenir toute compréhension scientifique des contraintes qui opéraient dans les conditions aux limites au moment du big bang alors que l'abord scientifique s'est avéré si précieux pour la compréhension des équations dynamiques. Pour ma manière de penser les premières [les conditions aux limites] font autant partie de la science que les secondes bien que ce soit là une partie de la science que nous ne comprenons pas correctement pour l'instant." Penrose est un des scientifiques les plus importants et géniaux qui existent actuellement mais le philosophe ne peut que lever les bras au ciel devant des phrases pareilles. C'est-à-dire devant l'idée que de l'intérieur de la science pourrait sortir une explication au sens scientifique de pourquoi les conditions initiales sont ce qu'elles sont et ne pourraient jamais être autrement. Pourquoi la masse-énergie totale de l'univers est celle-ci et pas une autre, pourquoi il y a quatre dimensions et pas quatorze ou deux? Là-dessus est venu le bluff qu'on appelle le "principe anthropique" qui a de plus en plus la vogue y compris le livre lamentable de cet autre grand physicien qu'est Steven Hawking, Une brève histoire du temps, qui dans sa seconde partie part dans des considérations aberrantes. Le "principe anthropique" serait que si ces conditions limites n'avaient pas été ce qu'elles étaient, nous en tant que vie intelligente pour comprendre l'univers nous ne serions pas là. On reste assis devant la naïveté d'un tel argument: Les conditions initiales se sont trouvées être ce qu'elles sont, ce qui a permis entre autres la naissance

de la vie intelligente et amènera aussi un jour, sans aucun doute, son extinction. En quoi cela explique les conditions initiales? Cela donne non pas une condition de l'univers tel qu'il est mais une condition de la possibilité de donner une explication plus ou moins scientifique de l'univers, la vie intelligente, puisque celle-ci dépend effectivement de ce que les conditions initiales étaient ce qu'elles étaient, par exemple, entre autres, que les propriétés des éléments permettaient la création du carbone qui est le seul élément dont les combinaisons permettaient la naissance de la vie etc.,. Mais cela n'explique absolument pas les conditions initiales de l'univers.

Nous disons que le monde comporte une organisation ensidique. Nous disons aussi en considération de l'histoire de la science que le monde se prête à une série d'organisations ensidiques, à une succession d'organisations ensidiques. A condition qu'elles possèdent certaines caractéristiques de cohérence, certaines propriétés, il y a une série d'organisations ensidiques auxquelles le monde se prête. Par exemple, le monde astronomique se prête à Ptolémée, à Copernic, à Newton et à Einstein. Et il n'est pas épuisable par ces organisations ensidiques, c'est-à-dire, nous ne pensons pas que la physique contemporaine ait le dernier mot sur l'organisation ensidique du monde ou qu'il y aura jamais un dernier mot. Ca veut dire que, tout en se prêtant à des organisations ensidiques, le monde n'est pas épuisable par de telles organisations. Ces deux énoncés pris ensemble, c'est exactement ce qui définit ce mode d'être fondamental et universel que j'ai appelé le mode d'être du magma et qu'on retrouve partout, sauf encore une fois dans les constructions mathématiques, une fois séparées de leur fondement. Par exemple, vous pouvez extraire de la psyché humaine une organisation ensidique, le lui en imposer une; elle comporte une organisation ensidique. On peut même lui en imposer plusieurs mais elle ne sera pas épuisée par elles. On ne peut pas faire de la psyché un système même si on le faisait en essayant de ramener tout ce qui n'est pas ensidisable dans certains axiomes comme en physique.

Sur la création des significations imaginaires: nous constatons que ces créations des différentes significations imaginaires sont à la fois immotivées et effectives. Immotivées: ça n'a aucun sens de dire que le monde des anciens Egyptiens était faux. Si les magmas des significations imaginaires étaient chaque fois une interprétation du monde, on serait obligé de le dire ou au moins de le discuter: dans quelle mesure l'interprétation du monde des Egyptiens est-elle plus ou moins proche de la vraie interprétation du monde? On dira la même chose du monde des Evangiles même si on peut penser qu'il a plus de pertinence pour nous. Je dirais en ce qui me concerne qu'on n'en veut pas en-dehors de la sphère privée, que les gens peuvent faire ce qu'ils veulent des Evangiles dans cette sphère mais que cela n'appartient pas à la sphère publique, que cela ne doit pas interférer avec la sphère publique. Je dirais même plus: ces mondes des Evangiles, de l'Ancien Testament, du Coran, rendent impossibles ou même privent de sens des objets et des activités que par ailleurs nous valorisons. Par exemple, ils privent de sens la véritable philosophie, puisqu'à l'intérieur de ces mondes, l'interrogation doit s'arrêter quelque part. De même, ils rendent impossible si on les prend à la lettre quelque chose comme le théâtre. Il y a à ce propos une très belle nouvelle de Borgès qui s'appelle La quête d'Averroës où il y a le grand savant arabe de Cordoue, dans la splendeur de la grande civilisation arabe, qui est en train de lire Aristote (Averroës est avec Avicenne un des deux grands commentateurs arabes d'Aristote). Il est aux prises avec La Poétique et il y rencontre les termes de "tragédie" et de "comédie" qui ne sont pas traduits dans les textes arabes auxquels il a à faire, qui sont seulement translittérés, et il se demande qu'est-ce que ça peut bien être. Or le soir, il se retrouve avec d'autres savants et théologiens qui demandent à un voyageur qui est allé jusqu'en extrême-orient de leur rapporter des choses qu'il aurait vu dans ce monde étrange et qu'ils ignoreraient. Alors, le voyageur décrit une représentation théâtrale comme la chose la plus curieuse qu'il ait vue. Les savants jugent cela insensé parce qu'ils ne connaissent que le genre poétique. Averroës croit comprendre alors comment il convient de traduire tragédie et comédie: la tragédie c'est un poème qui comporte des louanges à l'égard de certaines personnes alors que la comédie c'est un poème qui comprend des moque-

ries à l'égard de certaines autres personnes! Ainsi Averroës qui est pourtant un grand philosophe est dans une culture qui ignore le théâtre et cette catégorie n'entre donc pas dans sa tête. [Cette nouvelle se trouve dans le recueil qui a pour titre L'Aleph. Borgès résume lui-même ainsi l'argument de sa nouvelle: "Je me souvins d'Averroës qui, prisonnier de la culture de l'Islam, ne put jamais savoir la signification des mots tragédie et comédie." ] Et, effectivement, dans les grandes religions monothéistes, il n'y a pas de théâtre: pendant des siècles les comédiens ont été mis au même niveau que les prostituées, que la lie de la société. Ce qui a été repris par le christianisme du théâtre, c'est la messe et il y a aussi la représentation très ancienne de la passion du Christ. Ce n'est que très tardivement que, sous la pression de la société, le théâtre et les comédiens ont été acceptés par le christianisme. [Voir aussi le "taazieh" des iraniens: théâtre religieux dont le thème central est le martyre de l'imam Hosseyn à Kerbala.]

Les significations imaginaires sont aussi effectives, c'est-à-dire qu'elles ont un efficace dans la réalité à chaque fois pour les humains qu'elles socialisent mais aussi pour tous les autres. Comment des gens d'une société A peuvent rencontrer des gens d'une société B et qu'est-ce que cela veut dire pour elle et comment la construit et essaye de lui donner sens? Pour le théoricien, l'institution d'une société et les significations imaginaires qu'elle porte sont contraignantes. Elles font que ce que je raconte sur la Grèce ou sur Cordoue peut être de la pure bêtise. Cela veut dire que ça résiste. Ce que j'en dis peut être tout à fait faux, non pertinent ou tout à fait insuffisant parce que précisément ça ne se rencontre pas avec les institutions et les significations de cette société.

Séminaire Castoriadis. 10 janvier 1990

Nous en étions arrivés la dernière fois au point des conclusions ontologiques auxquelles nous conduit l'existence même, le fait du social-historique, fait qu'on ne voit pas comment on pourrait le contester. Chaque société fait donc son monde propre et nous pouvons inspecter l'immense variété de ces mondes propres dans l'histoire. Peut-être pourrait-on dire que cette variété est réductible (Hegel, Marx) mais déjà, de toute façon, cela se présente sous la forme de cette variété. Cette variété est variété des significations imaginaires sociales qui sont à chaque fois portées par ces mondes social-historiques et les institutions qui incarnent ces significations. A partir de là, nous posons la question: comment est ou qu'est-ce que le monde tout court puisqu'il y a effectivement cette variété indéfinie de monde propre à chaque société? Nous évitons ici soigneusement la formulation kantienne, c'est-à-dire comment devrait être le monde pour que cette variété soit possible, pour la très simple raison que ce conditionnel dans la formulation kantienne n'a pas lieu d'être. Nous tenons pour sûre l'existence du social-historique et nous nous demandons si cette existence implique quelque chose quant au monde. La réponse est que pour que cette variété indéfinie soit possible, il faut que le monde se prête à toutes et n'en privilégie aucune, ce qui veut dire que le monde est asensé, est privé de signification -ce qui n'est pas une signification. A ce niveau, nous ne pouvons donc accorder aucune créance à l'idée que les significations imaginaires des différentes sociétés sont des interprétations du monde ; nous ne pouvons pas y voir une herméneutique du monde. Mais nous constatons aussi que toutes ces institutions et toutes les sociétés que nous pouvons imaginer comme viables comprennent une dimension ensidique. Et cette dimension ensidique a une certaine prise sur le monde suffisante quant au besoin/usage. Question donc: non pas comment devrait être le monde pour que la survie des sociétés fût possible? Elle est effective! De l'effectivité (Wirklichkeit) de ces sociétés qui existent et se reproduisent, qu'en découle-t-il quant au monde vu qu'aucune de ces sociétés ne peut se passer d'une dimension ensidique, qu'aucune ne peut se passer d'arithmétique, de fonctionnalité, de technique, d'instrumentalité. La réponse ne peut être que celle-ci: le monde comprend en soi une dimension qui non seulement se prête à une organisation ensidique mais correspond à une telle organisation ou se rencontre avec elle. Sans cette rencontre de l'ensidique de la société avec un ensidique du monde, il ne pourrait y avoir de survie des sociétés. Nous appelons donc cela, la dimension ensidique du monde (en laissant ici de côté la question de savoir si l'ordre de ce monde, de ce cosmos est total ou partiel, de quelle sorte est cet ordre.) Si le monde ne comprenait pas cette dimension ensidique, ce qu'on a appelé l'efficacité déraisonnable des mathématiques deviendrait inintelligible, ce qui est un argument parmi mille autres pour soutenir cette idée.

Mais aussi, immédiatement en fonction de ces constatations, nous voyons que le monde n'est pas un système ensidique, c'est-à-dire que cette dimension ne l'épuise pas de part en part. Le monde comporte l'imaginaire humain et celui-ci n'est pas ensidique. Les rêves ne sont pas de l'arithmétique. Alors les philosophes ne parlent des rêves que comme exemple du non-être. Derrière cela il y a toujours l'idée que l'être c'est les pierres ou les théorèmes. Il n'y a pas que cela. L'application ou la création que nous faisons de l'ensidique humain social-historique qui porte sur le monde, c'est-à-dire le savoir du monde a une histoire. Celle-ci n'est pas compréhensible si le monde est un système ensidique. S'il était tel, on ne voit pas pourquoi et comment il y aurait toutes ces avancées, ces retours, ces voies latérales, ces rapports bizarres entre les théories. Et finalement, et le plus important, supposerait-on que le monde soit intégralement un système ensidique, qu'il soit exhaustivement prédictible, il resterait quelque chose toujours qui ne le serait pas: ce serait les points de départ ou fondements de ce système. Ce système resterait suspendu en l'air. On ne pourrait jamais rendre compte de manière ensidique de pourquoi les axiomes ultimes, les constantes universelles ultimes sont ce qu'elles sont et pas autre chose.

Quand nous disons que le monde se prête indéfiniment à des organisations ensidiques et en même temps qu'il n'est pas épuisable par ces organisations, nous définissons un mode d'être que j'ai appelé magma, soit un mode d'être dont on

peut extraire indéfiniment des organisations ensidiques mais qui n'est pas réductible à cela. Ce mode d'être reste à fonder et élucider. Nous le retrouvons partout sauf si on prend les constructions mathématiques en les séparant de leurs fondements. Nous avons alors quelque chose qui approche la limite d'une organisation purement ensidique.

Prenons maintenant la question par son autre bout. La société est sur le mode d'être du pour-soi. Cela veut dire qu'elle crée un monde propre. Elle organise, elle évalue, elle investit et rien pour elle ne peut faire sens et même exister s'il n'entre pas dans le monde propre de la société, s'il n'y entre pas de la manière dont ce monde propre permet à quelque chose d'entrer dedans, c'est-à-dire de l'organiser et le doter de sens. Le monde de la foi chrétienne n'entre pas dans le monde hindou par exemple, et il n'entraîne certainement pas non plus dans le monde d'Aristote. L'existence de mondes propres vaut aussi pour la psyché singulière humaine bien que la socialisation de la psyché l'ouvre chaque fois à un monde social particulier. Le monde propre de tout pour-soi, donc aussi pour commencer le monde propre de chaque société, est sur le mode de la clôture. C'est cela que ça veut dire que rien n'y peut pénétrer sinon selon les modes du faire sens du pour-soi en question. Et l'organisation chaque fois de ce monde propre est ce qu'on peut appeler l'a priori de tout ce qui peut se présenter, apparaître pour le pour-soi considéré. Cet a priori est pour la psyché matériel, l'a priori de la sensorialité, et a priori formel, par exemple les catégories, et les deux sont indissociablement mêlés.

Il se passe ici quelque chose de relativement étrange: l'existence de mondes propres est un fait, le mode d'être du pour-soi et son organisation a priorique est un fait. Alors la négation de ces faits est curieusement absurde. S'il y a un monde propre, son organisation ne peut être qu'a priorique: on ne voit pas ce que ça pourrait être d'autre. Par exemple, si vous prenez à la lettre la théorie empiriste du sujet qui reflète le monde, alors il n'y a pas de monde propre. Il ne suffit pas de dire qu'il le reflète à sa façon: un miroir convexe ou concave reflète mais de façon déformée: cela n'est une propriété du miroir qu'en tant qu'objet physique; le miroir n'apporte pas du sien à cette affaire. Si nous parlons du pour-soi, c'est que nous reconnaissons qu'il y a des mondes propres, à savoir que chaque fois le pour-soi s'établit dans une clôture et que jamais les pour-sois ne sont intégralement substituables ou réductibles, sauf quant au besoin/usage, les uns aux autres, ou réductibles à ce qui n'est pas pour-soi. L'idée, par exemple, qu'on pourrait induire les catégories de l'un et de plusieurs, idée naïve des empiristes, est visiblement absurde parce que pour voir qu'il y a 1 et 2,3,4..., donc 1 et plusieurs, il faut savoir que ce qu'on observe c'est 1 ou c'est 2 ou c'est 3! Donc la forme de l'un opposé à la pluralité est nécessairement a priorique. Maintenant, il se trouve que, du moins dès que l'on passe à des domaines un peu plus compliqués mais même dans les domaines élémentaires, l'usage de la catégorie de l'un exige quelque chose qui vienne d'en face, qui vienne de l'objet. Si j'étais le seul être vivant dans un océan pur sans objets, la catégorie de l'unité deviendrait problématique: sur quoi est-ce que je pourrais l'appliquer? Le fait est qu'à partir du moment où la catégorie de l'unité opposée à la multiplicité commence à fonctionner, elle rencontre un terrain sur lequel elle a prise et elle n'a pas prise à vide. On peut et on est obligé de compter les troupeaux de chèvres et c'est une opération possible alors que compter les nuages est déjà beaucoup plus problématique.

Ce mode d'être du pour-soi comme tel, nous sommes obligés de constater qu'il n'existe pas seulement à l'échelle humaine sociale ou psychique. Il est clair que le vivant existe pour soi, crée son monde propre et que rien n'existe pour le vivant, sauf comme catastrophe, s'il n'entre dans le monde du vivant selon l'organisation de ce monde. Je prends cette expression de "catastrophe" à Kurt Goldstein, le grand psychologue/physiologiste allemand, qui parlait précisément de "réaction catastrophique" de l'organisme qui corrélait d'ailleurs avec une sorte d'effondrement catégoriel et lorsqu'effectivement n'importe quel organisme fait face à une situation à laquelle l'organisation de son monde propre ne peut pas répondre, elle n'a pas prise. Même au niveau psychique on rencontre cette réaction d'effondrement, de décomposition.

Cet élargissement au vivant pour soi est fait d'une certaine façon dans la Critique du jugement mais pas avec la portée que nous lui attribuons, portée à la fois ontologique et gnoséologique. Kant, dans la seconde partie, consacrée au vivant pense et expose des choses admirables. Il dit ce qu'il y a à peu près à dire. Il réfute le mécanisme, l'idée qu'on pourrait réduire le vivant à un mécanisme. Et puis il s'arrête de deux points de vue. D'abord parce qu'il dit que toutes ces considérations ne concernent pas la véritable considération du vivant, n'est pas constitutif mais réflexif. Autrement dit, il vaut mieux penser le vivant comme si il était un organisme. Et, surtout, parce qu'à aucun moment il ne lui vient à l'idée que s'il en est ainsi le vivant a un monde propre et si ce monde propre est là il possède une certaine organisation. Kant vient d'écrire avec la Critique de la Raison pure sur l'organisation a priori que qu'impose l'entendement humain et la raison humaine à son monde. Que se passe-t-il avec le vivant de ce point de vue?

Nous constatons donc qu'il y a du vivant qui pose le problème d'une forme, d'un "eidos" ontologique très fort, qu'il est la première forme de manifestation du pour-soi, que donc il existe dans et par un monde propre et qu'il existe et subsiste aussi évidemment dans le monde tout court. La jonction qui s'opère ici avec la problématique kantienne, est que la problématique est la même pour le vivant et pour le sujet transcendantal. Même si le sujet transcendantal kantien ne vit pas (ne dort pas, ne digère pas etc.), même s'il est réduit à la fonction la plus simple qui est d'organiser le monde, d'organiser les impressions sensorielles, il ne pourrait organiser le monde que si celui-ci était effectivement organisable. Cette organisabilité est un attribut du monde et non du sujet. La condition est la même pour que le vivant puisse vivre et pour que la conscience transcendantale puisse organiser le monde parce que c'est deux façons d'organiser le monde et il faut que cette organisation corresponde à quelque chose ou se rencontre avec quelque chose. On a ici le fameux "heureux hasard" de Kant: il se trouve que les formes organisatrices du sujet ont prise sur les phénomènes. Pourquoi est-ce là un problème pour Kant et pas pour nous? Kant croit trouver les conditions a priori, nécessaires de l'expérience uniquement du côté du sujet. Il néglige donc, occulte qu'il y a aussi des conditions de l'expérience du côté de l'objet. Et Kant place tout cela sous le signe de la nécessité: c'est cela l'a priori, les déductions de la Critique. Alors, parler ensuite de "heureux hasard" constitue une surprise désagréable. En même temps, il [Kant] s'appuie du reste sans cesse sur les faits bruts à n'en plus finir. Par exemple, il y a "expérience": or ceci est un "Faktum". Ou s'agissant du sujet: "Il y a une force cachée dans les profondeurs de l'âme humaine" qui est en fait l'imagination transcendantale, ce qui permet le schématisme de la raison pure. Où est ici la nécessité? Cette "force cachée" est un fait. Pour nous cette question ne se pose pas parce que nous ne prétendons pas amener [déduire, expliquer, rendre compte] les faits ultimes, par exemple qu'il y a monde ou qu'il y a pour-soi sous le joug d'une nécessité quelconque. Et nous ne pensons pas qu'on puisse parler ici de hasard ou de non hasard car nous sommes ici au-delà ou en deçà du contingent et du nécessaire. Nous sommes dans le domaine originaire au sein duquel, à partir d'un moment, contingent et nécessaire surgissent ou bien [au sein duquel] on peut parler de contingent et de nécessaire. Il y a ici à élucider une foule d'articulations qui sont en cause. J'ai dit déjà que le fait que le vivant existe implique un certain rapport entre le monde propre du vivant et le monde tout court. On peut appeler ce rapport correspondance ou mieux rencontre. Ceci est un pur fait, ni un hasard, ni un non hasard. Bien sûr ce fait conditionne une infinité d'autres faits, par exemple que nous soyons là en train de parler.

Le fait que le vivant construit son monde propre de sorte que ce monde propre se rencontre avec quelque chose, qui reste toujours à élucider, qui ne vient pas de lui, on peut rabattre cela à un certain égard sur la tautologie darwinienne: le vivant vit, donc il est apte à la vie. A un autre égard, qui est beaucoup plus profond, ce n'est pas une tautologie mais il s'agit de l'être-ainsi du monde, c'es-à-dire d'une strate donnée du monde, que nous connaissons: le monde est tel que du pour-soi puisse exister dans le monde. Rien ne dit -et il s'agit là de l'argument

contre la position kantienne fondamentale- que du pour-soi sous n'importe quelle forme devrait pouvoir exister dans tout monde possible, ni comme conscience transcendantale, ni comme vivant en général.

Il y a ici une curieuse rencontre entre Freud, Darwin et Kant sur ce point. Kant dit: toute connaissance, et généralement tout rapport au monde, implique des structures a priori du pour-soi. Il ne dit pas pourquoi et comment ces structures se trouvent correspondre, avoir prise sur le monde, se rencontrer avec lui. Ce n'est pas rien car on peut certainement imaginer des mondes sur lesquels ces structures n'aient pas prise et d'ailleurs nous en connaissons. Nous savons par exemple que dans la strate microphysique la prise des catégories de la Critique de la Raison pure ne va pas de soi pour ne pas dire qu'elle s'effondre. Nous dirons la même chose pour la strate psychique profonde: dans l'inconscient, contradiction, causalité, succession temporelle sont des termes qui n'ont aucun sens. Freud s'empare de ce problème dans L'Avenir d'une illusion lorsqu'il se demande: que vaut notre connaissance?, comment se fait-il que nous ayons une connaissance?, comment se fait-il que notre science peut connaître quelque chose du monde et faire quelque chose sur le monde? Et il répond par l'invocation d'une genèse darwinienne de ces structures: si ces structures ne correspondaient pas au monde, la sélection, le mécanisme combiné de sélection et d'adaptation, n'auraient pas permis à ses porteurs d'exister et de se reproduire. Si vous imaginez par exemple un être vivant issu de je ne sais quel monde, venant sur terre et dont le métabolisme ne passe pas par le carbone et le silicium, eh bien il ne pourra pas y survivre en tant qu'espèce vivante. Les espèces vivantes telles que nous les connaissons supposent qu'il y a du carbone dans le monde, qu'il y a les propriétés des liaisons moléculaires etc,. Dans le contexte darwinien, on dira que si la sélection/adaptation n'avait pas existé, le vivant n'aurait pas pu se conserver et se reproduire. Cela est dit des fonctions biologiques, par exemple métaboliques, mais peut-on dire la même chose non pas de la possibilité d'existence d'un pour-soi en général mais en particulier pour ce qui est de nos activités connaissantes?: non. Je laisse ici de côté un point: à partir du moment où on dit que c'est grâce à la sélection/adaptation que le vivant se rencontre avec quelque chose qui est, il y a évidemment cette conclusion ontologique énorme: cela signifie que le monde se prête à cela, qu'il comporte une dimension ensidique. Ensuite et surtout, ce genre de réponse que notre savoir a une valeur parce qu'il a été le produit d'une évolution sélective/adaptative, cette réponse vaut pour tous les pour-sois dans la mesure où se débrouiller dans le monde implique une certaine présence du monde pour le pour-soi, fût-il une bactérie. Il faut que quelque chose se présente et se présente comme une forme et comme une forme distincte. La sélection/adaptation explique cela et n'explique que cela, c'est-à-dire, elle n'"explique" que le pseudo-savoir limité qui correspond chaque fois à la catégorie du vivant qu'on considère. Donc, la réponse de Freud vaut pour les bactéries, les chimpanzés et les physiciens! Si tous ces êtres existent comme vivant, c'est qu'ils ont pu d'une manière ou d'une autre se créer des mondes propres qui se trouvent avoir des points de rencontre suffisants quant au besoin/usage avec le monde tout court. Pouvons-nous expliquer ainsi la naissance de la théorie des espaces hilbertiens ou la démonstration de l'infinité des nombres premiers ou encore l'invention de la psychanalyse par Freud? Certainement pas. Tout cela n'a déjà aucune fonction sélective/adaptative. Plus rigoureusement, penser qu'on pourrait expliquer cela, les formes proprement humaines et supérieures de la connaissance et de la pensée, cela reviendrait à postuler une homogénéité sans rupture qui va de la logique des infra-virus jusqu'à la logique d'Einstein ou de Freud: ce ne serait que le déploiement de la même logique! Et aussi à postuler une organisation ensidique de part en part de tout ce qui est comme contrepartie. Aucune de ces idées ne tient. Ce n'est pas vrai qu'un philosophe fonctionne comme une bactérie quand il pense!

La difficulté de Kant à élargir la catégorie du pour-soi et par là-même de voir la spécificité de cette catégorie comme subjectivité réfléchissante apparaît pas tellement dans la logique transcendantale mais dans l'esthétique transcendantale. Ce qu'il y dit du temps et de l'espace vaut pour tout pour-soi et l'esthétique transcendantale est donc bonne pour les chiens! ( voir le texte "Portée ontologique de l'histoire de la science") et aussi pour nous dans la mesure,

immense, de notre parenté avec les chiens. S'il faut que, pour n'importe quel animal, du multiple soit donné d'une façon organisée, il faut que cet animal puisse faire l'équivalent d'un inspecter/intuitionner d'une multiplicité simultanée et d'une multiplicité successive. C'est tout ce que dit Kant nous concernant par rapport au temps et à l'espace. Dans la logique transcendantale, c'est différent: il croit déduire les catégories d'un certain "je pense", de "l'unité transcendantale de l'aperception" et cela ne peut pas être postulé pour les chiens.

Ainsi, l'argument de Freud pourrait expliquer à la rigueur un développement d'un savoir humain qui serait resté purement ensidique et étroitement instrumental. Et il y a d'ailleurs des tentations de voir l'histoire de la technologie, tentatives viciées à la base, comme une sorte de sélection/adaptation entre les techniques qui survivent ou ne survivent pas selon qu'elles sont adaptées ou pas. Mais cela n'est même pas en fait expliqué parce que l'évolution du savoir instrumental/ensidique humain n'est pas uniquement déterminé par cela. Il est décidément codéterminé chaque fois par les significations imaginaires de la société considérée. Surtout cette vue de Freud laisse de côté pour nous ce qui est le propre des différents mondes humains, c'est-à-dire des différentes sociétés. Les significations imaginaires sociales qui font être les différentes sociétés ne sont ni adaptatives, ni contre-adaptatives: elles sont ailleurs. Dire qu'elles sont adaptatives ou contre-adaptatives n'a pas plus de prise que de dire qu'elles sont rouges ou jaunes. Bien entendu, on peut dire qu'elles sont adaptatives à un autre point de vue, c'est-à-dire que si l'espèce humaine n'avait pas créé l'institution et les significations imaginaires que chaque fois l'institution porte, elle aurait sans doute disparue comme espèce vivante. C'est la tautologie darwinienne reprise à un autre niveau. Mais cette tautologie n'a rien à dire devant l'infinie variété des significations imaginaires sociales. Est-ce que les dieux babyloniens sont plus adaptatifs que les dieux mayas ou le sont-ils moins et qu'est-ce que cela peut vouloir dire? Il est évident que la question de ces différentes religions se pose tout à fait ailleurs qu'en termes de sélection/adaptation. Si on se place à ce point de vue, on oublie que la dimension instrumentale/ensidique de l'institution de chaque société, son "legein", son "teukhein", se trouve toujours dans une dépendance décisive à l'égard de la dimension proprement imaginaire des significations imaginaires sociales. Il n'y a pas d'astronomie babylonienne sans la théologie babylonienne. Si les Babyloniens font les extraordinaires exploits d'observation qu'ils font, c'est que [pour eux] les astres sont des divinités très importantes et qu'il faut donc savoir ce qui se passe à l'intérieur.

Cette tentative d'expliquer par la sélection/adaptation s'effondre devant le surgissement de l'interrogation illimitée, c'est-à-dire de la philosophie et de la science au sens véritable du terme. Il n'y a aucun rapport entre une adaptation quelconque et le fait qu'après des centaines de millénaires d'existence instituée, qui est toujours adaptée sinon elle ne serait pas là, certaines sociétés commencent tout à coup à mettre en question explicitement leurs institutions et leurs significations imaginaires, c'est-à-dire procèdent à une brisure de leur clôture. Cette brisure n'a aucune valeur adaptative ni anti-adaptative. En tout cas, elle est précisément quelque chose qui constitue la négation frontale de la logique biologique, puisque cela consiste en un auto-ébranlement du monde propre en tant que monde propre exclusif. Ça équivaut à la création d'un être et d'un mode d'être -la philosophie, la science, la démocratie- qui est sans précédent dans l'histoire du monde, c'est-à-dire d'un être qui met explicitement en question les lois de sa propre existence et qui, désormais, est dans et par cette mise en question.

Que pouvons-nous dire au bout de tout cela d'un vieux problème philosophique qui est là de façon sous-jacente depuis Platon au moins et qu'on peut formuler ainsi: si le pour-soi, le sujet fait tout sortir de soi-même, comment se fait-il, pourquoi se fait-il qu'il rencontre autre chose que ses propres produits? C'est ce qui se passe à peu près dans l'idéalisme de Kant et de Fichte à une réserve près, c'est qu'il y a une chose en soi qui à la fois excite et limite le sujet de la sensorialité. Il y a ce que Fichte appelle l'"Anstoss", le choc, avec quelque chose qui<sup>est</sup> extérieur, dont on ne peut rien dire, tout le reste étant produit

du sujet, de son activité organisatrice. Alors, pourquoi les produits de cette activité organisatrice du sujet ne se rencontrent jamais avec autre chose? Là commence une dialectique où un kantien pur et dur dira qu'il ne se rencontre jamais avec les choses parce qu'il s'agit toujours des produits d'une construction. Et, autre terme du dilemme, si le pour-soi ne fait pas tout sortir de soi, cela voudrait dire qu'il emprunte ou copie son monde propre à/sur l'extérieur, ce qui est absurde à plus d'un titre.

A cette question, au niveau le plus élémentaire, nous ne pouvons donner qu'une réponse qui est le renvoi à cette espèce de fait premier de l'existence de l'être du pour-soi, c'est-à-dire que le pour-soi ne peut être qu'en créant, que s'il crée un monde propre qui est suffisamment "analogue" avec des traits du "monde extérieur", ou qui se rencontre suffisamment avec ce monde. Et aussi, cette création est rendue possible par le fait qu'aussi bien, c'est ça l'important, le monde du pour-soi que le monde tout court comportent une dimension ensidique ou quasi-ensidique. C'est là que se fait l'ajustement. [Il y a ensidicité] de l'être selon soi et pas simplement une propriété des mondes créés par le pour-soi ou de l'entendement humain. Il y a du logos dans les choses, dans le monde, mais il n'est ni exhaustif ni systématique. Ça revient à dire que le pour-soi doit créer de l'ensidique. Il n'est pas obligatoire qu'il y ait du pour-soi, mais si du pour-soi émerge, il comportera une dimension ensidique. Bien entendu, cela ouvre la question immense de savoir comment il se fait que cette dimension s'ajuste à quelque chose de quasi-ensidique qui est en dehors d'elle, question à la fois de recherche concrète et de réflexion philosophique. Le pour-soi doit créer de l'ensidique et il y a de l'ensidique dans le monde. Le pour-soi, le vivant, par exemple sépare et combine. Ce sont des fonctions élémentaires. Mais pour qu'il sépare et combine il fait qu'il y ait dans le monde du séparable et du combinable, sinon il ne pourrait rien séparer et combiner. Cela est vrai au niveau le plus général du vivant. Ça se retrouve d'une autre façon pour la psyché et d'une autre encore pour la société.

Nous prenons donc notre point de départ du social-historique et nous disons qu'il est création, création une fois pour toutes, création de la signification qui est irréductible au biologique et il est chaque fois création de son institution par chaque société. L'histoire n'est pas un développement rationnel, ni un processus darwinien. Le social-historique est. Donc, la création appartient à l'être-étant, elle doit être comptée parmi ce qui appartient à l'être-étant en tant que tel. Rappelons-nous ici la phrase d'Aristote étudiée la dernière fois: "Esti epistêmê tis...ta toutô uparchonta kath'auto."

Nous avons aussi parlé du vivant qui est aussi sur le mode d'être du pour-soi. Or, le mode d'être du pour-soi nous ne pouvons pas l'attribuer à tout ce qui est. Nous avons donc du fait même de l'émergence du pour-soi, c'est-à-dire du vivant, de la psyché, du social-historique, une fragmentation essentielle de l'être-étant total, c'est-à-dire non pas qu'il y a [simplement] des pierres et des êtres vivants, mais il y a deux modes d'être. Le mode d'être du pour-soi non seulement fragmente l'être-étant total, y introduit une rupture essentielle, mais il introduit précisément un point de vue, une infinité de points de vue même, sous lesquels désormais le selon-soi est considéré et ne peut être que considéré.

A travers cette fragmentation continue à exister dans une certaine mesure un cosmos, un monde, c'est-à-dire une totalité au moins partiellement organisée et partiellement cohérente continue d'exister. Ceci pose encore une immense question qui est fortement reliée à la question déjà posée: comment se fait-il que le vivant par son organisation ensidique arrive à correspondre à quelque chose de quasi-ensidique en soi? Comment la fragmentation du monde qui résulte de l'émergence du pour-soi maintient quand même dans le monde une certaine organisation et cohérence?

Je reprends maintenant ce que j'ai dit du social-historique comme création et de ce que ça nous conduit à penser de l'être-étant total auquel la création appartient. Si nous disons que la création appartient à l'être-étant total ou que celui-ci est création, ou se crée, ou se fait, ça nous conduit tout de suite à abandonner une catégorie qui délimite la philosophie héritée, qui est une hyper-

catégorie qui n'est presque jamais explicitée comme telle, qui est celle de la déterminité comme déterminité absolue et de son avatar scientifique, le déterminisme intégral. Pourquoi? Parce que création ça veut dire création d'une altérité, d'une autre forme. Si cette forme pouvait être produite à partir des déterminations existantes, elle ne serait pas autre mais seulement différente. On serait dans la production, dans la reproduction ou les variations combinatoires mais pas dans la création de nouvelles formes. Bien entendu, la majorité des scientifiques contemporains diront que le vivant peut être réduit au physico-chimique, le psychique (selon Changeux) à des charges d'information qui circulent sur les neurones et ainsi l'explosion de la seconde guerre mondiale peut être expliquée par les équations de la théorie des quantas avec quelques spécifications en plus!

Donc, abandon de la déterminité absolue et intégrale. Quand on dit cela, il y a des gens qui ne pouvant fonctionner que sur le mode binaire répondent qu'on soutient l'indétermination absolue et intégrale. Ce qui est une absurdité. Nous ne disons pas qu'il y a une indétermination générale et comme telle. Nous disons qu'il y a création et que ça veut dire précisément non pas le n'importe quoi mais la position de nouvelles déterminations. La création, c'est la création de lois, de formes, d'"eidei". Ces lois chaque fois déterminent un mode d'être et un niveau d'être. L'idée de création implique au niveau le plus abstrait l'indétermination uniquement en ce sens que la totalité de l'être-étant n'est jamais aussi totalement et exhaustivement déterminée pour qu'elle puisse exclure ou rendre impossible le surgissement de nouvelles déterminations. Le monde est indéterminé au sens où il n'est pas bouclé, pas fermé: il peut se passer autre chose. Ça ne veut pas dire que demain matin le soleil peut devenir de la confiture de groseille! Le cours du soleil restera évidemment déterminé, dans la mesure de nos faibles connaissances, par les lois de l'astrophysique et de l'évolution des étoiles.

Mais il y a plus important à cet égard. L'idée de création est tout aussi étrangère à l'idée d'une indétermination absolue et intégrale d'un autre point de vue, plus profond. Quelle que soit la facture spécifique d'une nouvelle forme qui surgit, quel que soit le degré d'intermination interne qu'elle peut comporter et quel que soit le mode de relation qu'elle entretient avec ce qui était déjà là, toute forme et donc aussi toute nouvelle forme est toujours un être-ceci ou et un être-ainsi. Elle ne serait rien si elle n'était cette "ecceitas", comme disaient les médiévaux, soit distincte des autres, ou comme on dirait en allemand une "Diesheit" et une "Washeit". En grec, on aurait dit un "tode ti": le "tode" c'est le ceci, c'est-à-dire quelque chose qui est singularisable par inspection, par repérage, et le "ti" c'est le quoi, l'essence.

Il y a donc toujours effectivement cette déterminité minimale pour que quoi que soit puisse dire être. Si nous allons au-delà, et c'est là qu'on voit l'importance des modes d'être pour l'ontologie, c'est-à-dire de l'inséparabilité de la considération de l'être et de la considération des étants, le discours doit devenir spécifique à chaque niveau. Par exemple, la forme qui est créée peut presque s'épuiser dans les déterminations ensidiques. Ce sera le cas, par exemple, d'une nouvelle catégorie d'outils, qui est une véritable création (par exemple la roue [le tour?] du potier). C'est la même chose pour une nouvelle théorie mathématique si on fait abstraction des axiomes qui sont à sa base, qui relèvent, eux, de l'acte imaginaire, créateur. A l'autre opposé, ces déterminations ensidiques peuvent être réduites à très peu de choses. C'est par exemple le cas de l'inconscient au sens strict et profond du terme, sans qu'elles puissent cependant disparaître. Même dans l'inconscient, même si on dit que chaque représentation passe dans une indéfinité d'autres représentations, c'est quand même cette représentation là qui passe dans ces autres représentations; ce n'est pas le pur nuage. L'inconscient est encore un ceci et un ainsi suffisamment distincts pour que nous puissions affirmer que l'indétermination de l'inconscient n'a rien à voir avec l'éventuelle indétermination des entités quantiques en physique. Ce sont deux modes d'indétermination tout à fait différents. Il ne suffit donc pas de parler de détermination ou d'indétermination en général, dans l'abstrait et, encore une fois, nous ne pouvons séparer l'être des étants parce que précisément l'être est à travers les modes d'être qui sont chaque fois autres. De même, toute société a son indétermination propre. Sans aucun doute chaque type de société que nous connaissons comprend son propre mode d'indétermination. L'indétermi-

nation des actes chez les Tupi-Guarani n'est pas de la même nature que l'indétermination des actes chez les habitants de Cergy-Pontoise. Ce que les uns et les autres peuvent faire à la fois comme individus et comme collectivité, qui rentre dans l'indéterminé, qui fasse remplir le temps de cette société par des événements et éventuellement des formes nouvelles, est tout à fait distinct dans les deux cas. Nous avons alors à nous poser la question: quel est le rapport entre les formes nouvelles et anciennes? Cela fait partie de la question: comment se fait-il qu'à travers la fragmentation de l'être-étant, il y a quand même une certaine unité, une certaine cohérence? Quelles sont les formes de relation en général entre les formes et quelles sont les formes de relation entre instances ou exemplaires particuliers de chaque forme? Il faut une théorie des formes de relation en général ou des types de connexion effective qui irait au-delà des tables classiques des catégories en philosophie.

On peut déjà énumérer descriptivement un certain nombre de ces types de connexion. Une entité peut être reliée à une autre entité sur le mode de la condition nécessaire et suffisante. Ça, nous le trouvons comme mode de connexion des propositions mathématiques. C'est le seul cas qui soit à peu près clair. Nous avons aussi la condition simplement suffisante. Cela Platon le savait déjà. Ainsi, dans le Phédon Socrate dit: bien sûr je suis ici parce qu'il y a eu le procès et qu'il y a les géôliers mais cela c'est simplement ce sans quoi je ne mourrais pas, c'est simplement une condition suffisante, mais je suis ici parce que je le veux et c'est cela la vraie cause. La condition simplement suffisante est ce qu'on entend en général par causalité, par exemple en physique. On ne peut passer d'une condition simplement suffisante à une condition nécessaire et suffisante qu'en adjoignant à la première un ensemble indéfini de conditions nécessaires que généralement les physiciens ramassent sous la clause "toutes choses égales par ailleurs". Ça fait partie de l'épistémologie de la physique d'examiner quelles sont les conditions nécessaires qu'on ne peut pas faire varier, qui sont inévitables dans toute expérimentation, l'une d'entre elles étant évidemment la gravitation. Nous pouvons avoir et avons tout le temps dans le monde humain - et tout cela c'est des évidences, des banalités, mais on ne les fait pas ressortir habituellement - des conditions nécessaires tout à fait extérieures et qui sont rigoureusement nécessaires. Par exemple, Wagner ne pourrait pas composer Tristan en Iseult si la voie lactée n'existait pas! On peut ainsi ouvrir un livre infini sur les conditions extérieures. Cette banalité, il faut voir ce qu'elle veut dire, ce conditionnement fantastique qui est purement externe. Mais aussi il ne pouvait absolument pas composer Tristan et Yseult sans la musique antérieure, condition nécessaire interne cette fois-ci. Mais la question devient mouvante: quelle partie de cette musique antérieure est-elle ainsi nécessaire? Cette question a-t-elle un sens? Pourquoi pas? Le problème est ici: dans quelle mesure à l'intérieur de cet immense fleuve qu'est l'histoire de l'humanité et où nous ne pouvons isoler physico-mathématiquement les choses, des conditions intérieures concourent à, conditionnent la création de nouvelles formes. C'est ça en un sens finalement le véritable problème - jamais touché en fait, parce que toujours réduit à l'aléatoire ou à des nécessités de l'Esprit ou encore de la production etc, - de l'historicité. L'historicité est le domaine où il y a des conditions nécessaires mais non suffisantes et où ces conditions nécessaires sont internes et non externes. C'est autre chose de dire que l'histoire de l'humanité a pour condition la constante de Planck, la constante de Newton etc, et c'est autre chose de dire qu'en un certain sens ce que nous pensons aujourd'hui présuppose d'un côté la culture grecque et de l'autre côté, sans doute, la culture judaïque. Il y a là des conditions internes qui ne sont évidemment pas des causes. Le véritable problème de l'historicité, c'est élucider ce que ça veut dire des conditions nécessaires et non suffisantes qui sont des conditions internes. Des conditions internes, ça veut dire précisément que nous dépassons le physique et même le biologique et que nous entrons dans le domaine du sens et de la signification. Si nous disons que <sup>la</sup> culture occidentale contemporaine entre une composante grecque, gréco-romaine et une autre composante hébraïque traversant le christianisme, c'est évidemment en fonction des significations que ces deux composantes ont fait entrer et qui sont restées d'une certaine façon actives, ont été reprises, réinterprêtées, recrées. Ainsi on a redécouvert au long des siècles les Evangiles, l'Antiquité, le droit

romain etc, chaque fois en les fabriquant d'une manière qui convenait à l'imaginaire de l'époque. On ne pouvait pas pour autant fabriquer n'importe quoi mais seulement sous contrainte de ce qui était déjà là. C'est ce "sous contrainte" qui signifie ce que j'appelle "condition nécessaire interne".

Nous avons encore un autre mode de connexion qu'il faut distinguer, qui n'appartient pas à la causalité et qu'on ne peut pas mettre non plus au titre des conditions nécessaires intérieures. C'est ce que visait certainement Freud sans jamais l'avoir élaboré par la notion d'étayage (Anlehnung) et que j'élargis au champ social-historique. Nous avons là un conditionnement. L'étayage de la pulsion sur la constitution somatique du sujet pour Freud. Par exemple, la pulsion anale s'étaye sur l'existence de l'organe de l'anus: sans anus pas de pulsion anale mais celui-là ne détermine pas le contenu de celle-ci. Il la forme quand même d'une certaine façon. Ce rapport est sui generis. L'anus n'a pas de sens en lui-même. Il a un sens d'une autre façon: il fait partie de l'être vivant. Mais l'être humain, à la différence des autres animaux, et encore peut-être pas dans toutes les cultures, l'investit et lui donne un autre sens. Il faut l'anus, les fantasmes qui peuvent se créer là-dessus, pour que cet ensemble que Freud a nommé "pulsion anale" puisse effectivement être. L'anus n'est pas la cause, pas une condition nécessaire externe, pas une condition nécessaire interne; il est l'étai, l'appui d'une donation, d'une création de sens qu'effectue la psyché sur une partie de son corps.

Il y a aussi l'étayage au sens social-historique. La fameuse histoire du conditionnement géographique des cultures (Montesquieu etc.) nous fait voir la même chose au niveau d'une société. L'environnement de la première strate naturelle qui est chaque fois différencié, qui est une condition nécessaire extérieure bien entendu, est étai, support sur lequel se crée et s'investit une partie importante de l'édifice des significations imaginaires de la société. Ce n'est pas seulement le paysage, c'est notre pays. La dotation qui se se fait de façon chaque fois différente montre qu'il n'y a pas de nécessité (les anciens Grecs et les Grecs modernes habitent à peu près la même Grèce mais il n'y a pas même étayage sur le paysage pour le monde imaginaire) mais quand même une induction très forte et une possibilité fournie au soubassement de la constitution d'un monde de significations sociales. Il y a donc un étayage social-historique qui traduit une liaison sui generis. Et encore une fois, quand nous entrons dans l'histoire, si vous prenez [cette fois-ci] le rapport d'un philosophe avec le philosophe qui l'a précédé, vous avez un type de connexion qui est là encore sui generis. Il y a un rapport à la philosophie antérieure qui est chaque fois créé par le philosophe en question. Aristote ne peut pas ignorer Platon. Il est sous contrainte de Platon. Mais il élabore son rapport à Platon. Ce rapport est élaboré explicitement mais aussi implicitement et inconsciemment: il n'est pas [totalement] maîtrisé. Quel est par exemple le rapport de Descartes avec la philosophie précédente? Descartes se présente comme coupure absolue, se veut comme coupure absolue, est célébré comme tel par les suivants. Mais il ne constitue pas du tout en fait cette coupure absolue et plus on le lit plus on s'aperçoit que derrière son mépris pour la philosophie scolastique, se cache une connaissance très approfondie de cette philosophie et une utilisation très étendue des procédés de cette philosophie. Descartes n'a pas affaire à une poussière, il filtre un matériau. Comment cela s'opère-t-il? Dans la relation d'une pensée avec une autre pensée, plus généralement d'une subjectivité avec une autre subjectivité, nous avons un type de connexion entre instances particulières qui doit être chaque fois à nouveaux frais exploré pour son propre compte.

Cette énumération ne signifie pas que ces modes de connexion sont exclusifs les uns des autres. Mais s'il est clair que la création dans le domaine social-historique comme dans n'importe quel autre domaine est immotivée, c'est-à-dire est sans cause nécessaire et suffisante ou simplement suffisante, et c'est<sup>ce</sup> que j'entends par le "ex nihilo", elle a toujours lieu sous contrainte, c'est-à-dire elle ne se fait jamais ni "in nihilo", ni "cum nihilo". Elle se fait toujours dans quelque chose et avec des choses. La forme elle-même est ex nihilo, à partir de rien.

Par conséquent, le chantage à l'indétermination intégrale nous importe peu

parce que nous sommes certains que ni dans le domaine social-historique, ni dans aucun autre, création ne signifie que n'importe quoi peut arriver, n'importe où, n'importe quand et n'importe comment.

### Discussion

Question sur l'indétermination propre à chaque société.

Réponse de Castoriadis: Aucune société n'a jamais réussi à transformer les individus en robots. On est obligé de leur laisser une marge d'activité libre. Cette marge est intérieurement déterminée. Voir par exemple la mobilité dans le mariage dans les sociétés primitives: il y a toute une série de règles interdites qui aboutissent à des règles positives qui vous canalisent sur certains partenaires possibles. A l'opposé il y a la société contemporaine où on peut épouser une personne rencontrée au hasard. Certes, il y a ici les sociologues qui disent qu'en fait cette mobilité du mariage est beaucoup plus restreinte qu'il semble [voir Bourdieu qui pousse le plus loin les analyses en ce sens]. Mais il est clair de toute évidence que l'ouverture du cercle des mariages possibles est considérablement accru pour un individu. La marge d'indétermination en ce domaine, par exemple, est donc chaque fois instituée.

Par son institution, la société crée à la fois une détermination intérieure de la vie sociale et nécessairement aussi une indétermination.

Question sur les événements de l'Est eu égard à leur détermination ou indétermination.

Castoriadis: Ces événements n'étaient pas tellement imprévisibles. Ce qui était beaucoup plus imprévisible, c'est Gorbatchev. Et cette condition [l'existence de Gorbatchev] quelle est-elle?: nécessaire, suffisante, extérieure, intérieure? Sans Gorbatchev, en tout cas, il n'y a pas ces événements de l'Est. Il y a peut-être un bain de sang. Pourquoi Gorbatchev était-il nécessaire? Quelle était la marge d'indétermination qui existait dans la société russe, dans le PCUS pour que Gorbatchev et un groupe non négligeable de personnes le soutienne et lui permette d'arriver au bureau politique? Il y avait donc une marge d'indétermination du système totalitaire.

Séminaire Castoriadis. 24 janvier 1990.

Discussion sur le séminaire de la semaine précédente consacré aux événements dans les pays de l'Est.

Nicos Héliopoulos soulève cinq points d'interrogation:

En premier lieu, après avoir rappelé qu'il était d'accord avec l'essentiel des analyses proposées par Castoriadis sur les pays de l'Est et en particulier la Russie, il se demande cependant si quelques points ne se trouvent pas infirmés, démentis par les récents événements:

1. en ce qui concerne l'apparition du réformateur Gorbatchev. Vous affirmiez dans Devant la guerre (ch.4, p.237) que le régime russe "est tout autant dans l'impossibilité d'engager des réformes que d'engendrer des réformateurs. A supposer même qu'il puisse surgir au Sommet de la bureaucratie un nouvel autocrate audacieux et 'éclairé' -hypothèse absurde- il ne trouverait dans la bureaucratie du Parti/Etat aucun groupe qui pourrait et voudrait le soutenir." [A quoi on peut ajouter la considération selon laquelle la gérontocratie est inhérente au fonctionnement du PCUS. Id., p.238]
2. en ce qui concerne l'expansionisme russe, vous affirmiez, par exemple dans "La crise des sociétés occidentales": "Que la visée de la strato-cratie russe soit l'expansion de son Empire et, à la limite, la domination mondiale ne fait aucun doute." [A quoi l'on pourrait ajouter de nombreuses autres citations analogues de Devant la guerre, ouvrage qui proposait de nouvelles analyses du régime russe précisément centrées sur ce thème, cette idée.] Alors, est-ce qu'en l'état présent, la Russie continue toujours d'avoir comme projet l'expansion extérieure et la domination mondiale? Sinon, qu'est-ce qui va changer sur le plan international avec ces événements?

Ensuite sont posées trois autres questions sur les perspectives d'avenir:

3. Lorsqu'on considère l'orientation prise actuellement par les pays de l'Est, qu'on songe en particulier à la Hongrie en se rappelant le texte "La source hongroise" (in Le Contenu du socialisme), on ne peut s'empêcher de s'interroger, selon l'expression de H.Arendt, sur "le trésor perdu de la révolution" de 56. Quelles sont vos analyses par rapport à cela?
4. Vous avez affirmé de façon répétée (dans "Le Régime social de la Russie" in Domaines de l'homme, p.186, dans Devant la guerre, p.6, et plus récemment dans une série d'articles intitulée "L'Improbable Gorbatchev et ses impossibles réformes") que, selon vous, en dépit de tous les blocages, "parmi les pays industrialisés, la Russie reste le premier candidat à une révolution sociale." Cette considération sur laquelle vous insistez depuis plus de dix ans vous semble-t-elle toujours pertinente, plus vraie que jamais?
5. Enfin, vous avez fait la semaine dernière le diagnostic d'un "vide politique total en Occident aujourd'hui." Pouvez-vous apporter des précisions sur ce point?

Castoriadis: L'histoire est en train de se faire, c'est-à-dire qu'elle sort de toutes les prévisions qu'on avait pu faire sur elle et dérange les schémas, les concepts avec lesquels on avait essayé de la penser jusque là.

Qu'est-ce qui vaut encore dans mes analyses antérieures? Je suis prêt à reconnaître les choses qui n'ont pas été prévues -et par personne d'autre d'ailleurs. Il y a une partie essentielle des analyses concernant le régime social de la Russie d'avant l'idée de stratocratie qui est plus que confirmée par tout ce qui vient d'être dévoilé aussi bien au plan économique, que social que militaire même. (Mon estimation, dans Devant la guerre, des dépenses militaires à 15% du PNB était encore trop basse de toute évidence. Même chose pour ce qui concerne les victimes de la terreur, le niveau de vie, le niveau d'exploitation, les privilèges etc..)

En ce qui concerne ma phrase que "la Russie reste le premier candidat à une

révolution sociale", eh bien il n'y pas eu à proprement parler de révolution sociale dans les pays de l'Est jusqu'à présent. On a assisté à un rejet violent des régimes communistes et, pour l'instant, à un piétinement dans les marais pour instaurer un régime qui combinerait économie de marché et république parlementaire.

Mais il y a nécessité absolue de distinguer entre la Russie et les pays de l'Europe de l'Est. Le fait frappant est qu'en Russie même, rien ne s'est produit du point de vue de l'activité sociale à part la lutte des nationalités opprimées et la grève des mineurs l'été dernier. Donc, pour l'instant, il y a passivité très forte de la population russe. Cette passivité était précisément un des facteurs pris en compte dans Devant la guerre. Ce sont les analyses constatant que le régime avait presque réussi à transformer les gens en individus passifs trouvant leur niche dans ce système (voir "l'homo sovieticus" décrit par Zinoviev). Et cela était un élément fondamental de l'analyse en termes de stratocratie: c'était une des conditions de l'existence du régime à partir de Brejnev pendant la période dite de "stagnation". C'est dans ce contexte qu'il y a une analyse à faire de ce qui s'est passé entre 1953 et 1985, date d'accession au pouvoir de Gorbatchev. L'analyse en termes de totalitarisme était devenue insuffisante car le régime avait subi une évolution. Après la mort de Staline il y a la tentative de réforme de Khrouchtchev qui échoue, tout en laissant quelques traces (le groupe gorbatchevien est un héritage de la période Khrouchtchev). Il était nécessaire d'analyser ce qui se passait pendant les vingt ans du règne de Brejnev, la période de "stagnation". On y assistait à une accumulation fantastique de moyens militaires. Brejnev déclarait que le socialisme réel c'était celui-là [c-à-d qu'on y était enfin arrivé]. La Russie connaît une très forte extension de son influence mondiale: pénétration en Afrique, échec des Etats-Unis au Viet-Nam etc, jusqu'au couronnement de l'invasion de l'Afghanistan. Alors comment fallait-il qualifier cet animal? C'était un pays capitaliste totalitaire avec cette orientation. Et cette situation avait une dynamique propre, celle de l'expansion. Et il restait avec une supériorité des forces très considérable sur le plan européen. Il fallait pour constater cela se débarrasser de plusieurs erreurs. D'abord, que la qualité du matériel militaire russe est lamentable alors que celle des Américains serait parfaite, alors qu'en un sens elles sont tout aussi lamentables toutes les deux. Ou encore, l'idée absurde que s'il y avait une troisième guerre mondiale, elle serait menée comme celle de 14/18, alors que les armées ne pouvaient plus être que les forces d'occupation venant après l'effondrement d'un pays sous les coups nucléaires. Le problème se trouvait donc tout à fait déplacé: ce n'était plus celui du rapport entre les puissances de feu, mais celui de la volonté psychologique et politique et de la capacité à jouer le bluff nucléaire.

Pourquoi le changement et l'apparition de Gorbatchev? J'avais tort d'écrire que cette hypothèse était absurde. Mais il faut aussi considérer l'autre partie de la phrase [que vous avez citée], à savoir si cette hypothèse se réalisait, où trouverait-il un appui dans la bureaucratie du parti et dans la population? Et, effectivement, cinq ans après où sont les appuis de Gorbatchev? Pourquoi cette absence d'appui? (Certes, il y a des réformistes, Eltsine, les intellectuels et des supporters dans le haut du parti sans quoi il n'aurait pas pu accéder au pouvoir.) Il navigue sans beaucoup d'appuis, d'où le besoin constant d'accroître ses pouvoirs de premier Secrétaire. Non seulement il ne suscite pas d'appui populaire véritable mais ça ne lui passe pas par la tête que, dans cette tentative de réforme qu'il mène, son seul appui pourrait éventuellement venir de la constitution d'organes autonomes de la population de différentes formes. La seule réforme introduite est la relative libéralisation des élections aux différentes instances.

Il y a donc une fantastique discordance entre la "glasnost" -qui est loin pourtant d'être une liberté totale de l'information mais qui cependant constitue un changement fantastique et joue comme un facteur extrêmement corrosif de ce qui existe car quelle peut être la légitimité d'un parti qui laisse dire désormais qu'il a passé 65 ans à tuer des gens, à ruiner l'économie, à faire des

absurdités, à surarmer, à envahir l'Afghanistan [pour rien]?- et la "péres-troïka" qui en est au point zéro. Il n'y a rien qui est fait pour changer quelque chose à l'économie et probablement -voir les pays de l'Est- rien qui pourrait être fait.

Ce que je me demandais aussi dans Devant la guerre, c'est en quoi pourraient bien consister des réformes? Comment établit-on le marché à partir de la structure absurde des prix existant actuellement? Marché, ça veut dire rentabilité relative des entreprises, donc que la moitié des travailleurs doivent être mis à la porte. Et si on prétend s'accomoder de ce chômage pour un temps par le moyen d'allocations où va-t-on trouver ces allocations? Si c'est en faisant fonctionner la planche à billets on relance l'inflation déjà importante. De toute façon, il n'y a pas d'objets réels, donc pas de correspondants en marchandises pour une allocation-chômage puisqu'il n'y en a déjà guère pour les travailleurs.

Le problème n'est donc pas seulement l'absence d'appuis de la bureaucratie du parti et l'apathie totale de la population. C'est que l'objectif qui peut être posé par des économistes, il faudrait pour le réaliser sauter par-dessus un abîme. Des dizaines de millions de chômeurs en Russie, c'est les prix qui foutent le camp, c'est des dislocations économiques et sociales énormes. Ces problèmes arrivent à être absorbés sur des décennies dans les pays capitalistes (et encore: la France se montre par exemple incapable de résorber son chômage) et cela sur le fond d'une richesse absolument fantastique comparativement à la Russie. Ces dislocations se traduiraient donc là-bas certainement par des convulsions sociales et politiques très fortes où tout est possible, des mouvements populaires, des coups militaires, la cristallisation de mouvements d'extrême-droite (Pamiat etc.).

Je ne pense pas qu'il y a échec de la conception de la stratocratie -elle reste une clef pour comprendre la période 1964-1985- mais son dépassement et une sorte de confirmation indirecte: à défaut d'un tel type de régime quel régime peut installer la bureaucratie en Russie? Cela on ne le voit pas. Pour l'instant, on aperçoit seulement que s'ils sortent du système existant, ça fout le camp du côté économique, du côté des nationalités, du côté de la légitimation. Il n'y a eu par exemple aucun signe d'insubordination lors de la mobilisation pour la guerre d'Afghanistan. Mais il y a quelques jours, face aux événements d'Azerbaïdjan -une des rares justifications de l'Etat, qui est certainement à détruire, c'est d'empêcher quand même les populations de s'entretuer, ce que l'Etat russe s'est montré incapable de faire pendant des semaines- la convocation des réservistes s'est heurtée à la protestation de ces derniers et aux manifestations des familles et l'ordre a dû être annulé. Cela fait une énorme différence par rapport à il y a dix ans. Maintenant qu'on a soulevé le couvercle de la marmite, plus rien ne tient.

Mais pourquoi donc l'a-t-on fait? Pourquoi Gorbatchev? On ne peut pas y répondre actuellement. Quelques éléments de réponse cependant: à partir d'un certain moment, il ne devenait plus possible de soutenir l'expansion extérieure avec la stagnation de l'économie, le besoin de passer à des formes de production plus modernes et la résurgence, comme périodiquement dans l'histoire russe, d'un groupe au sommet, européanisateur, civilisateur (Pierre le Grand, Catherine II, Alexandre, Gorbatchev aujourd'hui). Comment est-ce<sup>que</sup>, quand on est Gorbatchev, on arrive à survivre dans le parti et à y grimper pour arriver jusqu'au polit-buro et se faire élire Secrétaire général? Seul, peut-être, un romancier pourrait dire quelque chose là-dessus. Cela implique en tout cas un jeu extrêmement subtil.

Bref, cela c'est fait. Et cela a des conséquences pour notre compréhension de l'histoire. En effet, à partir du moment où des individus peuvent jouer des rôles importants, il faut renoncer à l'illusion d'une compréhension et d'une explication totales. Une bonne partie de la conduite de Staline ou d'Hitler dans la guerre est incompréhensible par exemple. Gorbatchev est sans aucun doute dans un cadre historique qui rend de plus en plus difficile la poursuite du cours antérieur, ce qui est compris comme tel par le sommet du parti. Gorbatchev se présente alors comme l'homme des réformes et trompe le comité central, sans

doute pour une grande partie, puisqu'il n'est toujours pas à majorité gorbatchevien. Il entreprend alors progressivement, doucement ses réformes jusqu'au moment, il y a deux ans environ, où les événements commencent à le dépasser, avec les événements des pays baltes, du Caucase et surtout l'énorme explosion des pays de l'Est.

J'ai commis là une erreur en affirmant que la présence des divisions de l'armée russe dans les pays d'Europe de l'Est n'était pas négociable pour l'état-major russe. Or, ils vont très certainement retirer leurs troupes de Hongrie et de Tchécoslovaquie.

C'était donc un très grosse erreur d'exclure complètement l'émergence d'un groupe réformateur dans l'appareil. Mais on pouvait penser dès lors [dans cette hypothèse] qu'une telle action réformatrice rencontrerait des limites très importantes qui sont: la résistance de la bureaucratie et finalement de la population dans son ensemble mais aussi l'impossibilité de concevoir une perspective positive.

Il est clair du même coup qu'il ne s'agit plus aujourd'hui de l'expansion de la Russie ou de l'instauration de la domination mondiale. L'empire russe est en ruines, dans l'empire externe -et là cela semble irréversible- comme dans l'empire interne. L'URSS peut se passer à la rigueur du Caucase mais le peut-elle par exemple de l'Ukraine?

On ne peut rien prédire, seulement envisager des éventualités en tenant compte de ces deux facteurs lourds pour l'avenir de la Russie: l'attitude de la population et l'attitude de l'armée qui, jusqu'à présent, est restée en retrait, qui sans doute jusqu'à maintenant est derrière Gorbatchev mais jusqu'à quand? Que pourrait-elle faire? Un Jaruzelsky russe?

Dans l'évolution des pays satellites, il y a un contraste extraordinaire entre la combativité de la population, son génie tactique, sa maturité politique et le fait que tout se passe comme si tout ce que demandaient les gens était une sorte de capitalisme du pauvre, avec en plus les libertés des régimes occidentaux. Et, en effet, on se demande ce qu'est devenu le trésor perdu de 56. Je crois qu'il y a eu une telle déconsidération de toute idée de pouvoir collectif, d'organisation directe (à part les manifestations), d'institutionnalisation d'un mouvement qui vient du bas parce que tout cela a été tellement mélangé et pris dans le discours et la réalité communistes, et en même temps cet énorme poids du passé avec son besoin de deuil -que s'est-il donc passé pendant ces 50 ans-, qu'au-delà de l'intelligence tactique il n'y a rien. On ne peut être que terriblement affligé que ce soit le FMI qui soit le prophète, qu'on invite les plus cons des économistes libéraux américains et européens qui ne comprennent rien à rien à l'économie réelle et ont déjà ruiné les pays d'Amérique Latine, pour remettre sur pied ces économies-là. Et les gens ne disent rien ou pensent que c'est ce qu'il faut! Cela est le pendant du vide politique total dans les pays occidentaux, vide quant aux objectifs, quand il s'agit d'imaginer, de créer quelque chose de nouveau. C'est la situation dans laquelle nous sommes.

Ramin Jahanbegloo constate que les intellectuels tchèques insistent beaucoup plus sur l'aspect moral que sur l'aspect politique des événements. En même temps que la critique du communisme, il y a une critique de la politique en général, le bébé étant ainsi jeté avec l'eau du bain.

Or, il y a le reproche qui est fait à la pensée de Castoriadis de souffrir d'une absence de réflexion morale. La politique y primerait sur la morale. N'y a-t-il pas également une absence de réflexion sur la violence en tant que telle comme chez H.Arendt par exemple?

Castoriadis: Il faut se dresser contre cette tarte à la crème: plus de politique, il faut de la morale. Chez les intellectuels de l'Est, il faut interpréter cette insistance sur la morale par la réaction de rejet, de dégoût à l'égard du totalitarisme, de son hypocrisie, de son discours sur la fin justifiant les moyens etc.,.

Ma réflexion a toujours été que éthique et politique sont indissociables et qu'on ne peut avoir une action éthique que dans un cadre qui est institué. Ceci s'oppose à la position traditionnelle -chez un Lévinas par exemple- que l'action

éthique se passe n'importe où et nulle part. Cela est faux. L'action éthique prend toujours place dans un cadre social donné. L'éthique rencontre l'autre et les autres avec la question: que dois-je faire? Mais ces autres sont sociaux. Ce qui est le plus important quant à ce qui va leur arriver, ce n'est pas seulement et tellement ce que, moi, je vais leur faire -cela ne me dégage certes pas de ma responsabilité- mais c'est ce que leur impose de faire l'institution d'ensemble de la société. C'est de l'hypocrisie que de prétendre résoudre un problème éthique dans un face à face au moment où la même exigence éthique se pose au niveau collectif anonyme, c'est-à-dire d'une société qui obéisse à des normes que nous approuvons.

Qu'est-ce que j'ai à faire dans le face à face avec l'autre de l'action? Je dois l'aider à devenir dans la mesure où je peux un être autonome. C'est le même objectif qui est l'objectif de l'activité politique véritable. Ce sont deux faces du même. Dans la relation parentale ou pédagogique ou psychanalytique, j'ai affaire à un individu concret qu'il faut aider dans son accession à l'autonomie. Mais si je considère le champ social qui est de loin le conditionnement le plus lourd de tous de ce que sont les individus, je ne m'adresse plus à personne en particulier mais au collectif anonyme et mon objectif est alors la transformation des institutions et l'activité des gens pour qu'ils transforment ces institutions.

En ce qui concerne la violence. Déjà, il est difficile d'apercevoir les conclusions de H. Arendt à ses réflexions sur ce sujet.

La révolution, ça ne veut pas dire nécessairement violence. Ça veut dire entrée de la société dans une activité d'autoinstitution. On en a une démonstration éclatante dans les pays de l'Est. Et, dans le seul cas où il y a violence, en Roumanie, c'est qu'une minorité armée qui a le pouvoir ne veut pas le céder.

On ne peut viser la transformation radicale de la société à laquelle je pense que si une énorme majorité de la société marche pour cette transformation. La violence n'est pas un moyen inévitable.

Je ne crois pas qu'il y ait aucune éthique traditionnelle, en dehors des éthiques du retrait du monde, qui ait fait face au problème de la violence. Toute cette réflexion n'a jamais fait face vraiment aux problèmes qui se posent réellement dans la vie. Ce que la réflexion éthique philosophique ou religieuse conserve toujours, ce sont les problèmes internes de l'individu qui se demande "que dois-je faire?" -ce qui est d'ailleurs la question de la vie en général. Cette question fait problème dans la morale héritée depuis Platon parce que nous sommes mauvais, ce qui signifie ignorance (Socrate) ou péché (christianisme). C'est seulement une préoccupation de l'individu avec lui-même. Si seulement j'avais le savoir socratique ou platonicien ou si j'avais une "bonne volonté" (Kant), il n'y aurait aucun problème éthique! Je saurais tout ce qui est à faire. Or, cela est tout à fait faux et absurde. Le problème éthique n'est pas -ou du moins n'est pas seulement: je voudrais faire le bien mais je ne le connais pas ou je ne le peux pas. Le problème est: où est le bien dans les conditions concrètes? Cette absurdité apparaît chez Kant dans l'abîme entre l'impératif catégorique, la maxime générale de l'action, et l'acte concret. Que peut répondre la morale platonicienne, chrétienne ou kantienne à la question: que faire face à un terroriste qui prend des otages et menace de les tuer? Quelle est la réponse de Kant ou du christianisme à cela? Cela, c'est un cas parmi les véritables problèmes éthiques de la vie réelle. Notre vie éthique est tragique. Ce n'est pas que je suis faible ou que je ne sais pas. Il y a indépendamment de cela un tragique de l'existence humaine qui est objectif qui ne concerne pas seulement ma possibilité et ma facilité ou difficulté à opérer des choix.

Autre exemple de problème éthique: est-il éthique de se faire soigner avec un appareil qui coûte 3000 francs par jour alors qu'on pourrait avec cette somme nourrir des centaines d'enfants par jour dans un pays pauvre?

Nous avons une exigence éthique de traiter les autres comme êtres autonomes. Et aider les autres à acquérir leur autonomie par des moyens hétéronomes est une contradiction dans les termes (donc, par exemple, une "révolution violente" tel un putsch est une absurdité). Mais nous ne pouvons dégager avec aucune certitude que c'était ceci plutôt que cela qu'il fallait faire.

A partir du moment où nous parlons d'autonomie, cela suppose la vie. Donc si celle-là est un impératif catégorique, celle-ci est aussi un impératif catégorique. C'est un principe absolu qui ne peut pas être maintenu absolument.

Qu'aurait-il fallu faire si Honecker avait fait tirer au début des événements en RDA comme il en a été question? La position gandhienne de la non-violence absolue, à savoir qu'il faut se laisser massacrer jusqu'à ce que le régime s'effondre sous le poids de ses propres crimes: je ne vois rien d'éthique dans le fait qu'une foule révoltée doit se laisser massacrer. Dans la théorie des guerres classiques, ce ne sont pas les combattants qui se font tuer en majorité mais les fuyards à partir du moment où l'armée est en déroute.

Donc, éthique et politique sont inséparables. Dans la considération générale de ce que nous devons faire et ne pas faire, c'est quand même la politique qui surplombe, non pas au sens que la fin justifie les moyens, mais au sens que par rapport à la lourdeur de la tâche de transformation des institutions, ce qu'on peut appeler les devoirs privés est quelque chose de relativement secondaire. L'éthique traditionnelle a un caractère dérisoire lorsqu'on laisse de côté la structure de pouvoir et la structure de violence existant dans la société. Il y a donc une liaison très intime et une subordination relative de l'éthique à une politique digne de ce nom.

La violence, c'est l'introduction de l'hétéronomie et, comme telle, elle est contraire au but de l'autonomie mais il y a des moments dans la vie historique où la violence peut nous être imposée. Et c'est tout à fait hypocrite, inconséquent d'affirmer que la violence est toujours condamnable.

Question sur le constat d'absence de créativité institutionnelle des populations à l'Est.

Castoriadis: Je crois que l'attitude et le discours des intellectuels et des populations à l'Est, s'expliquent par la hantise depuis 56 et 68 d'une intervention militaire russe. Et ce problème a été explicitement formulé lors des événements polonais de 1980: qu'est-ce que nous pouvons faire, jusqu'où pouvons-nous aller pour éviter la violence et l'intervention russe et cependant obliger le pouvoir à céder des choses? C'est dans ce contexte que toute pensée d'un projet politique radical d'avenir véritable s'est trouvée inhibée dès le départ. [En somme les intellectuels dissidents et les mouvements sociaux se sont laissés absorber dans des questions tactiques à court terme.] Il y a aussi une grande pénétration du "modèle occidental".

Cependant, les seuls à avoir fait dans cette période de la vraie politique et avec des effets, ce sont quand même ces gens de l'Est, avec Solidarité etc.,

Question: La décennie prochaine sera-t-elle celle de la critique de la démocratie existante et de ses limites, comme l'affirme par exemple N. Bobbio?

Castoriadis: Je crois qu'on va connaître au contraire une première période de creux encore plus grand, l'occident se trouvant conforté dans cette position: ce qu'on a ici ce n'est peut-être pas formidable mais si on veut le transformer pour l'améliorer on va tout droit au Goulag!

Il y a achèvement du communisme comme système imaginaire et réel conquérant à l'échelle de la planète. Cela est terminé je crois. Mais ce n'était pas du tout le cas en 1979, au contraire. Pour l'essentiel l'histoire du communisme s'achève quelque part autour de 1989, comme l'Ancien Régime s'est achevé avec la Révolution française, disons avec l'arrestation du Roi à Varennes.

Aujourd'hui, ce n'est pas que nous sommes dans un moment d'incertitude subjective, faute d'informations. Il y a bifurcation dans l'histoire elle-même.

Je reprends la fameuse phrase d'Aristote: "Il est une certaine science considérant l'être-étant en tant qu'être-étant et ce qui lui appartient selon lui-même." Deux mots font principalement problème dans cette définition. 1) Le "ὄν ἢ ἔν" ("on hê on") sur lequel se greffera une discussion énorme, question qui est pour une grande part due à une insuffisante compréhension du grec. Il ne s'agit pas de l'étant en tant qu'étant, ni de l'étant en tant qu'il est -comme le dira Heidegger-, à quoi on opposerait une considération de l'être indépendamment des étants. "ὄν", ici, c'est un participe grec qui dépasse les catégories grammaticales. Comme quand en grec on dit "τὸ ἀγαθόν" ("to agathon") ou "τὸ δυνατόν" ("to dunaton"). Ce n'est pas un adjectif, ce n'est pas un participe, c'est une sorte de métacatégorie qui désigne ce qui incorpore pleinement le sens qui est porté par la racine du mot. Alors le "ὄν ἢ ἔν", c'est à la fois l'étant et l'être, l'être-étant en tant qu'être-étant; rien ne reste en-dehors. 2) Aristote dit aussi "τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα" ("ta toutô uparchonta"), ce qui lui appartient, "καθ' αὐτὸ" ("kath'auto"), classiquement traduit par "en soi", "an sich", "in itself". Cette traduction n'est pas rigoureuse. Cela veut dire: selon lui-même (qui finalement devient le sens de l'en-soi en français) et cela veut dire même "vers, envers lui-même, tourné vers lui-même", c'est-à-dire, et c'est cela l'effort en un sens impossible d'Aristote dans sa Métaphysique, considéré indépendamment de tout aspect qu'il pourrait avoir pour quelqu'un, c'est-à-dire, en un sens, indépendamment de son apparaître, de son "φαίνεσθαι" ("phainesthai"), de sa phénoménalisation. Comment serait-ce jamais possible? Comment pourrions-nous "θεωρεῖν" ("theôrein"), considérer l'être-étant comme tel sans cesser d'être nous-mêmes? Et sous quelles conditions pourrions-nous dire que ce "nous-mêmes" a cessé d'être un "nous-mêmes" et non seulement est devenu un sujet en général -car un sujet général ajoute encore quelque chose à ce qu'il "θεωρεῖ" ("theôrei"), considère- mais est devenu une espèce de pure "θεωρία" ("theôria"), un regard sans oeil, un regard sans regardant qui s'adresse à l'être-étant en tant que tel et à ce qui lui appartient. On a là tout de suite l'énorme bifurcation qui parcourt l'histoire de la philosophie, dont Aristote est d'ailleurs parfaitement conscient, puisqu'il consacre une bonne partie de la Métaphysique à réfuter les positions subjectivistes. Finalement, pour lui, il y a un ancrage effectif qui assure au sujet sans aucune subjectivité digne d'évocation la "θεωρία" de l'être. C'est comme le dit le Traité de l'âme le fait que la psyché comporte le "νοῦς" ("nous") et ce "νοῦς" ne se trompe jamais lorsqu'il s'agit de ce qu'Aristote appelle le "τί ἦν εἶναι" ("ti ên einai"), le "ce qui était à être", c'est-à-dire la finalité, la fin, la forme, l'"εἶδος" ("eidos") véritable de l'objet considéré. De cette façon la question de la subjectivité est éliminée. C'est le postulat qu'une partie en nous, le "νοῦς", a accès directement à l'essence, à l'"οὐσία" ("ousia") -"οὐσία" est le substantif dérivé de "εἶναι" et de "ὄν". C'est la détermination de l'essence et de l'étance (qui serait une meilleure traduction). L'étance, c'est l'objet propre de la métaphysique et cette étance est accessible directement et sans faute possible par le "νοῦς". Cela paraît arbitraire. Mais sous des formes beaucoup moins abruptes, radicales, ce n'est pas si arbitraire: on trouvera cet arbitraire dans toute philosophie, y compris sceptique qui refuse de se taire. Par exemple, l'évidence du phénomène chez Husserl, c'est exactement pareil. Si un phénomène m'est donné, il n'y a alors aucun doute, il y a une évidence de l'intuition du phénomène tel qu'il est; le phénomène est ce qu'il est. Il y a donc toujours quelque part le besoin de postuler que ce monde du sujet, au moins sur un point de contact ou d'ancrage, peut se tenir, peut se tenir debout, peut saisir quelque chose. On peut dire que c'est simplement la sensorialité ou la phénoménalité au sens husserlien; on peut dire comme Descartes et d'autres que c'est l'évidence logique d'une pensée claire et distincte. On peut dire, comme Aristote, que c'est chaque fois que le "νοῦς" ne considère plus les différentes attributions -non pas untel est comme ceci ou fait ceci mais c'est un homme- et alors il ne peut pas se tromper.

Nous avons repris cette phrase pour donner une autre formulation qui s'en

éloigne pas mal. J'ai dit que pour nous, ce dont il s'agit, c'est la réflexion/élucidation -tous les termes que je vais utiliser sont à préciser- qui se préoccupe effectivement de l'être-étant et se demande ce qui lui appartient vers soi et ce qui lui appartient en tant qu'il est pour nous, c'est-à-dire en tant que nous le réfléchissons. Apparaît immédiatement ici une bifurcation radicale, une scission, un clivage, dans la double reconnaissance que nous essayons de réfléchir et d'élucider l'être-étant en nous demandant ce qui lui appartient vers soi, c'est-à-dire ce qui de l'être-étant lui est propre, lui appartient indépendamment de tout sujet qui le considère (il ne s'agit donc pas d'attribut au sens courant), mais aussi [seconde reconnaissance] ce qui lui appartient en tant qu'il est pour nous, c'est-à-dire en tant qu'il y a un pour-soi, ou un sujet qui réfléchit cet être-étant, qui essaye de l'élucider. Cette antinomie est au coeur de toute considération ontologique parce que s'il n'y a pas cette antinomie, cette considération devient simplement une théorie des illusions du sujet ou une théorie de la vision du sujet -mais de la vision de quoi? Et pour-quoi les appellent-on "illusions du sujet"? En quoi sont-elles des illusions? A quoi les compare-t-on pour les dire illusions? Cela deviendrait tout au plus une théorie de la subjectivité en général comme chez Kant, soit: sous quelles conditions un sujet peut avoir un objet qui lui est donné?, mais sans savoir rien sur cet objet que ce que la structure universelle transcendantale de la subjectivité lui impose d'imposer à cet objet. Donc, si nous n'avons pas cette bifurcation, ou bien nous dérivons vers une simple théorie du sujet, c'est-à-dire une théorie de la connaissance au sens le plus vulnérable et incohérent de ce terme parce que toute théorie de la connaissance est théorie de la connaissance de quelque chose. [Et alors] de quoi? C'est en ce sens que j'ai toujours dit que toute théorie de la connaissance implique, exige une ontologie. Ou bien nous sommes amenés à ignorer, si nous voulons exclure ce qui appartient à l'être en tant qu'il est pour nous, tout ce dont nous savons positivement qu'il s'origine dans nous, dans le pour-soi -individuel, collectif ou même animal vivant- qui se trouve dans l'être et qui donc de ce fait, d'une façon quelconque, considère qu'appartiennent à l'être certaines déterminations ou indéterminations.

Il n'y a pas de solution de cette antinomie. La seule réponse qu'on peut lui fournir est ce que j'ai appelé le principe de l'indécidabilité de l'origine, c'est-à-dire qu'à chaque étape de la réflexion, nous arrivons à distinguer dans ce que nous pensons, ce que nous réfléchissons des éléments dont l'origine est incontestablement du côté du sujet et des éléments dont l'origine ne peut visiblement pas être du côté du sujet, sans que jamais nous puissions opérer la "purification chimique" de ces deux composants. Ainsi, si nous nous plaçons à un point de vue ultime, nous verrons qu'à travers tous ces efforts subsiste toujours un mixte, c'est-à-dire que, par exemple, les équations les plus fondamentales de la physique contemporaine disent quelque chose sur l'être physique, sur cette partie-là de l'être et sur son mode d'être mais elles le disent en langage mathématique, ce qui nous met d'emblée devant cette question sans fond: le langage mathématique est-il pure création humaine ou expression dans le monde humain d'une réalité transcendante que nous découvrons petit à petit? Cette dernière est la position de beaucoup de grands philosophes et mathématiciens depuis Platon jusqu'à aujourd'hui avec, par exemple, Penrose. De toute façon, même en supposant un monde platonicien des vérités mathématiques, il n'en resterait pas moins que les hommes de Cromagnon ne sont pas arrivés au monde avec les 30 volumes des Éléments de mathématiques de Bourbaki dans leur besace! Ce monde supposé ici transcendant tombe dans le social-historique par morceaux et sans doute en fonction d'une activité des hommes (c'est Descartes qui invente, par exemple, la géométrie analytique).

La question subsiste donc toujours quel que soit le point de vue qu'on prendra et il y a cette bifurcation, cette scission essentielle entre le "vers soi" et le "pour nous".

Alors, la question de la philosophie, de l'ontologie n'est pas et ne pouvait pas être chez Aristote celle qui a été formulée beaucoup plus tard -par Leibniz le premier je crois: pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? Non, la question, qui est déjà chez les sophistes, c'est "τί τὸ ὄν" ("ti to on"). Elle

revient chez les sophistes de Platon; elle revient littéralement ainsi chez Aristote: "τί τὸ ὄν", "τίς ἡ οὐσία" ("tis hê ousia"), qu'est-ce que l'être?, qu'est-ce que l'essence? "τί τὸ ὄν ἢ ὄν" ("ti to on hê on"): soulignez la catholicité [dans le sens étymologique d'universalité] de la question, c'est-à-dire le "ἢ ὄν".

Pourquoi est-ce que je dis que la question de Leibniz n'est pas la question? C'est parce qu'en un sens il avait déjà été répondu à cette question à l'aurore de la philosophie grecque par une assertion évidente qui, on peut dire, clôt la discussion et ne permet pas d'aller plus loin d'une manière sensée. C'est Parménide dans une des phrases de son poème où il dit cette chose incroyable et belle: "ἔστιν εἶναι" ("estin einai")<sup>1</sup>, soit: est être, de l'être est, il y a de l'être. Le "ἔστιν εἶναι", c'est quelque chose qui est la limite de la réflexion. Pourquoi "ἔστιν εἶναι"? On ne voit aucune réponse qui ne reposerait pas la question. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? Il y a déjà ce quelqu'un qui demande cette question. La réponse est dans les faits: il peut énoncer une question. Une fois n'est pas coutume, Wittgenstein a dit quelque chose de vrai là-dessus dans le Tractatus logico-philosophicus: la réponse à cette question ne concerne pas la philosophie mais "das Mystische", le mystique.

Le "ἔστιν εἶναι" se traduit, "ἔστιν", là: il est, il existe, il y a, il y a être. Heidegger a fait évidemment une bonne partie de son travail et de ses idées à partir de la traduction allemande de cette phrase, soit: "es gibt Sein", ce qui lui permet de jouer facilement avec la langue sur le "es gibt/geben" (il y a/donner), ce qui donne: "l'être est donné", "l'être est donation", nous sommes ce que nous sommes parce que nous recevons une donation de l'être et cette donation va s'amplifier pour devenir la "destination", le "destin" ("das Geschick"). On pourrait demander: que veut-on dire en disant non pas simplement "ἔστιν εἶναι", de l'être est, il y a de l'être -je traduis Parménide sur le mode existentiel, c'est-à-dire par l'affirmation de l'existence: il existe de l'être et non pas l'être est, en un sens abstrait du terme être- mais que l'être est donné? Qu'est-ce que ça veut dire, où est-ce que ça nous conduit? J'y reviendrai plus loin.

Je voudrais reprendre la question "τί τὸ ὄν", "τίς ἡ οὐσία" d'Aristote. La première question de la philosophie d'Aristote n'est même pas: qu'est-ce que l'être-étant? mais: que dois-je penser? et on verra très rapidement comment à travers le "que dois-je penser?" surgit la question "que dois-je penser surtout et centralement de l'être?" Pourquoi et comment on est obligé de passer par là pour y arriver? Il faut d'abord faire cette remarque: c'est qu'on pourrait dire si on ne réfléchit pas assez que cette question "qu'est-ce que l'être?" et non pas, par exemple, "qu'est-ce qu'un loup?", "qu'est-ce qu'un galet?" ou "qu'est-ce que le ciel?", est tout à fait gratuite pour ne pas dire superflue et qu'elle est le simple résultat de la folie des Grecs ou, en tout cas, de leur idiosyncrasie. Or ce ne serait pas vrai. Parce que cette "folie" des Grecs, c'est la rupture de leur institution existante de la société et parce que la clôture de l'institution de toute société est toujours aussi clôture de cette question: "qu'est-ce que l'être?". C'est-à-dire, et nous en revenons là au social-historique et à sa dimension philosophique, qu'il y a toujours et qu'il faut toujours qu'il y ait une décision de l'institution de la société, qui est généralement implicite, et qui pose ce qui est et ce qui n'est pas et ce qu'on entend par être, par les différents modes d'être de l'être, qui pose également les normes, le correct et l'incorrect, le permis et l'interdit mais qui est aussi une décision quant à la signification et les deux, la décision quant à l'être et celle quant à la signification sont intimement liées. Bien entendu, poser ce qui est et ce qui n'est pas, c'est poser aussi une norme du discours puisqu'il n'est pas permis de dire qu'est ce qui n'est pas ou que n'est pas ce qui est et les normes sont évidemment impossibles sans des significations. Il y a une liaison intime entre la norme et la signification. Il faut simplement dire ceci pour l'instant à ce propos: un des aspects les plus importants de cette liaison, c'est que la signification pour qu'elle existe comme signification, il faut qu'elle se place au-delà de l'absolument nécessaire et de l'absolument contingent. Ce qui est absolument contingent ne peut pas avoir de signification et ce qui est absolument nécessaire ne peut pas avoir de signification non plus au sens social-historique que je donne à ce terme. Et c'est là que se rencontrent souterrainement la signi-

1. Parménide. Le poème. Strophe 6. "ἔστι γὰρ εἶναι" ("estin gar einai")

fication et la norme puisque la norme aussi concerne ce qui n'est ni absolument contingent, ni absolument nécessaire. Aucune société ne légifèrera en disant qu'il est interdit que les corps lourds ne tombent pas. Aucune ne pourra légiférer en disant qu'il est interdit que des nuages apparaissent à tel moment. Il y aura seulement éventuellement des actes magiques pour faire venir la pluie ou pour éloigner les nuages.

Signification est immédiatement idéalité et c'est dans ce premier sens que le social-historique est le lieu où se crée l'horizon philosophique avant même qu'il ne soit explicite. Idéalité, ça veut dire qu'il est quelque chose de relativement déterminé qui est tout à fait indépendant de ses supports matériels particuliers sans pouvoir jamais se détacher totalement d'un support quelconque. Pensez par exemple au langage, aux symboles, à tout ce qui est simple porteur de la signification là-dedans, son caractère relativement contingent par rapport à la signification qu'il porte mais le fait que cette signification qu'il porte ne peut flotter en l'air. Elle doit toujours être attachée quelque part.

Toute société, dans son institution, est obligée de commencer par donner une réponse -avant même que la question soit posée explicitement et c'est cela le fantastique- à la question: qu'est-ce que l'être-étant ou qu'est-ce que l'être? Sans aller chez les primitifs, par exemple dans la Bible, Genèse III [Il s'agit en fait de Exode III, 14], livre qu'on ne peut pas appeler philosophique, il y a un énoncé qui est proprement ontologique, et même onto-théologique. C'est quand Yahvé dit à Moïse, dans la traduction des Septante: "ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν" ("egô eimi ho ôn"), soit: "moi suis l'étant, celui qui est". L'expression en hébreux ne correspond pas tout à fait ni au verbe être grec, ni au temps et aux "diathèses" [aux dispositions, aux voix] de la phrase grecque des Septante. On peut amplement postuler, il n'y a aucun doute là-dessus (les Septante datent d'environ 270 B.C.) qu'il y a cette rupture assez recouverte par l'historiographie hébraïque et chrétienne du fait que la Palestine est envahie par Alexandre, les Macédoniens et les Grecs vers 320 et qu'à partir de ce moment il se passe des tas de choses qui ne se passaient pas avant et notamment, presque tout de suite, 50 ans après, les Hébreux éprouvent le besoin de traduire leur livre sacré en grec. Donc, cette phrase "ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν" qui pourrait être une phrase de philosophie grecque, traduction d'une phrase hébreux que quand même les plus fidèles des interprètes essayent de traduire, "je suis l'étant" étant trop grec, par "je suis qui suis[qui est?]" ou "je suis qui je suis", ce qui est une tautologie, ça ne veut rien dire. En fait, Yahvé dit qu'il est celui qui est, c'est-à-dire celui dont l'étance ou l'être pèse beaucoup plus lourd que l'étance ou l'être de tout autre étant. Tout le reste n'est que ses créatures.

Il y a ici toutes les tentatives des néo-heideggéro-théologiens contemporains de dire que tout ça n'a rien à voir avec l'ontologie, que la question de l'être est une question grecque, qu'elle est peut-être très importante, mais qu'il y a ici autre chose. Il y a le "es gibt", la "donation" et il faut extraire cette phrase de la détermination de l'être. Je ne vois comment on pourrait extraire cette phrase ou n'importe quel énoncé portant sur dieu de l'horizon de l'être ou alors il y a là la grande division, comme Heidegger le dit à un moment, entre la philosophie et la théologie, chacune étant une absurdité pour l'autre. Je ne pense que la théologie soit une absurdité. C'est un phénomène social-historique donc ça n'en est pas une mais c'est évident que les raisons de la théologie, qui sont comme le dit le même Heidegger non pas l'idée d'un dieu en général mais la foi christique, les considérations de la théologie sont a priori inacceptables pour la philosophie. Elles sont tout au plus objet d'interprétation et pas autre chose.

Donc, il y a une réponse avant la question. Mais pourquoi faut-il qu'il y ait cette réponse dans toute société? Pourquoi chaque société doit-elle avoir son "ontologie" implicite, comme en l'occurrence la société hébraïque instituée par les livres sacrés?

Regardez combien dans cette "ontologie" hébraïque, si la phrase des Septante "moi suis l'étant" a vraiment ce sens, coïncide déjà d'emblée avec une solution philosophique qui reviendra torturer tout le temps l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire l'être-étant c'est l'étant par excellence. Il y a des étants dégradés, mais si on veut savoir ce que c'est que l'être, il faut consi-

dérer le "ens sum", l'étant par excellence, l'étant le plus fort de tous qui est évidemment, dans cette conception, dieu.

Alors, pourquoi chaque société doit avoir son ontologie? (Voir le texte "Institution de la société et religion"). La réponse est en bref que la société ne peut exister qu'en créant les significations et le sens. Alors, que veut dire ici "sens"? Nous sommes par la force des choses à cheval sur l'exploration des origines de la pensée ontologique d'un côté et sur la structuration nécessaire de toute société de l'autre. "Sens", ça veut dire -sens produit par la société, signification imaginaire sociale- un monde qui tienne ensemble, en prenant ici le terme "monde" au sens le plus vague possible (nous essaierons par la suite d'en faire un terme technique). Qui tienne ensemble comme tel - c'est-à-dire par exemple que les astres ne commencent pas à faire n'importe quoi à n'importe quel moment- mais aussi et surtout qui tienne ensemble relativement à la vie humaine. Mais c'est quoi une vie humaine qui tienne ensemble en elle-même et qui tienne ensemble avec le monde? Nous dirons provisoirement, à partir de ce que nous savons d'un côté de la psyché, de sa transformation en individu social, de l'autre côté à partir de l'inspection qu'on espère la moins défectueuse possible des sociétés qui ont existé effectivement et des types humains correspondants, une vie humaine qui tienne ensemble, c'est une vie où le représenté, ce que le sujet se représente, ce qui apparaît, émerge, ce qui arrive, puisse être positivement valué et en même temps intentionné, c'est-à-dire une vie où ce qui est représenté peut être investi pas nécessairement dans sa totalité, mais dans des parties, et peut être agi pour, en vue de son obtention ou de son [ ? ]. A cet égard, il faut remarquer par rapport à Heidegger que si par "Dasein" il faut entendre l'être humain, c'est secondaire et dérivé que de dire que le "Dasein", c'est pour qui dans son être il y va de son être ou dans son être il y va de l'être. C'est en fait pour qui il y va dans son être du sens ou de la signification. C'est ça en un sens la détermination ontologique la plus générale qu'on puisse faire de l'être humain. C'est parce qu'il faut qu'il y ait sens que la société doit instituer son ontologie, non pas créer l'être en général, mais doit instituer son ontologie propre qui est évidemment au coeur du magma des significations imaginaires sociales qu'elle crée chaque fois. Il y aura donc nécessité -et là il y a correspondance avec les trois vecteurs psychologiques- qu'il y ait homologie -non pas identité, isomorphisme structural- entre ce qui est pour la psyché et ce qui est pour la société, cohérence (relative) des représentations, valorisation positive ou négative, c'est-à-dire norme, et puis finalement affect, qui nous paraît évident au niveau de l'être humain singulier, mais beaucoup moins évident et cependant fantastiquement présent dans toute société. Chaque société a en effet sa façon de vivre le monde, elle a un affect prédominant; il y a une coloration, une "Stimmung", une "mood" en ce qui concerne le monde.

Faire tenir ensemble le représentable et le faire tenir ensemble relativement à la vie humaine, c'est cela l'objet de l'ontologie implicite de toute société. J'ai dit "faire tenir ensemble", c'est-à-dire essayer de constituer quelque chose de cohérent. Ça nous paraît aller de soi. Mais pourquoi faut-il absolument que le monde ou le monde social soit cohérent? S'il s'agit du monde de la société comme tel, on peut donner une réponse facile et plate: si le monde social n'est pas cohérent, cette société s'effondrera rapidement. Mais pourquoi faut-il que la totalité de "l'englobant" (Jaspers) soit cohérente?, cohérente en elle et avec la société elle-même? Nous touchons là au problème de l'exigence de la signification comme telle qui est homologue aux exigences de la psyché première, au sens monadique (voir IIS, Ch.6), c'est-à-dire l'exigence de l'unité et comme cette unité ne peut jamais exister immédiatement, elle se traduit de façon médiate, médiatisée, elle se détaille, elle se monnaie dans la cohérence des multiplicités qui sont de toute façon présentes, non seulement données mais imposées.

D'ailleurs, à partir du "es gibt", on pourrait tout à fait montrer la relativité et la faiblesse de cette formulation. Ce n'est pas seulement "il y a" de l'être, [comme si] on pouvait le prendre ou le laisser, non: l'être s'impose. Et dans Parménide et son "ἔστιν εἶναι", le "ἔστιν" est irréfutable. Ce n'est pas qu'il y a, qu'il est arrivé, qu'on l'a rencontré, que ça pourrait partir. Il s'impose de l'être. Et il s'impose comme une sorte de multiplicité irrémédiable, multiplicité non seulement numérique mais aussi multiplicité substantive.

Question: Quel est le sens du verbe s'imposer dans votre phrase? Pourquoi chercher une détermination précise dans le fait que l'être est, puisque s'imposer ou autre chose, cela aurait déjà présupposé qu'il y ait un être?

Castoriadis: Bien sûr.

Question (suite): Alors pourquoi chercher une détermination précise de l'être?

Castoriadis: Parce qu'en général nous essayons de ne pas procéder par la voie de l'abstraction. Certes l'être est et l'être est présupposé à tout ce qu'on dit même quand on dit le non-être. Mais cet être qui est présupposé, c'est l'être comme genre abstrait. On peut dire de tout, ça est. Or, ce qui enrichit notre position, lorsque nous faisons de l'ontologie ou même lorsque nous vivons simplement comme être humain, ce qui la détermine, c'est que l'être s'impose, c'est-à-dire que ce n'est pas un neutre "être est". Cela n'est qu'une phrase de logicien. La phrase pleine du point de vue de l'élucidation à la fois de l'être humain et de l'être-étant en tant que tel, c'est que l'être s'impose et non pas simplement se donne.

Question (suite): Comme il n'y a pas d'existence indépendante de l'être, ça n'a pas beaucoup de sens de parler d'imposition, du fait que l'être s'impose.

Castoriadis: C'est indépendant du fait qu'il n'y a pas d'existence indépendante de l'être. C'est une caractérisation, si vous voulez, d'un mode d'être à peu près central de l'être à propos duquel dire que "être est" ne veut rien dire en un sens. "ἔστιν εἶναι", c'est le redoublement. On pourrait dire simplement "être" ou "il est". Dire "être est", ça tend à dire quelque chose de plus et c'est pourquoi je disais que dans la phrase de Parménide le "ἔστιν" pourrait être appelé un verbe existentiel et non pas un verbe attributif: il existe; on aurait pu dire "ὑπαρχειν" ("uparchein"). Mais on peut aller plus loin que cela en constatant précisément que ce dans quoi, par exemple, le sujet se trouve toujours, c'est pas un être qui est de façon neutre, c'est que cet être, y compris le sien d'ailleurs, s'impose. La manière dont j'essaye de réfléchir cette question est le contraire d'une manière logico-abstraite, c'est-à-dire j'essaye de trouver la richesse la plus grande des déterminations comme caractéristique et non pas la généralité abstraite.

Donc, disions-nous, exigence de la signification, de la cohérence, de l'unité, qui se heurte de front à ce qui immédiatement se présente comme multiplicité et multiplicité substantive, pas seulement numérique. Et encore cette question: pourquoi [ce qu'on] pourrait appeler cette "rage de l'unité" n'est pas en général explicitée comme telle dans la pensée héritée? L'exigence de l'unité chez tout le monde paraît comme allant de soi, quelle que soit la forme que prenne cette unité. Elle va de soi déjà chez les Présocratiques, les Ioniens, quand ils cherchent un élément mais aussi dans la fameuse phrase d'Héraclite: "ἓν τὸ πᾶν" ("hen to pan"), tout est un. Il y a de toute façon cette tendance à occulter la question que pose l'exigence de l'unité -pourquoi cette exigence?- et la tendance aussi, donc, d'une façon ou d'une autre à construire une ontologie unitaire, ce qui atteindra rapidement une sorte de summum avec Platon. Unitaire articulée bien sûr puisque la multiplicité est reconnue mais, Platon étant Platon, la question ne reste pas pour lui tout à fait implicite. Tout le Parménide est consacré à la question de l'un et des apories de l'un, comme le Sophiste est consacré à l'être et aux apories de l'être. Il n'empêche que là finalement aussi, il y a l'unité dernière, le fameux "ἀγαθόν" ("agathon"), le bien (ou le désirable), qui est ce qui sous-tend tout le reste. La même chose est vraie aussi bien chez Kant, chez Hegel etc. Peu importe si cette tendance vers l'unité est remplie, accomplie effectivement. Elle n'est pas contestée.

Or, si nous faisons cette sorte d'expérience mentale un peu bizarre, voire un peu absurde, c'est-à-dire nous soustraire de toute société déjà instituée, même de façon minimale et essayer d'envisager une expérience humaine nue, avant la création d'un monde social, mais lisible en creux dans tous les mondes sociaux, c'est-à-dire avant que les trous du monde aient été remplis par les significations sociales, qu'est-ce qu'on aurait? Prenez ce moment d'une aube sinistre mythique où un anthropoïde chez qui l'imagination et l'exigence du sens s'éveil-

lent, où il ne se contente plus de manger des bananes mais où il se pose de vagues questions: "de quoi?, comment?, pourquoi?", les questions de sens. A quoi serait-il confronté? Et, bien entendu, du fait qu'il <sup>est</sup> en train de passer à l'état humain, il y a cette radicalité de l'imagination, cette illimitation du désir, cette défonctionnalisation de la représentation. Eh bien, la première chose qu'il constatera, contrairement à un singe, c'est que la première strate naturelle -cette savane, cette jungle, cette femelle etc.- n'est pas toujours et est même plutôt rarement cohérente avec son exigence de sens. Elle ne correspond pas à ses désirs; elle n'est pas régulière. Si on le rabat, cet être hirsute, sur un modèle plus ou moins ensidique et qu'on dit que, comme tout bon auto-mate, il serait satisfait si ce qu'il rencontre est régulier, eh bien il y a [de toute façon] que ce qu'il rencontre n'est pas régulier. Il y a, par exemple, une femme qui fait une fausse-couche ou un enfant qui meurt, il y a un incendie qui éclate dans la forêt ou le soleil qui disparaît en plein midi etc.: qu'est-ce qui se passe?

Du fait que la première strate naturelle est suffisamment cohérente pour permettre l'existence du vivant et de l'homme en tant que simple vivant mais pas du tout cohérente du point de vue de la signification, il faut que quelque chose soi créé qui la baigne tout entière, qui constitue l'immersion dans un monde de significations et où les régularités naturelles apparaîtront comme parties d'une régularité plus vaste et plus significative, parce que personne, sauf les astronomes contemporains -il n'y a qu'à voir Kepler et Newton et même Einstein- ne peut se contenter avec l'idée que c'est garanti par certaines lois, que la lune fera son tour de la terre en 29 jours et quelques. La lune, ça n'a jamais été que cela: elle a toujours été liée à des croyances etc. Donc, même ces apparentes régularités pour les êtres humains n'établissent pas du tout une cohérence. Elles deviennent tout au plus le soubassement ensidique d'une cohérence qui est une cohérence d'un autre type, une cohérence significative et qui est évidemment dépendante des significations imaginaires de la société.

Il y a en même temps l'autre aspect: l'être humain est le seul animal qui sait qu'il va mourir, du moins on le présume (personne n'a pu entrer en dialogue avec un éléphant pour lui demander s'il sait ou ne sait pas qu'il va mourir! Et que voudrait dire savoir dans ce cas-là?) et c'est peut-être un peu présomptueux. Comment le savons-nous? Pour Heidegger dans Sein und Zeit (et chez H.Arendt aussi), il paraît évident que l'être humain, de par lui-même, a la connaissance authentique, propre, "eigentlich", de sa natalité, du fait qu'il a été jeté dans le monde, et de sa mortalité. C'est une ânerie: je ne me suis pas vu naître, on me l'a dit et puis j'ai vu des autres naître. Donc, cela résulte d'un jugement de vraisemblance. Après tout il y a dans les hôpitaux psychiatriques des individus qui pensent qu'ils ne sont pas nés! Et je ne sais absolument pas, et c'est même cela l'essentiel de l'existence humaine, d'un savoir propre et authentique, "eigentlich", que je vais mourir: on me l'a dit et je suis obligé de constater que ceux qui me l'ont dit, très certainement avaient raison bien que j'ai eu des amis qui m'aient confié qu'ils n'avaient jamais cru à leur mortalité personnelle!

Donc, la détermination de l'être humain par rapport à ces deux "existenciaux" (Heidegger), elle est social-historique et n'a rien à faire avec le Dasein comme tel. C'est parce qu'il vit dans la société où la naissance est un événement social investi de signification et non pas un simple fait naturel et où même la mort est un événement à la fois connu, anticipé, investi de signification, qu'on essaye toujours d'annuler de différentes façons, c'est pour cela que l'être humain connaît le fait de sa natalité et le fait de sa mortalité. Il ne les connaît pas "eigentlich", de façon propre et il ne les connaît pas en tant qu'être psychique puisque comme le disait justement Freud, dans un contexte un peu différent, non seulement l'âme, la psyché, ne peut pas se représenter sa mort mais il n'y a pas de représentation qui puisse équivaloir à cela dans la psyché.

Il y a donc le désir inaccomplissable et il y a le monde qui ne fait pas sens par rapport à la vie humaine puisqu'elle se termine par la mort. Il y a donc, tout de suite, si nous nous plaçons de ce point de vue hypothétique d'un crépuscule entre deux mondes, une fantastique lacunarité, fragmentarité, non correspondance de la première strate naturelle par rapport à ce qu'est l'être humain et cela est vrai, comme on le voit si on analyse l'essentiel de toutes les

religions, en prenant le terme religion au sens le plus vaste.

Ça, c'est l'ontologie implicite de toute société. Puis il y a ce que j'ai appelé la "folie" des Grecs qui fait naître une philosophie explicite, c'est-à-dire une interrogation et d'abord l'interrogation: que dois-je penser?, étant entendu que ce que la tribu raconte peut être vrai ou peut être faux.

Mais il y a d'abord quelque chose qui vient avant la création grecque proprement dite -sans parler ici des influences- qui est là avant la philosophie grecque dans l'imaginaire grec, dans la mythologie. C'est d'abord la position à l'égard de la mort, c'est-à-dire le renoncement à une immortalité positive. Le grec est la seule langue que je connaisse où "homme" se dit "mortel". Quand en français on dit "les mortels", c'est de la poésie du 17ème siècle qui reprend la [signification] grecque. C'est "οἱ θνητοί" ("oi thnêtoi") opposé aux "οἱ θεοί" ("oi theoi"), c'est-à-dire les dieux. Il y a donc cette reconnaissance fondamentale de la mortalité de l'être humain. Il y a, en deuxième lieu, l'idée que les dieux eux-mêmes sont, certes, immortels mais ne sont pas éternels et sont même susceptibles d'être détrônés. Et il y a aussi et surtout cette idée fondamentale qui est chez Hésiode, dans la Théogonie, qu'au départ il y a le chaos, le chaos voulant dire le vide; "χάινω" ("chainô"), ça veut dire "béer", donc au départ il y a la béance. Il y a aussi dans Hésiode autre chose que le simple chaos. Il y a un envers du monde, un envers du cosmos (l'ordre, la beauté) qui est chaos dans le sens ultérieur du terme qu'est "ΚΥΚΕΩΝ" ("kukeôn"), soit mélange indescriptible, polymorphie indéterminée. Ça, ce sont les dépôts qui sont déjà dans la mythologie et qui caractérisent très nettement toute la naissance de la philosophie grecque pendant la grande période, entre les poèmes homériques et la fin du 5ème siècle.

Ce qui apparaît pendant cette période et qui importe ici pour l'ontologie, ce sont les trois couples d'opposition qui apparaissent assez rapidement entre des termes qui deviendront fondamentaux en prenant précisément un autre poids qu'ils ont dans les langues de l'humanité en général. Ces trois polarités sont: 1. "εἶναι/φαίνεσθαι" ("einai/phainesthai"), être/apparaître et non pas "εἶναι" et "μὴ εἶναι" ("mê einai"), 2. "ἀλήθεια/δόξα" ("alêtheia/doxa"), vérité/opinion et non pas "ἀλήθεια/ψεῦδος" ("alêtheia/pseudos"), vérité/mensonge ou erreur (cela c'est trivial), 3. "φύσις/νόμος" ("physis/nomos"), nature/ convention ou institution et non pas nature/anti-nature ou monstruosité; nature et, en un sens, oeuvre humaine. Donc, ce ne sont pas là des oppositions du plein et du vide, du oui et du non, du vrai et du faux, de l'être et du non-être, de la nature et de l'anti-nature. Ce sont des oppositions qui sont à l'intérieur d'un domaine plus général de l'être, puisque même quand on oppose l'être au "φαίνεσθαι", on ne peut pas dire que le phénomène n'est pas du tout, n'est absolument rien du tout car alors on ne pourrait même pas en parler car comme l'ont dit plusieurs sophistes, on ne pourrait pas même le prononcer. C'est donc à l'intérieur d'une région plus large de l'être que s'établissent ces oppositions. Cette triple opposition contient déjà en germe la bifurcation, la "bifidie", le clivage que j'ai essayé de définir au début du séminaire en parlant de l'être vers soi et de l'être pour quelqu'un, pour nous, pour un sujet. Parce que, quand les Grecs parlent d'"ἀλήθεια", ils parlent de ce qui est vrai indépendamment de tout sujet; quand ils parlent de "φύσις", ils parlent de quelque chose qui a son ordre en lui-même, par lui-même, pour lui-même; et quand ils parlent de "εἶναι", ils parlent là encore de ce qui est indépendamment de tout sujet. Mais ils ont pleine conscience, contrairement aux aberrations racontées par Heidegger, de l'opposition et de l'énigme entre cette sphère et la sphère de la phénoménalisation, du fait que l'être doit apparaître et que pour autant qu'il n'apparaît pas, il y a un problème énorme (l'apparaître doit posséder un certain être) et que la "δόξα", c'est peut-être la seule façon humaine d'approcher l'"ἀλήθεια". Quand Platon dans le Théétète essaye de donner une définition de ce qu'est l'"ἐπιστήμη" ("epistêmê"), la troisième définition qui est finale mais semble aussi provisoire, est que l'"ἐπιστήμη", c'est-à-dire le savoir qui est vrai, qui est donc caractérisé par l'"ἀλήθεια", est "δόξα ὀρθὴ μετὰ λόγου" ("doxa orthê meta logou"), soit une opinion droite avec raison.

Question: Quel est le poids du "a" privatif dans "alêtheia"?

Castoriadis: Moi, je n'accorde pas, contrairement à Heidegger, une importance fondamentale à ce "a" privatif. C'est évident que "ἀγνῶστια", c'est ce qu'on ne saurait manquer. Voir la phrase de Héraclite: "Τὸ μὴ δύνον ποτε πῶς ἄν τις λάθῃ;" ("To mē dunon pote pōs an tis lathoi"): comment pourrait-on manquer ce qui ne se couche jamais? [fragment 16]. "Ἀγνῶστια", c'est à la fois ce qu'on ne peut pas manquer et ce qu'on ne devrait pas pouvoir oublier. C'est une autre discussion que de savoir pourquoi c'est exprimé comme ça.

Les trois divisions, les trois polarités établissent une autre division de l'espace ontologique et, finalement, elles opposent une dimension humaine à une dimension vers soi parce que le "φαίνεσθαι", le "νόμος", la "δόξα", personne ne contestera jamais qu'ils appartiennent à la région humaine dans l'être pris plus globalement.

Pourquoi ce sont des oppositions à l'intérieur de la région de l'être et ce ne sont pas des oppositions triviales? Si vous opposez le vrai et le faux, ce qui est et ce qui n'est pas, vous trouverez ça partout et toujours mais ça n'a jamais donné une philosophie. Il ne peut pas y avoir une société dans laquelle il n'y ait pas une distinction entre "cela est" et "cela n'est pas", ni même où il n'y ait pas, même si c'est sous d'autres formes, une distinction entre des choses qui sont naturelles et des choses qui ne le sont pas, le naturel coïncidant plus ou moins avec les normes et les normes étant les normes de la tribu. Par exemple, nous savons positivement qu'hélas pour la quasi totalité des sociétés, les normes des autres sont antinaturelles, sont monstrueuses. Il y a donc le fait qu'on ne se borne pas à dire, ce qui serait banal: "il y a du vrai, il y a du faux", mais on dit: "il y a du vrai vrai et il y a des opinions". Il y a de l'être et il y a des apparences. L'idée d'apparence n'est pas même nouvelle comme telle. Elle n'est nouvelle que dans la mesure où elle prend une charge ontologique. Vous ne trouverez aucune mythologie sud-américaine, indonésienne etc, où vous n'aurez toujours un jeu entre la réalité et les apparences (ainsi le jaguar de la forêt qui n'est pas un jaguar mais l'âme de tel chasseur disparu etc.). Ça, c'est une simple opposition entre une apparence qui est vraiment privée de poids ontologique et ce qui est réalité. Alors que la catégorie de "phénomène" devient tout à fait essentielle dans ce [nouveau] contexte.

Si on veut maintenant venir plus près de cette naissance de l'ontologie, il y a trois points qu'il faut noter. D'abord, le motif politique: c'est dans les cités grecques qu'on commence la contestation du "νόμος" par le peuple, c'est-à-dire l'ébranlement par le faire collectif de l'ordre de la cité en général. Immédiatement surgissent les questions: qu'est-ce qui est vrai?, pas vrai?, juste?, pas juste? Lié à cela sans doute, une attitude assez originale dans l'histoire, pour que je sache, à l'égard des "νόμοι" des autres, c'est-à-dire l'acceptation assez rapide qu'il va de soi que d'autres peuples aient d'autres mœurs et qu'ils ne sont pas monstrueux pour autant. Il ne faut pas se laisser obnubiler par la banalité sur les Grecs et les Barbares qui d'abord est beaucoup plus tardive et connote autre chose. Il ne faut pas oublier qu'aucun grec ne s'est jamais considéré plus civilisé que les Egyptiens ou même que les Perses même s'ils pensaient que leurs institutions étaient meilleures. Il y a donc cette différence dans l'attitude à l'égard des "νόμοι" des autres et il y a, et c'est là l'étincelle, la création, la création un peu séparée, à partir du "εἶναι/φαίνεσθαι" qui est dans la langue, qui n'y est pas systématisé, de cette question: qu'y a-t-il au-delà des phénomènes? Une tribu primitive sait ce qu'il y a au-delà des phénomènes ou alors il y a un magicien, un shaman qui le sait et le lui dit. Mais en Grèce il n'y a pas de shaman, de prophètes, de livres sacrés -conditions négatives qui sont tout à fait importantes: il n'y aurait pas eu de philosophie s'il y avait eu des livres sacrés grecs.

Qu'est-ce qu'il y a au-delà des phénomènes? Là, nous entrons dans l'interrogation philosophique proprement dite. Cette distinction si on prend déjà les premiers Ioniens -Thalès, Anaximandre, Anaximène- dont on ne connaît que quelques fragments, cette distinction être/apparaître est immédiatement prise dans un sens autre que celui de l'illusion. Les doxographes affirment que Thalès pensait que l'élément, c'est-à-dire la vraie forme et la substance de l'être et de tout ce qui est et ce qui indique la façon dont il est, c'est l'eau. Bien sûr

ce n'est pas le contenu de la réponse qui nous importe. C'est deux choses. La première, c'est qu'en disant cela, Thalès ne dit pas que tout ce qui n'est pas eau est illusion. Il ne dit pas que la terre ou l'air sont des illusions. Il dit que ce sont des manifestations de quelque chose de sous-jacent qui est l'eau. Anaximandre dira quelque chose de beaucoup plus profond et qui, à mes yeux, reste toujours vrai, soit qu'ils sont une manifestation de l'"ἀπειρον" ("apeiron"), c'est-à-dire de l'indéterminé. Anaximène parlera de l'air. Thalès dit cela sur une ligne cosmologique de l'ontologie et en même temps, il essaye de faire le passage, c'est cela qui est très important, entre la tendance vers l'unité -soit: derrière toute cette multiplicité des phénomènes, il y a un élément et cet élément c'est l'eau- et en même temps il essaye de dire, comme ont essayé de le dire tous les cosmologues grecs, comment donc à partir de cet élément un et unique peut-on passer à une multiplicité. Là, la réponse de Thalès, dans la mesure où on peut apporter créance aux doxographes qui sont beaucoup plus tardifs, est que c'est par la "πύκνωσις" ("puknôsis") et la "μάνωσις" ("manôsis"), la condensation et la dilatation,

Ce qui nous intéresse ici, c'est la pérennité de cette question. Cette question de l'unité et de la multiplicité est au coeur des embarras de la physique la plus fondamentale contemporaine. C'est la fameuse question de la brisure et de la symétrie. A un moment initial, à des énergies et températures très élevées, il ne devrait y avoir qu'une seule sorte de matière/énergie et cela devrait continuer comme ça puis il y a une "brisure de symétrie" qui fait que se sont distinguées peu à peu la gravitation et les trois autres formes d'énergie puis les forces fortes et les forces électro-faibles etc..., pour donner naissance à notre univers. Là encore, vous voyez le besoin de tout ramener à une unité avec l'énigme que ça pose tout de suite parce que, outre le fait qu'en suite de cette unité il faudra produire la multiplicité, cette unité n'est pas simple unité. En effet, cette unité qui est d'un côté, chez Thalès mais aussi bien d'ailleurs chez R.Feynman, l'unité d'un élément (le "στοιχείον", "stoicheion", de Thalès) -[cet élément étant disons] une quasi-particule quelconque juste au moment du big-bang qui existe à une indéfinité d'exemplaires-, cette unité ne peut pas faire, aussi bien encore chez Thalès que dans la cosmologie contemporaine, faire n'importe quoi. Elle est coexistente, tissée avec, consubstantielle à des lois. Il ne nous suffit pas de poser une substance homogène de l'univers qui était là. Même si vous la posez d'ailleurs, il faut pour quelque chose, en plus de cette substance, par exemple que cette substance ait la propriété d'être inaltérable pour toujours. Elle a donc sa loi. Il y a l'étant déterminé ou plus ou moins déterminé et la loi qui le détermine et la question du rapport entre les deux. Alors, pour Thalès, il y a l'eau et cette eau subit des conséquences du fait qu'elle doit obéir à deux lois qui sont la "πύκνωσις" et la "μάνωσις". Ou alors, en cosmologie [contemporaine], les lois de la physique quantique telles qu'elles s'appliqueraient soit-disant quand on arriverait à fabriquer une gravitation quantique, c'est-à-dire l'unification de la gravitation et de la dérive des quantas pour les grandeurs inférieures aux différentes grandeurs de Planck.

On voit déjà là cette autre bifurcation. Puis la lignée cosmologique commencée en Ionie continue avec Héraclite qui, en un sens, est le premier à donner une solution fantastiquement moderne à la question en court-circuitant en quelque sorte le problème de l'unité/multiplicité parce que, pour Héraclite, la production de la multiplicité est inhérente à l'unité. C'est le "ἐν τὸ πᾶν", le tout est un, mais en même temps cet un, dans son apparence, n'est jamais le même (voir la fameuse métaphore du fleuve). Puis finalement tout revient à un élément unique, cet élément unique qu'il appelle tantôt le "pur", le "feu" et des fois le "logos". Mais le pur est justement ce qui change constamment, le feu ce qui existe en se consummant et en changeant de forme à toute seconde.

On a donc toujours le problème de l'unité et de la multiplicité et de rendre compte de la multiplicité à partir de l'unité. Cela est ce qu'on peut appeler la lignée cosmologique qui ne s'arrête<sup>pas</sup> avec eux [les Ioniens et Héraclite] d'ailleurs. Mais on peut dire, en un autre sens, que la lignée proprement ontologique commence avec Parménide, non seulement avec l'assertion, qui à mes yeux clôt la question, "être est", mais surtout avec la tentative de penser de façon plus déterminée le "être", l'exclusion réciproque de l'être et du non-être et avec cette

étrange bizarrerie, la tentative d'opposer totalement la "δόξα" et l'"ἀγνίθεια" qui conduit à des contradictions immédiates.

Cette lignée proprement ontologique est continuée par les grands sophistes, aussi bien Protagoras que Gorgias, passe par Socrate et aboutit aux deux grands philosophes de la décadence au 4ème siècle, Platon et Aristote, avec la question "τί τὸ ὄν", "τίς ἢ οὐσία", qu'est-ce que l'être-étant?, qu'est-ce que l'essence?

Quelques mots pour situer la chose. C'est évidemment avec Platon que la question de l'être comme telle reçoit sa première et très grande discussion. Chez Parménide, c'est un poème. Platon, lui, crée une deuxième fois la philosophie parce que c'est lui qui institue le raisonnement philosophique [au-delà] de l'assertion. Il y a la série des raisons, des plausibilités, des réfutations, des exemples qui concourent vers un sens. Et leur [discutabilité] garde son droit?. Il y a d'un côté la triade finale qui est sublime: Parménide, le Sophiste, le Philèbe avec le Timée qui est surtout cosmologique mais qui est aussi très important pour l'ontologie et puis il y a la fameuse discussion de l'être dans La République qui est à la fois, en un sens, le commencement et la première tentative de donner une fin à l'ontologie. Je me réfère au passage où Socrate, après avoir parlé de la caverne, après avoir utilisé la métaphore du soleil qui à la fois permet aux êtres vivants sur la terre d'exister et les rend visibles, après avoir parlé des "οὐσία" ("ousiai"), c'est-à-dire des étances des différentes choses, des Idées, dit que suivant la métaphore du soleil, il faut aussi penser qu'au-delà des essences il y a quelque chose d'autre qui n'est pas essence. Cette phrase littéralement absurde n'est pas en fait absurde parce que c'est là qu'est toute la question. Ce quelque chose est le "ἀγαθόν", ce qui est très bizarre parce que "ἀγαθόν", ça veut dire couramment "le bien", ça vient de "ἀγαμαι" ("agamai"), ça veut dire le désirable. Les "ἀγαθοί" s'opposent dans les villes aux "κακοί" ("kakoi"), les "ἀγαθοί" étant les nobles, les gens de bien, les braves et les "κακοί", ce sont les "πολλοί" ("polloi"), ce sont les méchants, le grand nombre, la foule. D'ailleurs Platon a pleinement conscience de tous ces sens de "ἀγαθόν" puisque dans Le Banquet il utilise, en le déformant un vers d'Homère. A un moment dans L'Illiade, Ulysse dit: on va aller manger chez untel parce qu'"au festin des 'κακοί', les 'ἀγαθοί' vont sans être invités". C'est-à-dire, au festin des lâches, les braves vont sans avoir besoin d'être invités. Et au début du Banquet, Socrate rencontre, en se rendant chez Agathon qui organise le banquet, un ami qui voudrait bien l'accompagner mais qui n'y est pas invité. Mais Socrate dit que ça ne fait rien: tu viens avec moi, on va ainsi transformer le dicton d'Homère en "au festin des braves, les braves vont sans être invités" [173e-174d]. Les "ἀγαθοί", ce sont donc les braves, les bons, les désirables. Et, dit Platon, à toutes les choses, y compris aux essences/étances, et la connaissabilité et l'étance leur est octroyée -donnée, donation, "gegeben"- "ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ" ("upo tou agathou"), par le bien. C'est alors que vient la fameuse phrase: "οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ" ("ouk ousias ontos tou agathou"), le bien lui-même n'étant pas une étance, mais "ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" ("epekeina tês ousias"), mais au-delà de l'étance, "πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος" ("presbeia kai dunamei uperechontos"), par la vénérabilité, l'antiquité, et la puissance. On a donc un étant/non-étant suprême qui définit l'être et qui non seulement le définit mais qui fait être par sa "δύναμις" tout ce qui est et incidemment aussi, bien entendu, le rend connaissable, "καὶ τὸ γινώσκεισθαι τε καὶ τὴν οὐσίαν" ("Kai to gignôskesthai te kai tèn ousian"). C'est l'"ἀγαθόν" qui octroie, qui donne. [Cette phrase se trouve au livre VI de La République, 509b. En entier et dans l'ordre, elle apparaît ainsi: "καὶ τοῖς γινώσκουμένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι εἶναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπὲρ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος."]

Ensuite, cette idée d'octroi passera par le Pseudo-Denys au 7ème siècle [5ème/6ème siècle selon l'E.U.] comme attribut de Dieu. Il passera par Saint Bonaventure au 10ème siècle [13ème siècle selon l'E.U.] et elle atterrira chez Heidegger comme "donation" (le "es gibt"). Donation, c'est "παρέχεσθαι" ("parechesthai"), allocation en grec moderne.

Alors, Platon est à la fois sur cette assertion de La République où il y

a une hiérarchisation des étants et des modes d'être -ça va ensemble- parce que le mode d'être des objets vulgaires, c'est, les objets de la caverne et puis il y a le mode d'être des "οὐσίαι" ou des "εἶδη" et puis il y a le mode d'être de l'"ἀγαθόν" qui n'est pas un mode d'être puisqu'il est "ἐπέκεινα τῆς οὐσίας", au-delà de l'étance; on ne peut rien dire de son mode d'être. Cependant, on en dit quand même quelque chose. On dit que le mode d'être de l'"ἀγαθόν" comprend entre autres le fait d'octroyer l'étance et la connaissabilité à tout ce qui est. Voilà le noeud dans lequel se noue toujours une ontologie qui veut sortir de l'horizon de l'être pour en dire quand même quelque chose, qui veut parler en ayant troué la sphère mais la sphère ne se laisse pas trouer; elle est faite d'un tel matériel que dès que vous ouvrez un trou dans la sphère il y a une espèce de [ventre?] qui se crée et qui vous renferme encore dans un espace qui appartient à la sphère.

Et de l'autre côté, il y a l'enquête très profonde menée dans le Parménide, le Sophiste et le Philèbe sur précisément les limitations de l'idée de l'être prise absolument.

Mais l'essentiel arrive avec Aristote où il est très caractéristique que quand il écrit la Métaphysique, avec des références explicites à la physique, il passe quand même une bonne partie de son entrée en matière (avec le livre Bêta qui est la première histoire de la philosophie que nous connaissions) à examiner et critiquer les positions, les réponses de ses prédécesseurs. Mais l'essentiel est qu'à travers cette discussion (y compris celle de Platon), ce qu'Aristote fait, beaucoup plus nettement que Platon, c'est qu'il se dégage carrément de la cosmologie, c'est-à-dire qu'il établit l'ontologie comme ontologie avec les questions "τί τὸ ὄν", "τίς ἡ οὐσία" comme questions pour elles-mêmes et questions centrales, absolument thématiques et thématisées. Une fois qu'il a fait cela, il entre dans son propre labyrinthe. Il y a d'un côté la vacillation d'Aristote sur la détermination de l'objet de ce qu'il appelle la philosophie première, c'est-à-dire l'ontologie, si c'est une science de l'être en général ou de l'être par excellence, une ontologie ou une théologie, comme le dit explicitement Aristote. L'essentiel de la Métaphysique, c'est une théorie de l'être en général mais un des livres les plus lourds est le livre lambda qui est de la théologie. Et puis, d'un autre côté, il y a la vacillation d'Aristote sur la détermination de l'"οὐσία" qui reste toujours valable pour nous, qui est un autre aspect de la question: est-ce qu'il faut dire que l'existant concret est en tant qu'il est concret ou bien que l'existant concret est en tant qu'il se conforme à la loi de son être, c'est-à-dire en tant qu'il représente un "εἶδος" qui est lié à une matière?

Rappelez-vous la question que je posais sur les premiers Ioniens et les présocratiques: il y a les éléments; il y a la loi. Il y a Socrate. Qu'est-ce que c'est Socrate? C'est celui-là? Non, ce n'est pas seulement celui-là. Socrate a l'"οὐσία", l'essence d'un "ἄνθρωπος", de l'homme. Mais cette "οὐσία", il n'y a pas que Socrate qui l'a, il y en a des millions. Alors que faut-il dire sur le rapport de ce Socrate vivant qui effectivement est -on ne peut pas dire qu'il n'est pas- et le fait que d'un autre côté, comme le dit Aristote à plusieurs reprises, l'être, c'est l'"οὐσία", c'est-à-dire l'"εἶδος", c'est-à-dire le "τί ἦν εἶναι", c'est-à-dire les déterminations formelles, c'est-à-dire ce qui fait de Socrate un homme et pas un oiseau?

---

O.F.

Plan-résumé : élucidation du sens de ETRE

1) Reprise du séminaire du 7 février

- . d'abord, une scission insurmontable entre - l'être apparaissant, phénomène, et  
- l'être vers-soi, indépendant.
- . l'être est d'abord un apparaître; il y a une évidence de la phénoménalisation.
- . mais cet apparaître est forcément toujours un apparaître à, pour, chez, moyennant quelqu'un.
- . d'où une seconde scission, qui ne coïncide pas avec la première mais s'y imbrique, entre :
  - l'être simple, nu, et
  - l'être pour-soi.

2) Recherche de l'indépendance (autotès) de l'être par rapport à la phénoménalisation

- . par 25 siècles de philosophie héritée - soit en faisant une option, dans le flux phénoménal, entre d'un côté l'être et, de l'autre, le non-être ou le moindre-être;
  - soit en prélevant dans l'apparaître une région privilégiée de l'être qui posséderait consistance, existence, persistance de la non-subjectivité;
  - soit en disant : il y a l'apparaissant et l'apparaître, qui n'est pas de l'ordre de l'apparaissant; ou : la pensée de l'être n'est pas la même chose que la pensée des étants.
- . Autant de vaines tentatives qui ont mis la philosophie aux travaux forcés, car il faut
  - penser ensemble ces deux aspects antinomiques de l'être comme phénomène et comme indépendant;
  - et fonder l'indépendance sur la relation entre ce qui se phénoménalise et celui pour qui il y a phénoménalisation. Pour aller vite, la relation sujet/objet est objective, indépendante de toute phénoménalisation. Elle EST - même si quelqu'un d'autre ou moi-même la réfléchit, et c'est alors son contenu qui est phénoménalisé, pas la relation en tant que telle.

1. Nous poursuivons notre tentative d'élucider le sens de ETRE. Et bien entendu ce que je vous disais la dernière fois à propos de la futilité des considérations méthodologiques préalables à la "substance" de ce que l'on s'efforce d'établir s'applique aussi à ce que nous faisons : ce n'est que le long des discussions des différentes significations du terme ETRE, de ce que nous visons à travers ce terme que nous pourrions revenir à une considération centrale, nucléaire, pour viser le terme lui-même.

Et cela est d'autant plus nécessaire et inévitable que précisément le contenu qui sous-tend cette élucidation, c'est qu'il y a une scission insurmontable, dans les significations de l'être. Et en un sens l'idée remonte à Aristote quand il dit que l'être, comme le un, est un "pollachôs légoménon", soit un terme qui se dit de multiples façons, et que, tout au long de la Métaphysique, en quel sens on peut, on doit prendre le mot être... Pour finalement ne pas aboutir, mais on y reviendra.

Cette scission insurmontable surgit aussitôt quand nous considérons l'être comme apparaissant, comme phénomène, et l'être vers soi-même, "kat'auto", dit Aristote, indépendant de toute instance pour laquelle il pourrait être.

Autre façon d'exprimer cette scission : l'être est aussitôt un double; c'est un apparaître, un se-manifester, et c'est en même temps ce que nous ne pouvons penser que comme indépendant de toute manifestation. Et cette indépendance - qui sera le centre du séminaire d'aujourd'hui - se manifeste dans la manifestation elle-même. Mais, sur cela, on reviendra.

On avait commencé par l'être comme apparaître avec des considérations qui, brièvement résumées, reviennent à ceci : tout ce que nous pouvons dire être nous apparaît, d'une façon ou d'une autre. Nous apparaît d'une façon quelconque : il n'y a aucune raison, au départ, de privilégier un apparaître sensible, de se centrer, comme Merleau-Ponty, sur la perception. Nous apparaissent une illusion, un rêve, une pensée quelconque... Et même la pensée de l'être, qui se manifeste à nous, ~~qui~~ nous apparaît. Nous la créons? Peu importe : elle est parce qu'elle se manifeste, en tant qu'elle se manifeste. Une pensée est.

Et je le dis dès maintenant : toute l'histoire de la philosophie est en sens aux travaux forcés, qui cherche depuis 25 siècles à distinguer un être véritable de ce qui ne serait qu'un être en apparence. Nous n'avons pas, au départ, à faire une pareille distinction : nous prenons "ce qui se donne", c'est-à-dire ce qui se manifeste,

et <sup>de</sup> tout ce qui se manifeste, nous disons qu'il est. Quant à ce qui ne se manifeste nullement, l'inapparaissant absolu, il n'a aucune signification et ne peut en recevoir aucune. Sinon, il serait...

On parle ainsi, en mathématiques, de l'ensemble vide - que Kant, dans sa "table des riens" de la Critique de la raison pure, nomme le néant nul. Mais ce néant nul n'est pas un néant nul, c'est le concept contradictoire. Et nous pensons des concepts contradictoires : le cercle carré,  $\pi$ , et une infinité indéfinissable d'autres. Ces concepts contradictoires constituent alors l'ensemble vide, en mathématiques.

J'avais fait une digression "théologique" à propos de Jean-Luc Marion et de la théologie négative, qui refuse de parler de Dieu anthropomorphiquement. Il lui faudrait en faire l'inapparaissant, lui ôter son nom même, s'interdire toute représentation... Mais Marion, s'il écrit bien que "Dieu n'est pas", ajoute qu'il "se donne comme amour". Et y a-t-il attribut plus anthropomorphique que l'amour! Pourquoi Dieu devrait-il revêtir cet attribut?

Digression encore : vous savez que le cheval de bataille de Heidegger contre la métaphysique gréco-occidentale a été de dire :

- 1) d'abord qu'elle ne voit pas la différence ontologique, qu'elle confond l'être et les étants, ou encore l'être des étants et le sens de l'être comme tel;
- 2) surtout qu'elle pense l'être comme présence - ce que Heidegger pose à la fois comme incontournable et comme la limitation même de cette métaphysique.

Certes, le terme de "présence" est mauvais, il vaudrait mieux parler de présentabilité, de manifestabilité ou encore de phénoménabilité. Mais, de fait, c'est bien de cela qu'il s'agit : nous ne pouvons pas penser l'être comme l'inapparaissant absolu. D'une façon ou d'une autre,  $\pi$  en grec ancien, quodammodo en latin, l'être est toujours phénoménalisable. Et même la pensée du dernier Heidegger ne sort pas de là et tombe dans les errements de la théologie négative qui, au lieu de se taire, persiste à parler de Dieu. On apprend ainsi, dans le Heidegger des années 30, que l'être apparaît et qu'il se retire, qu'il se donne et se laisse oublier, qu'il est apparu à une certaine époque mais oublié maintenant, que peut-être il reviendra... Tout cela amplifiant le côté "arlésienne" de l'être heideggerien.

Et cette évidence de la phénoménalisation - cette fatalité/impatte de la présence pour Heidegger - nous renvoie immédiatement à une scission, car parler d'apparaissant, de manifestabilité, n'a visiblement aucun sens si l'on n'entend pas par là apparaître à, apparaître pour, apparaître chez, apparaître moyennant quelqu'un. Et ce quelqu'un n'étant évidemment pas exclu de l'être, nous avons donc là une seconde scission entre - l'être nu, simple, et

- l'être pour-soi, celui pour qui il y a phénomène, celui qui, éventuellement, pense qu'il y a phénomène, est même amené à penser que la phénoménabilité elle-même renvoie à un vers-soi, à une indépendance de l'être.

Schéma des deux polarités initiales :

ETRE                    l'apparaître, le phénoménalisable  
                          le vers-soi, l'"autotès", l'indépendance

puis, ne coïncidant nullement avec la première mais s'y imbriquant, seconde scission :

ETRE                    simple, nu  
                          pour-soi

2. Venons-en au deuxième terme de notre première polarité, l'indépendance, sans jamais oublier qu'on a là une contradiction irréductible et qu'il faut penser telle. Car apparaître (ou présence) et indépendance sont bel et bien antinomiques.

Car lorsque nous disons que qqc est, c'est qu'il nous apparaît, mais nous entendons ainsi et simultanément que cela est indépendamment de toute phénoménalisation. Cette signification a toujours été là, même dans les conceptions les plus naïves ou primitives. Et en un sens la phie s'est épuisée à écarter l'une de l'autre ces deux significations, phénoménalisation et vers-soi, privilégiant l'une aux dépens de l'autre.

"Autotès" donc, indépendance, et je répète abruptement ce que je veux dire : nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il y a de l'être, que l'être est, qu'il se manifeste ou pas, qu'il nous apparaisse ou pas; et alors même qu'il nous apparaît, qu'il est indépendamment de cette apparition.

Et dans cette lutte vaine que la phie a menée pendant 25 siècles pour séparer ces deux éléments, il y a deux fausses pistes à écarter qui relèvent de la phie héritée.

2. 1) a) Première fausse piste : c'est cette tentative - qui n'a pas cessé depuis le VI<sup>e</sup> siècle - de dégager dans le flux phénoménal, dans le fleuve des manifestations, le fleuve héraclitéen, qqc qui consiste,

persiste, subsiste, qui ne coule pas, pour en faire l'être véritable. L'exception à cette attitude, c'est sans doute ce qu'on peut lire entre les lignes chez Héraclite. L'interprétation platonicienne en fait un vulgaire sophiste : tout coule, tout est relatif, il n'y a rien de vrai... Mais selon moi, pour Héraclite, il y a dans cette phénoménalisation autre chose que le flux : Héraclite parle du logos, insiste sur l'unité de ce flux... Il ne tombait pas dans ce clivage instauré assez rapidement par la phie héritée et qui consistait à dire : les phénomènes dépendent de celui pour qui il y a phénomène. C'est pex Protagoras : l'homme est la mesure de toutes choses. Mais c'est aussi Xénophane, le premier Eléate, qui disait que si les Ethiopiens avaient un Dieu, il serait éthiopien, et que si les chevaux avaient un Dieu, il serait cheval... L'on voit ici à l'oeuvre la construction projective, qui est l'un des ingrédients de toute construction phénoménale mais qui commence aussi la recherche de qqc qui serait au-delà de cette construction subjective.

**2. 1) b)** Mais toute cette discussion, que reprennent Platon puis Aristote (gamma de la Métaphysique) contre le relativisme, contre le scepticisme, est aussi et surtout une discussion contre le phénoménisme, contre cette opinion qui prétend 1) qu'il n'y a que des phénomènes; 2) lesquels, ne l'étant que pour un sujet déterminé, restent systématiquement corrélatifs à ce sujet : j'ai froid là où d'autres, qui ont une autre régulation thermique, ont chaud; je suis loin de cette colline et la vois toute petite, mais d'autres plus proches la verront grande... Chercher qqc de solide contre cette phénoménalisation, depuis Parménide puis Platon et même Aristote, ça a abouti à mettre en avant les idéalités, ou les idées, ou l'intelligible, comme qqc qui est soustrait au flux phénoménal, aux déterminations de la phénoménalité. Et ces phes croient tenir là qqc qui représenterait le vers-soi, sur le modèle de tel énoncé mathématique qui, dans son mode d'être de théorème, est tout court, qu'on y pense ou pas, qu'on le connaisse ou pas.

**2. 1) c)** Je ne veux pas développer le fond du sujet, qui a été au centre de nos séminaires en 1988... Il faudrait d'abord se souvenir que tout cela est d'abord et toujours pris dans le discours et que nous ne pouvons en sortir... Ensuite, il est certain que nous créons des idéalités comme indépendantes, comme hors temps, et donc aussi comme indépendantes de tel sujet particulier. Mais il est vrai aussi que reste la question de l'indépendance de ces idéalités par rapport à notre création, à l'imagination créatrice du sujet. Et reste le fait que ces idéalités, mathématiques pex., se rencontrent avec qqc qui ne dépend pas de leur créateur. Alors, indépendance? Non, car cette rencontre, il faut bien un sujet pour la constater. L'ensidique est partout dense, et un protagoro-kantien pourrait toujours dire : nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons que rencontrer partout de l'ensidique. Nous retrouvons là le principe de l'indécidabilité ultime. Mais de toute façon cette discussion n'est pas pertinente pour ce qui nous intéresse car elle ne concerne au mieux qu'une région : accepter qu'il y ait des idéalités dont l'être est vers-soi, indépendantes de toute vue d'un sujet et de toute manifestabilité - et c'est ainsi, manifestement, que Platon pensait les idées -, ça n'est pas notre problème. Notre question n'est pas : y a-t-il des étants, ou même un mode d'être, comportant, impliquant indépendance à l'égard de la phénoménalité? Notre question est : l'indépendance à l'égard de la phénoménalité appartient-elle ou non à l'être étant en général et comme tel? L'indépendance par rapport à tout apparaître est-elle un sens qu'inéluctablement nous attribuons au mot être?

**2. 1) d)** Ne pourrait-on invoquer ce que l'on appelle couramment "la découverte", ou ce que Heidegger appelle "le dévoilement", pour soutenir l'idée d'une indépendance de l'être. Les exemples foisonnent : le trésor qu'on découvre dans son jardin et qui existe... à partir du moment où on le voit? Et Christophe Colomb, qui découvre l'Amérique? Et Newton qui, en 1687, formule les lois de la gravitation universelle? A mes yeux, il crée ces lois, mais il n'est pas vrai que la gravitation existe depuis 1687. Newton crée qqc qui lui permet de se rencontrer avec qqc qui est là (de se rencontrer insuffisamment, d'ailleurs...). Et les mathématiciens ont la même impression de découvrir qqc qui était déjà là et non de l'inventer. Il y a une nécessité dans ce qui est là, et qui était là indépendamment de la découverte... Mais cette argumentation, pour pertinente qu'elle soit à une autre étape de la discussion, ne nous suffit pas ici parce que si elle "indique" ce qui se phénoménalise avant d'être phénoménalisé, il y a aussi la considération opposée : nous ne le saisissons jamais que dans le mode d'être que rend possible sa phénoménalisation. Et dans cette phénoménalisation, nous retrouvons la même roue dans laquelle nous tournons : qu'est-ce qui, dans cette phénoménalisation, vient de nous et qu'est-ce qui vient de la chose?

Mais pour l'instant nous ne cherchons pas un mode d'être privilégié - ce qui a été la pente de la phie de Parménide jusqu'à Hegel. Nous ne cherchons pas Dieu, les Idées, l'essence, l'être heideggérien comme étant par excellence ou comme incarnant par excellence un mode d'être. Nous cherchons ce que nous pouvons et devons entendre en parlant de l'être. Nous avons constaté l'évidence de l'apparaître, de la phénoménalité, et nous constatons que pouvoir distinguer dans cet apparaître certains modes d'être qui vont au-delà de la phénoménalité n'est pas suffisant. Nous ne tenons là, à la rigueur, qu'un mode d'être régional, pex le mode d'être des idéalités dans la phie classique.

**3. a)** Or je prétends qu'il y a bel et bien indépendance, "autotès" de l'apparaître. Et l'on peut en faire l'expérience dans l'apparaître comme tel. Ainsi, ce 14 février 1990, il y a qqc de bien déterminé, c'est la dernière personne dont le décès est enregistré dans les registres de la mairie du XVI°. Et cette personne, avant de mourir, a eu des pensées, un flux de représentations qui ont été les dernières dont elle ait eu

conscience. Cela est certain. Et la personne a beau être morte, cela a été et sera à jamais. Tout passe, tout lasse, tout casse, oui mais pour que ça passe, il faut d'abord que ça ait été. Et une fois que ça a été, ça est, même sur le mode d'avoir été. Or que veut dire tout cela? Simplement que dans ce citoyen décédé une phénoménalisation s'est produite : son propre flux représentatif, affectif, intentionnel s'est manifesté à lui. De ce fait, il se constitue un rapport entre ce flux (ou bien, pex, ma perception : je suis daltonien et je vois cette table verte; pour moi, c'est vert), ce qui se manifeste, d'un côté, et, de l'autre, moi pour qui cela se manifeste. Et cette relation, ce rapport, est indépendant de toute phénoménalisation. Il la contient, certes, il consiste en une phénoménalisation, mais comme tel il est, il est vers-soi, il est dans l'"autotès". Et nul besoin de qlq d'autre pour regarder cette relation et dire : oui, elle est. L'illusion, l'hallucination, le rêve, en tant que phénomènes purs sont plus que des phénomènes purs, ils sont tout court. Et encore une fois c'est ici la grande séparation avec la phie héritée, aussi bien dans son versant idéaliste : tout ça, c'est du secondaire, des fantômes, que dans son versant négatif pour lequel tout est et tout n'est que phénomène. Ce qui se produit dans et par la phénoménalisation elle-même est la position d'une relation qui est vers-soi, qui est, en tant que phénoménalisation et comme phénoménalisation. Nous ne pouvons penser cette phénoménalisation, càd ce complexe "ce qui se phénoménalise/celui pour qui cela se phénoménalise," que comme étant vers-soi, indépendamment, pex, de la question de savoir si elle devient ou non phénomène pour un tiers.

Le phénomène est pour le pour-soi, le pour-soi éprouve le phénomène qui, peut-on dire, n'est que pour le pour-soi. Et cette relation est indépendamment du fait qu'un tiers, un métaobservateur intervienne, lequel ne pourra que rephénoménaliser l'ensemble et créer un autre être vers-soi, une autre relation indépendante. Dans cette relation, on a qqc qui contient la phénoménalité mais dont l'être ne dépend pas d'elle. La phénoménalité là-dedans est matière, elle n'est pas condition d'être. A la plus extrême pointe de la subjectivité (et, bien entendu, en laissant pour l'instant de côté toutes les questions de la consistance, de la substantialité, de l'universalité ou de la communicabilité qui ont toujours grevé cette question dans la phie héritée), je ne peux faire un seul pas sans poser toujours implicitement que ma perception de cet instant et moi-même sommes, indépendamment de la question de savoir si oui ou non je suis phénomène pour qlq - ou pour moi-même, si je fais un retour réflexif.

3. b) Et je pense que c'est là le véritable sens de "cogito" cartésien. Bien sûr, le cogito ergo sum semble tomber sous les déterminations métaphysiques traditionnelles métaphysiques traditionnelles. Pas tellement le cogito, d'ailleurs, puisque Descartes prend bien soin de dire que les cogitationes, ce ne sont pas seulement les pensées claires et distinctes mais tout ce que le sujet produit : qu'il rêve, qu'il imagine, et c'est aussi des cogitationes. En ce sens, Descartes est très large et il a été très rétréci, aussi bien par Kant que par Husserl qui ont tous deux donné une interprétation très intellectualiste du "cogito". Mais une telle interprétation n'est pas nécessaire. Je ne sais pas ce qu'est "ego" mais je n'ai pas besoin de le savoir d'un savoir rigoureux. La cogitatio, c'est ce qui est donné en général. Et ce qu'affirme Descartes c'est que cette relation est. Bien entendu, il le formule sur un mode syllogistico-démonstratif dont il est bien difficile de faire qqc d'un strict point de vue logique, mais il fait bien voir ce que cela représente. Et Heidegger, qui dans ce "cogito ergo sum" tient le sens du "sum" pour indéterminé, manque le point essentiel - qui est que Descartes découvre, sans le vouloir peut-être et sans le savoir probablement, qqc de relativement nouveau. Et c'est en ce sens, effectivement, que la subjectivité entre dans la phie moderne, comme on le répète depuis Hegel. Mais non pas en tant que conscience ou en tant que "cogito" au sens strict, plutôt en tant que cogitationes comportant en lui-même l'assurance d'une existence indépendante, un vers-soi, même si son mode d'être est cogitatio pour qlq. Il y a ce mode d'être qu'est la cogitation, et ce qu'on peut tirer de Descartes, c'est que le sens de être s'éclaire par le cogito. Quand nous disons être, entrent là-dedans les cogitationes, le rapport de qlq à ces cogitationes - le "ego cogito" -, et tout cela comme qqc qui peut être posé indépendamment de toute autre considération venant après. Descartes ne démontre pas, malgré la forme de ses énoncés, que cogitare donc esse, ce qui ne voudrait rien dire. Il éclaire le esse par le cogitare. C'est cela l'apport de Descartes : il y a un mode de l'esse qui est le cogitare, esse a aussi le sens de cogitare. Et nous, ici, nous allons, si l'on ose dire, plus loin puisque nous disons : le cogitare, ou le cogitatum esse, puisque c'est ça, finalement, la phénoménalisation, c'est un des deux sens de ETRE.

3. c) Donc le complexe "phénomène/celui pour qui il y a phénomène" est absolument, est vers-soi, il est "kat<sup>h</sup> auto". La phie anglo-saxonne dit la même chose autrement quand elle affirme qu'il n'y a "que des mondes privés"... Et le "bazar" survient tout de suite parce que l'on se dit : s'il n'y a que des mondes privés, que devient... le discours, pex? Et pourquoi y a-t-il un seul monde? Autant de problèmes importants mais qui surgissent après. Il y a des mondes privés et ces mondes privés sont aussi vers-soi.

Et d'ailleurs, en un sens, tout cela est connu depuis bien longtemps. Par Démocrite, par exemple, qui avait écrit autant que Platon mais dont il ne nous reste qu'une centaine de phrases - parce qu'il y a évidemment des "courants idéologiques dominants" dans l'histoire de la phie, qu'ils déterminent le nombre de manuscrits copiés, et Démocrite n'a pas été copié, Platon si. Il s'agit d'un fragment dialogué entre les sens et le "nous" (la pensée, l'esprit). Vous savez que Démocrite a affirmé la totale relativité des sensations humaines, et pas seulement la relativité par rapport à tel ou tel sujet, mais la relativité corrélatrice à la convention/

institution humaine ou sociale. C'est le fameux "nomô thermon, nomô psuchron" : c'est par institution/convention qu'il y a du chaud et du froid. En vraie vérité, il n'y a que les atomes et le vide. Tout ce qu'on voit est donc convention. C'est ça le centre de sa phie. Mais Démocrite fait dire aussi aux sens, après que le "nous", l'esprit, leur eut reproché d'être trompeurs : "Mais, misérable, si nous n'étions pas là, comment aurais-tu même l'évidence que nous te trompons?" C'est cela la vérité de l'illusion, l'être de l'illusion. Pour que Démocrite arrive à l'idée que le chaud et le froid, le blanc et le noir sont conventionnels et qu'en vérité il n'y a que des atomes et du vide, il lui faut la certitude inébranlable qu'il y a aussi, - même si c'est sous une autre modalité - du chaud, du froid, du blanc, du noir... C'est dans la phénoménalité elle-même que nous prenons de quoi aller au-delà de la phénoménalité. C'est l'évidence, la certitude de l'être et de l'être ainsi de ce qui se donne dans la phénoménalisation - y compris et surtout dans ses incohérences et lacunarités, ce qui a toujours troublé la phie héritée - qui, d'un côté, met en mouvement la réflexion mais qui, de l'autre côté, est aussi présupposée dans tout le reste.

4. Nous abordons là une seconde fausse piste, plus difficile, et qui revient un peu à la première, pour donner à être une sens qlq peu différent de la phénoménalisation, et qui aille dans la direction de ce que j'appelle une indépendance, une "autotès". Et je commencerai par certaines considérations concernant la phénoménalisation ou le phénomène.

4. a) Il y a évidemment qqc que nous savons tous et qui apparaît tout de suite, c'est que le phénomène n'est jamais atomique ou isolé. Tout phénomène est toujours fouaillé d'un faisceau indéfini de renvois<sup>es</sup> tous ordres. Il renvoie à une profondeur, à une latéralité, à une succession, à des qualités, à d'autres phénomènes, il renvoie - et c'est le plus important - à un surcroît qui est toujours là. Bref, l'apparaissant renvoie toujours à d'autres apparaissants, il renvoie à la possibilité que d'autres apparaissants apparaissent. Mais de façon plus précise, il renvoie à une autre qualité d'un apparaissant, et c'est ce qu'on appelle depuis la psychologie de la forme l'horizon. Qui nous renvoie lu-même à un schème fondamental, indépassable qui est le schème forme/fond. Nous ne percevons, nous ne pensons, nous ne cogitons que sur fond de qqc. Mais cet apparaissant convoie des choses qui ne sont pas au même niveau que lui, il convoie une organisation minimale, il renvoie à l'apparaître comme tel, il renvoie aussi à qqc que j'appellerai l'inexhaustibilité ou le surcroît.

4. b) Donc l'apparaissant apparaît, le phénomène se donne comme phénomène dans la phénoménalisation. Et dans cette relation est posé qqc qui est indépendant de l'être pour soi : la couleur est pour l'abeille, que l'abeille le sache ou pas; et le rapport abeille/couleur est, que l'abeille le sache ou pas, qu'il y ait un entomologiste pour le voir ou pas. Si l'on aimait les paradoxes faciles, on pourrait dire que la relation subjectives est objective; la relation sujet/objet ne dépend pas d'un autre sujet ni du fait qu'un autre sujet la réfléchit. Elle EST. Et dans cette relation, l'apparaissant renvoie toujours à autre chose qui, pour commencer, est aussi de l'apparaissant, effectif ou potentiel. C'est p.ex le montré/caché dont on parle tjrs en phénoménologie, càd la profondeur : il n'y a pas de phénomène plat, il y a tjrs qqc derrière, d'autres apparaissants, d'autres phénomènes... Mais indépendamment de l'autre apparaissant, un phénomène renvoie à des attributs, notions, formes, schèmes qui, en un sens étroit, ne sont pas des apparaissants eux-mêmes. Et p.ex il renvoie à son insertion spatiale : il y a tjrs une appartenance spatiale de l'apparaissant qui le renvoie à un englobant, une totalité spatiale - qu'il s'agisse du monde visible, perceptible, ou qu'il s'agisse d'un monde intelligible (un théorème mathématique sorti du monde mathématique, c'est... du bruit). Il renvoie aussi à une continuité et à une interruption, soit à un grand schème de temporalité. Et il renvoie à une foule de qualités (différence, altérité...) et à une foule de relations, de modes de relations.

4. c) Alors l'argumentation classique pour établir une certaine "autotès", une certaine indépendance - du moins de certaines régions de l'être - par rapport à la phénoménalité consiste tout simplement à dire : l'apparaissant apparaît mais l'apparaître, lui, n'apparaît pas. C'est cela le thème, et il y a une foule de variations. C'est, en un sens, ce que dit Kant quand il parle du temps et de l'espace comme conditions irréprésentables de toute représentation. Et aussi Husserl lorsqu'il dit que la phénoménalité des phénomènes n'est pas une donnée phénoménale - ce qui est évident, en un sens, tout dépendant de ce qu'on entend par phénomène. Je veux dire : aucun phénomène ne porte sur lui la mention : Je suis un phénomène. Et c'est encore ce que dit le premier Heidegger, paraphrasant pratiquement Husserl, quand il parle de la "mondanéité du monde" - qui est le présupposé pour qu'il y ait un fait dans le monde quelconque. Selon Heidegger, nous ne pouvons jamais faire face à qqc qui ne soit pris dans cet englobant, à la fois déterminé et tout à fait indéterminé. Le monde n'est pas un fait mondain, mais c'est dans le monde qu'il y a des faits mondains. Ou, pour utiliser un vocabulaire plus simple, la relation fond/figure dans l'apparaître en général (et donc aussi dans la pensée, dans la réflexion) ne se laisse pas regarder par-derrière ou par en haut, comme si elle était elle-même une figure qu'on regarderait sur un fond.

Mais tout cela ne tient que parce qu'on donne précisément à apparaître, ou à phénoménalité, ou à étant, le sens traditionnel, trop étroit. Comme si une pensée n'était pas aussi un apparaissant, un phénomène... Et qu'est-ce que l'apparaître sinon, aussi, une pensée? Les phénomènes, c'est le chaud et le froid, les couleurs, les sons, nos rêves, nos illusions, nos pensées. Et nous pensons la phénoménalité, nous pensons la

mondanéité, nous pensons la présence. Heidegger a beau nous dire : c'est grâce à la présence qu'il y a du présent, mais la présence elle-même n'est pas qqc de présent, d'abord c'est une tautologie, et puis nous pensons la présence. Certes la mondanéité, la phénoménalité, la présence ne sont pas comme une souris qui court par terre, mais elles sont, nous les créons ou nous les pensons...

A ce niveau, faire ces distinctions présent/présence, étant/être..., c'est réintroduire sous des formes apparemment plus subtiles, modernisées, la vieille distinction de Platon (qui, par ailleurs, garde tout à fait sa valeur) entre les "esthèta" et les "noèta", le sensible et l'intelligible. Et l'on dira qu'il ne s'agit pas de l'intelligible, mais des conditions de l'intelligible, du sensible. Mais ces conditions justement, ou bien nous pouvons les penser et alors, en tant qu'objets de pensée, conditions de notre pensée sur lesquelles nous réfléchissons, elles nous apparaissent - encore une fois, pas comme nous apparaît un arc-en-ciel, mais elles nous apparaissent; ou bien nous ne pouvons absolument pas les penser, et indépendamment des autres difficultés que crée cette idée, ce n'est pas la peine d'en parler.

**4. d)** Alors je pense que ce qu'il y a à dire, c'est que l'apparaissant - qu'il soit sensible, intelligible ou n'importe quoi, mixte p.ex; certes il est tjrs mixte, mais on peut penser à des mixtes plus intenses, la musique, notamment - nous renvoie à d'autres apparaissants indéfiniment, il nous renvoie à celui pour qui il apparaît, il renvoie au mode spécifique de son apparaître. Je veux dire par là qu'un objet coloré convoie avec lui-même l'être coloré d'une façon bien déterminée et qui interdit de le confondre avec un objet sonore ou odorant, sauf par "accident" comme dirait Aristote, puisqu'un objet coloré peut aussi être odorant. Et l'apparaissant renvoie aussi à ce mode d'être en général que constitue l'apparaître. Bien entendu, le mode d'être comme tel n'apparaît pas comme s'il était lui-même un apparaissant concret, mais il est donné quand même en même temps que l'apparaissant. Le monde n'est pas un fait mondain. Il n'est pas non plus l'ensemble des faits, comme le croyait Wittgenstein dans le Tractacus. Mais le monde est donné (avec) comme mode d'être de tout fait mondain. Il apparaît, il se donne sur un autre mode d'être à ce moment-là, et nous ne pouvons pas séparer mode d'être et étant particulier. Le mode d'être en général qu'est celui de l'apparaître n'apparaît pas comme un apparaissant particulier mais est donné comme tel, puisque nous savons ce que signifie apparaître comme tel - ou, du moins, nous le savons assez pour nous demander ce que ça signifie. Apparaître nous est toujours donné, le plus englobant possible; apparaître est là partout et toujours. Pour utiliser le langage qui sera le nôtre quand on abordera le pour-soi, il y a toujours représentation, ou présentation. Il est certain que nous ne pouvons pas définir ou exhiber la présence comme telle, mais cela ne signifie pas qu'elle n'est rien, ni même rien d'élucidable. Et précisément son élucidation est l'élucidation des modes de la présence, càd des modes d'être.

Bref, dire que le phénomène se montre et se cache, que l'être se donne et se dérobe (Heidegger) est une distinction qui peut avoir son sens mais qui ne nous fait absolument pas dépasser la phénoménalité comme telle. Le pour-soi ne voit pas la phénoménalité, ne la touche pas, ne la sent pas, ne la goûte pas, mais il la fait surgir et c'est pour lui qu'il y a phénoménalité. La phénoménalité comme telle est pour le sujet, elle est éprouvée par lui. C'est donc une fausse piste : nous ne pouvons pas trouver l'indépendance, l'"autotès", le vers-soi de l'être dans la distinction entre la présence et ce qui est présent, la phénoménalité et le phénomène. Ou, s'il est permis de faire ce retour, le sensible et l'intelligible. Ce qui, dans la phénoménalité, non pas démontre mais élucide cette signification de l'être comme indépendance, comme "autotès", ce sont des indices - que je citerai pour terminer. Mais pour moi le noyau de cette élucidation, du raisonnement phique, c'est précisément ce que je disais tout à l'heure sur le fait que la relation phénomène/pour-soi elle-même est indépendante de toute phénoménalisation, que la phénoménalisation n'est là-dedans que comme matière.

**4. e)** Cela dit, là où cette indépendance, ce vers-soi, cette "autotès" apparaît dans la phénoménalité, c'est d'abord que celle-ci s'impose au pour-soi d'une certaine façon - y compris, p.ex, dans son propre flux représentatif. S'impose, ça veut dire que si le pour-soi veut continuer à être pour-soi, il faut qu'il se donne des phénomènes. Ce qui possède une indépendance, s'impose au pour-soi, c'est le fait que le pour-soi doit se donner des phénomènes, le fait qu'il n'a même pas à se les donner parce que, d'une certaine façon, il est toujours pris dans un flux représentatif - et peu importe, à cet endroit, que ce flux représentatif il le crée aussi.

Et, deuxièmement, ce qui importe à cet égard c'est que l'apparaissant, l'ensemble saisissable des apparaissants ne se présente pas simplement comme une insertion dans un monde, dans l'horizon d'un monde - cela est toujours vrai, c'est le schème nucléaire point/figure -, mais qu'il se présente comme inépuisable, inexhaustif. Je veux dire par là que tout donné renvoie fatalement à ce qui n'est pas donné. Et il ne s'agit pas là simplement du montré/caché du phénomène au sens courant. L'apparaissant renvoie à qqc qui est indépendant du donné, qui peut-être est obliquement visé, mais qui n'est pas forcément visé; il renvoie toujours à un surcroît, à une inexhaustibilité, et, d'une certaine façon, il renvoie donc, au sein même de la phénoménalité, à un au-delà de toute phénoménalisation donnée qui est, bien sûr, et en dernier lieu, phénoménalisable.

C'est en cela que cette inexhaustibilité n'est pas ce qu'on appelait traditionnellement la transcendance. Il y a le tjrs autre, le tjrs plus - pas dans le sens quantitatif; ce qui nous conduira aussi au problème de

l'être comme chaos, création, destruction -, il y a cette inexhaustibilité potentiellement donnée mais ~~pas~~ présente en personne et dont on sait d'avance qu'elle ne donnera jamais que du phénoménalisable.

Nous avons donc ici deux traits - le premier, c'est que la phénoménalité s'impose au pour-soi; le second, c'est que la phénoménalité se présente comme inexhaustibilité aussi bien - qui sont essentiels pour la phénomé<sup>ralité</sup>. Et c'est en ayant, bien entendu, une idée ~~de~~ cela que la vieille phie parlait de la "finitude" - terme que je n'aime pas du tout - du sujet (créé par un être infini, comme dirait Augustin; ou "jeté dans le monde", comme dit Heidegger...) tjrs pris dans qqc et faisant face à de l'inépuisable, qqc qui effectivement le dépasse même s'il peut l'aborder successivement et même si ce qui le dépasse est par définition tjrs phénoménalisable. Et je dis que tout cela est dialectique parce que ça donne un certain appui à l'idée que la phénoménalisation elle-même comme acception de l'être est inséparable de l'indépendance.

P.V.

D'abord, un très bref rappel de ce que nous avons essayé d'établir lors des séminaires précédents. Nous avons repris la question de l'ontologie. Nous avons essayé de montrer en quoi peut consister une élucidation philosophique en général et une élucidation de la question de l'être en particulier, notamment sur l'exemple de l'argumentation et des raisonnements par lesquels Aristote dans la Métaphysique essaye d'établir le très grand principe, le principe d'identité ou de non-contradiction, et nous nous étions attaqués à l'"essence" de la chose -le mot étant suspect puisqu'il fait partie des problèmes- en parlant de deux significations du terme "être". D'un côté, quand nous parlons d'être, nous entendons toujours quelque chose qui est manifestable ou phénoménalisable, qui peut apparaître, et d'un autre côté, nous entendons aussi -et c'est bien entendu antinomique mais l'antinomie est là [existe]- quelque chose qui est indépendant de toute apparence, à savoir qui est qu'on le regarde ou pas, qu'on l'entende ou non, qu'on le pense ou pas. J'avais essayé d'établir le rapport sui generis de ces deux significations et en particulier leur solidarité en disant que d'un côté nous ne pouvons pas penser <sup>quelq</sup> qui jamais, sous aucune condition et à personne, ne pourrait apparaître, le totalement inapparaissant ou l'absolument non-phénoménalisable, mais en même temps j'avais essayé de montrer, avec une argumentation qui est elle aussi philosophique et pas mathématique, que dans l'idée même de phénoménalité, dans la relation phénomène/celui pour qui il y a phénomène, il y a quelque chose qui n'est pas phénoménal. La relation entre l'abeille et les ondes électro-magnétiques qui font que pour elles il y a de la lumière -et il y a d'ailleurs de la lumière avec d'autres caractéristiques que pour nous, on le sait; il y a de la lumière polarisée qu'elle peut voir, il y a sans doute d'autres longueurs d'onde etc.- n'est pas, en tant que relation, exhaustivement phénoménale. Cela veut dire qu'elle n'est pas le pur produit, fabriqué sur un matériel amorphe, de l'entomologiste qui étudie les abeilles. Cela nous renvoyait à une idée sur laquelle nous reviendrons longuement, à savoir que le vivant, les êtres vivants, nous indiquent une organisation, fût-elle partielle, d'au moins une strate du monde et cette organisation présuppose une organisabilité de ce qui est, par conséquent dépasse la phénoménalisation de ce qui est par un pour-soi quelconque. J'ai aussi parlé de quelque chose qui va nous occuper longuement par la suite, à savoir de la distinction entre ce que j'ai appelé, faute d'un meilleur terme, l'être simple ou nu et l'être pour soi. Nous reviendrons aussi sur l'implication réciproque des deux termes.

Mais avant cela, je voudrais revenir en arrière -puisque dans toute cette discussion nous employons constamment le terme "être"- pour dire qu'ici, dans ce que j'essaie de vous exposer, être signifie exister. Alors, il y a toute une mythologie philosophique qui a été énormément dilatée ces dernières décennies par Heidegger sur "être", le sens de "être" etc. Mais il faut se rappeler que déjà Aristote commençait par la constatation que "être" est ce qu'il appelle un "pollachôs legomenon", c-à-d un terme qui se prend en plusieurs acceptions. Indépendamment des autres acceptions, être, selon Aristote, se dit dans chacune des 10 catégories qu'il donne dans le traité des Catégories et se dit encore autrement puisqu'il y a l'être en puissance et l'être en acte qui ne sont pas comme tels dans la liste des 10 catégories.

Mais commençons par une remarque très banale. Dans les langues indo-européennes au moins -nous parlons de la philosophie qui s'est développée dans cette aire- [dans ce cadre] social-historique, le verbe être ou son équivalent (einai, esse, sein, to be...) a une double fonction, une double signification. Il y a d'abord "être" comme copule, comme disent les logiciens: quand nous disons "A est B", "Pierre est petit", et il y a la signification de l'être substantive, c-à-d quelque chose existe, cela est, avec la dérivation quasi immédiate, déjà chez Homère: "elle est vraiment" ou "cela est le cas", "il en est ainsi".

Regardons d'un peu plus près un certain nombre de choses qu'on peut dire de "être" comme copule logique. Il y a une chose étrange, c'est qu'on constate, en première approximation du moins, qu'on pourrait s'en passer tout à fait, que ça pourrait être remplacé par n'importe quoi d'autre qui n'ait pas de parenté de signification avec le "être" pris au sens substantif, c-à-d exister. Et l'exemple est là, du moins dans les langues anciennes: c'est ce qu'on appelle la phrase no-

minale. Quand les Latins disent "errare humanum", ils n'ont pas besoin de préciser "errare humanum est". Quand les Grecs disent "to lakônizein philosophhein", parler laconiquement -comme le faisaient les Lacédémoniens- c'est déjà philosopher, c'est sans verbe. Quand Hobbes dit en latin "homo homini lupus", l'homme pour l'homme loup, l'homme pour l'homme est un loup, ou encore quand Démocrite dit "nomô thermon, nomô psuchron" [Diels, fragment 117], il ne dit pas "le chaud et le froid 'sont' par convention" mais il dit "le chaud et le froid par convention (et en vérité les atomes et le vide)". Dire que dans ces phrases le verbe être est sous-entendu, c'est linguistiquement vrai puisqu'on peut dire aussi bien "errare humanum est", mais logiquement c'est une fallace. La seule chose qui est vraiment sous-entendue, c'est un terme copulatif qui peut très bien tomber, ne pas être posé comme tel. Donc l'utilisation de "être" comme terme copulatif donne lieu à cette ambiguïté et celle-ci est en première approximation et du moins en apparence dissoute par le développement de la logique depuis déjà des temps anciens. Si nous prenons cette logique élémentaire mais quand même rigoureuse des mathématiques dans son état à peu près actuel, cet "être" de la copule ou plutôt sa signification peut être décomposée en diverses significations qui sont distinctes et dont aucune comme telle n'implique une affirmation d'existence.

On peut distinguer au moins quatre cas. Premier cas: ce qu'on dit en langage commun être signifie en fait l'appartenance d'un élément à un ensemble: Pierre est français,  $x$  appartient à  $E$  ou  $2$ , nombre premier, appartient à l'ensemble des nombres premiers. Deuxièmement, "est" peut signifier quelque chose qu'on a été amené à distinguer très rigoureusement de l'appartenance d'un élément à un ensemble et qui est l'inclusion d'une partie d'un ensemble dans un ensemble: tous les hommes sont mortels,  $H$  est l'ensemble des hommes,  $M$  est l'ensemble des mortels,  $H$  est inclus dans  $M$ , c'est une partie de cet ensemble; ou encore: si vous appelez  $P$  l'ensemble des nombres premiers,  $P$  est inclus dans  $N$ , les premiers sont des nombres naturels, ça ne veut rien dire d'autre que cette inclusion. Troisièmement: est couramment utilisé le verbe "est" pour traduire ce qui en mathématiques constitue une égalité. Par exemple:  $4$  est la somme de  $2+2$  ou  $0$  est le cardinal de l'ensemble vide. Il n'y a pas d'assertion d'existence là-dedans; il y a simplement une égalité. Ou encore si vous dites "tout nombre naturel est produit de facteurs premiers", ça revient à une égalité, soit quel que soit  $x$ ,  $x$  appartenant à  $N$ ,  $x$  est égal à un produit de  $p_i$  ou  $p$  est un nombre premier. Enfin, bien que cela les logiciens et mathématiciens généralement ne le disent pas, il y a un "est" qui tombe aussi sous des usages qui ne sont pas exactement les usages copulatifs de "être"; c'est le "est" de la nomination: qui est cet homme?, c'est Pierre, cet homme est Pierre. Que veut-on dire quand on dit cela? Minimale le sens est: il est convenu de l'appeler Pierre, de lui attribuer le nom de Pierre.

Si on s'en tient à cela, on voit que toute une série d'aporées qui avaient torturé la philosophie depuis les sophistes, les mégariques etc. jusqu'à Hegel semble se dissoudre. Par exemple, que veut dire "Socrate est homme"? Quel est le sens de "est" là-dedans? Est-ce que c'est l'identité? Comment Socrate peut-il être homme? Il n'est pas le seul homme et est-ce qu'il est simplement homme? Si le "est" de "Socrate est homme" c'est l'identité, la phrase est absurde. S'il n'est pas identité, qu'est-il? Voir la distinction déjà faite par Platon et Aristote: dans "Socrate est homme", la relation n'est pas relation d'identité, c'est une relation de prédication. Mais quel est le rapport du prédicat au sujet? Vous ne pouvez pas ne pas soulever cette question. Alors, la thèse classique de la philosophie, celle que les philosophes, les logiciens du moyen-âge exprimaient très joliment dans une phrase qui est un noeud de vipères, c'est que le "praedicatum inest subjecto", que le prédicat est dans le sujet, est immanent au sujet. Vous voyez immédiatement l'abîme qui s'ouvre. L'humanité est dans Socrate mais l'humanité n'est pas que dans Socrate. Comment donc un nombre indéfini de sujets peuvent-ils partager le même prédicat? Question traitée très longuement dans le Parménide de Platon et à quoi la logique moderne répond: il ne faut pas confondre ces questions ontologiques et les questions de la prédication. Ces dernières doivent être résolues ou traitées comme on l'a dit plus haut. Par exemple l'homme est mortel, ça veut dire l'inclusion de l'ensemble des hommes dans l'ensemble des mortels dont chacun est défini à sa façon. Comment il est défini, c'est

une autre histoire et c'est là aussi que commencent à se poser des questions. Je veux dire par là que cette relation de prédication est loin d'être aussi simple qu'il paraît. Je ferai remarquer que ce qu'on appelle en logique formelle moderne le calcul des propositions est quelque chose d'à peu près clos, achevé, qui ne pose pas de problèmes. Par contre, le calcul des prédicats est loin d'avoir atteint ce degré. Sur cette relation de prédication, si quelqu'un demande ce qu'est un prédicat ou ce qu'est une propriété, on ne peut répondre rien d'autre qu'un prédicat ou une propriété est une notion primitive, à savoir que c'est une notion qu'on ne peut définir qu'en utilisant le "definiendum" dans le "definiens", ce qui est à définir qu'en utilisant ce avec quoi on essaye de le définir.

Il se trouve que la même chose est vraie pour les notions d'ensemble et d'élément. Déjà, qu'est-ce qu'un prédicat, une propriété? Aristote déjà l'aurait dit, un prédicat -j'utilise "attribut" et "propriété" comme équivalents de "prédicat"- c'est le "ti kata tinos", c'est quelque chose dit sur une autre chose. Disons, en langage contemporain, un prédicat est ce qui peut être énoncé de quelque chose, de "quelque chose" cela veut dire d'un élément ou d'un ensemble. Mais qu'est-ce qu'un élément ou un ensemble? Un ensemble, c'est quelque chose dont on peut énoncer un prédicat ou une propriété ou un attribut. Si le même prédicat peut être énoncé de plusieurs éléments, ces éléments forment un ensemble. Des questions surgissent déjà ici, à savoir que pour pouvoir parler de plusieurs éléments, il faut pouvoir les différencier, ce qui nous fait retrouver à un autre niveau les problèmes philosophiques très anciens. Est-ce que quand je formule cette dépendance réciproque des notions de prédicat et d'ensemble, je suis bien dans ce qui est dit par la logique mathématique contemporaine? Formellement, non.

Il y a cette fameuse définition de Cantor (le grand mathématicien qui a fondé la théorie des ensembles), définition naïve qui contient des cercles vicieux et qui est [cependant] indépassable. Cette définition dit: "Un ensemble, c'est une collection d'objets de notre perception ou de notre pensée; ces objets sont appelés les éléments de l'ensemble." [Voir "Science moderne et interrogation philosophique" in Les Carrefours du labyrinthe, p156/8 et 203/4]. On est bien avancé! Qu'est-ce qu'une collection?, qu'un objet? Les mathématiques modernes disent qu'il y a deux façons de définir un ensemble. La première est par énumération des éléments qui le composent ou dont on a décidé qu'ils sont inclus dans cet ensemble. On peut par exemple énumérer les êtres humains qui sont dans cette pièce et parler de l'ensemble des êtres humains qui assistent à ce séminaire. Mais il est évident que cette définition par extension est en principe limitée aux ensembles finis. Il est impossible de définir l'ensemble des nombres réels compris entre 0 et 1 en les énumérant ou les exhibant! On a donc aussi des définitions qui sont nécessairement basées sur une ou plusieurs propriétés [définition en compréhension]. On a alors dans ce cas-là  $p(x)$  qui définit un ensemble comme étant les éléments  $x$  définis par  $p(x)$ . Par exemple, si  $p(x)$  c'est "être français", l'ensemble  $E$  des Français, c'est l'ensemble de tous les  $x$  qui présentent cette propriété  $p(x)$ .

Le problème qui surgit ici est qu'il faut s'assurer que cette propriété  $p$  n'implique pas de façon cachée une contradiction ou un paradoxe. Alors, justement, une énorme relance de la mathématique et de la logique contemporaines et des problèmes qui sont au fond déments a été produite lorsque Russell a posé comme  $p(x)$ ,  $p(x) = x \notin x$  et l'ensemble  $E$  ainsi définit:  $E_R = \{x / p(x) = x \notin x\}$  Dans ce cas, vous aboutissez immédiatement à une contradiction si vous posez la question:  $E_R \in E_R?$   $\neg E_R \in E_R \Rightarrow E_R \notin E_R$  ou  $E_R \notin E_R \Rightarrow E_R \in E_R$ . C'est le paradoxe de Russell. [Ce paradoxe est présenté littérairement ainsi dans l'E.U., art. "Théorie élémentaire des ensembles": "En 1905, B. Russell montre que la notion d'ensemble des ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes est contradictoire. La mise en évidence de cela peut se faire de la manière suivante: à première vue les ensembles peuvent se partager en deux classes, la classe de ceux qui sont éléments d'eux-mêmes, classe de ceux pour lesquels l'expression  $X \in X$  est vraie; la classe de ceux qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes, ceux pour lesquels l'expression  $X \in X$  est fausse ou  $X \notin X$  est vraie. Désignons par  $A$  l'ensemble de tous les ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes. Laquelle des deux expressions  $A \in A$  ou  $A \notin A$  est-elle vraie? Supposons que  $A \in A$  soit vraie. Mais alors  $A$  ne peut pas être un élément de  $A$ , puisque par définition les éléments de  $A$

sont des ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes. L'expression  $A \notin A$  doit être vraie aussi. Supposons (maintenant) que  $A \notin A$  soit vraie. Mais alors, d'après la définition de  $A$  qui est constitué par les ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes, on doit avoir  $A \in A$  vraie. Dans un cas comme dans l'autre, on aboutit à une contradiction. Ce paradoxe est à rapprocher du paradoxe célèbre du menteur, où le problème est de savoir si l'homme qui dit: "Je mens" dit ou non la vérité en prononçant ces paroles.

Il est à noter également (c'est moi qui parle, O.F.) que d'autres paradoxes ont été découverts dans le cadre de cette théorie des ensembles à peu près à la même époque: les paradoxes de Burali Forti (1897) et de Cantor, ce dernier à propos de "l'ensemble de tous les ensembles".]

On se sort de ce paradoxe par une distinction qui n'est pas un truc, à savoir qu'on n'a pas le droit d'écrire  $p(X)$ ,  $X \notin X$  parce que c'est confondre les niveaux. Il faut donc distinguer entre la relation d'appartenance,  $x \in X$ , et la relation d'inclusion qui concerne les parties de  $X$ , l'ensemble  $X$  étant inclus dans un autre ensemble  $Y$ . Alors, la relation  $X \subset X$  ne donne lieu à aucune contradiction.  $X$  est une partie de lui-même, ce n'est pas une "partie propre", mais  $X$  est inclus au sens large dans  $X$ . Les Français sont inclus dans la France: ici pas de problème; mais les Français ne sont pas un élément de l'ensemble "France".

Cela conduit à cette stratification avec laquelle les mathématiques et la logique mathématique marchent sans problèmes. Ça n'élimine pas tous les paradoxes dans la logique identitaire mais on pourrait penser que comme ça les questions sont réglées. Or, elles ne le sont pas. D'abord parce que nous restons avec toutes les interrogations sur ce que sont un élément et un ensemble ou ce qu'est une propriété ou un prédicat, c-à-d nous sommes renvoyés aux réflexions philosophiques. Le mathématicien peut dire qu'il utilise ces termes comme termes primitifs et telle est la réponse habituelle: vous verrez ce qu'ils signifient par l'utilisation qui en sera faite. Cela ne supprime pas l'interrogation philosophique. D'un autre côté, il y a la deuxième question, c-à-d que dans la définition d'un ensemble par un attribut ou une propriété, on sera amené à écrire:  $\forall X, p(X) \Rightarrow X \in E$ . A part le quantificateur universel,  $\forall$ , il existe un autre quantificateur qui est beaucoup plus délicat, le quantificateur existentiel, soit  $\exists$ . Si  $P$  est l'ensemble des nombres premiers et si  $N_2$  est l'ensemble des nombres pairs, alors:  $\exists X, X \in N, X \in P \wedge X \in N_2$ . Est-ce qu'un  $x$  existe tel qu'il soit à la fois premier et pair? Notre énoncé est-il vrai ou faux? Il est visiblement vrai, vrai dans un seul cas avec le nombre 2. Mais qu'est-ce que cela veut dire qu'il existe  $x$ , à savoir que veut dire l'existence au sens mathématique du terme?

Sur cette question vous avez toute la querelle qui commence, là encore, avec le début du 20ème siècle. 1. La grande majorité des mathématiciens pense qu'on travaille comme si un objet existe mathématiquement, si le définir et travailler avec lui n'implique ou n'entraîne aucune contradiction, c-à-d tout ce qui peut entrer dans une construction axiomatique cohérente et consistante non-contradictoire existe. A partir de quoi on construit des choses très étranges - l'axiome de Zermelo, l'axiome du choix - qui conduisent à des conclusions également étranges et très difficilement acceptables mais sur lesquelles il n'y a pas de contradictions apparentes jusqu'ici. 2. Mais il y a une école opposée qui était minoritaire, qui est toujours minoritaire, qui dit qu'on ne peut parler vraiment d'existence d'un objet mathématique que si on peut le construire vraiment. Mais que veut dire précisément "le construire"?

Tout cela pour dire que nous rencontrons encore au fondement de la logique ensidique dans son état de perfectionnement actuel le ressurgissement des questions philosophiques. A la fois, par exemple, sur les notions du rapport propriété-prédicat-attribut/sujet-substrat-essence-substance, c-à-d un quelque chose dont on peut dire des choses qui lui sont attachées soit essentiellement soit accidentellement. Mais ces choses, tout en lui "appartenant", ne sont pas identiques à lui (dire de quelqu'un qu'il est blond, ce n'est pas dire qu'il est la blondeur ni qu'il est le seul blond) et nous ne pouvons définir ces termes (propriété, attribut etc...) pas plus que ceux de "substance", d'"essence", de "substrat" - "hupokeimenon" comme disait Aristote, ce qu'il faut poser en-dessous pour pouvoir imputer les différentes propriétés ou attributions. Et puis, on retrouve dans cette évolution de la logique à nouveau la question de l'existence.

J'ai commencé par dire que finalement, pour nous, "être", "est", signifie exister et qu'il faudrait soumettre à cet égard à une cure d'amaigrissement le discours sur l'être et la mythologie qui s'est développée, surtout au 20ème siècle, autour de l'être et du sens de l'être.

Reprenons la question. Qu'entendons-nous par "x est"? Et reprenons très brièvement l'histoire de la philosophie. Très rapidement et déjà chez Aristote apparaît la distinction que les médiévaux appelleront la distinction entre l'existentialia et l'essentialia, entre le "o ti esti" et le "ti esti". "O ti esti", "an sit?", s'il est, en allemand "Das-sein" (si c'est affirmatif), ça c'est l'existence. Et l'essence, c'est la question du "ti esti", qu'est-ce que c'est?, "quod sit?", le "Was-sein" dont on peut si on aime les calembours philosophiques faire dériver le mot "Wesen", essence, calembour commis par Heidegger. Alors "existentialia" signifie que quelque chose est, on affirme le fait qu'elle est, c-à-d qu'elle existe et "essentialia" signifie qu'on s'interroge et qu'on répond à cette question: qu'est-ce que la chose qui est posée comme étant, comme existant? (A défaut d'une précision "être" signifie désormais ici, pour nous, exister.)

Cette distinction entre "existentialia" et "essentialia", je ne sais pas si on peut dire qu'elle est mal posée -je le crois cependant- mais en tout cas dès le départ elle obscurcit la question ds l'histoire de la philosophie. Qu'entendons-nous en disant "o ti esti", que "sit" comme on dirait en latin, qu'il est? Ca veut dire à la fois que cela apparaît et que cela existe indépendamment de son apparition. Alors, pour dire d'une chose "o ti esti", qu'elle est, qu'elle existe, nous n'avons pas besoin de déterminer ce qu'elle est, le "ti esti". Cette question vient en un troisième temps.

Je vais m'étendre là-dessus parce que c'est très important mais ce n'est évidemment pas la vue qui a prévalu dans la philosophie depuis Platon (chez qui cela n'est pas très clair mais c'est très clair chez Aristote) jusqu'à Kant au moins. Je cite simplement une phrase de Descartes dans "les réponses aux premières objections" à ses Méditations métaphysiques [IX 85, Ed.PUF, coll.Quadrige, p141]: "Selon les lois vraies de la logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose si elle est qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est." C'est absolument évident, entre parenthèses, que cette assertion est tout à fait essentielle pour Descartes et tout ce complexe qu'il appelle l'argument ontologique de l'existence de Dieu puisqu'il prétend précisément qu'on connaît d'abord ce qu'est Dieu -c'est un être infini et d'une perfection infinie- à partir de quoi on déduit prétendument son existence puisqu'un être d'une perfection infinie ne saurait posséder cette imperfection qui serait la non-existence. Pourquoi la non-existence serait une imperfection, cela n'est jamais demandé. Or, cette assertion de Descartes passe pour évidente pendant 2000 ans -et qui n'est pas le fait [du seul] Descartes. L'essence précède l'existence (contrairement donc à ce qu'on disait à Saint Germain-des-prés après avoir lu une phrase de Sartre qui dit que chez l'homme l'existence précède l'essence): cette idée ne tient pas.

Qu'entendons-nous quand nous disons "o ti esti"?: que quelque chose apparaît et qu'il est indépendant de cette apparition. Mais de quoi avons-nous besoin pour le dire? Nous n'avons pas besoin de déterminer ce qu'il est, le "ti esti", le "Wassein", le "quod sit" au sens de l'essence. Cette question-là vient en troisième position. Nous avons seulement besoin de pouvoir saisir le "tode ti", le ceci -le "ti" étant ici indéfini et non pas interrogatif- il nous suffit de pouvoir saisir un ceci-quelque chose, quelque chose impliquant simplement que ce quelque chose est suffisamment "quant à l'usage" comme aurait dit Aristote, séparable, repérable, relativement isolable pour qu'on puisse en dire qu'il existe. C'est tout cela que ça implique. Si on me demande, en laissant de côté les sophismes qui portent sur la nomination, si cette table est, existe, je n'ai nullement besoin de posséder à fond un discours sur l'essence de cette table dont je ne sais pas d'ailleurs qu'est-ce qu'il pourrait être et où il pourrait se terminer. Il ne pourrait pas se terminer en fait, même quand il s'agit d'un objet apparemment aussi banal. J'ai simplement besoin de pouvoir repérer la chose, l'objet, et indiquer suffisamment quant à l'usage que c'est de cela dont je parle et que cela existe.

Il y a donc le "tode ti", le ceci, sur lequel porte aussitôt, qui est en même temps, ce qu'on appellerait un jugement d'existence, qu'il est mieux de qualifier

de position d'existence, qui s'exprime par le "o ti esti", "an sit" "est", "existe". Puis vient l'interrogation d'essence, "ti esti", avec le "ti" interrogatif, "quod", "qu'est-ce?, que?", "was?". Or, si on réfléchit vraiment, on voit que dans ce "ti" interrogatif, du moins dans les contextes les plus importants, pas forcément toujours, toute la question ontologique dont nous avons discutée est impliquée. C'est pour cela que toute une série de discours contemporains concernant le sens de l'être oublient que lorsque dans Platon déjà la question "ti to on" est posée, le "ti" a une profondeur interminable. Il concerne tout ce qu'on pourrait dire de l'essence de l'être, de ce qui fait ce qu'on appelle "être" -donc en ce sens c'est une [ ? ] du "ti" indéfini qui est en français "quelque chose". Mais cette question d'essence formulée par le "quod sit" -qu'est-ce que la table?, qu'est-ce que l'homme?, qu'est-ce que l'être?, c'est une question (et c'est pour cela aussi qu'on ne peut jamais la poser comme première) qui comporte des présupposés implicites immenses. Par exemple, elle présuppose déjà une organisation du monde. Demander: "qu'est-ce qu'un homme?", ça ne veut pas dire simplement qu'on peut par repérage distinguer tel être -dire: ces êtres et ceux qui leur ressemblent, on les appelle des hommes-, ça implique aussi qu'on a déjà d'avance présupposé qu'on peut tenir un discours sur les objets au sens le plus abstrait, enfin ce qui se présente, qui soit un discours cohérent et que ces discours puissent tenir les uns avec les autres.

Cette question de l'essence, sous cette forme, est posée pour la première fois explicitement par Socrate/Platon. Si on en croit Aristote, ce que Socrate a vraiment apporté à la philosophie, c'est l'idée du "katholou", de l'universel, c-à-d de ce qui est commun à beaucoup d'objets, qui deviendra chez Platon l'essence qui dès ses premiers textes impute la question à Socrate. Lorsque Socrate demande: qu'est-ce que telle chose? et que souvent l'interlocuteur naïf répond précisément, comme on l'a dit à propos de la définition des ensembles, par simple énumération [soit "en extension"], Socrate répond classiquement et [ ? ]: "je ne te demande pas d'énumérer des exemples de qu'est-ce que c'est que la boue ou le bien mais je te demande qu'est-ce que c'est, par exemple, que la boue en tant que telle, non pas la boue des potiers, celle qui est dans les rues, celle qui est dans les champs etc., mais la boue comme telle." (C'est de la terre plus de l'eau ou quelque chose comme ça.) Ou encore: "Je te demande qu'est-ce que c'est 'auto to kalon' ou 'auto to agathon', le beau en tant que tel, en lui-même ou le bien en tant que lui-même, et non pas de m'énumérer les statues belles, les actes beaux, les musiques belles etc." Donc, il pose la question de l'essence. Mais ce qui se passe très singulièrement avec Platon, c'est que cette essence, ce "quid sit", ce "Wassein", devient condition nécessaire de l'existence moyennant ce qu'on appellerait en logique une subreption, c-à-d l'insertion fallacieuse d'un postulat tacite, à savoir le "o ti esti". Le fait que quelque chose est implique bien entendu qu'il est quelque chose dans un autre sens, c-à-d quelque chose qui n'est pas n'importe quelle chose. Mais cela n'implique pas qu'elle est quelque chose au sens de la détermination exhaustive de cet être-quelque chose [...face 2...], qu'elle est déterminée quant à ce qui sera considéré ou posé comme précisément essentiel. Je ne fais là que redire dans d'autres termes et dans le contexte historique ce que j'ai dit tout à l'heure. Que quelque chose existe, ça implique bien que d'une certaine façon il est quelque chose de particulier, de déterminé -ce qui ne doit pas être pris ici au sens de l'exemplaire particulier d'un objet empirique; dire que l'intelligible existe, ça concerne tout ce qui est intelligible: un intelligible existe en effet. Ça implique donc que c'est quelque chose, mais non pas que son existence ou le discours sur son existence est suspendu comme à une condition à la détermination exhaustive de ce qu'elle est, c-à-d la détermination de son essence.

Cette subreption qui bien évidemment chez Platon est à la fois le présupposé et la conséquence immédiate de la thèse métaphysique classique, à savoir que quelque chose, une chose quelconque, est fonction de sa dépendance par rapport à son "eidos" ou à son "idea", c-à-d à son essence, ce qui montera encore d'un cran dans La République. Le raisonnement y sera répété à propos des essences elles-mêmes, des "eidê" ou des Idées, pour dire que quelque chose doit octroyer la connaissabilité et l'être aux Idées elles-mêmes [voir le séminaire du 31 janvier 1990, p11 et 12; commentaire de 509b Livre VI]. Cette considération plato-

nicienne découle du grand postulat qui est là presque depuis Parménide, c-à-d qu'être veut dire être déterminé. Donc, quelque chose ne peut exister que si il est pleinement déterminé, c-à-d s'il existe précisément une Idée, un sens de cette chose et aussi donc le discours sur la chose ne peut que commencer par être discours sur l'Idée, l'essence de la chose. (Autre chose est si nous, êtres humains, sommes obligés de remonter dialectiquement vers l'Idée.)

Par conséquent, cette idée de l'essence s'installe au centre. Etre, "einai", "esse", "sein", "to be" etc., en philosophie de plus en plus perdent, si on peut dire, le sens de l'existence, l'acception de l'existence, deviennent de plus en plus identiques à l'idée d'une essence déterminée. A partir de là commence une série de glissements. Par exemple, l'essence va devenir très clairement déjà avec Platon -l'"eidos"- en quelque sorte cause. Par la suite chez Aristote il sera plusieurs fois identifié explicitement à la cause. Ce que devient l'"eidos", l'"ousia" chez Aristote, c'est sa cause formelle, enfin tout ce que groupe le terme de "eidos" lui aussi à son tour. Finalement, chez Hegel, l'essence dépassera l'existence en s'unissant avec l'existence essentielle, c-à-d rationnelle, pour devenir concept, c-à-d unité ou union de l'essence et de l'existence. Mais cette existence chez Hegel est une existence qui est déjà complètement pénétrée par la raison, c-à-d par l'essence.

Bien entendu, tout cela laissera un résidu énorme sur lequel nous reviendrons, qui sera la question des existants singuliers -indépendamment des considérations critiques qu'on peut faire sur cette façon même de poser la problème. "Socrate est homme." Qu'est-ce que ça veut dire? Socrate est déterminé par l'essence de l'homme. Quelle est l'"ousia" de Socrate? C'est d'être homme. Mais alors pourquoi est-il Socrate? Cette question est posée mais elle n'est pas résolue dans la Métaphysique d'Aristote. Elle est résolue simplement par le fait qu'il y a une matière qui s'unit avec la forme, c-à-d avec l'essence, avec la cause formelle, pour jouer le rôle de ce qu'on appellera le principium individuationis, le principe d'individuation. Mais il est absolument clair que ça ne fait que repousser le problème d'un cran parce que bien évidemment, ce que sait fort bien et dit admirablement Aristote à maintes reprises, il ne suffit pas de prendre l'essence "homme" et de lui coller n'importe quelle matière pour qu'on ait Socrate, ni même n'importe quelle matière de celle dont on fait les hommes. Il faut une matière particulière mais si celle-ci est exigible [en sa particularité], c'est qu'il ne s'agit pas de matière pure et simple. En quoi est-elle particulière? Elle contient déjà aussi une forme. Le problème devient le paradoxe kantien -qui sous une autre forme existe déjà dans la question de l'individuation chez Aristote-, c-à-d il faut que la matière soit formable et elle ne peut être formable de n'importe quelle façon pour recevoir une forme. Il faut qu'elle soit formable pour recevoir cette forme-là. Comme la diversité brute chez Kant doit être organisable sans quoi ni l'entendement, ni l'essence ne peuvent rien organiser. Mais qu'il faille qu'elle soit formable pour former cet existant-là, cela ne suffit pas encore. Il ne suffit pas d'avoir les molécules organiques ni même un spermatozoïde et une ovule pour produire un Socrate. Alors, qu'est-ce que c'est que ces principes d'individuation qui seraient dans la matière elle-même et qui ne seraient pas formels? Là Aristote s'arrête et nous devons nous arrêter avec lui parce que attaquer la question sous cet angle la rend absolument intraitable, insoluble. On verra par la suite comment on peut la reprendre d'une autre manière.

Donc, l'idée que l'essence précède l'existence ou que les Idées précèdent les existants particuliers se heurte aux objections suivantes. Le fait de savoir de quoi on parle n'implique nullement une connaissance, une possession de l'essence de la chose, de ce qu'elle est vraiment. Un repérage suffisant quant à cet usage est tout ce qui est exigible quelle que soit la nature de l'objet, repérage qui aboutit à un premier jugement d'existence, une première position d'existence. A partir de là commence une suite indéfinie d'explorations qui vise en effet à déterminer ce qu'on peut, si on veut, appeler l'essence de l'objet, c-à-d le "ce qu'il est", tout ce qu'on peut dire de substantiel, à part le pur fait qu'il existe, de l'objet considéré. Mais cette détermination ne pourra jamais aboutir à dissoudre sans reste la première position. Quand on dit "c'était un mirage", c-à-d lorsque la détermination de l'essence de la chose aboutit à l'i-

dée que c'est un mirage, [il reste que] les mirages sont. Ils sont, ils existent à leur façon. Et pour dire "ce n'est qu'un mirage" et l'oasis que voit le voyageur perdu dans le désert n'existe pas réellement, ce jugement porté sur l'essence de ce que le voyageur voit, présuppose la réalité, l'existence du mirage en tant que mirage. Nous avons donc une confusion de la position métaphysique classique du repérage de l'existence de l'objet et de l'idée fausse que l'assertion de l'existence ne peut porter que sur des objets dont l'essence est pleinement déterminée.

Il y a un autre aspect de cette question qui joue tout le temps dans cette affaire et cela revient dans le fameux argument ontologique. La préséance et précédence de l'essence sur l'existence revient à dire que la possibilité précède la réalité. Quelque chose ne peut être réel que s'il est possible ou n'est pas impossible. Vous trouverez d'ailleurs un résidu de cette attitude dans le style des questions kantiennees qui portent toujours sur les "conditions de possibilité" de notre connaissance, d'un acte moral etc. Une fois déterminée l'essence et à supposer qu'elle puisse être déterminée, ce qui veut dire déterminée sans contradiction, ce que l'essence détermine est automatiquement possible et cette possibilité conditionne, précède la réalité effective. Il y a donc un monde des possibles -ça ne veut pas dire un monde d'événements- un monde d'objets et de relations qui ne coïncident pas nécessairement avec le monde réel. Cela est évident. Je ne peux pas penser sans penser qu'il est possible que je fasse tel geste et prenne ma montre, même si je ne le fais pas. Mais quand on prend l'idée avec son poids métaphysique, à savoir d'un monde des possibles qui précède et donc prédétermine le monde réel, les choses changent. D'abord, il est clair qu'il y a ici une idée extrêmement restreinte du monde réel ou de ce qui existe. Il y a subrepticement dans ces affirmations une division de ce qui apparaît en réalité et illusion ou entre étant en soi et étant pour moi. Vous n'avez qu'à prendre la converse de cette proposition pour le voir, c-à-d ce que nous pouvons concevoir comme possible ne serait pas ou ne serait pas forcément, alors qu'il est évident que ce que nous pouvons concevoir comme possible existe sur un autre mode d'existence, sur un autre mode d'être, c-à-d existe sur le mode du concevable. Il est affolant de voir combien les philosophes les plus idéalistes sont asservis aux préjugés réalistes les plus bruts, même s'ils tiennent des discours contre ces préjugés. Ce que nous pouvons concevoir comme possible existe en tant que pouvant être conçu, que concevable. Est-ce qu'un polygone régulier dont le nombre de côtés est  $2^{100}$  existe? (Descartes était plus modeste: de son temps on utilisait le "chiliogone", le polygone régulier à mille côtés qu'on peut construire mais que personne ne peut se représenter.) On ne peut pas se représenter ce polygone, on ne peut pas le construire. Mais cela ne change rien: mathématiquement il dit autant qu'un carré, il n'y a pas de différence dans l'intensité d'existence. Un polygone avec  $2^{100}$  côtés et un carré, ça appartient au même niveau parce que nous prenons le sens mathématique d'existence le plus généralement accepté, c-à-d existe mathématiquement ce qui peut être posé dans un système consistant, non contradictoire etc. Dans une géométrie euclidienne, il n'y a aucune limite au nombre des côtés d'un polygone régulier.

Mais surtout, cette position comme quoi l'existence précède l'essence ou la possibilité précède la réalité, tire avec elle toute une conception dont on voit immédiatement combien elle est contraire à ce que je dis notamment sur la création, à savoir que rien ne peut apparaître comme existant, c-à-d comme "réel", s'il n'était pas déjà auparavant possible. "Auparavant" signifie évidemment une antériorité logique et non pas chronologique bien que cette antériorité logique tend invinciblement à prendre une coloration quasi chronologique dans toute la métaphysique classique puisque cette métaphysique est théologique et que les pensées de Dieu qui déterminent le possible précèdent toute existence effective chronologiquement également -d'une façon qui est plus que chronologique mais chronologique quand même- puisque cette pensée de Dieu est dans l'atemporel et l'intemporel et que ce qui est existant est dans le temps créé. S'il y a quelque chose "avant" le temps créé -le terme étant ici abusif-, c'est bien l'atemporalité de Dieu et les pensées de Dieu dans cette atemporalité.

L'idée que tout ce qui peut apparaître comme existant logiquement présuppose qu'il soit possible n'a aucun intérêt. Car ou bien elle est vide ou tautologique ou bien elle est fallacieuse. Vide et tautologique: rien ne peut exister s'il

est impossible qu'il existe (pour que quelque chose existe, il faut qu'il soit possible.) Celui qui dit cela ne m'apprend rien sauf qu'il devrait pouvoir déterminer le sens d'"impossible" dans cet enchaînement. Là commence un autre labyrinthe: qu'est-ce que l'impossible si on sort des trivialités (par exemple, il est impossible que dans un système donné  $2 + 2$  fasse à la fois 4 et 5)? On ne peut pas brandir comme ça l'idée du possible et de l'impossible comme un critère universel à moins de postuler qu'on possède par devers soi et au-delà de la région mathématique -dans laquelle même encore, comme on l'a vu plus haut, les choses sont loin d'être claires et évidentes- les déterminations précises de ce qui est possible et impossible. Si on descend dans le monde empirique vulgaire, on n'en finirait pas d'énumérer l'ensemble des objets ou des phénomènes qui avaient été déclarés impossibles depuis 2500 ans et qui sont tout à fait réels ou existants. Jusque vers 1880, il y avait des académies qui votaient presque des résolutions pour affirmer que quelque chose qui était plus lourd que l'air ne peut pas voler!

Ou bien, donc, c'est une tautologie vide, ou bien elle signifie que rien n'apparaît jamais effectivement dont l'essence, c-à-d la possibilité, n'était déjà pleinement déterminée dans le monde des possibles, c-à-d dans un monde idéal et alors c'est faux parce que la création, par exemple dans le monde social-historique, est position de possibles qui n'avaient ni possibilité, ni même un sens auparavant. Dire par exemple que n'importe quel phénomène de notre société était déjà donné avec le big-bang, c'est ce que Platon appellerait un "abussos phluarias", un abîme de bavardage, parce que ça ne veut strictement rien dire. On ne peut pas terminer d'énumérer ce que présupposent ces phénomènes et la contingence de ce qu'ils présupposent. Ils présupposent l'émergence de la vie, l'émergence de l'humanité, une évolution social-historique etc... A propos de contingence, il suffirait que la distance de la terre au soleil soit d'un dixième plus petite ou plus grande pour que la vie ne soit pas possible, parce que l'eau entrerait alors dans cette espèce de processus de feed-back positif divergent qui a conduit d'une façon opposée à ce qu'elle n'existe plus sur Vénus et sur Mars. Les limites de cela, c'est un dixième de chaque côté de la distance de la terre par rapport au soleil! Nous discutons donc ici en ce moment en fonction de ce fait, dont sans doute il y aurait des philosophes pour vouloir en démontrer la nécessité a priori, que la distance de la terre [au soleil] est exactement d'une "unité astronomique" [U.A.], c-à-d à peu près 150 millions de kilomètres, et non pas de 0,9 ou de 1,1 unité astronomique.

Nous avons donc la création de formes qui, ipso facto, est création d'ensembles de possibilités qui, auparavant, n'ont pas de sens. Les possibilités créées, disons par la société capitaliste ou par une société relativement démocratique, n'ont pas de sens dans une société pharaonique par exemple. Ce n'est pas qu'elles ne sont pas possibles, elles n'ont pas de sens. De même que, de façon corrélatrice, la destruction des formes, telle que nous le voyons par exemple dans le social-historique, est aussi destruction de possibles. C'est encore un discours totalement vide, un "abîme de bavardage" de dire que la vie sur le mode pharaonique est toujours possible; elle n'est pas [plus] possible. L'ensemble des conditions, des circonstances, des termes etc. qui vont avec cette vie dans l'Egypte pharaonique ont été détruites et détruites à jamais et cela n'a aucun sens de dire que tout cela continue d'être possible.

#### Réponses aux questions des étudiants.

Le problème de la désignation/nomination. Je dis "ceci". Vieille querelle qui est revenue parmi les philosophes, les logiciens, les linguistes (voir Quine etc.). [Imaginons qu'] on est dans une tribu dont on ne connaît pas la langue. Il est alors impossible de dire aux gens de cette tribu -ou de comprendre ce qu'ils vous disent- que "ceci" est un lièvre parce qu'on ne sait pas est-ce qu'on veut dire l'animal dans son entier, ses oreilles, ses pattes, sa couleur etc... Mais on se situe quand même dans un certain contexte, c-à-d on se situe dans un contexte où il est possible, fût-ce par approximations successives de délimiter suffisamment ce dont on affirme l'existence. C-à-d, effectivement, quand je parle de repères, de délimitation suffisante, il est clair que le langage est présupposé.

Or présupposer le langage, ça signifie mettre de côté pour l'instant les problèmes immenses et en fait insolubles parce que de toutes façons le cercle vicieux est déjà là. Si vous commencez à vouloir non pas simplement à élucider mais à rendre complètement transparente la façon dont le langage nous permet de nommer des choses et de savoir de quoi nous parlons, vous êtes dès le premier moment dans le cercle. C'est absolument clair puisque vous le ferez dans le langage et il n'y a pas de fondation extra-linguistique possible du langage, encore moins une fondation extra-sémiotique possible d'un système sémiotique. Au contraire, tout système sémiotique en fin de compte se fonde sur le langage qui est son propre métalangage et là le cercle est donc évident. Donc, quand nous posons la question "o ti esti", "an sit", "est-ce que c'est?; est-ce que ça existe?", ce qui est présupposé, c'est un "ce", un "cela". Il faut pouvoir dire: "cela". Il faut posséder un langage qui vous rend capables de le dire sans confusion inéliminable. Que cela ouvre toujours d'autres questions est absolument évident et là nous passons à autre chose. Mais pour pouvoir ouvrir d'autres questions, il faut déjà avoir posé -et c'est pour cela que je parlais de jugement et de position d'existence- un cela qui existe et qui est le point de départ de cette série d'investigations.

Sur le possible et le réel ou l'existant. Si l'on prend un exemple abstrait, celui de la réalité de l'existence -"existence", c'est le terme mathématique- d'une branche mathématique, soit, par exemple: il existe des espaces topologiques définis d'une certaine façon. A partir du moment où on a posé que ces espaces existent, s'ouvre immédiatement, et c'est cela en effet la position de l'essence, une suite infinie de possibles et d'impossibles. Dans le cas le plus banal, si vous abandonnez en géométrie l'idée qu'il ne peut y avoir que l'espace à trois dimensions habituel et admettez que l'espace peut avoir n dimensions ( $n \in \mathbb{N}$ ), tout cela [tous ces espaces] devient possible mais en fonction des axiomes, définitions etc. qui posent une certaine conception de l'espace qui n'est plus alors évidemment celui d'Euclide ou même des mathématiciens jusqu'à Fermat au moins.

Qu'est-ce que cela signifie? Ça ne signifie pas que les espaces à n dimensions n'existent qu'à partir du 19ème siècle mais que ces espaces n'existent qu'à condition qu'on ait posé les axiomes dans lesquels un espace à n dimensions prend un sens. C'est cela la condition de possibilité, la condition de sens des systèmes mathématiques: les axiomes, les définitions, les termes posés.

Si on passe maintenant au monde réel au sens courant du terme, qu'est-ce qui est possible par exemple dans la société moderne [qu'est-ce qui la rend possible?]? Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire qu'il faut que soit posée dans la réalité comme existante tout une série de conditions -plus que des conditions- qui rendent possibles des actes humains, des enchaînements d'actes humains etc., qui n'ont pas de sens dans un autre contexte.

Si je dit "possibilité d'avoir du sens", c'est qu'il ne s'agit pas seulement de possibilité matérielle. Un voyage en avion était possible [aurait été matériellement possible] pour les hommes du paléolithique. Oui, s'il y avait eu une navette venant d'un autre monde, on aurait pu mettre un néanderthal dedans et l'y faire voyager! Mais la question n'est pas là. Elle est si, par exemple, les comportements d'un homme vivant dans la société contemporaine étaient possibles pour un homme du paléolithique. Le soutenir, ce serait comme si on disait qu'il était possible pour les poissons à branchies de vivre en dehors de l'eau. Alors, en effet, c'est devenu possible à partir d'un certain moment par la transformation des poissons qui sont sortis de l'eau, ont développé des poumons embryonnaires etc. et ont cessé d'être poissons. Ainsi, dire que c'était possible, cela signifie que "quelqu'un" avait fait la liste qui n'est peut-être pas impossible mais qui quand même est immense des mutations génétiques possibles des poissons et pas seulement car il faudrait prendre en compte le fonctionnement de l'ensemble de l'écosystème et qu'il avait détecté toutes les possibilités. C'est cela que j'appelle "abîme de bavardage".

Autre exemple: ce que je dis revient à dire que l'énoncé "Les demoiselles d'Avignon était possible avant que Picasso ne les peigne" est un énoncé qui n'a aucun intérêt. Cet énoncé dit sur Les demoiselles d'Avignon que dans le monde physique il était possible qu'il y ait une toile et que dans les combinaisons

possibles qui là sont vraiment infinies ou presque -parce qu'on est dans le continu- des formes et des couleurs, il y en a une qui correspond aux Demoiselles d'Avignon. Nous affirmons au contraire qu'avec ce tableau, et d'autres, une nouvelle conception de la peinture, de l'objet dans le tableau, du rapport des objets etc. est créée, émerge. Cela a-t-il un intérêt quelconque de dire que cela était possible? Oui, ça n'était pas impossible; ça s'est réalisé, donc ça n'était pas impossible: merci beaucoup! Mais ça n'était pas impossible en quel sens? Qu'est-ce que cela ajoute? Qu'est-ce que cela nous apprend? Ce qui m'importe, c'est qu'il y a la création d'une nouvelle forme qui à partir du moment où elle apparaît [ouvre effectivement des possibilités]. Par exemple, la possibilité du cubisme est déjà dans Cézanne. Pourquoi cette possibilité ici? Parce que Cézanne fait déjà du cubisme en faisant [précisément] des choses que les peintres auparavant ne faisaient pas. Il ouvre une nouvelle voie dans laquelle les autres s'engageront pour faire ce qu'ils ont fait. Ce qui importe, c'est l'émergence de ce moment de création; ce n'est pas le fait que c'était possible soit au sens de la combinatoire des formes, des dessins et des couleurs, soit sous la forme de la combinatoire des charges électriques dans le système nerveux central de Cézanne. La question qui nous intéresse est pourquoi dans cette infinité de possibles formels et vides, il y a celui-là qui existe, qui est réel. Ensuite, à partir du moment où il existe, il pose à nouveau toute une série de questions qui n'existaient pas auparavant.

Question: Vous avez dit que le grec est la seule langue dans laquelle le mot homme veut dire mortel... [Voir séminaire du 31 janvier '90, page 8]

Castoriadis: Non, je n'ai pas dit ça. J'ai dit que le grec est la seule langue que je connaisse où pour dire homme on dit mortel ("oi thnêtoi"). On ne dit cela ni en latin, ni en français, ni en allemand... Quand on dit en grec "oi thnêtoi" ça veut dire "les hommes", alors que les boeufs sont mortels aussi! L'homme est défini par sa mortalité. J'ai insisté sur cela pour montrer que dans la grande période grecque, jusqu'à la fin du 5ème siècle, il n'y a pas l'idée ou le souhait même de l'immortalité.

O.F.

Je rappelle un certain nombre de points. Et, d'abord, la position que j'ai prise d'emblée par rapport à des tendances contemporaines, notamment Heidegger, à savoir que la question de l'être humain pour commencer n'est pas la question de l'être mais la question du sens ou de la signification. Pour commencer, l'être est partout. L'être humain, l'homme en est submergé. L'apparaître de l'être s'impose à lui de même que, sous d'autres formes, s'impose à lui dès le départ le "kath'auto" suivant l'expression d'Aristote, l'envers soi, le selon soi, ce que j'ai appelé l'indépendance de ce qui est. Ce qui fait question, question créée par les humains et qui en même temps crée les humains, crée l'humanité, c'est la question du sens, y compris du sens, ou de la signification, de l'être.

Nous disions aussi qu'à cette question, sans qu'elle soit d'abord et pendant très longtemps posée, il est toujours répondu d'une manière ou d'une autre dès qu'il y a humanité (voir "Institution de la société et religion"). C'est essentiellement le rôle de la religion pendant très longtemps -et aujourd'hui encore dans beaucoup de pays. Et la réponse à cette question -autre trait tout à fait décisif- ne peut jamais être donnée que dans et par le social-historique, d'où l'importance proprement philosophique du social-historique au-delà de la pensée de l'ego ou de l'âme de la philosophie traditionnelle. Aucun penseur individuel ne peut jamais donner une réponse radicale à la question de la signification, ne serait-ce que parce qu'il est toujours pris dans une société et une histoire, toujours pris dans un océan de significations qui sont là et avec lesquelles il peut, au mieux, essayer de se dépêtrer. Cela, bien entendu, est vrai aussi pour les sociétés elles-mêmes dans leur succession. Mais ce n'est pas vrai si nous considérons d'une manière pour ainsi dire impossible, inconcevable, le social-historique comme tel, ce qu'il y a d'originale dans l'institution de la société -je ne parle pas ici d'un premier moment mythique mais de la considération du social-historique comme tel, qui à l'origine ne trouve devant lui qu'une première strate naturelle, héritage de la nature biologique de l'être humain, strate naturelle qui est en partie organisée, qui serait complètement organisée si l'être humain était simplement biologique, puisqu'elle lui fournirait [alors] de la nourriture, des partenaires sexuels, des proies auxquels il est ["serait" plutôt] toujours plus ou moins "préadapté" pour y répondre. Mais, précisément, à partir du moment où la question du sens surgit cette première strate naturelle apparaît aussi comme fortement irrégulière. J'ai essayé d'expliquer pourquoi, notamment en fonction des exigences de la psyché qui sont incompatibles avec la vie dans un monde réel.

Cette réponse à la question implicite de la signification inclut toujours -c'est cela l'ontologie implicite de toute société- une définition de ce qui est et du comment il est. Mais cette ontologie implicite n'est jamais ni isolée, ni isolable -et l'allusion que j'ai faite à la religion le fait voir encore plus clairement. Elle est toujours tissée avec les autres dimensions de l'institution de la société, au-delà du monde des représentations de chaque société, c-à-d avec les valuations, les poussées et les affects qui sont chaque fois créés et portés par l'institution de la société.

Les ruptures grecques, ce n'est pas de créer l'ontologie en ce sens-là. C'est d'explicitier l'ontologie implicite, c-à-d de poser explicitement, par exemple, la question de l'être. Mais cette question, dans cette rupture grecque, va beaucoup plus loin que cela, puisqu'elle commence par être la question: "que dois-je penser et qu'est-ce qui fait sens?". Et cette question se place dès le départ et ne peut que se placer explicitement sous le signe d'une exigence -qui reste la nôtre- que les Grecs appelaient "logon didonai", rendre compte et raison. "Logos", c'est aussi bien les comptes, l'arithmétique -"logizomai", c-à-d calculer- que ce qu'on appellerait, ce que les Latins ont appelé "ratio". On ne rentrera pas ici dans les avatars des traductions et les déformations éventuelles qu'elles ont portées avec elles, déformations qui ne sont pas dues à des déficiences du latin, comme la lecture de Heidegger en donne parfois l'impression, mais qui sont dues au fait que le monde latin par lequel passe d'abord cette transmission est un monde différent, avec des significations imaginaires différentes.

Par conséquent, la traduction latine des termes grecs, telle qu'on la trouve déjà au premier siècle B.C. à Rome, incarne déjà le monde des significations imaginaires romaines, tel que ce monde s'élargit en colonisant la Grèce et en se laissant coloniser par la philosophie grecque (selon la fameuse expression latine). Il y a aussi l'appropriation de cet héritage par le monde judaïque d'un côté, chrétien de l'autre.

Tout cela pour dire qu'il n'y a pas d'histoire de l'être qui commencerait -ou ne commencerait pas- avec les Grecs, ni de révélation, présentation, dévoilement de l'être [qui serait dû] aux Grecs, selon les termes de Heidegger. Tel n'est même pas le cas avec Aristote qui ne fait qu'explicitement une question qui est déjà dans Platon et, avant lui, dans Parménide. Ce qui donc commence avec les Grecs, et ce n'est pas un hasard si Heidegger est aveugle là-dessus, n'est pas l'histoire de l'être mais l'histoire de la liberté ou de l'autonomie, ce qui est tout à fait autre chose. C'est aussi l'histoire de la responsabilité à l'égard non pas d'une instance transcendante mais à l'égard à la fois d'une communauté et d'une loi indispensable à cette communauté, les deux contractés dans le "logon didonai" qu'on pourrait d'ailleurs rapprocher de cette institution -elle aussi, à ma connaissance, création première des Grecs- qui fait que les magistrats élus doivent à la fin de leur magistrature non pas "logon didonai" mais "euthunas didonai" rendre compte et raison de leur gestion. Le terme utilisé ici, "euthunê" [ou "euthuna"], c'est à la fois la responsabilité et le redressement; cela a affaire avec "euthus" [droit]. [Voir "La polis grecque et la création de la démocratie", in Domaines de l'homme, p.292.]

Rappelons que l'essence de ce "logon didonai", donc aussi de l'interrogation illimitée qui commence avec la Grèce, c'est l'existence d'un espace et d'un temps publics, donc ouverts. D'un autre côté, rappelons qu'on ne saurait surestimer l'importance capitale qu'a à cet égard la création de la mathématique comme science. C'est le premier exemple tout à fait précis de [démonstration], même si Thalès n'a pas démontré son fameux théorème mais il est à peu près certain qu'il a démontré certains théorèmes. Cela consiste à se situer d'emblée dans un espace qui est à la fois accessible à tous, qui est créé par la démonstration mathématique comme espace social abstrait et dans lequel les raisons valables ne sont évidemment plus la croyance ou la "doxa". Elles appartiennent à un "logos", soit à la rigueur du raisonnement lui-même à laquelle doit nécessairement se plier l'interlocuteur ou alors remonter aux premiers principes et les contester, premiers principes à partir desquels ce raisonnement s'est établi, c-à-d qui sont postulés ou qui forment ses axiomes.

Comment la question se pose-t-elle pour nous? Je parlais la dernière fois de cette sorte de dilatation un peu mythologique qu'a la question de l'être dans la philosophie contemporaine avec et à partir de Heidegger et des heideggeriens (il n'y a pas grand chose d'autre comme philosophie aujourd'hui). Pour nous, la question de l'être n'est en fait qu'une province de la question de la signification bien que, et c'est là qu'apparaît l'étrangeté de la chose et, on peut dire, le privilège de l'ontologie, elle soit une étrange province au sens où elle englobe [ ? ] puisque de la signification elle-même nous sommes amenés à dire qu'en un sens particulier du terme (mais qui ne change rien à la chose elle-même) elle est. C'est cela le redoublement.

Mais selon les considérations par lesquelles j'ai commencé, la question de l'être apparaît comme une province de la question de la signification et c'est dans une deuxième étape que le déploiement de notre pensée nous fait voir dans la signification une strate de l'être et un mode d'être et, plus précisément, en tout cas certainement pour commencer, ce qui délimite et définit la strate humaine de l'être, c-à-d la strate social-historique et psychique.

Digression historique. De ce point de vue, soit vu ce terreau social-historique sur lequel émerge la rupture et émerge l'interrogation illimitée, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la pente unitaire et théologique -les deux étant unies- de la philosophie, depuis Parménide en passant par Anaxagore et atteignant son sommet avec Platon, devient presque incoercible. On retrouve, en effet, dans cette tendance presque incoercible de la philosophie, à la fois les traces de l'époque peut-être cent fois millénaire pendant laquelle l'institution de la société a répondu conjointement aux questions: "qu'est-ce qui est?", "qu'est-ce qui vaut?", "qu'est-ce qu'il faut rechercher?", "qu'est-ce qu'il faut

faire?". C'est dans cette union indissociable qu'existe la religion. Il n'y a qu'à penser aux religions historiques et mondiales que nous connaissons. Pourquoi quelque chose est bien? Pourquoi est-ce cela que Dieu veut, voudrait qu'on fasse? Qui faut-il aimer? Il faut aimer Dieu et puis aussi les autres parce que ce sont des créatures de Dieu etc. On retrouvera sous des formes très poussées, parfois presque méconnaissables comme dans les religions primitives, cette même "conflation" [confluence?] des moments du représentable, de l'affect, de l'intention, de la valuation.

Il y a en même temps le fait que si en soi la question de l'être n'est qu'une partie de la question de la signification, immédiatement surgit la question de la signification comme elle-même appartenant à l'être et, dès ce moment, la "conflation" de la signification et de l'être devient une tentation irresistible. Or, si cela c'est bien évidemment la religion, c'est aussi très clairement, par exemple, Platon ou Hegel. Ce qui est vraiment, ce sont les Idées. Et il faut même aller au-delà des Idées [pour trouver] ce qui octroie aux Idées à la fois l'être et la connaissabilité qui est le "agathon" [La République, Livre VI 509b et voir séminaire du 31/01/90 p.11], c-à-d le bien. Donc, le sur-être, l'au-delà de l'être -mais qui est quand même bien entendu; par la suite Platon appellera " ? agathon" quelque chose qui est- réunit en lui-même le fait d'être par excellence, l'octroi de ce fait d'être à ce qui, après lui, est aussi par excellence, c-à-d les "ousiai" ou les Idées, et est la qualité par excellence (le "agathon" veut dire aussi en grec, ce qui plaît ou ce qui est désirable ou doit être désiré). Quant à Hegel, l'union de l'être, non pas l'être au sens où le terme est techniquement utilisé au début de La Science de la logique où il s'agit du pur être, de la simple position: "quelque chose est", mais la totalité de l'étant et du concevable n'est rien d'autre que des [les] formes de l'Esprit. Donc, il est rationnel de part en part, il est signification faite réalité.

Tout cela n'empêche pas qu'en même temps que l'ontologie commence déjà avec Platon et Aristote comme une enquête sur la signification comme telle, c-à-d comme une enquête sur la signification au-delà de la clôture de l'institution de la société dans laquelle cette enquête a lieu, en même temps la question de l'être devient partie centrale de cette recherche. Cette conflation des deux choses est déjà très manifeste chez Platon. Si vous reprenez le Timée, vous verrez que cela commence par une division de tout ce qui est entre ce qui devient toujours et n'est jamais la même chose et c'est le sensible, les "aisthêta", et ce qui est toujours le même en lui-même et c'est l'intelligible, les "noêta" [27b-27c GF p410]. Platon doit faire face à la relation des deux et c'est évidemment les "noeta" qui sont l'étant par excellence et qui donc donnent sa signification au mot "être".

Je vous rappelle aussi les trois oppositions dans lesquelles se situe cette discussion: l'opposition entre apparaître et vraiment être ("phainesthai/einai"), l'opposition entre opinion et vérité ("doxa/alêtheia") et l'opposition, un peu séparée des précédentes mais qui n'est pas sans rapport avec elles, entre institution-convention et nature ("nomos/phusis"). Il est presque immédiat à partir de ces divisions de voir aussi une autre pente à laquelle va être soumise la philosophie. A partir du moment où on oppose l'apparaître et l'être vraiment, et ceci d'une façon fondamentale et non d'une façon triviale, c-à-d si par exemple quelqu'un trouve amers des aliments qui sont doux parce qu'il est malade, cet amer est ce qu'il lui apparaît, car cela va infiniment plus loin (voir les citations de Démocrite) -à partir de ce moment donc, il est presque fatal et cela commence déjà avec les présocratiques et atteint sa pleine ampleur avec Platon, de chercher ce qui est vraiment par opposition à ce qui l'est moins. Ceci donnera dans la théologie chrétienne la recherche d'un "ens realissimum", de l'être le plus réel de tous qui évidemment est Dieu. Ceci donnera aussi chez Aristote, qui prend une autre voie de recherche, ce qui persiste à travers le changement, le devenir phénoménal; ce qui persiste sera la "ousia", l'essence, cette essence étant à la fois cause, fondement et substrat de ce qui est.

Mais la question la plus générale et telle qu'elle est déjà formulée clairement par Aristote, c'est en quoi consiste donc l'être des étants ou l'étantité des étants. Cette question peut être prise et en fait Aristote la prend en deux sens, deux acceptions, soit à la fois: qu'est-ce que nous entendons en disant que x est? et autre question beaucoup plus perfide, traîtresse: qu'est-ce qui fait

que x est?, non pas au sens d'une cause prochaine immédiate -par exemple une table est parce qu'un menuisier a travaillé sur du bois etc.-, non pas donc au sens d'une production, d'un étant particulier à partir d'un autre étant particulier dans un contexte donné, mais en quoi consiste le fait d'être de x? Vous voyez la parenté intime, l'indissociabilité entre les deux questions.

Digression sur Aristote. La question du livre La Métaphysique, qui apparaît aussi dans les écrits logiques (ceux-ci étant selon toute vraisemblance antérieurs chronologiquement), est la question "ti to on", qu'est-ce que l'être-étant?. Et il ajoute, dans le livre delta de La Métaphysique, "touto de tis ê ousia"<sup>1</sup>, ce qui veut dire: quelle est l'essence? Il est clair, donc, que pour Aristote, l'"ousia", l'essence, ce qu'il appelle ainsi, et qu'il va du reste <sup>essayer</sup> de déterminer dans presque l'ensemble des livres de La Métaphysique, n'est pas un étant particulier, comme par exemple Socrate ou un cheval. (L'"ousia" de Socrate à la fois appartient à Socrate -ou Socrate appartient à cette essence- et fait que Socrate est Socrate, ne le fait pas [en fait] complètement et cela est le problème de l'individuation: il faut l'adjonction d'une certaine matière à l'essence "homme" [voir séminaire précédent], les problèmes devenant alors très difficiles: Socrate appartient à l'essence de Socrate qui est entre autres l'essence "homme" et réciproquement.) Mais l'essence comme telle, c-à-d ce que pense le philosophe quand il pense à l'essence en général, n'est pas un étant particulier, selon Aristote, ni n'appartient à un étant particulier; elle appartient à tout ce qui peut être dit être et elle fait que tout ce qui est à la fois est et est ce qu'il est, les deux moments étant pour Aristote, à juste titre, inséparables. En effet, rien ne pourrait être s'il n'est un quelque chose, non pas de déterminé (bien que ce le serait plus ou moins pour Aristote), mais un "tode ti", un ceci. Mais il ne suffit pas qu'il soit un ceci, il faut qu'il soit en même temps un "ti", au sens interrogatif de "ti". [Par exemple] la réponse à "ti esti Sokrates", qu'est-ce que Socrate?, serait: Socrate est un homme. Le "ti", c'est la particule interrogative qui ouvre la question de l'essence: "ti esti", qu'est-ce que c'est?, c'est le "que" français au sens le plus essentiel. On voit à ce moment-là précisément un des problèmes qui sont posés non seulement par Aristote mais par tout le monde également, et je vous rappelle ici tout ce que je vous ai dit sur l'inséparabilité de la question de l'être, de la question des modes d'être et de la question des étants, et l'absurdité donc de ce qu'on appelle depuis Heidegger "la différence ontologique". Ce qui fait que quelque chose est, est aussi son être-quelque-chose. Il n'y a pas d'étant en général. L'étant est voué à la particularité, il est condamné à la particularité. On peut même dire qu'il est condamné à la singularité (mais laissons de côté la singularité parce qu'un physicien quantique nous objecterait les bosons, c-à-d les particules qui obéissent à la statistique de Bose-Einstein, qui sont parfaitement substituables les uns aux autres et donc on ne peut pas leur attribuer une singularité autre que tout à fait contingente.)

Pourquoi Aristote ne pose pas cette question qui viendra avec Leibniz et que nous avons qualifiée de privée de sens: "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?" ? Parce que toute son enquête est précisément orientée par la question: "pourquoi y a-t-il quelque chose et pourquoi donc aussi ce quelque chose est ce qu'il est et non pas autre chose?", les deux moments étant indissociables. C'est ce qui le conduit dans La Métaphysique au discours sur les quatre causes et, finalement, à une, la "cause formelle", c-à-d l'"eidos". Mais la question "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?", si on pouvait la traduire chez Aristote signifierait pour lui: "pourquoi y a-t-il de la phusis en général?". Or, Aristote refuse cette question explicitement (au début du livre B de la Physique) en disant qu'il serait ridicule de discuter l'existence de la "phusis": la "phusis" est, elle est là (c'est ce que j'entends en disant que l'être s'impose). Nous, en un certain sens, nous faisons partie de la "phusis", donc il n'y a pas de sens à demander pourquoi il y a de la "phusis" plutôt que rien. Mais on peut prendre la question en elle-même: ce fait qu'il y a quelque chose plutôt que rien peut-il être interrogé comme tel? Que peut signifier ici le "pourquoi"? Ce "pourquoi" ne peut pas signifier la demande d'une cause parce qu'une cause ne pourrait renvoyer qu'à quelque chose d'autre et la question resurgirait [à l'infini]. Ainsi: pourquoi y a-t-il le monde? Parce que Dieu l'a créé. Mais alors pourquoi y a-t-il Dieu? Dieu est un étant, c'est quelque chose qui existe

1.["Ti to on, touto esti tis ê ousia". Z,1,1028 b4. Cité par Aubenque p196]

(du moins pour ceux qui pensent qu'il existe). La réponse ne pourrait donc tout au plus être qu'une raison; elle serait donc du type: il y a quelque chose plutôt que rien pour la raison  $x$ . Mais alors, la réponse implique qu'il y a cette raison  $x$  avant qu'il y ait quelque chose, avant logiquement, avant ontologiquement ou avant toutes les choses et cela n'aurait de sens que si cette raison  $x$  n'était pas elle-même quelque chose, c-à-d que cela n'aurait un sens que sur la base du préjugé réaliste-matérialiste que les étants sont des choses. Or, ce préjugé on le retrouve tout le temps chez les philosophes les plus idéalistes, c-à-d que [pour eux] la vraie norme de l'être, c'est les pierres. Ils ont beau dire que les pierres n'existent pas, que ce sont des phénomènes, que ce qui existe ce sont les Idées, [régulièrement] on retrouve caché dans le raisonnement l'idée que ce qui est vraiment, ce sont les pierres. [Passage incertain] Leibniz, l'idéaliste par excellence, postule qu'il doit y avoir une raison puisqu'il pose la question. Il y a des questions que Leibniz, mathématicien fantastique, très grand philosophe, très aristotélicien, refuserait de poser en disant qu'elles sont absurdes. Il dirait probablement, par exemple, que la question de savoir pourquoi, pour prendre un exemple aristotélicien, la diagonale du carré est irrationnelle par rapport au côté, est absurde en dehors de la démonstration mathématique qui montre qu'elle est irrationnelle. Alors, pourquoi cette démonstration mathématique doit être comme ça? Cette question n'a pas de sens. C'est cela la structure des mathématiques. Or Leibniz pose la question "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?" et il s'attend à trouver une réponse et cette réponse serait une raison et cette raison ne serait pas un étant. Mais ceci est absurde puisqu'une raison, c'est un étant. Nous sommes, nous, plus idéalistes que les idéalistes: le théorème de Pythagore est, les Idées de Platon sont, peut-être pas comme le pensait Platon mais elles sont en tout cas comme une notion philosophique créée par Platon, instituée dans l'histoire de la philosophie et qui désormais est, existe. Deuxièmement, même si une telle raison [celle recherchée par Leibniz], était fournie, il y aurait régression à l'infini nullement ainsi arrêtée mais seulement déplacée au niveau des raisons.

Pour résumer, "qu'est-ce que nous entendons par ' $x$  est?'" est une question légitime qui se laisse élucider. Mais le "qu'est-ce qui fait que  $x$  est?" non pas au sens du renvoi à des séries causales mais au sens du "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?", est une question privée de sens et que nous refuserons de pousser.

Historiquement, je rappelle que la théologie chrétienne essaye de sortir de cela, de cette régression à l'infini, en posant précisément l'étant suprême comme bout de la chaîne des causations puisqu'il crée tout le reste. La régression à l'infini est coupée par l'affirmation que cet étant suprême est "causa sui", est cause de lui-même, et que cela est propriété exclusive et unique de Dieu. On trouve cela encore dans les Méditations métaphysiques de Descartes et "Les réponses aux objections" avec ce postulat étrange qu'il existe un être, un existant et un seul qui est "causa sui". Pourquoi un seul? Parce que nous aimons l'unité? Parce qu'il faut que les choses soient simples? Pourquoi n'y a-t-il pas une multiplicité, une infinité de "causae sui" qui auraient par exemple d'une certaine façon coopéré à créer le monde? Cela existe d'ailleurs comme thème de la philosophie avec le manichéisme, avec Ohrmazd et Ahriman<sup>1</sup>, avec Empédocle et [ses deux forces motrices] "neikos" et "philia", l'Amour et la Haine [voir fragments 17 et suivants], donc deux principes ou une infinité de principes. La possibilité d'une infinité de principes est discutée par Aristote explicitement dans le livre A de La Métaphysique. Donc, il y a une "causa sui" et une "causa sui" unique et cela, c'est le monothéisme.

J'en viens maintenant aux significations de l'être. Je rappelle que nous abordons cette question sous cinq angles: 1.d'abord la signification "être" elle-même, 2.la division entre les étants nus et les étants pour soi, 3.la question de la fragmentation de l'être qui entraîne avec elle une foule d'autres questions, notamment celle de l'unité et de la multiplicité, 4.ce qui fait, quand même, la communauté, si on peut dire, des êtres, c-à-d la question des métacatégories ou des "koina" comme on pourrait dire en suivant Aristote, les "communs", 5.le plus important: ce que nous pouvons dire comme déterminations essentielles de l'être conçu cette fois-ci comme la totalité ouverte des étants particuliers et de leur

1.[Dans la religion mazdéenne, personnifications du principe du bien et du principe du mal.]

mode d'être comme à être, c-à-d à la fois comme création/destruction d'un côté et chaos/cosmos de l'autre.

Sur la première question, je rappelle que nous nous préoccupons surtout pour l'instant du sens existentiel du mot "être", c-à-d du sens qui est impliqué quand on dit que quelque chose est ou que quelque chose n'est pas. Nous ne nous occupons pas de son sens copulatif qui apparaît dans les jugements [du type] "s est p" où s est le sujet et p le prédicat (Socrate est mortel), pour les raisons indiquées la dernière fois. Une de ces raisons est que la chose devient très difficile du fait qu'en logique moderne, formelle et mathématique, ce sens copulatif de "être" est dissout entre des significations précises qui sont l'appartenance à un ensemble, l'inclusion dans un ensemble, l'identité, à quoi j'ajouterai une signification qu'on ne peut pas appeler à proprement parler copulative mais la signification nominative où le "est" sert à indiquer le nom désignant une chose [exemple: c'est Pierre. Voir le 25 avril p.2]. Nous aurons cependant à revenir sur l'être copulatif parce que cette réduction de la signification copulative par la logique formelle n'est pas suffisante. Je donne déjà un exemple. Dans La Métaphysique, Aristote s'occupe beaucoup sinon surtout de la signification copulative de "être". On va même jusqu'à dire -Aubenque le dit dans son livre [Le Problème de l'être chez Aristote] qui par ailleurs est vraiment de première classe-, ce qui est un peu gros, qu'Aristote semble ignorer la signification existentielle du verbe être. Or, cela n'est pas exact, ça ne peut pas être exact. La signification existentielle est là déjà quand Homère dit de Calchas le devin qu'il connaissait "ta onta ta t'eonta ta t'essomena", c-à-d qu'il connaissait les étants, les ayant été et ceux qui seront [Iliade, Livre A v.69. Le texte des Belles-Lettres donne seulement: "ta t'eontata t'essomena"]. Le participe du verbe être est ici très clairement existentiel, il veut dire "exister". Quand Parménide dit qu'il ne dira jamais que le non-être est, qu'il dira toujours que l'être est et le non-être n'est pas [fragments 6 et 8], c'est la signification existentielle. Quant à Aristote, il dit: c'est dans un autre sens que nous disons Socrate est et que nous disons Socrate est assis. Il s'agit clairement de la distinction entre la position existentielle et la signification copulative. Il n'empêche qu'effectivement quand on lit Aristote, on a l'impression que c'est la signification copulative qui le torture, c-à-d le problème de l'attribution. C'est vrai qu'il y a là -Aubenque y insiste à juste titre- la trace des discussions avec la sophistique d'un côté, de l'autre côté avec les Mégariques et les Cyniques (Antisthène etc.) qui soutenaient l'impossibilité de l'attribution par un paralogisme que Hegel lui-même reprendra pour montrer que l'identique est contradictoire et que le contradictoire est identique (c'est la dialectique). Quand je dis "s est p", une chose est une autre chose, je dis A est non-A. Par exemple, quand je dis "Socrate est blanc", blanc c'est autre chose que Socrate et il appartient à tout ce qui n'est pas Socrate [? à de nombreuses autres choses que Socrate]. Socrate est un élément qui forme en lui-même un ensemble à élément unique et "blanc" appartient à d'autres ensembles et donc est non-Socrate. Cependant je dis "Socrate est blanc". Comment puis-je le dire? Cela devient chez Aristote le problème de l'attribution et des accidents, c-à-d ce qui "sumbanei", ce qui arrive aux choses. En logique contemporaine, on dissout tout cela en parlant d'"inclusion dans un ensemble". Par exemple: Socrate est blanc, ça veut rien dire d'autre que Socrate est inclus dans l'ensemble des êtres blancs. Mais l'affaire est moins simple qu'il n'y paraît car pour pouvoir dire qu'un élément appartient à un ensemble ou qu'une partie d'un ensemble est incluse dans un ensemble, il faut que cet ensemble existe, il faut donc poser aussi un mode d'existence de l'ensemble, démontrer d'abord l'existence de l'ensemble et démontrer la relation d'inclusion. La question de l'attribution renvoie donc aussi à des problèmes qui ont affaire avec le sens existentiel. De même avons-nous dit que pour nous désormais "être" signifie exister et pas forcément exister comme les pierres mais aussi bien comme les rêves, comme la Sonate à Kreuzer etc. A partir du moment donc où on donne toute sa largeur au terme exister, pour nous être signifie exister. Mais cet exister implique immédiatement de l'attribution, antinomique et indissociable, c-à-d d'un côté la phénoménalisabilité, le "phainesthai", qu'on pourrait appeler avec un terme grec qui est un hapax (qui apparaît une seule fois dans le corpus des textes grecs), le "phanton", ce qui peut être montré et dit (c'est un mot orphique) et

l'indépendance, l'"autotês", de l'autre côté, c-à-d le fait que quelque chose est selon soi et envers soi.

C'est à ce propos que j'avais rappelé [...face 2....] qui s'articule en trois moments. C'était relatif au problème de l'essence et de l'existence et contrairement à l'affirmation qui commence avec les aristotéliens, qui est encore là chez Descartes et chez les auteurs contemporains également d'ailleurs, que l'essence précède l'existence. Relativement à cela la question s'articule en trois moments. Dire que quelque chose existe, c'est dire d'abord qu'elle est un ceci indéterminé, pas nécessairement déterminé quant à son essence, mais déterminé suffisamment quant à l'usage pour pouvoir être repéré. C'est ce qu'Aristote appelle le "tode ti" avec lequel il lutte sans cesse. Cela implique l'assertion que "o ti esti", donc en même temps que c'est, que ça existe -c'est l'affirmation, la position d'existence- et c'est à ce moment que s'ouvre l'interrogation qui est d'ailleurs condamnée à rester insatisfaite à jamais: "ti esti;", c-à-d qu'est-ce que cette chose?, dans le langage ancien: qu'est-ce que son essence? Cette formulation n'a pas pour nous beaucoup d'intérêt, il y a la question: qu'est-ce que c'est cette chose?

Il est clair que cette triple articulation concerne les existants ou les étants particuliers, mais à travers les trois questions, c-à-d aussi bien la position d'un ceci suffisamment délimité, l'affirmation de son existence que l'interrogation "qu'est-ce que ceci?" A travers ces trois questions et pour toutes les trois se pose la question du mode d'être, c-à-d du mode d'exister qui se trouve être différent ou autre. Et cela est, comme je le disais, posé dès le départ par Platon sous la forme de la fameuse distinction entre les sensibles et les intelligibles.

Si les modes d'être sont différents, se pose évidemment et par là se justifie notre troisième angle d'attaque, celui de la question de la fragmentation ou du morcellement de ce qui est, et, en même temps qu'elle, une question plus abstraite et en un sens plus traditionnelle, celle de l'unité et de la multiplicité, de leur signification et de ce dont elles dépendent.

Pour nous, l'important n'est pas la multiplicité en tant que multiplicité de l'indifférent [de l'indifférencié]. Bien sûr celle-ci, la multiplicité de 1,2, 3,4,...n, importe aussi; elle appartient à l'ensembliste-identitaire. Mais ce qui nous importe, c'est la véritable multiplicité qui va avec l'hétérogénéité, c-à-d qui n'est pas réductible à la répétition d'un exemplaire identique à lui-même. Cette dernière pose d'autres questions; c'est la question centrale de la construction et de l'existence en même temps de cette dimension de l'être-étant total qui est l'ensidique, mais cette question est beaucoup plus limitée. La question que nous posons, est celle précisément de la multiplicité comme multiplicité de modes d'être. Pour prendre un exemple facile: il est 12h10 le mercredi 2 mai et nous sommes à Paris. Paris, c'est quoi? C'est un? C'est plusieurs? De quelle façon c'est un? De quelle façon c'est plusieurs? C'est une convention Paris [en un certain sens]. Mais la citoyenneté française est aussi une convention. Mais le critère de l'existence n'est pas pour nous les pierres. C'est quoi Paris alors? C'est des maisons, des rues, des hommes, des communautés particulières, des crimes, ce que pensent tous les habitants de Paris etc.? Quelle est la frontière? Quelle genre de multiplicité et quel genre d'unité entendons-nous quand nous parlons ainsi de Paris? C'est quelque chose de ce genre que devait aussi avoir en tête Aristote, bien qu'il n'use pas d'exemple analogue peut-être parce qu'il considérait que ça allait de soi, quand il répète constamment que être et un, c'est la même chose et que les deux sont des "pollachôs legomena", c-à-d des mots qui se disent de plusieurs façons, c-à-d avec des significations autres, irréductibles les unes aux autres. Unité et multiplicité: nous ne pouvons donc aborder cette question sans aborder la question des modes d'être.

Nous avons parlé de l'être vers soi ou selon soi -le "kath'auto"- et de l'être pour quelqu'un. Cette division conduit à une seconde division qui constitue aussi notre second angle d'attaque, ce que j'ai appelé (avec un terme pas tellement satisfaisant) les "étants nus" ou "simples" par distinction avec les "étants pour soi". Les étants pour soi, ce sont les êtres humains mais aussi les sociétés et le vivant en général. Les étants nus ou simples, c'est le reste, l'ensemble complémentaire si vous voulez: les pierres, les étoiles, les électrons etc. Dans cette distinction entre étant pour soi et étant nu ou simple par opposition à la première entre l'apparaître, la manifestabilité, la phénoménalisabilité et

l'indépendance, l'être selon soi ou vers soi, la question du mode d'être acquiert un caractère réel si on peut dire, c-à-d que nous affirmons l'existence d'étants qui sont pour soi et nous disons que cela n'est pas le simple effet d'une construction subjective. L'idée que nous sommes des êtres pour soi signifie, je le rappelle, que nous créons un monde propre pour chacun de nous, chacun des hommes et même chaque vivant crée un monde pour soi.

Digression sur l'histoire de la philosophie et retour à l'autre grand philosophe qui nous obsède dans cette discussion, c-à-d Kant. Avec Kant et le pour-soi se passe une chose étrange. Kant ne parle pas de pour-soi mais toute sa philosophie est une philosophie du pour-soi. La Critique de la raison pure décrit, analyse, comment un sujet qui est le sujet tel que le définit Kant, construit un monde et pourquoi il ne peut construire que ce monde-ci et pourquoi dès qu'il essaie de sortir de ce monde il est condamné aux paralogismes ou aux antinomies, aux illusions en général. Dans la seconde partie de la troisième Critique, Kant parle du vivant mais à aucun moment, bien que caractérisant le vivant précisément comme un organisme qui n'est pas réductible à un mécanisme, il ne le caractérise comme originateur -encore moins comme créateur; ce n'est pas là son langage-, comme constructeur d'un monde propre. Ce n'est pas une question qui l'intéresse. Et s'il laisse cette question de côté, c'est pour de "bonnes raisons"; c'est que s'il la posait, la comparaison avec ce qu'il dit du sujet humain s'imposerait tout de suite et on se demanderait alors en quoi ces formes a priori présupposent le "je pense" au sens réflexif et réfléchi dont elles [les formes] sont tirées dans la Critique puisque je ne peux pas attribuer ce "je pense"-là au moins à un chien par exemple.

Supposons que quelqu'un nie la proposition qu'il existe des pour-soi. Je dis que cette affirmation se contredit puisqu'elle est obligée de dire que l'idée du pour-soi est une construction de quelqu'un, postulant ainsi qu'il y a un pour-soi qui construit le pour-soi. Si l'idée du pour-soi est une construction, c'est une construction d'un pour-soi. Elle ne tombe pas du ciel, c'est quelque chose. Donc cette affirmation postule ce qu'elle nie puisqu'affirmant qu'il n'y a pas de pour-soi en général, elle nie qu'il y ait un pour-soi capable d'inventer l'illusion qu'il y a des pour-soi. C'est évidemment une autre chose de savoir qu'est-ce qui, dans ce que nous disons des différents pour-soi comme d'ailleurs de ce que nous disons de toute chose, provient de nous et qu'est-ce qui non pas provient de l'objet, car rien ne provient directement de l'objet, mais est induit par l'objet ou se rencontre avec l'objet.

Digression un peu technique sur la façon dont Kant croit pouvoir se tirer de la difficulté concernant le vivant. Il croit pouvoir s'en tirer en reprenant une distinction qui est déjà dans la première Critique entre les jugements déterminants et les jugements réfléchissants. Il dit en somme que, bien entendu, au point de vue rigoureux de la raison théorique, le vivant devrait être réductible à une machine. Mais en réfléchissant sur le vivant, nous constatons qu'il est beaucoup plus facile de le rendre intelligible en le pensant comme quelque chose qui n'est pas réductible à une machine, c-à-d qui soit un organisme au sens que Kant explique fort bien et, en un sens, d'une façon indépassable: [un étant] où le tout implique les parties et les parties impliquent le tout et où ces parties ne peuvent exister que dans ce tout et où le tout est plus que la somme des parties et chaque partie plus qu'une partie du tout etc. Il dit presque même: les processus présupposent leurs propres produits, ce qui est l'idée la plus avancée des théories de l'autoorganisation dans la biologie contemporaine.

Quelle est cette distinction entre les jugements déterminants et les jugements réfléchissants? Kant le dit très clairement. Il y a comme vous le savez une énorme aporie du jugement dans toute l'histoire de la logique, disons subjective, et de la philosophie. Quand je juge, je mets en liaison un particulier et un universel, c-à-d je rapporte un cas à une règle -ce que fait le juge d'ailleurs. Le jugement du juge serait, d'après Kant, un jugement déterminant, c-à-d le juge étant en possession de la règle générale et ayant un cas particulier, il fait rentrer ce dernier sous la règle, il subsume, donc il le détermine d'après la règle [universelle?]. Le jugement réfléchissant, c'est l'opération inverse, c-à-d qu'on considère le cas particulier et qu'on découvre dans, à l'aide ou sur le cas particulier, la règle ou l'universel qui y est impliqué.

Quel est le principe central du kantisme? Ce principe central est qu'il n'y a pas d'universel dans les choses mais seulement dans l'esprit, c-à-d les catégories et tout ce qu'on élabore à partir d'elles etc. Donc [?], les deux affirmations de l'existence d'un jugement déterminant comme de l'existence d'un jugement réfléchissant, plutôt l'explication qu'en donne Kant, qui est d'ailleurs en elle-même tout à fait acceptable, implique<sup>nt</sup> qu'il y a de l'universel dans le particulier et de façon immanente et non pas simplement comme une position du sujet. Dire qu'untel tombe sous le coup de tel article du code pénal qui décrit le délit, ça signifie que ce qu'il a fait, bien qu'en tant qu'acte étant parfaitement singulier (il a volé à tel moment dans telle maison etc.), participe suffisamment de l'universel pour que je puisse reconnaître en lui de quoi le faire passer sous la règle universelle. C-à-d que s'il n'y avait pas quelque chose -et là on revoie l'importance ontologique des longs détours d'Aristote sur le problème de l'attribution- dans le cas X qui indiquait au moins que le cas X doit être déterminé par la règle R1, je ne saurais jamais pourquoi je dois subsumer le cas X sous la règle R1 plutôt que sous la règle R2, R3, ..., Rj. De même, je ne pourrais jamais comprendre comment en réfléchissant, je pourrais découvrir dans le cas particulier une règle universelle. Il faut qu'il y ait quelque chose qui fasse penser, qui indique, qui soit un signe d'une règle universelle, dans le cas que je considère. Même si, par exemple, dans le jugement réfléchissant, je construis provisoirement et successivement plusieurs règles pour voir laquelle colle -et cela a une énorme importance (ça a l'air élémentaire et ça l'est mais l'élémentaire c'est l'important) parce que ça se recoupe avec une masse de discussions de l'épistémologie contemporaine, notamment avec le fameux "tout va" de Feyerabend- même si, donc, je fais des constructions provisoires, le fait que je fais ces constructions-là et non pas n'importe lesquelles présuppose quelqu'indice du côté de l'objet en train d'être construit et non pas encore construit, qui me conduit vers ces règles-là plutôt que vers d'autres et justifie les positions provisoires que je prends. Pendant le processus, je suis dans une position d'attente et de construction en même temps.

Donc, la distinction des jugements réfléchissants et des jugements déterminants est absolument incapable<sup>nt</sup> d'exclure le vivant de la Critique de la raison pure, soit de nous permettre en tant que telle de considérer téléologiquement le vivant dans la Critique de la faculté de juger. Si je peux considérer téléologiquement le vivant, cela veut bel et bien dire qu'il y a quelque chose dans le vivant, indépendamment de toute construction, qui fait que sa construction en tant qu'organisme plutôt que mécanisme, à supposer que ce soit vrai et je crois que ça l'est, est justifiée.

Tout cela Aristote le savait et l'avait dit. [Cela apparaît] lorsqu'il discute, notamment dans le Peri Psuchê, le Traité de l'âme, les différentes théories de la métempsychose ou réincarnation, et une des questions que soulèvent ces théories, [celle de savoir] si n'importe quelle âme peut se réincarner dans n'importe quel corps, question qui est absolument fascinante: est-ce que Cleopâtre pourrait se réincarner dans Balzac ou Antoine chez Pasqua?! Comme Aristote pense que l'âme est la forme du corps et le corps la matière -hiérarchisée-, la question se pose de savoir si n'importe quelle forme peut aller à n'importe quelle matière. La réponse à cette question est évidemment non. Aristote donne ce merveilleux exemple que la plupart des traducteurs n'ont pas compris: [dire oui reviendrait à dire] que l'art du charpentier peut s'investir dans les flûtes, que si on est un bon charpentier -la forme-, on peut prendre une flûte et s'en servir soit pour jouer de la flûte, soit pour faire de la charpente! Non, si on est charpentier, on a besoin de matière qui corresponde à la forme du métier de charpentier. La conclusion la plus générale de cela est que la distinction forme/matière ne peut jamais être prise absolument. Il y a toujours et partout [dans les choses mêmes] une forme minimale ou un élément de forme présent. Nous connaissons au moins un constituant essentiel, qui n'est peut-être pas le seul dans cette forme minimale, c'est l'élément, la dimension ensidique. Dans n'importe quoi on doit pouvoir dire si à un point de vue ou à un autre, c'est un ou plusieurs. [Toute chose] doit s'y prêter mais pour s'y prêter elle doit présenter des "sites de fixation", comme on dit en immunologie, comme ceux qu'il y a à la surface des cellules, sur lesquels on peut accrocher les catégories de l'ensidique. Et, point beaucoup plus

difficile, nous rencontrons par la suite des formes génériques, c-à-d des "eidê", des "ousiai", des essences, c-à-d de la multiplicité immanente. Il ne s'agit pas simplement de la présence partout de l'ensidique, il s'agit du fait qu'il y a des multiplicités qui sont des multiplicités vraies. Je ne parle pas ici d'hétérogénéité ni non plus des multiplicités simplement arithmétiques mais de multiplicité des mêmes exemplaires de forme<sup>1</sup> qui sont là.

J'ai souvent rappelé qu'un des faits les plus importants de l'histoire de la philosophie -dont elle devrait se rappeler et dont elle ne se rappelle pas- est qu'il y a des arbres, qu'il n'y a pas qu'un arbre mais une quantité indéfinie d'arbres et ce n'est pas le même arbre répété à une indéfinité d'exemplaires à mille et un égards. Par exemple, la schizophrénie n'est pas réductible à l'ensidique mais il y a bel et bien des schizophrènes. Il y a quelque chose qui est "le schizophrène" comme une sorte d'entité nosologique même si chaque schizophrène est absolument singulier et il serait faux de dire "c'est un schizophrène" et puis c'est tout, on sait ce qu'il en est de lui.

Concernant ces deux distinctions, c-à-d l'être selon soi ou envers soi et l'être (indépendant)<sup>2</sup> d'un côté et l'être nu ou simple et l'être pour soi de l'autre côté, il s'agit de ne pas les confondre et de voir comment elles s'imbriquent et s'impliquent l'une l'autre. Nous disons qu'il y a de l'être vers soi, de l'"auto-tês", et qu'il y a de l'être apparaissant, c-à-d que nous donnons deux significations au terme "être" au sens d'exister, avec la question de l'ultime indécidabilité de cette distinction que cela soulève lorsqu'on veut l'utiliser concrètement. Et il y a de l'autre côté de l'être pour soi, le mode d'être de l'étant pour soi, et de l'être nu ou simple comme mode d'être des étants où il n'est pas question d'une fin (les étoiles ou les théorèmes).

La première distinction présuppose la seconde parce que nous ne pouvons parler de l'être comme apparaissant que pour autant qu'il y a un pour soi pour lequel, auquel, moyennant lequel quelque chose apparaît. Rappel sur les origines de la philosophie: il y a un splendide fragment de Parménide, très difficile à traduire: "Ora d'omôs apeonta noô pareonta bebaiôs" [fragment 4 (anciennement 2)]. Diels donne à la place de "ora", "leusse": voir, regarder, contempler, ce qui revient donc à peu près au même.] Il signifie: regarde, considère comment, de quelle façon les "apeonta": les absents, les étants qui sont loins, qui ne sont pas là, sous-entendu: sont en même temps, "pareonta": présents, "bebaiôs": avec la certitude la plus totale, "noô": au "nous" (ce "noô" est un datif). Donc: "Considère comment les choses absentes sont avec une certitude inébranlable présentes au 'nous'." Deux remarques: 1. La première sur le "nous". Il y a là encore les viols pratiqués en série par Heidegger sur la langue, l'histoire et la pensée grecques. Ici, il veut mettre à tout prix le "nous" du côté du "vernehmen" allemand (percevoir) qui donne "Vernunft" (raison ou "nous"). Il est vrai qu'il y a une acception du "noein" qui est: "j'ai perçu"; on peut dire que j'ai ("enoisa")<sup>\*</sup> tel mouvement d'untel, mais le sens cardinal de "nous, noos" est clair: c'est la pensée. Ce sens est là depuis Homère: ainsi le troisième vers de l'Odyssée évoque Ulysse qui a voyagé et vu les villes "pollôn anthrôpôn": de beaucoup d'hommes, "kai noon egnô": et a connu leur esprit, leur pensée et non pas leur perception, ce qui ne voudrait rien dire. De même Parménide ne peut pas avoir voulu dire cette absurdité que les choses qui ne sont pas présentes sont quand même avec une certitude inébranlable pour la perception. Ici, donc, le "nous", c'est la pensée. 2. Remarque concernant la philosophie en même temps que le magma immanent à la langue. Dans cette expression "noô pareonta bebaiôs", "noô" est un datif. Les grammairiens qui sont des ensemblistes-identitaires, ou du moins essayent de l'être, se sont efforcés de différencier les significations du datif en grec (comme en latin). Ainsi, il y a un datif instrumental, un datif charistique, de la grâce, un datif subjectif etc. Alors, il y a le drame de la traduction -pas seulement d'ailleurs avec les cas mais aussi avec les mots polysémiques- car vous ne pouvez pas dans une traduction donner les différentes significations d'un mot en fournissant par exemple pour le mot "logos" la photocopie du Liddell-Scott! Par conséquent si vous traduisez en français le "noô" de la phrase de Parménide, vous êtes obligés de dire, parce qu'il y a là un datif locatif par excellence: "les choses absentes sont pré- [suite page 11]

1.[Il s'agit en fait, je pense (O.F), de la multiplicité des différents exemplaires d'une même forme au sens explicité au paragraphe suivant.]

2.[Il faut, je crois, rectifier ici et entendre "apparaissant" et non "indépendant."]

sentes dans le 'nous'". Est-ce cela que Parménide veut dire? En fait, elles sont présentes pour le "nous" grâce au "nous", sinon elles ne seraient pas présentes: c'est donc le datif instrumental en même temps. Mais elles sont présentes aussi au "nous", au sens du datif subjectif. Il y a donc conflation des significations prétendument distinctes du datif qui est le cas le plus merveilleux que je connaisse aussi bien en grec qu'en latin (en latin, il est séparé de l'ablatif; en grec, il est plus riche et plus difficile parce que l'ablatif est contracté dans le datif). Il y a donc ces significations du datif qui, dans les phrases banales, sont séparées: il a tué "machaira" [avec i souscrit]: avec un couteau: "machaira" est ici [de façon univoque] un datif instrumental. Mais dans d'autres cas qui sont plus significatifs, il est impossible de distinguer ces sens du datif et la richesse et le sens de la phrase viennent alors précisément de leur coexistence.

La deuxième distinction, celle entre pour-soi et être nu est pré-supposée par la première distinction parce qu'il n'y aurait pas de l'apparaître s'il n'y avait du pour-soi mais elle pré-suppose aussi la première distinction. Pourquoi? Parce qu'il ne peut y avoir de l'être pour soi qu'en phénoménalisant l'être-étant et cela, selon un argument que nous avons souvent utilisé et que nous utiliserons toujours, parce que jamais le pour-soi ne pourrait phénoménaliser ce qui est si ce qui est n'était pas phénoménalisable. C-à-d que la phénoménalisabilité comme telle, d'une certaine façon qui par ailleurs est indescriptible et indéfinie, appartient à l'être-étant comme tel.

\* \*  
\*

### Discussion.

Question: Qu'est-ce qu'on entend par "mode d'être"? Cela recoupe-t-il le problème de la forme?

Castoriadis: C'est une question centrale que nous aurons à essayer d'éclaircir le plus possible. Quelques exemples: nous dirons qu'un poème est. Le mode d'être du poème n'est pas le mode d'être de la pierre. Il implique une catégorie de formes qui est spécifique à une classe d'étants, qui est leur mode d'être particulier. Le mode d'être d'une société n'est pas le mode d'être d'une ruche et encore moins celle d'une galaxie.

Cela nous renvoie à cette fragmentation essentielle de l'être-étant et nous en avons déjà un exemple avec la distinction être pour soi/être nu. Je veux dire que le mode d'être d'un vivant n'est pas le mode d'être d'une pierre. Ce mode d'être consiste ou plutôt -celui qui dira en quoi il consiste n'est pas encore né et naîtra peut-être jamais!- on peut indiquer certaines caractéristiques tout à fait fondamentales de ce mode d'être. Le mode d'être du pour-soi est qu'il se crée un monde. Il y a un exercice qu'on aurait pu faire, qu'on a guère tenté mais enfin cela a été fait récemment avec la terre en considérant Gaïa comme un organisme et il y a aussi des livres qui parlent de la "vie" et de la "mort" des étoiles. Les étoiles sont effectivement un ensemble fantastique d'équilibres, d'autorégulations et on dirait que tout est réglé pour qu'elles puissent se mettre en combustion nucléaire, briller pendant x temps et puis finalement se détruire. Mais ce sont là des images. La question est de savoir si l'étoile construit un monde qui soit le sien propre et elle le ferait si elle transformait des signaux qui ne veulent rien dire en informations d'une façon qui soit spécifique à elle. Or, cela nous savons, nous croyons savoir, que ce n'est pas vrai: la façon dont réagissent deux molécules d'hydrogène dans une étoile n'est pas différente de la façon dont elles réagissent dans un laboratoire. On pourrait bien décrire une étoile comme quelque chose qui collecte des informations de l'univers et qui les transforme mais ce serait complètement artificiel, sans aucun intérêt. Cela ne ferait que traduire dans un langage fatiguant et bêtement sophistiqué quelque chose qu'on décrit beaucoup plus simplement par des équations physiques. Mais on ne pourrait pas procéder de cette dernière façon avec la cellule la plus simple, avec un organisme monocellulaire.

Le pour-soi a déjà cette caractéristique de son mode d'être qui est de se créer un monde, ce qui veut dire que les choses qu'il reçoit deviennent pour

lui quelque chose doté d'un certain sens. Ce sens pourra être tout à fait rudimentaire dans le cas d'un organisme monocellulaire ou extrêmement élaboré.

Ramin Jahanbegloo: Question portant sur Kant et la question de l'universalité. Castoriadis formule des critiques à l'égard de la pensée de Kant mais quel est, plus précisément, son rapport à la problématique kantienne de l'universalité? L'accepte-t-il malgré tout?

Castoriadis: [Le début de la réponse de Castoriadis fait valoir qu'il est impossible de découper la pensée d'un philosophe pour conserver ou rejeter telle partie, par exemple l'idée de l'universalité dans la philosophie critique.]

Les philosophes, si on devait les classer psychopathologiquement (!), seraient du côté de la paranoïa, pas de la schizophrénie, ce qui veut dire qu'ils sont systématiques. Un délire paranoïaque est complètement étanche, vous ne pouvez pas le réfuter. La seule chose possible est de nier le postulat de départ mais, alors, le paranoïaque ne vous écoute plus, mais une fois ce postulat donné tout se suit avec une rigueur totale. Le philosophe est de ce côté-là.

Si vous vous en prenez à l'universalité chez Kant, tout le reste fout le camp! Cela signifie, en effet, par exemple, que toute la construction de la première Critique ne tient pas, à savoir que toute détermination des choses vient de l'entendement déterminant. Elle vient certes de l'entendement déterminant, mais celui-ci ne pourrait rien s'il n'y avait pas <sup>dans</sup> le matériau, aussi brut qu'on le suppose, qu'il reçoit, quelque chose lui permettant de déterminer ainsi et pas autrement.

[Ce que je reliais avec cela, c'est] le vieux problème du jugement et la raison pour laquelle il faut en effet dire que ce qu'on appelle le "jugement", la "faculté de juger", est une activité irréductible de l'esprit. Car, comment puis-je savoir que le cas X tombe sous la règle R1? Peu importe ici la différence entre le jugement déterminant et le jugement réfléchissant. Comment puis-je le savoir? S'il y a une réponse rationnelle, il doit y avoir une règle qui est donc une métarègle, règle de niveau deux qui nous dit que le cas X tombe sous la règle R1 de niveau un. Mais comment sais-je maintenant que le cas constitué par X et la règle R1 tombe sous la règle de niveau deux? Le problème se reproduit donc à nouveau [et on peut ainsi régresser à l'infini]. Il faut donc une faculté absolument primordiale, originaire qui, effectivement, permet de subsumer le cas sous la règle de ce point de vue.

Maintenant, à l'intérieur de cette faculté, de cette capacité -nous ne discutons plus le "si elle est" mais le "comment elle est"-, comment est-ce que je ne pourrais jamais avoir la possibilité de dire que c'est bien telle règle qui s'applique à tel cas et pas une autre ou bien que c'est bien à telle règle que nous renvoie probablement tel cas (dans le cas du jugement réfléchissant qui est en fait ce qu'on appellerait le jugement inductif), s'il n'y a pas d'indice quelconque dans l'objet qui est en train d'être construit qui nous dise qu'il faut déterminer ici par telle règle et non par telle autre? Or, cet indice quelconque qui n'est pas imposé par l'entendement et qui doit se retrouver dans de nombreux cas, autrement il n'y aurait pas de règle universelle, par définition, est quelque chose de quasi universel. Mais ne disons pas "universel", si on veut être tout à fait rigoureux, puisqu'on pourrait dire qu'il faut réserver le terme "universel" aux jugements et aux activités de l'entendement etc. Mais il y a quelque chose de quasi universel dans le premier matériau que rencontre l'entendement au moment où il commence son travail. C'est pour cela que, par ailleurs, j'ai toujours dit que la séparation de la sensibilité et de l'entendement chez Kant est trop poussée, et que, s'il n'y avait pas déjà du catégorial dans la sensorialité, l'entendement ne pourrait pas travailler. Ce que la sensorialité présente à l'entendement, c'est déjà quelque chose de formé ou, si vous voulez, il y a de l'entendement dans les sens. La capacité qu'on appelle "entendement" est déjà là dans le voir, dans l'entendre, dans le toucher, parce qu'il y a discrimination, sensation de pluralité avant qu'on réfléchisse. Le logique est immanent à l'esthétique (au sens initial). De même, d'un autre côté, non pas l'esthétique comme telle mais l'imaginé est immanent au réfléchi, l'image est immanente à la réflexion, ce que Kant avait en partie vu, mais pas tout à fait, lorsqu'il parlait de "schèmes".

Castoriadis. Séminaire N°13. 9 mai 1990.

Notre thème est la question de l'être, soit la tentative d'élucider l'être-étant, le "on" comme dit Aristote, en tant que tel et ce qui lui appartient envers soi mais aussi ce qui lui appartient en<sup>tant</sup> qu'il est pour nous, en tant qu'il nous appartient. Les termes de cette description de l'ontologie ont déjà été en partie élucidés dans ce que nous avons dit et continuerons sans cesse de l'être.

Je rappelle avant de pousser plus loin qu'il s'agit de l'être-étant comme totalité ouverte et inachevée, totalité des étants en tant que telle, ce qui la différencie [l'ontologie] de tout savoir particulier positif d'une part, et ce qui signifie d'autre part qu'elle se réfère au fait d'être et au mode d'être, étant entendu que fait d'être et mode d'être sont inaccessibles sans considération des étants particuliers. Nous en avons longuement parlé et nous avons critiqué la prétendue "différence ontologique". Cela pose bien entendu un problème car la considération des étants particuliers, c'est précisément ce qui s'est développé avec le dégagement des différentes sciences particulières de la philosophie. Comme on le sait Aristote surtout, mais déjà Platon, tout en distinguant la physique de la philosophie, considérait quand même la physique -il y a parfois des expressions de ce style- comme une philosophie seconde ou troisième. Il considérait donc que cela appartenait à son travail d'examiner des étants physiques. De même et réciproquement, quand Newton publie en 1687 son livre, il lui donne pour titre: Principia Philosophiae Naturalis [en fait: Philosophiae Naturalis Principia Mathematica]; il se considérait comme un philosophe et il s'agissait là de philosophie de la nature.

A partir du 19ème siècle, avec le positivisme surtout puis avec les idéalistes qui reprennent cela, on a considéré qu'il n'y avait rien à faire désormais que des sciences, que celles-ci avaient suffisamment grandi, qu'elles avaient pris leur envol, qu'elles n'avaient donc plus de place dans la philosophie. Cela a pris différentes formes, du positivisme qu'on retrouve chez les marxistes, chez Engels en particulier, qui affirme que la philosophie ne peut plus être que logique dialectique et théorie de la connaissance et rien d'autre, jusque et y compris Heidegger affirmant que la métaphysique tout court puis la philosophie ont été absorbées par les sciences et les sciences technicisées, que la philosophie, donc, est finie, sa tâche, telle qu'elle était considérée, ayant été intégralement reprise par les sciences. Il ne reste plus alors qu'à "penser l'être" [au sens, bien entendu, où Heidegger entend cette expression].

Il n'en va pas ainsi pour nous car on ne peut pas considérer ce qui appartient à l'être-étant dans sa totalité ouverte et inachevée sans considérer les modes d'être et ces modes d'être nous seraient inaccessibles tout à fait si nous ne portions pas attention aux étants particuliers. Nous ne pourrions pas sinon voir, dire ou réfléchir le fait qu'une galaxie, une symphonie, une théorie mathématique ont des modes d'être et que ces modes d'être sont différents. Nous verrons par la suite qu'ils correspondent à des genres de forme qui font partie de la création-destruction qui définit l'être. Lorsque Heidegger dit dans Sein und Zeit que le "Dasein", l'être humain (car c'est de lui qu'il s'agit en dépit de différents subterfuges) est toujours dans le monde [in-der-Welt-sein] et qu'il a toujours affaire avec le "vorhanden" et le "zuhanden", ce qui est "devant la main" et ce qui est "sous la main", le "vorhanden" étant le subsistant, l'objet naturel, la chose en tant qu'elle est simplement là, alors que le "zuhanden" est essentiellement l'outil, de quoi parle-t-il? Il parle précisément, bien sûr, des étants particuliers et toute tentative d'éclaircir l'être et le mode d'être de cet étant particulier qu'est le "Dasein", l'être humain, n'a aucun sens, est impossible -le premier pas même est impossible- sans cette référence à des étants. Or, il se trouve que ces étants sont bel et bien des étants qui possèdent un mode d'être particulier et, plus précisément, ce sont des étants qui appartiennent à ce que Husserl appelait la "Lebenswelt", le monde de la vie, du "Dasein", et dans le monde de sa vie il y a les ustensiles, les outils, le "zuhanden" (les couteaux, les charrues etc...) et il y a le "vorhanden" (la montagne, le Rhin etc..., qui sont là-bas) qui sont les subsistants. Par conséquent, le programme [de Heidegger] n'est pas accompli car ce sont bel et bien des étants particuliers qui sont pris en compte, ces étants étant simplement les étants par-

ticuliers du monde quotidien.

On ne voit pas par conséquent, étant donné le fait fondamental de la phénoménalité, de l'apparaître, et de la phénoménalisation, de la profondeur de cette phénoménalisation, pourquoi un quasar ou un quark serait moins un étant subsistant qu'un mouton! Or, le mode d'être du quark et celui du mouton sont complètement différents, tellement différents qu'il n'y a presque aucune catégorie de la logique traditionnelle qu'on puisse transposer en passant du mouton au quark ou presque.

La question se pose alors: où est la ligne de délimitation? [Je pense que Castoriadis parle de la délimitation entre la considération philosophique des étants particuliers et la considération de ces mêmes étants par les sciences particulières.] Nous verrons que cette ligne de délimitation est extrêmement difficile à tracer de façon abstraite et générale. Nous n'avons pas à faire de la biologie moléculaire ou de la logique mathématique mais lorsque nous parlerons de ce mode d'être fondamental, ne serait-ce que parce que c'est le notre, du pour-soi, il sera impossible de le faire non seulement sans élargir la catégorie du pour-soi afin de distinguer entre le simple vivant et les êtres humains, les sociétés, la subjectivité réfléchissante, mais aussi sans faire au moins quelques allusions à ce qui appartient bien à la biologie moléculaire, c-à-d au fait que, par exemple, la cellule fonctionne et qu'elle doit reconnaître pour cela ce qui fait partie d'elle-même et ce qui n'en fait pas partie et qu'elle doit traiter cela d'une façon qui lui est propre à elle, cellule. En un sens, c'est la même chose pour, par exemple, les Mayas traitant les étoiles dans leurs représentations et dans leur religion, d'une manière qui leur est rigoureusement propre à eux Mayas. La même chose vaut pour les mathématiques comme occupant une dimension absolument universelle, catholique (de la vie).?

La dernière tentative d'établir une sorte de pont entre la philosophie et la science est celle de Husserl, lequel affirmait que c'est le rôle de la philosophie de délimiter les régions des sciences, c-à-d de leur définir, leur assigner leur objet moyennant ce qu'il appelait les "ontologies ou les phénoménologies régionales" qui doivent être établies par la philosophie. Mais il ne s'agit pas [pour nous] de cela, c-à-d d'un mouvement de la philosophie qui, ignorant ce que les sciences particulières font, pourrait a priori assigner à chaque science son domaine. Il s'agit plutôt d'une circulation perpétuelle entre ce que les sciences particulières dévoilent de l'être-étant dont elles s'occupent et l'élucidation de l'être-étant en tant que tel et de ses modes d'être, enrichie par ce que nous apporte ce que dévoilent les sciences particulières.

Nous avons également donné au terme "être", tellement polysémique, un sens précis, soit le sens d'exister comme l'entend la langue commune, ceci de la façon la plus générale. Cet "exister" a un double sens, a deux significations, à la fois totalement antinomiques et totalement solidaires: l'indépendance, l'"autotês", l'être envers soi pur et simple, proprement dit et l'apparaître, la phénoménalisabilité, le "phanton" comme on aurait pu dire en grec ancien.

A partir du moment où on parle d'existence, trois questions s'ouvrent aussitôt, que je rappelle simplement ici. Dire de quelque chose qu'elle existe, signifie immédiatement qu'elle est un "ceci", un "tode ti", un quelque chose de suffisamment repérable, ce qui ne veut pas dire qu'on en soit à ce stade à déterminer le sens. Avec le "ceci" va immédiatement un deuxième moment, qu'il faut logiquement distinguer même s'il est simultanément dans l'assertion: le "tode ti" entraîne l'assertion "o ti esti", c-à-d la position d'exister, qu'il est, que cette chose existe. A partir de cette position d'existence s'ouvre une troisième question, qui débouche sur un processus: c'est la question "ti esti;", c-à-d: qu'est-ce que c'est?, quoi?, quod?, was?. Cela a conduit traditionnellement à la question de l'essence de la chose qui était posée dans l'horizon de ce qu'on peut appeler la détermination complète. Répondre à la question "ti esti;" dans la philosophie héritée, ce serait pouvoir, comme le dit Kant dans la Critique de la Raison pure pour récuser précisément cette possibilité, "dire d'une chose qu'elle est, c'est affirmer que, non pas de tous les prédicats contradictoires mais de tous les prédicats possibles, un et un seul lui appartient à chaque fois", dans la mesure où ils s'opposent . Kant ne fait là qu'exprimer ce qu'était l'idéal de la déterminabilité parfaite: pour tous les attributs d'une chose, il faut pouvoir répondre par oui ou par non (est-elle carrée ou non?, rouge ou non?, sensible ou intelligible?, est-elle ici ou ailleurs? etc...).

Tout cela se passe en effet dans l'horizon de la déterminabilité complète, précisément de la déterminabilité complète au plan de l'essence. Dans le courant majoritaire et principal de la philosophie, avec des exceptions bien sûr, il y a l'idée de l'essence de la chose comme ce qui fait que la chose est ce qu'elle est et pas autre chose, comme à la fois fondement de la chose -le "Grund"- et comme son fondement idéal. L'essence est, dans cette philosophie, un double fantomatique de la chose ou, plus exactement, un double fantomatique de toutes les choses qui tombent sous cette essence, avec les questions énormes que cela soulève, notamment celle de l'essence des existants singuliers. Cela commence avec la théorie des Idées de Platon et les arguments d'Aristote, mais déjà chez Platon lui-même, contre cette théorie, mais elle reste là malgré tout. Avec cela va la construction, moyennant cette idée de l'essence, de cette autre idée très importante qui, à travers l'essence en tant qu'elle s'oppose à l'existence effective, acquiert une dignité ontologique tout à fait exorbitante, et qui est le possible, l'essence comme possible. Chaque essence pose une infinité ou une indéterminité de possibles. A partir du moment où on peut penser l'essence "homme" sans contradiction et "de façon claire et distincte" comme disait Descartes, elle précède l'existence et, dès lors, il se pourrait qu'il existe un nombre indéfini d'hommes effectifs. Autre exemple: comme je peux en effet concevoir sans contradiction dans le contexte axiomatique de la géométrie euclidienne ordinaire l'idée de triangle, alors est possible une infinité de triangles et même une infinité non dénombrable puisqu'on est dans le continu. On a même pas besoin d'ailleurs [ici] de dire qu'ils sont effectifs: ils ne le sont pas mais mathématiquement ils sont. C'est précisément là l'objection. En effet, dans le monde mathématique, dire d'une chose qu'elle correspond à un "eidos" mathématique comme dirait Platon (à un cercle, un triangle...), c-à-d à quelque chose qu'on peut penser ou construire sans contradiction, c'est dire en même temps que n'importe quel exemplaire, n'importe quelle instance particulière (non pas "singulière") de cette essence qu'on pourrait concevoir, existe, est tout autant. Cette idée de la détermination d'un monde de possibles par la simple essence, par le simple "eidos", la simple "idea", qui sort très clairement et historiquement des mathématiques, sort aussi logiquement des mathématiques, c-à-d de la logique ensidique. Sa prévalence dans la philosophie montre l'hégémonie exercée par la pensée ensidique sur la philosophie.

A cela, j'ai opposé le fait que cette idée de la possibilité liée à l'essence, qui va avec cet idéal inaccessible de la détermination complète de l'essence, inverse la situation réelle. Celle-ci est que, chaque fois, l'émergence, la création d'une forme ou d'un genre de formes, effectivement existant [à partir de ce moment-là], fait exister aussi, crée un monde de possibles qui n'est possible qu'à partir de ce monde de formes et en son intérieur et ne possède, en dehors de cela, aucune possibilité. Ainsi, il n'y a aucun sens à dire que de toute éternité dans le monde des essences, l'empire pharaonique avec ses trente ou quarante dynasties était possible. C'est ce que Platon appellerait un abîme de bavardage. Par contre, à partir du moment où l'empire pharaonique est constitué, ou à partir du moment où le capitalisme est constitué, deviennent possibles des choses qui peut-être ne se réaliseront pas. On ne peut certes pas se passer de la catégorie du possible mais il faut comprendre que le possible n'est jamais possible qu'à l'intérieur d'un certain nombre de conditions et de déterminations qui soient effectivement posées. Au-delà, on aboutit à quelque chose qui est ! comme dirait Aristote, c-à-d à l'idée qu'on pourrait dérouler la totalité de ce qui est concevable sans contradictions. On pourrait ici évoquer pour aller dans le même sens le théorème d'incomplétude dans les mathématiques contemporaines.

Ces trois moments: le "tode ti" (le ceci), le "o ti esti" (la position d'existence) et le "ti esti" (quoi?, quod?, was?), questions de l'ouverture inachevée de la question de l'essence, sont visiblement solidaires et articulées sans être indistinctes. A l'intérieur de cette totalité inachevée des étants nous avons déjà rencontré deux modes d'être que nous sommes obligés de rencontrer dès le départ, dès lors que nous parlons, que nous essayons de réfléchir: l'être pur et simple ou nu et l'être pour soi. Nous avons vu qu'il y a un renvoi réciproque de cette distinction-ci avec cette autre entre être au sens d'exister comme indépendant de toute manifestation et au sens d'exister comme nécessaire-

ment lié à une manifestabilité, à une possibilité d'apparaître. Il y a double renvoi puisque, par exemple, c'est du fait qu'il y a être pour soi que nous disons que n'existe ~~une~~ ce qui peut apparaître, que l'absolument inapparaissant, ce qui pour des raisons essentielles, à supposer qu'on puisse les exhiber [ou que cette phrase même ait un sens], ne pourrait jamais apparaître, n'existe pas. Nous faisons dépendre du pour-soi tout en affirmant que l'existence ne dépend pas du pour-soi, c-à-d que quand nous disons de quelque chose: "elle existe", nous voulons dire qu'elle existerait même si nous n'étions pas là pour l'apercevoir, si personne n'était là pour la voir. Mais, en même temps, nous disons que si elle existe, elle doit être quand même visible sous certaines conditions, manifestable, et que si elle est par essence l'absolument inapparaissant, l'application du terme "être" ou "exister" à son propos n'a aucun sens.

Je voudrais maintenant énumérer un certain nombre de distinctions qui sont sous-jacentes à ce que je dirai par la suite. Il s'agit de distinctions terminologiques du point de vue du fond des choses et notre tâche sera de les éclaircir et de les approfondir et de leur donner du contenu. Ces distinctions concernent d'abord le contenu.

Nous parlons de l'être-étant comme totalité ouverte et inexhaustible et nous appellerons désormais chaos -ou "abîme" ou "sans-fond"- cet être-étant précisé- ment en tant qu'il est ouvert et inexhaustible ou, autre façon de le dire, en tant qu'il est toujours aussi à être, en tant que toute détermination qu'on pourrait penser de lui ne l'épuise jamais ou ne ferme pas l'émergence de nouvelles déterminations. Nous appelons "chaos" cette caractéristique centrale de l'être qu'est finalement le temps en tant que création propre à l'être.

Nous appellerons désormais cosmos ou monde tout court, l'ensemble des strates de l'être-étant comme totalité en tant qu'elles sont formées ou organisées. Le "monde" est la face organisée du chaos, l'aspect organisé du chaos. Ce n'est pas seulement un aspect car chaque fois qu'on soulève le masque d'une organisation, on en trouve une autre derrière. Ces organisations ne sont jamais exhaustives, le passage de l'une à l'autre est toujours problématique et parfois impossible comme passage simple. Mais enfin, il présente toujours une formation ou une organisation et je n'entends nullement ici une formation ou une organisation ensidique: l'ensidique n'est qu'un des aspects de cette organisation.

Remarque de philosophie de l'histoire: lorsque nous rencontrons chez les philosophes grecs le terme "phusis", cela comprend, même s'ils ne le formuleraient jamais bien entendu comme je viens de le faire, l'unité de ces deux aspects. Derrière le terme "phusis", lorsqu'il est employé "lourdement" en grec ancien, il y a bien entendu un ordre mais il y a toujours aussi une poussée, un faire-être. Dans quelle mesure ce faire-être peut être pensé chez les Grecs comme une création est une autre affaire. Cela est très compliqué et dépend de ce qu'on considère. Dans la Théogonie d'Hésiode, il y a bel et bien création puisqu'au départ il n'y a que le chaos. ["Avant toutes choses fut Khaos, et puis Gaïa..., et puis Erôs... . Et de Khaos naquirent Erebos et la noire Nyx..."]<sup>1</sup> Dans ce passage-là, "chaos" n'a pas le sens que je lui donne ici. C'est un substantif qui vient du verbe "chainô" (χαίνω), c-à-d "béer" en français qui donne "béance": c'est le vide. Pour Hésiode tout commence donc par le vide, c-à-d par le néant: il n'y a rien et de la sorte se crée -il n'y a personne pour le créer- la terre et la nuit, éros etc... Mais il y a un autre aspect du chaos déjà chez Hésiode dans un autre passage de la Théogonie où est décrit le lieu, le Tartare, où après sa victoire sur les Titans Zeus emprisonne et enchaîne ses ennemis. Hésiode décrit alors quelque chose qui est l'opposé diamétral et polaire de tout cosmos possible, un endroit où des vents terribles soufflent en tous sens, où rien n'a de forme etc... [Les éléments de description du Tartare sont quelque peu éparpillés dans le poème. On trouve en particulier ce passage: "C'est un gouffre énorme, et, de toute une année, il n'en atteindrait pas le fond celui qui en passerait les portes; mais il serait emporté çà et là par une impétueuse tempête, affreuse. Et il est horrible aux Dieux immortels eux-mêmes, ce gouffre monstrueux. Et là, de la nuit noire, la demeure horrible se dresse, toute couverte de sombres nuées."]<sup>2</sup> Ce lieu est derrière le cosmos et nous ne pouvons pas le voir; Zeus sait [simplement?] qu'il est là puisqu'il y envoie ses prisonniers. Tout ceci pour dire que lorsqu'on trouve le terme "phusis" chez les Anciens, il ne s'agit pas d'une nature mécanique.

Il s'agit d'une puissance de poussée perpétuelle qui est en même temps puissance d'organisation; c'est un s'organiser qui est toujours là dans la "phusis". Et c'est toujours aussi une forme puisque c'est ce que veut dire un s'organiser: c'est un se-donner-une forme.

Nous appellerons monde au sens étroit ou monde propre, le monde créé par chaque pour-soi et pour lui même. Il y a le monde propre d'une société, la nôtre par exemple; on peut commencer à la décrire même si on en finirait pas. On sait grosso modo comment il est organisé et qu'est-ce qu'il comprend, c-à-d ce qui existe et possède une signification pour cette société. Mais il y a tout aussi bien un monde propre des abeilles, des tortues etc...

Par opposition à ce monde propre, nous pouvons appeler environnement d'un pour-soi, la partie du cosmos, du monde en général qui interagit avec le pour-soi considéré, sans forcément appartenir au monde propre de ce pour-soi, et telle que cette partie peut être saisie par un méta-observateur. Par exemple, les rayons ultra-violets, dans la mesure où ils pénètrent dans l'atmosphère, ne font pas partie du monde propre de la plupart des mammifères, l'homme y compris (nous n'avons aucune perception des rayons ultra-violets). Ils font partie par contre de notre environnement quand ils agissent sur l'organisme et peuvent ainsi le détruire, provoquer des cancers etc... Il y a là une discussion possible mais on peut penser à des exemples encore plus précis et rigoureux. En tout cas, le pour-soi, en organisant son monde propre, ne peut jamais l'épuiser [le monde en général], c-à-d donner un sens pour lui, faire entrer dans l'organisation de son monde propre et dans l'ensemble de sens avec lequel il l'investit la totalité du monde organisé. Et pourtant, il est quand même dans ce monde et, donc, en un sens, le subit comme environnement. Il peut aussi, le cas échéant, l'exploiter pour élargir, modifier ou altérer moyennant certaines conditions son monde propre. C'est ce que font par excellence les êtres humains. C'est ce qui se passe aussi lorsqu'il y a création biologique à partir d'une mutation; dans ce cas, d'autres secteurs de ce qui était l'environnement de l'espèce précédente sont utilisés, deviennent accessibles.

Nous appellerons, comme dans l'I.I.S., première strate naturelle, l'environnement dans lequel se trouve placée d'emblée chaque société humaine particulière sur la planète terre. Première strate naturelle et non pas monde propre, car le monde propre est ce qu'elle en fera. L'environnement de la péninsule d'Arabie, par exemple, n'est peut-être, en un sens, guère différent maintenant de ce qu'il était au 6ème siècle. Par contre, le monde propre des habitants de cette péninsule au 6ème ou au 12ème siècle était tout à fait différent de maintenant. Aujourd'hui, il y a des derricks, des gratte-ciels, des pétro-dollars...; au 12ème siècle, il y avait seulement des musulmans dont l'Arabie n'était même plus le centre [spirituel, culturel]; au 6ème siècle, il y avait des païens, des idolâtres, qui n'avaient pas encore eu la révélation du prophète [début du 7ème siècle]. Le monde propre était donc tout à fait différent alors que l'environnement était grosso modo le même sauf si on entre dans des considérations tout à fait sophistiquées (un grain de sable n'est jamais tout à fait le même à deux instants constitutifs...).

Nous appellerons nature tout court, la réunion -non pas l'intersection- des premières strates naturelles des sociétés humaines particulières. J'entends par là que la première strate naturelle pour les esquimaux n'est pas la même que la première strate naturelle pour une tribu équatoriale africaine. Mais les deux sont des parties de la nature.

Enfin, nous appellerons avec constance univers, le cosmos, le monde tout court, en tant qu'objet de ce qu'on nommera provisoirement l'enquête scientifique rationnelle. Disons que la physique contemporaine parle de l'univers, essaye d'en parler.

Il y a donc "être" ou "exister" déjà scindé entre les propriétés de l'indépendance et de la phénoménalisabilité, envers-soi pour un pour-soi, pour nous, et il y a "exister" sous les modes des étants simples ou nus et des étants pour soi. Il y a donc immédiatement un clivage fondamental: nous sommes obligés de constater qu'à la fois l'être et aussi, donc, le discours sur l'être, de l'être, l'ontologie, sont irrémédiablement clivés, qu'il y a une fragmentation. Et lorsque nous allons plus loin, nous voyons que cette fragmentation ne se borne pas à ces deux aspects mais s'étend à la multiplicité des modes d'être.

Donc, troisième thème: cette fragmentation de l'être-étant et les questions

qu'elle fait surgir. "Fragmentation" veut dire multiplicité des modes d'être. Mais "multiplicité" signifie de multiples façons de dire "unité" puisque dans la multiplicité on a des uns et on parle, en outre, de cette multiplicité comme une. Il y a aussi, surgissant immédiatement avec ces termes de multiplicité et d'unité déjà -c'est pour cela d'ailleurs que tout ordonnancement simplement logique, plus encore: déductif, des catégories est sans espoir-, l'idée de relation puisqu'il faut bien qu'il y ait quelque chose qui nous permette de mettre ensemble dans une multiplicité les uns, les unités, que nous y mettons. Cette question de la relation est d'ailleurs aussi, mais pas seulement, une autre face de la question de la multiplicité et de l'unité: pourquoi tous ces modes d'être sont-ils des modes d'être?, en quoi sont-ils des modes d'être?, quel est le contenu de cette relation?

Il y a à partir de là deux embranchements principaux. Il y a d'abord la question des communs ("koina") qu'on peut appeler les métacatégories avec en premier lieu, bien que non seulement, les catégories qui sont en fait deux faces du même d'identité/différence en tant qu'elles s'opposent à la métacatégorie de l'altérité. J'ai discuté cette distinction dans l'I.I.S.. En bref, 64 diffère de 46. Ce n'est pas la même chose mais ce n'est pas non plus autre chose: c'est aussi un nombre et la différence en l'occurrence -mais on pourrait en dire autant de toute entité ensidique- est soit un arrangement différent si on considère le signe écrit, le chiffre, soit une différence réductible à l'identité, c-à-d réductible finalement à la répétition de l'opération "+1" où à ce que Péano appelait dans ses axiomes le "successeur". Il n'y a, par contre, aucune opération de ce genre ou aucune combinaison différente, sauf en un sens trivial, qui puisse faire passer de l'Odyssee d'Homère à l'Ulysse de Joyce, même si Joyce flirte avec l'Odyssee, de façon tout à fait extérieure d'ailleurs. C'est quelque chose de tout à fait autre, une autre forme, pas seulement en tant qu'il s'agit d'un roman et non d'un poème épique, mais sous mille et un aspects. Il n'y a pas moyen de reconstruire l'Ulysse de Joyce à partir de l'Odyssee, sauf au sens vide qui consisterait à considérer les signes typographiques et encore même ainsi ne le pourrait-on pas, Joyce flirtant avec toutes les langues imaginables.

Nous avons donc les métacatégories de l'identité/différence et de l'altérité qui conduisent d'un côté à la logique ensidique, de l'autre côté à la logique des magmas, si on appelle cette dernière "logique" et si tant est qu'on puisse, au-delà de sa caractérisation la plus générale [voir le ch.7 de l'I.I.S. et "La logique des magmas et la question de l'autonomie" dans Domaines de l'homme], aller plus loin dans une élaboration qui soit tant soit peu universelle. Je parle de "koina" parce qu'à travers les modes d'être on rencontre en effet ce qu'on peut appeler une universalité essentielle, ce terme n'étant peut-être pas le meilleur. J'entends par là que nous ne rencontrons jamais une forme d'être qui ne comporte une dimension ensidique, qui ne comporte donc, par exemple, de l'identique et du différent, du répété, de l'un et du multiple au sens ensidique, des relations plus ou moins univoques etc... Mais, évidemment, cette universalité ne va pas jusqu'à épuiser l'être-étant; ce n'est jamais le cas. Ce n'est le cas que si on prend des branches mathématiques en les coupant de leurs présupposés qui permettent précisément de faire des mathématiques.

Il y a donc cette universalité de l'ensidique, ce fait que l'ensidique est "partout dense" comme on dit très rigoureusement en topologie. C'est ici une métaphore assez rigoureuse. Il est "partout dense" signifie ici qu'aussi près qu'on voudra de n'importe quel être ou partie d'un être-étant, on trouvera des déterminations ensidiques. D'ailleurs, déjà pour le saisir cet être-étant, il faut passer par des déterminations ensidiques. Il n'est pas nécessaire, disais-je tout à l'heure, pour effectuer le premier moment de cette saisie, celui du "tode ti", de posséder la détermination d'essence comme l'ont cru les philosophes après Aristote mais il suffit de disposer de points de repérage, de repérance, des repérants pour le référant, suffisants pour cette opération de référence. Or, ces repérants ne peuvent<sup>102</sup> pas comporter une dimension ensidique. Ils doivent être identiques à eux-mêmes [...face 2...]. Il en faudra plusieurs et on a donc immédiatement affaire à une multiplicité qui est à cet égard en partie ensidique.

En même temps, nous avons l'universalité de l'altérité, c-à-d le fait qu'il y a des formes autres qui traversent l'être-étant comme totalité inexhaustible de part en part. Il y a aussi généricité de certaines et, en fait, de la presque

totalité des formes, c-à-d qu'il n'y a pas qu'un homme, qu'une étoile, qu'un théâtre, qu'une œuvre musicale. Il y a multiplicité des formes [les formes existent à travers une pluralité d'exemplaires] ce qui pose, certes, le problème de l'individuation. Il y a genericité, multiplicité d'être-étants qui "participent", comme dit Platon, de la même forme (terme [participer] qu'Aristote détestait et qualifiait de métaphore poétique et vide mais nous l'utilisons en connaissance de cause). Il y a ensuite universalité du fait de la forme: on ne peut rien rencontrer, on ne peut dire de rien qu'il existe s'il n'a une forme, un "eidos", au sens le plus général qu'on puisse concevoir du terme "forme", et une forme qui soit suffisamment déterminée pour faire de cet être-étant cette chose-là et pas une autre, pour le faire appartenir à tel genre de forme et pas à tel autre.

Deuxième embranchement de la question de la fragmentation de l'être. Cette fragmentation qui n'est pas, donc, pulvérisation puisqu'il y a organisation en cosmos, dimension ensidique partout présente, partout dense, genericité des formes, nous conduit à une autre considération, celle du chaos et du cosmos. Il y a effectivement altérité comme altérité véritable, à savoir qui n'est pas simple épiphénomène ou illusion. Si d'ailleurs même, elle était ceci, la question subsisterait toujours: pourquoi donc y a-t-il ces épiphénomènes et ces illusions? Comme beaucoup de philosophes l'ont pensé, Einstein écrivait à un ami vers la fin de sa vie qu'il était profondément persuadé que le temps est une illusion subjective<sup>3</sup>. Peut-être... Pour le philosophe subsiste toujours cette réponse: vous dites donc qu'il existe une altérité essentielle entre ce qui est de l'ordre de l'illusion subjective et ce qui est de l'ordre de ce qui vraiment est. Vous réintroduisez ainsi ce que vous niez [l'existence malgré tout d'un monde de l'illusion subjective]. Et on pourrait répondre la même chose à tous les réductionnismes.

L'existence de l'altérité véritable qui n'est pas pure fabrication de notre part nous conduit à considérer cette altérité comme ayant sa racine ou son origine dans l'être-étant comme totalité inexhaustible et dans l'être-étant envers soi, en lui-même, tel qu'il est et non pas simplement tel qu'il se manifeste à nous. Ce n'est pas en tant qu'ils se manifestent à nous que les animaux diffèrent des étoiles. Ils en diffèrent en soi. Ceci nous renvoie à la considération de l'être-étant envers soi comme chaos et cosmos, c-à-d en tant que surgissement inexhaustible d'un côté et surgissement de formes qui sont, d'une façon ou d'une autre, toujours organisées et qui à côté et malgré et en même temps que la fragmentation de l'être tiennent ensemble de l'autre côté.

Il est une façon d'éliminer la question qui est de dire, comme le font les physiciens réductionnistes, que nous sommes ce que nous sommes parce qu'il y a les lois de la biologie moléculaire qui dépendent, à leur tour, des lois de la physique, en l'occurrence de la physique quantique, qui régit les unions chimiques, que, par conséquent, ce tenir-ensemble n'est que la manifestation d'un substrat unique qu'on appellera "matière", "matière-énergie", "vide quantique"... qui obéit à certaines lois. Il y a déjà ici la réintroduction d'une scission entre le substrat et les lois qui est un pont aux ânes de cette tentative dans la physique quantique. Cependant, même si nous écartons, comme nous le faisons, cette tentative de réduire le tenir-ensemble à une sorte d'unification absurde, il n'empêche que ce tenir-ensemble est là et qu'il est une des sources de ce qu'Aristote aurait appelé le s'émerveiller philosophique, le "thaumazein". Car, en dépit du "silence des espaces infinis" et de la vérité profonde que contient cette phrase de Pascal, il est vrai que l'expansion de l'univers et notre pensée tiennent ensemble d'une certaine manière, même si notre pensée ne dérive pas et n'est pas dérivable de l'expansion de l'univers. Il y a déjà le simple fait de cette coexistence, c-à-d qu'ils coexistent au sein de l'être-étant comme totalité. Mais attention, lorsque je dis "tenir ensemble", je n'entends pas forcément une interaction active et surtout pas une interaction réciproque. De là [de cette coexistence] découle ces deux idées: d'un côté l'inexhaustibilité comme surgissement, c-à-d l'idée de l'à-être qui veut dire aussi temps, de l'autre côté l'idée de création qui va toujours avec destruction, à moins qu'on en reste à un point de vue formel, ne serait-ce que pour cette raison que toute création d'une certaine matière détruit la totalité de l'être-étant tel qu'il était jusqu'alors par le passage précisément à cette nouvelle totalité.

Il y a donc d'abord dans cette fragmentation de l'être-étant cette scission

entre l'être simple ou nu et l'être pour soi. Sur les caractéristiques du pour-soi, voir entre autres le texte "L'Etat du sujet aujourd'hui".

Digression historique. Nous ne sommes pas et nous pensons que nous ne sommes pas seuls. Ce qui veut dire deux choses: d'abord qu'il y en a d'autres comme nous, ensuite qu'il y en a d'autres qui ne sont pas comme nous, c-à-d d'autres en qui nous ne reconnaissons pas le même mode d'être que nous. Avec le mode d'être que nous nous reconnaissons, on entre dans les catégories du social-historique. Il y a là un problème: quel mode d'être se sont reconnus les hommes, quel mode d'être ont-ils créé, créé à la fois dans l'effectivité et dans les significations imaginaires? Prenez, par exemple, d'un côté l'existence effective, réelle, dans sa société d'un amérindien Yanomami et, de l'autre côté, la théorie de l'être humain telle qu'elle existe dans la mythologie, la théologie et les rituels yanomamis. Ces deux choses sont solidement liées mais elles ne sont pas identiques.

Il y a la position dans le magma des significations imaginaires d'une société de ce que sont les êtres humains (avec certainement des subdivisions élaborées: nous et les autres: les étrangers, les barbares, les hommes divins, les blancs...) et de ce que sont les non-humains (les objets, les choses...). N'entrons pas ici dans le problème qui demeurera toujours: dans quelle mesure y a-t-il une projection animiste initiale sur tout ce qui existe? On sait simplement qu'il y a des cultures dans lesquelles des projections animistes existent fortement. Nous connaissons par contre, pour des périodes datables, des distinctions opérées et il importe d'en souligner deux qui ont terriblement marqué et continuent à marquer l'histoire gréco-occidentale.

La première est la distinction faite par les Grecs entre les vivants et les non-vivants, les "zôa" et les non-"zôa". Et, à l'intérieur des "zôa", qui est le monde qui les intéresse essentiellement, auquel ils ont affaire, il y a une tripartition dans laquelle les êtres humains tiennent le milieu. Il y a d'abord les "zôa" que sont les animaux, qui sont les "thêria" (comme dira Aristote entre autres mais ces distinctions sont immanentes à la langue et la pensée grecques), ensuite les êtres humains, et enfin ces "zôa" d'une autre espèce que sont les dieux, les vivants qui sont des dieux. La traduction des deux fameuses expressions, l'une que l'homme est un "zôon logon echon", l'autre qu'il est un "zôon politikon", par l'homme est un "animal"... sont fausses philologiquement. L'homme est un vivant qui a le logos, l'homme est un vivant politique alors que les dieux, ni les sangliers ne sont des vivants politiques. Et "politique" dans cette phrase d'Aristote, lorsqu'on sait ce qu'est pour lui la politique, veut dire que l'homme est un vivant instituant, c'est cela la "polis". Alors, au-delà ou à côté de ce vivant, il y a d'autres vivants qui sont les dieux. Il y a un problème ici dans la mesure où il y a dans la mythologie grecque -il n'y a pas de théologie grecque proprement dite- des puissances naturelles qui sont effectivement divinisées. Mais il me semble que les puissances naturelles ne sont pas divinisées dans la mesure où elles seraient inertes. Elles ne sont pas divinisées, la plupart du temps, comme des attributs, des facultés ou des possessions des dieux mais elles le sont -par exemple, les fleuves, les sources, les arbres...- dans la mesure où elles sont non inertes, où elles participent à une phusis, au sens d'une activité, d'une poussée. Il y a bel et bien des montagnes sacrées mais on ne dit pas qu'elles sont des dieux. Il y a une pierre sacrée à Delphes dont on dit qu'elle est l'ombilic de la terre et non pas qu'elle est un dieu. Par contre, on dit de la fontaine Kastalia qu'elle est une nymphe, mais c'est quelque chose qui sourd constamment, qui possède une activité propre. Quoiqu'il en soit, il y a cette tripartition qui s'unifie sous la catégorie de "zôon", c-à-d sous la catégorie du pour-soi. Peu importe ici la démarcation lexicale (par exemple, les étoiles sont considérées comme des divinités; elles sont certes animées de mouvements [mais ce ne sont pas des vivants]), l'essentiel est cette distinction fondamentale entre le vivant et le non-vivant, le pour-soi et l'être nu.

La seconde distinction qui a joué un grand rôle dans l'évolution du monde occidentale à ce moment-là, est la grande opposition effectuée dans et par le religion hébraïque ancienne. Là, on a affaire à tout à fait autre chose. L'opposition essentielle dans la Genèse (l'élaboration [en quel sens?] de la Genèse s'est faite après le troisième siècle dans le Talmud) est entre un dieu créateur, avec un sens de ce terme qui reste très obscur, et ses créatures. Et, à l'intérieur de

ces créatures, il y en a une qui est à l'image et à la ressemblance du créateur: "kat'eikona kai omoiôsin" disent les Septantes [Genèse, I, 26-28]. Et toutes les autres créatures sont soumises à cette créature à l'image et à la ressemblance de Dieu; elles sont faites pour lui. Et ici il y a quelque chose de très curieux. Il y a d'abord la question de ce qu'il y avait avant la création: le tohu-bohu?, l'eau sur laquelle plane l'esprit de Dieu ["...et l'esprit d'Elohim planait au-dessus des eaux." id.I,2]?, ou bien s'agit-il d'une création vraiment ex nihilo? Ensuite, il y a les cinq premiers jours de la création avec la création de toutes les choses et le créateur s'aperçoit à un moment qu'il manque quelque chose et il décide alors de créer l'homme en mélangeant de l'eau et de la boue et en y insufflant un souffle [id.II,7]. Dès ce moment il y a un renversement, puisqu'il apparaît que tout le reste a finalement été créé pour servir l'homme, le créateur disant à sa créature: "tout cela, les plantes, les animaux etc..., c'est pour toi". [En fait n'est prévu d'abord pour nourriture de l'homme que les herbes et les fruits. id.I,30] Ensuite, Adam procède à une merveilleuse opération de nomination qui constitue déjà une sorte de construction-crétion d'un monde pour lui [id.II, 19-20]. Le pour-soi qui est là, c'est ou bien le pour-soi créateur de Dieu, mais alors il n'est pas inséré dans quelque chose, à savoir qu'il n'est pas un pour-soi pour lequel il pourrait y avoir un "phainesthai", un apparaître -rien n'apparaît à Dieu- ou n'est pas pour lui et il est transparent [?]. Et il y a comme fragment déchu (le "verfallen" de Luther et de Heidegger) l'être humain qui n'est ce qu'il est que dans la mesure où il est à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Ces deux distinctions sont très différentes et très opposées. Il n'y a nulle part dans la vue grecque l'idée que le monde aurait été fait pour l'homme -ce serait du non-sens- pour les Grecs- ou que les dieux aiment les hommes et que les hommes doivent aimer les dieux [ils doivent quand même les respecter, ce qui n'est pas la même chose, il est vrai, que les aimer]. Par contre, il y a immédiatement l'idée de la phénoménalité et cela bien qu'il y ait en même temps et de façon très importante l'idée de l'être véritable, le " ? ", ou de l'"alêthêia" et qu'il puisse y avoir -je parle ici des dépôts tels qu'ils existent dans l'imaginaire- connaissance de ce qui est derrière les phénomènes. Et cela avant même la création de la philosophie, si vous considérez, par exemple, le terme "alêthêia" chez Homère qui, contrairement aux âneries que dit Heidegger, est une connaissance qui a un point de fuite qui la rend finalement inaccessible. Homère dit du devin Calchas qu'il savait "ce qui est, ce qui sera et ce qui a été" ("ta onta ta t'eonta ta t'essomena") [Iliade, Livre A v.69. Voir séminaire précédent page 6]. Donc rien n'est caché à Calchas qui est un être humain. Peut-on prendre ici Homère à la lettre [lorsqu'il dit que] il y a quelques-uns parmi les êtres humains qui, comme Tirésias, en vertu de la divination, savent tout? De toute évidence, non, car dans le cas extrême, celui des dieux et du dieu parmi les dieux, Zeus, on le voit à plusieurs occasions capitales, dont l'une déjà chez Homère, ne sachant pas ce qui va arriver. Chez Homère, c'est lorsque Sarpédon, son fils naturel d'une mortelle, est en train de livrer bataille contre Patrocle et qu'il voudrait qu'il en sorte vivant. Or, Zeus ne peut pas en décider car c'est la "moira" [le sort, la destinée, la part réservée à chacun] qui en décide et Zeus ne sait pas ce qu'elle a décidé. Alors Zeus prend une balance et pose sur l'un des plateaux l'âme de Sarpédon et sur l'autre son destin et il constate que le destin, le "moros" (qui est à la fois le destin et la mort et d'où vient "moira") est beaucoup plus lourd: Sarpédon va mourir, c'est ce que les "Moirai" [les Moires] ont décidé. Et ce n'est qu'à ce moment là que Zeus apprend que son fils va mourir. [Voir Iliade Livre XVI, v.415-451, passage qui atteste que Sarpédon est voué à son destin indépendamment de la volonté de Zeus. Il doit y avoir un autre passage antérieur avec l'épisode de la balance.]<sup>4</sup>L'autre cas est beaucoup plus tardif, ce qui montre la permanence de cette idée, l'évidence du fait qu'il n'y a pas d'omniscience du Dieu, que donc l'"alêthêia" est toujours au mieux à l'horizon. C'est dans Prométhée enchaîné d'Eschyle où Zeus menace Prométhée parce que celui-ci sait quelque chose que Zeus ne sait pas et qu'il veut à tout prix savoir. Ce que Prométhée sait, c'est comment, à quel moment, pourquoi et dans quelles circonstances surviendra la fin inévitable du règne de Zeus. Et cela Zeus ne le sait pas. [Tragédies Eschyle, coll. Folio, p.213 en part.]<sup>5</sup>

Il y a donc cette donnée fondamentale pour les Grecs, qu'au noyau de ce qui

est, pour les affaires les plus importantes, et déjà dans la mythologie, il y a quelque chose qui, soit est inaccessible, soit est à peine envisageable, soit est possédé dans des circonstances tout à fait exceptionnelles et non naturelles par quelques-uns, et qui s'oppose à ce qui apparaît, ce qui apparaît n'étant jamais simple illusion, étant toujours "phainesthai" au double sens d'apparaître et de briller dans la lumière.

C'est à partir de là que commence une première élaboration philosophique du pour-soi comme subjectivité humaine. Il y a à ce propos l'idée fausse que le sujet et la subjectivité sont une découverte des temps modernes. Il y<sup>67</sup> a une première élaboration d'abord, très clairement, chez Héraclite qui dit au moins deux choses à la fois. Héraclite parle du "logos" mais ce "logos" n'est pas seulement quelque chose qui appartient au sujet. Pour Héraclite c'est aussi un "logos" qui est dans la "phusis", qui est partout, qui est la liaison, l'être-ensemble, l'universel ; le "logos" est en même temps pur et, enfin, il est "feu", c-à-d transformation continue. Ce n'est donc pas du côté du "logos" qu'il faut chercher chez Héraclite la première déposition d'une idée de la subjectivité. Mais c'est au moins dans ces deux phrases célèbres: "Edizêsamên emeôuton" ("je me suis examiné moi-même") où la réflexivité comme constitutive de la subjectivité est clairement posée [Diels, fragment 101]. Le pour-soi se fait ici "objet" de réflexion pour lui-même. Il s'examine et il constate dans cet examen que, là encore, s'il y a une "alêthêia", elle est [seulement] à l'horizon, avec cette seconde phrase qui dit: "les limites, ou les termes (peirata), de la psyché, tu ne les trouvera jamais même si tu parcours la totalité du chemin (pasan epiporeuomenos odon), tellement son logos est profond, ou tellement elle possède un logos profond (outô bathun logon echei)." [Diels, fragment 45, en entier: "Psuchês peirata iôn ouk an exeuroio, pasan epiporeuomenos odon outô bathun logon echei."] Que veut dire "logos" ici? C'est sa raison [de la psyché], sa raison d'être, son tenir-ensemble, son pouvoir rendre compte et raison, son pouvoir être objet de rendre compte et raison. Il y a donc une psyché et elle n'est pas seulement le souffle de la vie. C'est ce que nous appelons une âme, sans les connotations chrétiennes, une psyché subjective. Cette idée revient très souvent chez Héraclite. C'est, en un sens, le point de départ de ce qui deviendra par la suite le relativisme sceptique et sophistique. Par exemple, avec cette image, qui s'adressait aussi sans doute à ses adversaires ou à des gens qu'il méprisait: si vous avez affaire à des ânes, il vaut mieux leur donner du foin que de l'or [fragment 9: "Les ânes préfèrent la paille à l'or."]. En ce qui concerne le monde de l'âne, le foin vaut mieux que l'or. Cela signifie qu'il y a un pour-soi de l'âne dans lequel le foin est valorisé et l'or n'a aucune valeur. Il y a d'autres phrases encore d'Héraclite qui manifestent qu'il comprend comment s'oppose un "logos", disons objectif, à une psyché qui a elle-même son "logos", qui peut éventuellement entendre un "logos" universel -ce qui est exprimé explicitement dans cette phrase: "En écoutant non pas moi mais le logos, convenez que tout est un." [Fragment 50: "Il est sage d'écouter non pas moi-même, mais mes paroles et de confesser que toutes choses sont un."]- mais qui aussi est un pour-soi même dans un sens singulier puisqu'il reconnaît la possibilité de l'erreur quand, par exemple, il énumère tous ses prédécesseurs qui se sont trompés.

Tout cela est évident mais j'y insiste en raison de cette stupide mode d'attribuer l'invention de la subjectivité aux temps modernes. Cela commence d'ailleurs avec Hegel. La contribution de Descartes [en ce qui concerne l'invention de la subjectivité qui lui est souvent attribuée] est tout à fait ailleurs.

[Cette expression de l'idée de la subjectivité se poursuit] au 5ème siècle avec Démocrite, la sophistique, Socrate. Avec Socrate, dans le sens où cette phrase de Platon pour caractériser la pensée: "le dialogue de l'âme avec elle-même.", quel que soit ce qu'on pense de la réalité historique de Socrate, est de toute évidence la réalité de la pensée et de l'activité de Socrate.

Il y a donc déjà cette articulation/distinction du pour-soi placé dans un cosmos qui est en même temps chaos, où il y a du "phainesthai" et où l'"alêthêia" n'est jamais d'emblée accordée, du moins totalement, par "l'éclaircie de la clarière de l'être" comme dit Heidegger. Or, à partir du moment où cette scission est posée entre d'une part la psyché, le "logos" subjectif, le "noos-nous" de

Parménide, donc un pour-soi (même si évidemment le terme ne sera là qu'avec Hegel) qui essaye de se réfléchir et de réfléchir la vérité, et d'autre part un cosmos qui est en même temps chaos (et même s'il était exclusivement un cosmos, il n'est pas un livre ouvert), elle -cette scission- doit être d'une certaine manière traitée, il faut y faire face. Comment?

Ce qui se passe très rapidement chez les Grecs, est que la tentative de traiter cette scission s'opère corrélativement au niveau de l'objet et au niveau du sujet. J'évoquais la dernière fois la distinction "alêthêia/doxa" -elle est déjà là chez Démocrite, ce n'est pas une distinction platonicienne- mais comment arrive-t-on à l'"alêthêia" et à la "doxa"? Il est établi une distinction, au niveau que les modernes appelleront "subjectif", entre "aisthêsis" et "noesis", entre les sens et la pensée (le "nous" est là chez Parménide et aussi chez Héraclite lorsqu'il dit que les hommes croient ce que leur disent leurs sens, en quoi ils se trompent). Corrélativement à cette distinction, est établie une autre distinction au sein de l'être-étant comme tel. Ainsi, comme le dira par la suite explicitement Platon [dans le *Timée*], tout l'étant se divise en deux classes, l'"aisthêton" et le "noêton", le sensible et l'intelligible, de telle sorte que le rapport entre le sujet et l'objet devient question du rapport des sens de l'homme avec ce qui est sensible, de l'"aisthêsis" avec les "aisthêta" d'une part, et du "nous" ou de la "noêsis" de l'homme avec ce qui est en soi intelligible d'autre part. C'est dans ce cadre, dans cette horizon que la question [que la scission] est traitée.

Par contre, chez Descartes, qui effectivement marque le début de la philosophie moderne de ce point de vue et qui a ses ancêtres chez les théologiens chrétiens, ce qui est repris finalement, et qui reste là jusqu'au Heidegger de la dernière période y compris, c'est la tradition hébraïque. Chez lui, ce ne sont plus deux couples qui s'opposent, une double nature de l'homme et une double dimension de ce qui est, double nature de l'homme qui est à la fois "aisthêsis" et "noêsis", c-à-d une psyché qui est à la fois animation, forme animée du corps, et aussi sensation et intellection des objets qui, à leur tour, sont soit sensibles, soit intelligibles. Mais il y a chez lui, l'opposition entre une substance pensante et une substance étendue, "res cogitans" et "res extensa". La limite infinie -infinie au sens propre, non pas indéfinie mais infinie, comme Descartes se tue à le répéter- de la "res cogitans", c'est évidemment Dieu. La "res extensa", c'est sa créature et elle ne peut jamais être animée car le corps ne peut pas être animé, il appartient à la machine créée par Dieu, notre corps et les animaux sont des machines. Cela pose un problème de l'union de l'âme et du corps dont on ne sait comment on va le résoudre.

Il y a donc deux substances chez Descartes et non plus deux dimensions de l'être pour-soi qui serait à la fois "aisthêsis" et "noesis", sensation et pensée, et deux dimensions de l'être comme sensible et intelligible. Il y a la vraie substance qui est évidemment Dieu, le seul être vrai qui est la "res cogitans". Descartes reprend ici Duns Scot: les vérités éternelles sont créées par Dieu qui aurait pu les créer autrement. Dieu n'est soumis à rien, il est cogitation perpétuelle et intemporelle. Dans cette cogitation, il pose des vérités éternelles et il crée la substance étendue comme totalement inanimée, comme dépourvue de tout mouvement propre, sauf le mouvement initial qu'il lui a imparti quand il l'a créée comme matière étendue (l'étendue étant la propriété essentielle de la matière).

#### [Notes

1. Vers 115-126

2. Vers 735-750

3. Il doit s'agir vraisemblablement de Michele Besso (nom difficilement audible sur la cassette). On trouve dans la lettre 215 du 21 mars 1955 adressée juste après la mort de celui-ci à un membre de sa famille la phrase suivante à propos de la mort: "Cela ne signifie rien. Pour nous, physiciens croyants, cette séparation entre passé, présent et avenir, ne garde que la valeur d'une illusion, si tenace soit-elle."

4. D'autres passages attestent de ce que Zeus n'est pas omnipotent et qu'il doit

se résoudre à la mort d'êtres mortels qui lui sont chers, Sarpédon ou encore Hector (Livre XXII, v.166-187). Et lorsque Zeus fait mine de vouloir les soustraire à ce destin, il voit aussitôt Héré ou Athéné se récrier: "Quoi! un simple mortel, depuis longtemps voué à son destin, tu voudrais maintenant le soustraire à la mort cruelle?"

Mais Castoriadis insiste moins ici sur le fait que Zeus n'est pas omnipotent que sur le fait qu'il n'est pas omniscient. D'autres passages correspondent mieux à cet aspect et mettent, effectivement, Zeus avec sa balance - Zeus qui n'apprend que par cette pesée le sort des mortels qui le préoccupent. Cependant aucun de ces passages ne concerne, semble-t-il, son fils Sarpédon. Ils mettent en jeu, entre autres, la mort d'Hector (Livre XXII, v.208-213) ou encore le sort des Achéens qui, dans la première partie de l'Illiade, penche défavorablement: "...alors le Père des dieux déploie sa balance d'or; il y place les deux déesses du trépas douloureux, celle des Troyens dompteurs de cavales, celle des Achéens à la cotte de bronze; puis, la prenant par le milieu, il la soulève, et c'est le jour fatal des Achéens qui penche." (Livre VIII, v.68-77)

5.Vers 165-180.

---

O.F.

Question de l'être. Ce par quoi commence l'humanité n'est pas la question de l'être comme telle; l'être humain n'est pas, contrairement à ce que dit Heidegger, un être pour lequel il s'agit de prime abord de l'être et de son être. C'est un étant pour lequel il s'agit de prime abord du sens et de la signification. Et c'est à l'intérieur de cela qu'émerge la question de l'être. Les deux sont d'ailleurs inextricablement liées puisque, dès le départ, apparaît la question de la signification de l'être, non pas au sens philosophique développé par la suite, mais en un sens, qui, à vrai dire, est indéterminé et indéterminable, illustré par les croyances primitives, ultérieures ou actuelles, les religions. Nous aurons à essayer d'élucider ces deux termes de "sens" et de "signification". Je rappelle ici, parce que c'est très important pour l'histoire subséquente de la philosophie, que dans les significations imaginaires sociales -celles des "significations" que nous croyons le mieux connaître mais c'est vrai aussi de ce qui est sens pour l'être humain singulier ou pour la psyché, même la plus inconsciente- il y a toujours trois vecteurs: le vecteur représentatif, le vecteur intentionnel qui va de pair avec la dimension de la valeur (on cherche ce qu'on valorise, on évite ce qu'on valorise négativement) et le vecteur affectif qui, lui aussi, est lié à cet élément de la valeur. Dans toutes les institutions de la société que nous connaissons, ces trois éléments sont liés: il y a création d'un monde propre; dans ce monde il y a, pour la société en question, des éléments valorisés positivement et des éléments valorisés négativement; il y a une poussée fondamentale de la société au-delà de sa simple conservation et, enfin, il y a un mode propre de l'être affecté, un affect, une "mood", une "Stimmung" de la société. C'est ainsi que la société tient ensemble.

Tout cela pour dire que toute recherche sur un supposé sens du sens ou sur une signification ultime ou sur une signification ou un sens de l'être dans une acception différente de celle que nous donnons ici, est finalement une projection au plan de la recherche ontologique de cette attitude humaine première et sans aucun doute très importante, à savoir: il faut qu'il y ait du sens, il faut qu'il y ait signification. C'est ainsi que la société investit tout ce qui est de signification. (J'ai évoqué dans un séminaire précédent l'image d'un moment à la fois mythique et abyssal de scission-séparation par rapport à un supposé monde animal du simple vivre, du contentement, du besoin satisfait ou non satisfait... et où tout cela ne s'insère pas dans cet imperceptible immanent qu'est la signification sociale.) Toute société investit donc ce qui est de signification qui est créée, qui est imputée et est imposée aux étants de la première strate naturelle qui entoure la société. Ces étants, comme aussi l'horizon général du fait qu'il y a des étants, des choses, s'imposent à la société -comme ils s'imposent à l'être humain singulier- de telle sorte que, pour chaque société, il y a dès le départ une ontologie non explicite, une réponse qui est donnée [aux questions ontologiques] avant même que la question soit philosophiquement explicitée. Cette "ontologie" répond à la fois aux questions de l'existence et de l'essence, à savoir: elle dit ce qui est vraiment et ce qui n'est pas du tout d'une part, et elle dit ce qu'est ce qui est, elle répond au "was?", au "quid?" , au "ti", au "quod" de cela, le "tode ti", le ce qui se donne comme existant effectif, d'autre part.

Il y a un champ énorme de recherche, qui n'est pas le nôtre ici, sur ces ontologies préphilosophiques ou sur les ontologies quasi-philosophiques comme celles de l'extrême-orient. Nous commençons, nous, avec la philosophie proprement dite, soit avec sa naissance en Grèce. Mais je vous rappelle (voir séminaire précédent) la façon très différente, très opposée, d'envisager cette question [la question ontologique] dans le monde grec, déjà préphilosophique et mythologique, terrain sur lequel la philosophie naîtra, d'un côté, et dans le monde hébraïque devenu par la suite chrétien, d'autre part. On pourra appeler ce dernier "monde hébraïco-chrétien" et non pas "judéo-chrétien": ce dernier terme étant chrétien, un juif ou un hébreux serait tout à fait en droit de le répudier comme christiano-centrique. Mais il y a quand même des traits communs dans les attitudes hébraïque et chrétienne et qui fait qu'on peut parler d'"hébraïco-chrétien". Il se produit cet étrange mélange [des deux mondes] à partir

du troisième siècle et déjà avant, à partir du moment où les Hébreux en partie s'héllénisent (Philon [d'Alexandrie, -13/54], le Talmud qui apparaît dans les premiers siècles de notre ère [3ème/4ème siècle] etc...). Il y a [enfin] l'articulation hébraïco-chrétienne qui domine quand même la philosophie occidentale à partir des Pères [de l'Eglise], au moyen-âge et, enfin, à partir de Descartes.

(Digression pour recommander deux livres qui viennent de paraître qui sont assez bons même s'ils sont contestables à certains égards.

De M.Zarader, La dette impensée. La thèse de ce livre, thèse qui nous est familière, est que la philosophie du Heidegger d'après "le tournant" a ce que j'appellerai un caractère théique, à savoir: que se passerait-il si dans le texte de Heidegger on mettait partout à la place de "Etre" le mot "Dieu"? Rien ne changerait. Ce que M.Zarader essaye de montrer, et elle a raison dans l'essentiel, c'est que les schèmes de cette prétendue pensée de l'être du dernier Heidegger sont les thèmes du dieu caché, du dieu ineffable et, en même temps, du dieu qui a besoin des hommes dans cette étrange affaire qui se noue déjà entre Jahvé et Abraham et qui se poursuit avec le Christ et les chrétiens.

De M.Haar, qui jusqu'ici passait pour être ardent heideggérien, Heidegger et l'essence de l'homme qui est une critique très soigneuse, et qui vous sera aussi familière, de Heidegger, en particulier de la seconde période.

On voit ici les étranges voies de l'histoire des idées. On peut dire, qu'à part quelques rarissimes exceptions, soit venant de la part de philosophes très traditionnels, soit, pour autant qu'il était connu, de votre serviteur, Heidegger était philosophiquement tabou jusqu'il y a trois ans. Personne ne mettait en cause sa philosophie. Que s'est-il passé depuis lors? D'un côté, le temps a passé -le temps qui détruit tout!-, de l'autre, est paru le livre de Farias [Heidegger et le nazisme, Verdier, 1987]. Ce livre est un très mauvais livre aussi bien du point de vue historique que du point de vue philosophique. Il n'empêche qu'il a soulevé la question: que diable faisait Heidegger dans le parti nazi? Et pourquoi diable jusqu'à sa mort et même au-delà -lorsqu'il insiste pour que son interview au Spiegel ["Réponses et questions sur l'histoire et la politique", 1976] soit publiée après sa mort- disait-il, comme E.Piaf: "je ne regrette rien"?! Alors, cela n'a pas de rapport avec la philosophie. Encore une fois, un peintre peut battre sa femme comme plâtre et être un grand peintre! Mais tout se passe comme si les tabous avaient été enfin levés et que les philosophes français avaient désormais le droit de critiquer Heidegger au plan proprement philosophique. On pourrait penser à partir de ce cas sur l'intrication de l'histoire réelle et de l'histoire des idées.)

Retour sur l'opposition entre le monde préphilosophique grec et le monde préphilosophique hébraïque. La conception hébraïque est tout entière basée sur l'opposition créateur/créature, l'homme étant ontologiquement dans une position intermédiaire, créature et, de ce fait, presque perdu dans l'insignifiance, mais, en même temps, créature éminemment digne puisque non seulement fait à l'image et à la ressemblance de Dieu mais aussi ayant une sorte de "telos", de finalité qui est une manière de retour dans le sein du créateur (ceci est assez obscur dans l'hébraïsme originaire mais devient de plus en plus claire dans les livres de l'Ancien Testament et ensuite). Or, on ne saurait en dire autant des autres choses créées, lesquelles sont carrément placées d'emblée, dès le moment de l'émergence de l'homme, à la disposition de l'homme. Dans cette conception, il y a la position d'un étant suprême qui est Dieu, et qui est bel et bien un étant, un existant suprême. Certes, il y a les théologies négatives ou apophatiques -Pseudo-Denys, Erigène [Jean Scot Erigène, 9è siècle]...- selon lesquelles on ne peut pas dire de Dieu qu'il existe, car exister est un attribut concernant les choses créées. Peu importe en fait car si on ne peut pas dire que Dieu existe [dans ces conceptions], c'est qu'il existe d'une manière infiniment plus forte, à un autre niveau qualitatif que les créatures. On a donc cet étant suprême qui, en même temps -et cela restera dans l'histoire subséquente de la pensée et apparaîtra même tout à fait indépendamment en Grèce chez Platon- condense la signification de "être". C'est une chose qui n'est pas facile à comprendre, rassemblée dans cette fameuse phrase de l'Exode [III,14]: "Je suis qui suis, celui qui est, qui suis": je suis l'étant, je suis l'être en tant qu'il

est activement, qu'il s'active dans son étance. Il y a donc cette sorte de conflation de l'étant suprême avec l'idée même, la signification même de "être" qui est donnée par Dieu. De la même façon d'ailleurs Dieu est dans l'Ancien Testament la justice; les attributs de Dieu sont des sortes de genres suprêmes, des significations au sommet des pyramides sous lesquelles on peut considérer l'être. Il est ainsi encore la puissance et la gloire.

A l'opposé, dans la conception grecque, il n'y a pas d'étant paradigmatique, il n'y a pas d'étant suprême qui dominerait et qui donnerait sa signification à l'être. On a les étants dans une tripartition essentielle. Les étants sont par excellence les vivants, non pas que les choses n'existent pas mais l'articulation essentielle est entre les vivants. Les dieux sont des "zôa", c-à-d des vivants; les dieux ont une âme. Ainsi Aristote commence le Traité de l'âme en affirmant que tout ce qui est vivant, des plantes jusqu'aux dieux, possède une âme ou est déterminé par une âme. (Il y a ici une erreur de traduction des modernes lorsqu'ils traduisent le "zôon" d'Aristote par "animal": les dieux ne sont pas des "animaux" ni l'homme un "animal politique" mais des vivants.) A part et au-dessus de ces étants, répartis en trois classes, il y a autre chose: une "moïra", une loi, un destin, une nécessité ("anankê"), qui s'imposent à tous, y compris aux dieux, et qui sont tout à fait impersonnels. C'est là, beaucoup plus que dans l'idée de "nomos", d'institution, qu'il faut chercher l'origine de l'idée d'une loi, au sens où nous l'entendons maintenant dans les sciences dites exactes. Une "loi de la nature", c-à-d une règle impersonnelle qui détermine le déroulement des choses, qui n'a été posée par personne, qui est là comme elle est. Evidemment, dans les tentatives d'un travail scientifique, depuis la Grèce d'ailleurs, cette loi n'est plus simplement un diktat arbitraire de l'"anankê", de la nécessité, pour autant qu'on essaye d'identifier et même, si possible, de réduire les lois, toutes les lois à un système minimal qui serait rationnel d'une façon ou d'une autre, quelle que soit la signification de ce terme.

Les étants, dans cette conception, appartiennent à une "phusis". Par "phusis", il faut entendre dès le départ trois significations qui sont celles de ce terme et qui seront ensuite assez explicitées par Aristote. La première signification, la plus ancienne sans doute et la plus importante, qui n'apparaît que très indirectement chez Aristote, est donnée par la signification étymologique du terme. "Phusis" vient de "phuô" qui veut dire "pousser", qui donne par exemple "phuton" ["produit, rejeton"]; c'est la poussée fondamentale qui fait que les choses, non seulement sont en étant posées là, mais aussi se déploient, se développent, ont une sorte de dynamique et de mouvement propres. On trouve un écho de cela chez Aristote lorsqu'il dit dans la Physique qu'"appartient à la physique tout ce qui a en lui-même le principe du mouvement". La deuxième signification est celle d'une certaine norme: quelque chose est selon "phusis" ou contre "phusis", selon la nature ou contre nature. C'est elle qui donne, par exemple, "physiologique". La troisième signification, c'est que cette norme n'est pas séparée des choses, n'est pas à distance des choses. Cette norme est à la fois immanente aux choses, par quoi on retrouve la première signification et aussi Aristote, mais elle est aussi ce qui se réalise la plupart du temps, "ôs epi to pollu" dira Aristote. Le cheval est un être naturel. Quelle est sa "phusis"? C'est d'avoir quatre pattes, de courir relativement vite etc... Mais un cheval à cinq pattes, qui traîne ses pattes, il peut arriver que ça existe. Eh bien, c'est un monstre, il est "paraphusin", contre nature. La "phusis" est donc aussi une sorte de forme immanente à chaque chose, ce qui conduira chez Aristote à toute sa philosophie de la forme, de l'"eidos" comme forme immanente et comme finalité à laquelle aspire chaque chose. Cette conception ne pose pas de problèmes importants quand il s'agit du domaine biologique proprement dit puisqu'on peut là, en tous cas pour les vivants non humains, séparer le pathologique et le normal et dire donc qu'un embryon tend à se développer de telle manière avec telles finalités. Il y a donc ici conjonction de la forme et de la finalité qui détermine la "phusis".

Mais, et là apparaît déjà avant la naissance de la philosophie quelque chose qui sera tout à fait caractéristique de la pensée grecque, à savoir que cet étant étrange qu'est l'être humain, à la fois appartient à la "phusis" et n'y appartient pas. Il appartient à la "phusis"-et, peut-être, pas seulement en

tant qu'être biologique- mais aussi il n'y appartient pas parce qu'il ne peut vivre que dans des communautés et ces communautés ne sont pas des fourmilières, des ruches, des troupeaux, mais des communautés instituées, c-à-d des communautés qui ont leur "nomos". Cette distinction est déjà faite dans les poèmes homériques, avec cette fameuse phrase sur les Cyclopes qui sont des monstres, qui ont figure humaine à peu de choses près, mais qui ne connaissent pas les lois et les "agorai", les "agorai boulêphoroi" dit Homère, c-à-d les assemblées de délibération des êtres humains [Odyssée, Livre I, v.106 et 112: "...brutes sans foi ni lois... Chez eux, pas d'assemblée qui juge ou délibère...]. Ils sont des êtres à part et ce ne sont pas non plus des dieux bien qu'étant fils de dieux [fils d'Oùranos et de Gaïa dans la Théogonie d'Hésiode] parce que précisément ils sont monstrueux. Ils sont mis là pour caractériser par opposition le monde humain qui est donc un monde institué, qui a des "themistes", dit Homère, des lois et des assemblées délibératives. Mais l'étant humain n'appartient pas à la "phusis" pour une autre raison bien évidente, qui est là aussi chez Homère et dans la poésie lyrique, puis dans la tragédie -cela vient donc du tréfonds de la conception grecque du monde-, qui est l'insatisfaction de l'être humain, sa mortalité d'abord. Encore une fois, c'est dans cette langue -la seule que je connaisse à cet égard- que "mortel" et "homme" sont synonymes. "Mortel" n'est pas seulement un adjectif concernant l'homme. Les boeufs sont aussi mortels au sens de l'adjectif qui est ici un attribut. Ce n'est pas, par contre, un attribut de l'homme que d'être mortel; c'est "l'essence" de l'homme d'être mortel et de le savoir. La mythologie préhomérique et les héros homériques passent leur temps à se lamenter sur la mortalité certaine. Il y a l'histoire d'Achille qui va à la guerre de Troie en sachant qu'il va y mourir mais il préfère cela à une vie très longue et sans gloire [cela apparaît clairement dans la réponse qu'Achille fait à Ulysse au Chant IX de l'Illiade ou encore aux propos qu'Achille tient à sa mère Thétis venue le consoler de la mort de Patrocle au Chant XVIII].<sup>4</sup> Il y a le très beau vers d'Homère: "oïê per phullôv geneê, toiê de kai andrôv", "telle est la génération des feuilles, telle est la génération des hommes", dit un des héros [Glaucos] lorsqu'il voit dans la plaine de Troie les cadavres [Illiade, Chant VI, v.146]. On voit là encore le déficit [de l'être humain] car lorsque les feuilles tombent à l'automne, on ne pleure pas; c'est la première fois qu'apparaît cette image dans l'histoire universelle et cela sera repris des milliers de fois. Mais pourquoi est-ce frappant de dire: "telle est la génération des feuilles, telle est la génération des hommes"? Après tout, l'homme est un vivant comme les arbres. Mais l'homme sait qu'il va mourir et il s'attendrait à quelque chose d'autre dont il sait qu'il ne l'aura pas et dont, en un sens, les dieux immortels -et non pas éternels puisqu'ils sont engendrés- lui fournissent une sorte de contre-exemple qui est là pour le torturer. Ces dieux immortels qui ne sont d'ailleurs pas forcément bienveillants: ils ont des êtres qu'ils choisissent, qu'ils protègent mais comme le dit Solon à Crésus dans Hérodote [Histoires, Livre I, 32]: "oi theoi phthoneroi" [en fait précisément: "o Kroise, epistamenon me to theion pan eov phthonerov"], "les dieux sont envieux", et dès qu'un homme essaye d'aller au-delà de son "moros", de sa "moira", la part qui lui est impartie en tant qu'être humain, ils l'écrasent et le ramènent à sa destinée humaine, ce qui arrive précisément à Crésus.

Donc, cet étant étrange qu'est l'homme appartient à la "phusis" et ne lui appartient pas. Il ne lui appartient pas parce qu'il sait, parce qu'il sait l'essentiel, à savoir qu'il est mortel et qu'il va mourir. D'où cette autre réponse de Solon à Crésus quand celui-ci lui demande des exemples d'hommes qui sont vraiment heureux. Solon lui donne deux exemples et Crésus lui rétorque qu'il ne parle là que de morts. Mais c'est évident, dit Solon, car on ne peut jamais dire de quelqu'un qu'il a été heureux avant qu'il meure. [Id. Livre I, 30-32]. C'est donc une fois qu'on est mort que les autres savent, et vous-mêmes vous ne le savez pas, que vous avez mené une vie heureuse. Ceci fait que le bonheur reste finalement quelque chose d'inaccessible à l'homme et, cela va à l'encontre des âneries qui ont été racontées en Occident sur l'homme grec harmonieusement inséré dans un paysage pastoral etc... Le grec est essentiellement obsédé par deux choses: l'hubris d'un côté, la mort de l'autre.

Cet être qui connaît, il découvre très vite -c'est là le rôle des philosophes-

qu'il est à part de la "phusis" et que s'il est en contact avec elle, c'est moyennant deux facultés qui donnent lieu à cette bipartition des étants par les Grecs: d'un côté, l'"aisthesis", la sensation, qui lui donne accès à ce qui est sensible, c-à-d aux "aistheta"; d'un autre côté, la "noêsis", c-à-d la pensée, le "nous", qui lui donne accès aux "noêta". Cette division sera là assez tôt et dominera aussi bien la philosophie de Platon que celle d'Aristote. Par contre, si on considère la philosophie occidentale au sens étroit du terme, et notamment ce tournant en effet capital que constitue Descartes, l'opposition, la bipartition des étants s'effectue à partir de l'idée de substance, avec d'un côté la substance pensante, la "res cogitans", de l'autre côté la "res extensa". Peu importe ici les variantes que prendra cette philosophie. Tout ce qui n'est pas "res cogitans", tout ce qui donc est sensible, est réductible à l'étendue et concevable comme constructible, comme le dit explicitement Descartes, "par figures et mouvements". La conséquence de cela est une profonde scission de l'être humain. Le pour-soi humain n'est plus un corps animé, comme il l'était dans les préconceptions grecques et dans la philosophie grecque chez Aristote (si on laisse de côté Platon qui est le premier non-grec parmi les Grecs en même temps qu'il est le plus grand des Grecs!). Pour Aristote, l'âme n'est que la forme d'un corps vivant. Il y a [certes] un petit problème concernant le "nous" pur mais cela est secondaire par rapport à la bipartition tout à fait absolue que fait Descartes entre ce qui chez l'homme appartient à la "res cogitans" et ce qui appartient à la "res extensa", qui est le corps, qui appartient finalement au mécanique, et les animaux ne sont que des machines. De cela surgira le fameux problème de l'union de l'âme et du corps. Cela continue très loin à la suite de Descartes, à travers la phénoménologie et y compris, pratiquement, Heidegger.

Nous retrouverons le problème de ces deux faces du pour-soi, c-à-d un côté par lequel le pour-soi humain peut être pris presque comme de l'être nu ou simple -c'est ce qui est fait après tout dans les laboratoires-, et un autre côté par lequel l'être nu ou simple est repris par un être en soi [?, un être pour soi plutôt?] et n'est jamais [simplement] dans cette mesure de l'être nu ou simple, sans postuler qu'il y ait une substance vitale à part ou que les molécules de carbone qui entrent dans la constitution des organismes diffèrent de celles qui n'y entrent pas. Cette reprise, cette insertion [des molécules de carbone dans les organismes] en fait quelque chose de tout à fait différent.

Retour au problème de la signification. Si on juxtapose le monde préphilosophique grec et le monde préphilosophique hébraïque, que constatons-nous? On constate dans les deux cas qu'il y a en fait, et malgré les tentatives des théologiens dans le cas hébraïco-chrétien, à l'endroit ultime, ce qu'on peut appeler un vide de signification. C'est évident chez les Grecs: il y a une "moira", une "anankê", une "eimarmenê", dont les décrets sont insurmontables, dont on ne peut connaître les raisons, dont la question même de la raison ne se pose pas: c'est comme ça et puis c'est tout. Ce vide de signification est reconnu comme tel. Ce point ultime est, si je peux parler par métaphore poétique, audacieuse, absurde, ce vide qui recouvre de son ombre l'être humain. Pindare dira: qu'est-ce qu'être quelqu'un?, qu'est-ce qu'être personne?, l'homme est le rêve d'une ombre ("skias onar anthrôpos"). [Huitième pythique, 95-96: "Etres éphémères! Qu'est chacun de nous, que n'est-il pas? L'homme est le rêve d'une ombre."]. Ce rêve d'une ombre, c'est l'ombre de ce vide de signification qui couvre la vie humaine.

Que se passe-t-il de ce point de vue dans l'univers hébraïque et chrétien? Où est la signification ultime? Il est impossible, si on est pas dans une crise d'extase mystique, de voir en quel sens la foi hébraïque ou la foi chrétienne répondrait vraiment au problème du sens ou de la signification ultime. On nous dit que -prenons la version chrétienne- que tout le monde ou, du moins, ceux qui ont bien agi ou encore ceux qui ont été choisis par Dieu, reviendront vivre avec lui pour l'éternité, dans son giron, et seront bienheureux pour toujours. Mais quel contenu donner à cette vie bienheureuse? Qu'est-ce que ça veut dire? Dans le paradis islamique on sait quel contenu lui donner: il y a des montagnes de riz, des rivières de miel, des filles très belles à la disposition des fidèles... Est-ce cela le sens du sens, la signification ultime, le

but de la vie humaine?! (Voir cette fameuse histoire: quelqu'un arrive en Enfer et il y a des plats formidables, de la très belle musique, de très belles filles, et il dit à ses compagnons: "après la vie que j'ai vécue, je ne pensais pas que j'irais au paradis mais en enfer", et les autres lui répondent: "mais c'est ça l'Enfer!".)

Dans cette vie bienheureuse dans le giron de Dieu et dans cette existence de Dieu et dans cet être de Dieu, de quelle manière peut-on dire qu'il est donné une réponse à la question de la signification? D'aucune manière et on le reconnaît d'ailleurs lorsqu'on dit que les voies de Dieu sont impénétrables. Descartes dit que "Dieu est infini" -ce qu'il faut bien distinguer de l'indéfini: les nombres les plus grands que nous puissions concevoir sont indéfinis; l'illimité tel que nous pouvons le concevoir est l'indéfini; cela n'a rien à voir avec l'infini positif qu'est Dieu.<sup>2</sup> Il dit aussi, reprenant Duns Scot, ce qui est d'ailleurs la seule position tenable [dans cette perspective], et qui est l'opposé de la position grecque [.....face 2.....]. Pour Platon, le démiurge est soumis à des lois, à des contraintes. Il est d'abord soumis aux lois mathématiques dans sa fabrication du monde, il ne peut pas y échapper (voir le Timée)<sup>3</sup>. Alors que, pour Duns Scot en tout cas, les vérités éternelles sont créées par Dieu. Dieu aurait pu créer un univers qui soit autre, où [par exemple] les trois angles d'une triangle ne fassent pas deux droits -ce qui est assez facile: il y a qu'à prendre une sphère et tracer dessus un triangle-, où, en tout cas il aurait fait des choses tout à fait différentes. Pourquoi a-t-il fait les choses comme ça? Parce qu'il est volonté absolue, ce qui veut dire qu'il n'est motivé par rien que par un pur vouloir, parce que si on est motivé par une raison, on n'est pas volonté absolue.

Chaque fois, et en cela les théologiens négatifs ou apophatiques ont tout à fait raison, qu'on rapproche l'idée de Dieu, telle qu'elle est portée par les religions monothéistes, de l'idée de la signification [de la signification en général ou, précisément, de la signification ultime?]; on aboutit à des choses grossièrement anthropomorphiques et projectives. Le fidèle répond à cela que ce sont des questions qu'il ne faut pas poser, le philosophe que c'est là la finitude essentielle de l'être humain, qui fait que les raisons infinies de la raison infinie qu'est Dieu lui sont inaccessibles.

Première question que nous pose les distinctions de l'être comme, d'un côté, l'exister indépendant, autonome, autoconstituant, reposant sur soi, envers soi, et, d'un autre côté, l'être en tant qu'il se manifeste ou qu'il est phénoménalisable; d'autre part, la distinction des êtres pour soi et des êtres simples. J'ai dit lors du dernier séminaire pourquoi les deux distinctions ne coïncident nullement, tout en renvoyant l'une à l'autre. Cela nous introduit déjà à une fragmentation essentielle de l'être. Dès que nous avons posé cela, nous ne pouvons plus parler simplement de l'être, comme le font presque tous les philosophes. A partir du moment où nous considérons cela, mais aussi à partir du moment où nous considérons les modes d'être, nous sommes obligés de parler d'une fragmentation de l'être envers soi. Il y a non seulement la fragmentation qui est synonyme de la division entre les êtres pour soi et les êtres nus ou simples, mais aussi une fragmentation de l'être envers soi, de l'être comme tel. Cela nous conduit, d'un côté, à la question: qu'en est-il de cette fragmentation?, pourquoi cette fragmentation?, qu'est-ce qu'il y a à l'origine de cette fragmentation?, d'un autre côté, à la question des "koina", des communs, de ce qu'il peut y avoir quand même, à travers la et les fragmentations de l'être, de commun à tout ce qui peut être dit être. Cela rappelle, mais n'y est pas identique, le vieux problème depuis Platon et Aristote des catégories. Platon parlait de "genre suprême"; "catégorie" est le terme aristotélicien.

Question de la fragmentation. Nous en avons rencontré jusqu'ici deux types essentiels: être pour soi/être nu ou simple, et la différence des modes d'être de l'être-étant total. Ceci nous conduit à une autre idée qui est celle de la stratification. Dans l'être en tant que se phénoménalisant, nous constatons des modes d'être autres prévalant dans les différentes couches de sa phénoménalisation. Retenons pour le moment que l'ontologie elle-même doit être clivée, c-à-d que des couples ou des groupes d'idées, à la fois solidaires et non déduc-

tibles les uns des autres, surgissent, s'imposent, dont nous ne <sup>pouvons</sup> pas construire une systématique ou une architectonique, et qui, cependant, ne sont pas "rhapsodiques" (Kant), c-à-d ne sont pas n'importe comment, mis n'importe où les uns à côté des autres. Parmi ces couples d'opposition et appartenant aux communs, c-à-d traversant les classes d'être, il y a le couple ensidique/magma-tique, ce qui appartient à la dimension ensembliste-identitaire et ce qui dépasse cette dimension, qui est proprement magma, dont je vous ai dit qu'il est caractéristique de tout ce qu'il est.

Retour à la première fragmentation, celle entre le pour-soi et le reste. Nous pouvons penser le pour-soi à partir de notre expérience, mais nous ne pouvons pas expliquer son surgissement, ni le déduire, ni le produire. Nous pouvons comprendre -nous vivons cela et nous pouvons le penser- la brisure que l'émergence du pour-soi fait surgir immédiatement entre une multiplicité de sphères -concentriques?: probablement pas- du pour-soi et son extérieur. Cette brisure est la donnée la plus immédiate et la plus indubitable dont nous disposons. Il y a le "je pense", le "je suis", et il y a indéfiniment, quel que soit le point de vue subjectiviste qu'on prendra, de l'irréductible à moi et à ce que je pense. Pour reprendre le langage de Descartes, il y a effectivement le "je suis-je pense" comme certitude immédiate et quelque chose qui s'impose à ce "je suis-je pense", qui n'est pas l'idée d'un être infiniment parfait [position de Des cartes] mais qui est le fait qu'il y a indéfiniment de l'irréductible à ce "je suis" et à ce "je pense" qui s'impose au "je" de "je suis" ou de "je pense".

Il n'y a pas de connaissance pour un sujet s'il n'y a pas un objet et si cet objet n'est pas d'une certaine façon connaissable, à savoir: la connaissabilité ou la phénoménalisabilité de l'objet ne peut pas être due uniquement à des propriétés du sujet, du pour-soi. Pour qu'il soit phénoménalisé, l'objet doit être phénoménalisable; pour qu'il soit connu, il faut qu'il soit connaissable. Cela ne veut pas dire que la connaissance est une copie ou un reflet de l'objet, mais simplement qu'il y a des présupposés concernant l'objet lui-même qui entrent dans cette relation. Se pose ici la question de l'objet qui serait connaissable en tant qu'il est entièrement produit par le sujet. C'est, par exemple, la tentative hégélienne. Dans la philosophie hégélienne, le sujet qui produit l'objet n'est pas le sujet individuel mais l'Esprit; c'est quand même un sujet. Et si ce qui est, le monde, est connaissable, c'est parce qu'il est rationnel essentiellement, et il est rationnellement en tant qu'autodéploiement d'un sujet qui est Esprit ou Raison.

Digression. Il est à la mode depuis 15 ans, c'est ce qu'on appelle le poststructuralisme, de dire, en reprenant la fameuse phrase de Nietzsche, que tout est interprétation, que chaque époque a son "epistémê" et que tout dépend de cette "epistémê" (Foucault), et que, avec le tournant littéraire qu'a pris aujourd'hui cette histoire, tout est récit. On peut faire à ce propos une observation sociologique et historique. Il est possible que ce déplacement -de "tout est interprétation" à "tout est récit"- ne soit pas sans rapport avec certaines déterminations sociologiques et concrètes. L'expansion essentielle du poststructuralisme s'est faite aux Etats-Unis surtout. Mais, comme aux Etats-Unis, les départements de philosophie étaient occupés par les positivistes anglo-saxons, les partisans de la philosophie linguistique, ou encore par des phénoménologues comme à Chicago, c'est moyennant les départements de lettres que la nouvelle vague française a pu pénétrer, de telle sorte que, de plus en plus, on a dérivé, pour ce qui est de l'objet de cette philosophie, vers le récit. Mais le récit est devenu une espèce d'hypercatégorie transcendante ("narrative"). On crée la "narratologie". Quelqu'un comme Ricoeur se laisse prendre dans ce jeu.

Tout donc est récit. Il y a un récit occidental sur l'histoire du monde qui est la façon dont [la société occidentale se raconte cette histoire. D'où l'idée d'une pluralité relativiste de récits.] On a là une forme de subjectivité extrême. Le monde devient un "texte"; tout est un texte ou aux marges du texte. Mais, très curieusement, ces récits apparaissent comme des créations absolues d'un sujet qui, lui-même, tend à apparaître comme une espèce d'autocréation absolue. Ainsi, finalement, toute histoire aboutit à une impasse, à savoir qu'il y a des sujets qui, tout en étant pris dans un récit commencé avant eux, toujours déjà là, tout en ne disposant pas du langage, modifient ce récit, qui est d'ail-

leurs généralement un récit sur d'autres récits, sans que nulle part dans cette affaire, on puisse trouver non pas un ancrage ou une fondation -on n'en cherche pas; je n'en cherche pas moi non plus- mais un point d'arrêt quelconque, fût-il provisoire.

L'être du pour-soi implique donc l'être de l'objet. La réciproque n'est vraie que d'une façon dialectique ou verbale, à savoir que si on prend "objet" au sens strict comme objet d'un sujet, il n'est d'objet que pour un sujet. Mais il ne faut pas faire de cette phrase qui est une explicitation sémantique une affirmation ontologique, c-à-d que sans sujet, sans pour-soi, il n'y aurait rien. Il n'y aurait pas d'objet au sens où objet et sujet s'opposent. Il n'y aurait pas, par exemple, d'objet de connaissance. Mais l'être du pour-soi implique un certain mode d'être de l'objet, à la fois comme mode d'être réel sous-tendant la réalité du sujet mais aussi comme mode d'être concernant ce qui n'est pas sujet, qui sous-tend la rencontre du pour-soi avec ce qui n'est pas pour soi, c-à-d comme accessibilité.

Cette accessibilité implique une formabilité d'une manière élémentaire de ce qui est vers soi par le pour-soi, à savoir qu'il faut que ce qui est vers soi soit d'une certaine façon formable par le pour-soi, et, bien sûr, la possibilité de la rencontre du pour-soi avec ce qui est. Si nous prenons le savoir d'une façon plus particulière, les questions deviennent à la fois plus simples et plus complexes, parce que dans le savoir la subjectivité à la fois crée son objet, dans les cas les plus importants rencontre quelque chose moyennant sa création, et aussi se soumet, d'une certaine manière, à ce qui est, c-à-d crée sous contrainte de rencontre. C'est ceci que précisément ne voit pas l'arrogance des tendances contemporaines que j'évoquais ci-dessus. Ce qu'elles disent revient à peu près à dire que nous pourrions raconter n'importe quoi -ce que dit d'ailleurs Feyerabend [avec son "anything goes"]- sous contrainte d'une cohérence interne minimale. Il n'y a pas que cette contrainte, aussi bien quand il s'agit des sciences que des autres branches du savoir: nous créons sous contrainte de rencontre.

Il existe, certes, des domaines où, de prime abord, il y a des objets qui sont grosso modo de pures créations du sujet de même que la connaissance de ces objets. Il faut prendre ici "sujet" au sens large, c-à-d au sens de pour-soi, et du pour-soi de la société. C'est évidemment tout le domaine social-historique comme tel. Nous avons là des objets et c'est le pour-soi, le sujet, la société et les êtres humains singuliers dans cette société, qui font être l'objet comme théorème, comme symphonie ou comme institution. Ici, l'être de l'objet dépend du pour-soi, du sujet, d'une façon tout à fait différente que la façon verbale, lorsqu'on dit que tout "objet" dépend du sujet. Cette dépendance n'est pas celle dont parle la philosophie traditionnelle, dépendance d'un sujet-égo. Quelle est cette dépendance au-delà de la simple tautologie qu'il n'y a d'objet que pour un sujet? Il y a d'abord une dépendance ontologique. L'institution, la signification comme le théorème ou le poème sont créés par le pour-soi. Ils dépendent du sujet aussi dans son mode d'être. Ils dépendent du sujet aussi dans son mode d'être. Quelles que soient les difficultés que présentent les mathématiques, il y a un sens auquel nous pouvons dire que l'existence idéale d'un théorème est indépendante du fait qu'il existe dans l'effectivité des êtres humains ou non humains qui pensent ce théorème. Cela n'a pas de sens de dire la même chose des significations imaginaires d'une société ou même d'une oeuvre d'art. Là, il y a un mode d'être de l'objet créé par les êtres humains qui dépend de l'existence des êtres humains comme pour-soi. La même chose est vraie pour ce qui est des significations: dans une société, les significations existent dans la mesure où elles sont perpétuellement reprises et recrées. Ce à quoi nous avons affaire dans la discipline historique lorsque nous nous occupons d'une société révolue est tout à fait autre chose: nous essayons de reconstituer quelque chose qui n'a plus le mode d'être de la signification imaginaire sociale tel que nous la connaissons. La mythologie grecque dont nous parlions plus haut a le mode d'être de l'objet historique de connaissance; il n'a absolument pas le mode d'être des significations imaginaires sociales telles qu'elles étaient effectivement vécues et efficaces dans le monde grec. Il y a là deux modes d'être tout à fait différents.

Cette dépendance est aussi conditionnelle, parce que toute création social-historique doit passer par un minimum d'objectivation ou de réalisation, doit avoir un support, c-à-d doit être au minimum symbolisée -et c'est cela le sens vrai du symbolique. La création social-historique appartient essentiellement aux significations ou est essentiellement modulée par des significations. Ces significations sont de l'invisible, de l'idéal et elles ne sont présentes dans une société que dans la mesure où cette société fabrique, crée du matériel abstrait, de l'existant à la fois sous le mode matériel et le mode abstrait, qui est en relation symbolique avec les significations. Par exemple les lettres de l'alphabet sont du matériel abstrait; matériel parce que c'est du visible, du perceptible (même si une langue n'est pas écrite, il faut qu'elle soit audible); abstrait parce que n'importe quel "a" vaut n'importe quel autre "a" et, cela, suffisamment quant à l'usage pour ce qui est d'une langue donnée: l'occurrence, l'item précis, concret, matériel, n'a pas ici d'importance pour lui-même pourvu que sa forme soit suffisamment générique pour être représentative, c-à-d abstraite.

Il y a enfin le mode d'être du psychique qui n'est pas objectivé, c-à-d de l'être pour un seul, du monde strictement propre, où nous devons reconnaître un mode d'être sui generis qui est le pur être pour quelqu'un et uniquement pour celui-là ou le pur avoir été pour quelqu'un. Ce mode d'être ne sort pas du vers soi; au contraire, il en est peut-être la pointe extrême, c-à-d il y a là quelque chose qui n'est que vers soi et cet être vers soi est un être pour soi. Cette pointe extrême constitue aussi une pointe extrême de la fragmentation de l'être puisque dans ce mode d'être qui est l'être pour quelqu'un ou l'avoir été pour quelqu'un, c-à-d être strictement privé, nous avons des fragments d'être qui, par définition ou par essence, ne sont pas et ne peuvent pas être publics ou communs, contrairement à d'autres aspects, d'autres moments, pour lesquels, en tout cas, et pas seulement d'ailleurs pour les êtres humains, les mondes propres de chacun sont tant bien que mal mis en communication au sein d'un monde commun qui est le monde social chaque fois institué.

Premier aspect des communs, des "koina", c-à-d des choses qui peuvent être dites de toutes les formes, de tous les modes d'être. Ces "koina" relèvent d'abord de l'ensidique; ils sont logiques ou logico-mathématiques. Déjà le fait qu'il est impossible d'envisager n'importe quoi indépendamment des formes de l'un et du plusieurs ou de quelque chose de déterminé, montre la vérité de cela et, qu'en un sens, la mathématique comme telle est partie intégrante de l'ontologie, même si pour faire de l'ontologie, on n'est pas obligé de devenir mathématicien.

J'ai déjà indiqué quelques-uns de ces "koina" la dernière fois. Il y a d'abord cette tripartition qui surgit immédiatement lorsque nous parlons de ce que nous entendons par "être" et que nous retrouvons partout. A savoir: à travers tous les modes d'être et pour toutes les formes d'être, nous avons les questions, et les réponses correspondantes, qu'on peut formuler par "ceci", par la position d'existence et par le "quoi", le "ti esti"; à savoir: le repérage, la position d'existence et ce qu'on appelait traditionnellement l'essence, étant bien entendu que nous ne parlons pas d'une essence déterminable et déterminée, mais plutôt d'une série ouverte des questions dans lesquelles se monnaie la question: qu'est-ce que cette chose?

En deuxième lieu, l'opposition entre identité, répétition et différence, tout cela allant ensemble, d'un côté, et altérité, émergence d'un autre côté; parallèlement mais non identiquement, la distinction entre l'ensidique et le magmatique.

En troisième lieu, nous rencontrons la forme, c-à-d que, par exemple, pour dire de n'importe quoi qu'est-ce que c'est, il faut qu'il possède une forme à partir de laquelle commence à se faire la détermination de ce que c'est. Et, allant avec, bien que non identique, la genericité des formes, c-à-d que dans le cas général, pas forcément toujours, les formes ne se présentent pas comme des exemplaires singuliers et uniques, ou, de toutes façons, pas de part en part singuliers et uniques. Il y a une genericité, c-à-d il y a des moments ou des

éléments de la forme qui sont communs à cette classe d'étants qui possède cette forme.

Sur le terme "forme". N'oublions pas qu'à travers tout ce que nous disons, l'antinomie ontologique est présente, c-à-d qu'il faut toujours avoir en vue à la fois la dimension envers soi et la dimension pour nous ou pour un pour-soi, pour un sujet. Donc, lorsque nous parlons d'"eidos", de forme, d'aspect, nous pensons à la fois à la forme telle qu'elle peut être pour nous et à la forme de la chose en elle-même ou de l'étant en lui-même. Là, tout de suite, se pose une question abyssale. Il est de fait que nous ne pouvons jamais penser quelque chose que comme, d'une certaine façon, d'une manière quelconque, formée, c-à-d nous ne pouvons pas penser l'absolument informé, ce qui revient à dire: nous ne pouvons pas penser l'absolument indéterminé. Est-ce que cela, nous avons le droit de le formuler sous la forme: rien ne peut être sans être d'une certaine façon formé ou déterminé? Vous voyez la différence qu'il y a entre: "nous ne pouvons rien concevoir que s'il est minimalement formé" et "rien n'est s'il n'est minimalement formé". On laissera cette question ouverte pour aujourd'hui... et peut-être pour toujours!

Précision: quand je parle de "forme", je n'entends pas détermination dans le sens habituel du terme. Par exemple, si vous vous rappelez un rêve que vous avez fait la nuit précédente, il possède une certaine forme, même si elle est floue, si elle est vague, si elle part de tous côtés. Ça ne veut pas dire qu'il est déterminé au sens où est déterminé un cube, mais ce rêve -ou une musique ou un poème- possède une forme. Bien sûr, une musique, ce n'est pas la partition; c'est ce qu'on entend lorsque la partition est jouée. La partition comme telle est aussi déterminée qu'elle peut l'être, mais la partition n'est que le matériel abstrait correspondant aux significations musicales que le morceau porte. Or, cette musique est forme par excellence; ça ne veut pas dire qu'elle est déterminée.

\* \*  
\*

### Discussion

Question: en quoi la pluralité des modes d'être est quelque chose de tout à fait différent de la stratification?

Castoriadis: Exemple: le mode d'être du vivant n'est pas le même que le mode d'être de l'inorganique. Maintenant, chacun des deux présente des stratifications qui, en partie, se recoupent, en partie, ne se recoupent pas. Derrière les mouvements de l'organisme, pour prendre une image banale de la stratification phénoménale, je peux trouver des influx nerveux, des sécrétions hormonales et, derrière eux encore, je peux trouver des mécanismes d'équilibration, de ? de ? . On n'a pas la même stratification lorsqu'on considère les raisons de l'équilibre thermique et du rayonnement du soleil. Il y a là une première couche qui est complètement différente et les différentes couches que je traverse dans cette stratification sont tout à fait différentes.

Question: existe-t-il une fragmentation de l'être en tant qu'il se manifeste? Cela ne rejoint-il pas ce que vous appelez la stratification?

Castoriadis: Ça ne coïncide pas. Ça se recoupe. Si, par exemple, je considère une société. Une société a un mode d'être qui n'est pas du tout le mode d'être d'une chenille, bien que tous les deux appartiennent au pour-soi. L'autocréation de la société fait surgir un mode d'être qui est propre à la société et ce mode d'être comporte aussi sa stratification et il est tout à fait différent de celui de la chenille ou de celui d'un amas stellaire. On se réfère à des idées, des notions différentes. Ce mode d'être se réfère à ce fait premier que ne peux pas dire que ce qui fait qu'une chenille est une chenille est la même chose que ce qui fait qu'une société est une société. Ces modes d'être sont irréductibles. La notion du mode d'être est une notion première. Alors, la notion de stratification concerne les étants tels qu'ils sont, et la classe d'étants, chaque fois avec leur mode d'être particulier...

Notes

- n.1 p.4 Chant IX, vers 400 et s., Chant XVIII, vers 90-130
- n.2 p.6 Descartes, Méditations métaphysiques, Réponses aux premières objections, (107): "Et je mets ici de la distinction entre l'indéfini et l'infini..."
- n.3 p.6 Parmi les contraintes auxquelles est soumis l'architecte du monde, il y a effectivement des contraintes mathématiques. Cela est patent dans divers passages du Timée, lorsque, pour assembler les éléments primordiaux, il doit le faire selon les proportions qui conviennent, ou encore, de façon encore plus sophistiquée, dans la formation de l'âme du monde (31b-33a et 34c-36c).

Castoriadis. Séminaire n°16. 6 juin 1990.

A la suite de l'exposé critique d'un étudiant -qui lui reproche essentiellement de ne pas proposer, dans sa prise en charge des données de la science par sa philosophie, un nouveau modèle de scientificité-, Castoriadis apporte des précisions sur sa conception des rapports entre philosophie et science, entre l'interrogation philosophique et les sciences modernes.

\* \* \*

\*

J'ai essayé de donner une réponse à ce problème entre autres dans "Portée ontologique de l'histoire de la science". C'est la question de "qu'est-ce que la science?" et "qu'est-ce que la méthode scientifique?". En schématisant très fortement, on a chaque fois un ensemble, un système de propositions qui tend à devenir déductif. Cas classique: les mathématiques. Mais dans la mesure où en physique prévaut l'idéal de la mathématisation, c-à-d de l'ensidisation, on tend à ramener toutes les propositions à un système qui est plus ou moins articulé de façon déductive. Pour qu'il y ait un tel système, il faut qu'il y ait, en arrière, un système d'axiomes plus des règles déductives, ou des règles d'inférence.

De l'autre côté, tout cela doit entretenir, quand il s'agit de sciences du "réel", cette mystérieuse relation qu'on a appelé "adéquation", "correspondance", que j'appelle "rencontre" avec l'observable, notion elle-même très mystérieuse, très discutable. Einstein disait que c'est la science qui définit ce qui est observable, autrement dit, la définition de ce qui est observable est déjà comprise [dans le système de propositions]. C'est la fameuse anecdote du type qui est saoul et qui cherche sa clef autour d'un lampadaire. Quelqu'un lui dit que sa clef n'est visiblement pas là et qu'il a dû la perdre plus loin. "Oui", reconnaît l'ivrogne mais dit-il "ce n'est qu'ici qu'il y a de la lumière"! Ainsi, aucun scientifique ne s'est jamais amusé à établir les équations qui donnent la hauteur des feuilles de tous les arbres de la terre. Pourquoi? On peut dire que c'est sans intérêt. En tout cas, ce n'est pas fécond: le "lampadaire scientifique" n'éclaire pas cela!

Il y a plusieurs vues. Il y a la vue pragmatique-relativiste qui dit qu'on définit tout cela [les systèmes de propositions scientifiques et leurs axiomes] pour qu'on aboutisse à quelque chose qui colle. Il y a la vue de philosophes comme Platon, Descartes, Leibniz (mais pas Aristote) qui voudraient faire de tout ça un système déductif pur et garantir ces axiomes (et Husserl est revenu à cette illusion en disant que les axiomes peuvent être acceptés moyennant une évidence absolue ou du fait que leur négation aboutirait à des contradictions purement logiques), les fonder donc logiquement, les fonder ensidiquement. Je dis qu'on ne peut pas fonder logiquement, ensidiquement une branche quelconque de la science parce qu'il reste toujours les axiomes et les axiomes sont une position.

Si on prend le cas le plus facile, celui des mathématiques, il suffit qu'on pose des axiomes qui remplissent un certain nombre de conditions: qu'ils soient non-contradictaires, consistants, et que le système soit complet. Mais il y a là des problèmes parce que, déjà, dans le cas le plus important, à la base de tous les autres, l'axiomatisation de l'arithmétique, le système d'axiomes généralement utilisé -le système de Péano- en un sens est complet, permet de déduire les propriétés des nombres naturels qui sont à la base de tout le reste, mais il est trop complet parce qu'on peut construire à partir de ce système de Péano des ensembles obéissant à des règles, qui ne sont pas les nombres naturels. C-à-d, le système d'axiomes n'est pas "catégorique", comme on dit en logique mathématique. Par exemple, il n'y a pas que  $\mathbb{N}$  qui obéit à 1,2,3..., mais aussi bien la série  $\frac{1}{\mathbb{N}}$ . Il y a donc un modèle, mais il peut y en avoir d'autres.

D'où vient cette position des axiomes? La vue inductiviste est et a été que ces axiomes ne font que condenser ce qui est contenu dans l'ensemble des observations, c-à-d qu'on pourrait les tirer de l'ensemble des observations par une opération inductive. Or, la position que je défends est que ça ne se passe pas comme ça. [Certes], les critiques de l'induction dans la philosophie sont très mauvaises. Il y a un rejet total de l'induction alors que l'induction traduit

le fait que le monde est structuré, s'appuie là-dessus. Un logicien rigoureux, aristotélien ou popperien, dirait que l'énoncé: "tous les chiens ont quatre pattes" n'a pas de nécessité universelle. Mais on se fiche qu'il ait une nécessité universelle! Il a une universalité suffisante quant à l'usage et si les chiens pouvaient avoir chaque fois un nombre indéfini de pattes, je ne pourrais rien dire des chiens. J'ai un savoir, même préscientifique des espèces vivantes et les "sauvages" peuvent vivre parce que, par exemple, l'éthologie, les habitudes etc..., de telle espèce animale est suffisamment constante. Mais bien entendu, il n'y a pas de nécessité a priori pour que les habitudes soient constantes et que, par exemple, les oiseaux qu'ils chassent reviennent régulièrement tel mois de l'année. Mais ils reviennent régulièrement et s'ils ne reviennent pas, c'est une catastrophe qui mérite une explication, des actes magiques ou une théorie scientifique.

D'où viennent les axiomes? Ils ne viennent pas de l'induction. Ils viennent de l'imaginaire scientifique. C'est là le rôle fondamental de l'imagination et de l'imaginaire dans l'imagination de la science. Tous les éléments étaient là pour faire une théorie de la gravitation mais il y a eu des gens au 17ème siècle, qui n'étaient pas les premiers venus, par exemple Descartes ou Pascal, et qui n'ont pas fait cette théorie, c-à-d qui n'ont pas conçu le schème imaginaire qui met ensemble la chute des corps et la rotation de la terre autour du soleil. Mais il y a quelqu'un, qui était d'ailleurs complètement sifonné, personnage détestable, d'un caractère épouvantable, Isaac Newton, qui a passé trois fois plus de temps à s'occuper d'alchimie et de l'interprétation du chiffre 666 (qui signifie la Bête dans l'Apocalypse de Jean [13-18]) qu'il n'a passé sur la découverte du calcul différentiel et intégral et sur la gravitation. Et, il publie les Principia en 1687. Descartes aussi a ses folies, beaucoup moindres que celles de Newton: c'est peut-être pour cela qu'il n'a pas découvert la gravitation! Descartes pense en termes de "tourbillons". Le schème imaginaire de Newton, c'est cet espace-temps infini, homogène, qui est en même temps des (sensoria ?), dans lequel il y a des particules, des éléments de matière qui ont une propriété qu'il n'explique pas, dont il dit qu'il ne peut pas l'expliquer, qu'il la constate simplement. Ces particules s'attirent réciproquement suivant une loi qui apparaît dans le système newtonien comme un postulat: la proportionalité de l'attraction à la masse est inverse à la distance, ce qu'on peut rationaliser en un sens car le carré inverse, c'est la loi de toute influence qui s'exerce de façon sphérique; ça vaut aussi pour l'électricité, pour l'intensité lumineuse etc... Si on n'avait que deux dimensions, on aurait une loi du type:  $\frac{1}{r}$ , si on a trois dimensions, on a nécessairement, s'il y a une force centrale qui s'exerce, une loi du type:  $\frac{1}{r^2}$ , si on a quatre dimensions:  $\frac{1}{r^3}$ .

Il y a donc un schème imaginaire qui met tout ça ensemble et qui donne la théorie de la gravitation universelle, mais aussi avec un tas de trous, de choses qui ne marchent pas: si on s'en tenait au système de Newton, il y a longtemps que le soleil aurait dû s'effondrer gravitationnellement, parce qu'il y a des instabilités dans les trajectoires des planètes. IL faudra attendre Lagrange, Laplace ensuite avec Le Système du monde, pour s'assurer qu'effectivement le ciel ne va pas nous tomber sur la tête et que le système planétaire d'après les équations newtoniennes est stable. C'est là de la simple élaboration d'un grand schéma imaginaire déjà inventé. Comme dit Kuhn, dans le paradigme il y a des anomalies ("puzzles") et ces anomalies sont résolues par le travail courant de la science [La Structure des révolutions scientifiques]. Et cela a très bien marché jusqu'à aujourd'hui: 99,5% du travail des astronomes n'a pas besoin d'autre chose que la théorie newtonienne.

Au début du 20ème siècle, vers 1908/9, apparaît quelqu'un, Einstein, qui se pose une question, un type de question que Newton ne se posait pas: comment doit être l'univers si ses lois physiques doivent être les mêmes, invariantes, pour n'importe quel observateur, quel que soit le mouvement de cet observateur, même s'il est en train de tomber dans un champ gravitationnel. Voir là-dessus le merveilleux livre d'A.Pais, Subtle is the Lord, dont le titre est le début d'une phrase d'Einstein qui était spinoziste mais aimait utiliser Dieu comme métaphore ("Dieu ne joue pas aux dés"...), qui est: "Dieu est subtil mais il n'est pas méchant" ("Raffiniert ist der Gott, boshaft aber ist er nicht"), c-à-d: il n'a pas aménagé l'univers de telle sorte qu'il soit indéchiffrable

totalement.

Comment doit être l'univers s'il doit être déchiffrable par tous les observateurs, quel que soit leur mouvement relatif? Pour répondre à cela, Einstein arrive à un nouveau schème imaginaire, beaucoup plus difficile à saisir que le schème newtonien qui aujourd'hui est évident pour nous, mais qui ne l'aurait certainement pas été pour Aristote dont le schème est le schème à peu près visible: la terre au centre; les planètes et un ciel fixes qui tournent autour. Remarquez ici la bizarrerie: pour Aristote, le temps est infini mais l'espace ne peut pas l'être.

Dans le nouveau schème d'Einstein, il y a cette idée qui bouleverse toutes les conceptions philosophiques, qui est qu'il n'y a pas de distinction rigoureuse entre la structure d'un espace-temps et la présence de la matière. C'est cela qui est au noyau de la relativité générale. De cela sort toute une série de propositions, des problèmes mathématiques à n'en plus finir et ce n'est qu'ensuite qu'on en arrive à la rencontre de cette relativité générale avec l'observation. Il y a une sorte de réfutation complète de l'inductivisme: Einstein n'est absolument pas parti des observations pour établir la relativité générale. On peut encore en discuter lorsqu'il s'agit de Newton ou de la relativité restreinte, bien que là encore Einstein ait insisté que ce n'est pas à partir de l'expérience de Michelson et Morley qu'il est parti. Il savait certes ce qu'on observe en général. En ce sens ce que je dis doit être tempéré. Mais le grand problème pour Einstein, c'était de trouver des aboutissements observationnels qui différencieraient des prédictions newtoniennes et ce n'était pas évident du tout. Il n'y en avait pas encore. Il a pu en définir trois, dont un était connu [la déviation de la planète Mercure de l'ellipse]- et les deux autres sont: le décalage vers le rouge des rayons lumineux quand ils passent dans le corps gravitationnel [?, quand ils passent dans le champ gravitationnel?], qui prouve que l'énergie a de l'inertie et la déviation des rayons lumineux quand ils passent près du soleil. L'effort pour trouver des observations qui puissent vérifier ou controuver le corps théorique était très important, ce qui montre le peu de rapport de la théorie avec l'inductivité.

Ce nouveau schéma est donc une création imaginaire d'Einstein. Pour le poser, en effet, il procède ni de façon inductive, ni de façon déductive. Il doit concevoir une nouvelle image, au sens le plus fort et le plus abstrait du terme, de l'univers. Et, une fois qu'il a conçu cette image, il la met en forme ensidiquement. D'ailleurs, l'ensidique joue un rôle dans l'invention elle-même. Il ne faut pas croire qu'on a une idée générale et qu'on se met ensuite à la vérifier. L'esprit d'une personne comme Einstein travaille tout le temps sans même le savoir sur les deux niveaux.

Du point de vue historique, le paradoxe, qui montre le caractère imaginaire de cela et la portée ontologique de cette séquence de l'histoire de la science, c'est que -ce que les physiciens ne veulent pas admettre- il n'est pas vrai qu'on passe d'un système de propositions [celui de la mécanique newtonienne] à l'autre [la relativité générale] par généralisation. Il y a une fracture entre les deux. Certes, on peut passer de l'un à l'autre si on donne certaines valeurs spécifiques à certains paramètres, par exemple les vitesses étant considérées comme toujours nulles, parce que dès qu'elles ne sont plus nulles la théorie de Newton ne tient plus, mais un univers où toutes les vitesses sont nulles n'existe pas.

Qu'est-ce que montre cette rupture? Est-ce que le monde newtonien est une illusion ou une simple approximation? Dire cela implique des préjugés. Le monde newtonien n'est pas illusion: les pierres tombent dès qu'on les laisse, la lune tombe régulièrement etc... Il y a une strate du monde physique qui correspond au monde newtonien et cette strate est immense, va à des milliards d'années-lumière. Et, de cette strate, il y a une élaboration cohérente, celle que donnent Newton, Lagrange, les équations de Laplace sur les mouvements circulaires des planètes etc... Mais il y a une autre strate dans laquelle c'est la relativité générale qui est valide, qui se rencontre, strate de laquelle très peu de manifestations apparaissent dans la première. C'est, par exemple, les trois expériences cruciales d'Einstein et dont on peut dire, en un certain sens, qu'elle [cette strate] est sous-jacente.

L'histoire ne se termine sans doute pas là, puisque la théorie de la relati-

vité générale n'est pas en harmonie, n'est pas conciliable avec l'autre grande théorie de la physique moderne, la théorie des quanta, parce que n'entre pas dans les raisonnements et les mathématiques de la relativité générale l'idée d'une quantification des entités dont elle parle et, notamment, d'une quantification du temps et de l'espace. Qu'est-ce que serait une telle quantification? personne ne peut l'imaginer pour l'instant.

Autre paradoxe: aussi bien la théorie des quanta que la relativité générale marchent fantastiquement bien, "chacune dans leur domaine". Elles sont constamment confirmées, avec des problèmes pour la théorie des quanta mais quand même. Et, enfin, elles sont totalement contradictoires entre elles. L'une présuppose une structure discontinue de la matière-énergie, donc aussi de l'espace et du temps, et l'autre, une structure continue. Comment cela peut-il se concilier? On arrivera probablement à autre chose. Un des problèmes de l'étape scientifique présente est qu'il n'y a personne capable de produire un nouveau schéma imaginaire qui permettrait de penser ensemble la théorie des quanta et la relativité générale.

Je ne vois pas là-dessus ce que la philosophie pourrait apporter. Et si jamais un philosophe apportait cette synthèse, ce ne serait pas en tant que philosophe et moyennant des idées philosophiques; ce serait en tant que physicien génial. Les deux peuvent coexister; ils ont coexisté dans l'histoire (Platon, Descartes, Leibniz...).

Donc, ce qu'il y a de fascinant dans cette affaire, c'est qu'une fois de tels systèmes d'axiomes posés, ils se rencontrent avec l'observable, avec l'expérience. Mais, pour que cette rencontre ait lieu, il ne suffit pas d'observer: il faut imaginer, il faut inventer des schèmes. D'où le vers de Blake que j'ai cité [dans "Portée ontologique de l'histoire de la science", p.455]: "What is now proved was once only imagin'd" ("Ce qui est aujourd'hui démontré a d'abord été imaginé"). Cela est évident si on le prend d'une façon triviale: personne ne cherchera à démontrer quelque chose s'il n'a pas d'abord imaginé ce qui est à démontrer. Mais, plus profondément, cela veut dire qu'il y a l'imagination qui vient d'abord, qui pose quelque chose, et qu'ensuite on arrive, ou non, à la démontrer. C'est cela l'un des rôles les plus importants de l'imaginaire dans l'histoire de la science et ce rôle est très étroitement intriqué avec l'ensidique, il est porté par lui. On constate là, à nouveau, ce que Wigner a appelé la "unreasonable effectiveness of mathematics", l'efficacité déraisonnable des mathématiques [voir Les Carrefours..., p.9 et Domaines..., p.448]. Pourquoi diable tout cela doit-il toujours s'instrumenter dans les mathématiques et pourquoi les mathématiques comme telles très souvent servent non pas d'instrument mais d'incitation à la découverte physique, y compris sous cet aspect le plus simple et le plus compréhensible: quand une formule est laide, on est à peu près sûr qu'elle est fautive. Il faut donc que le schéma corresponde à certains canons de simplicité, d'économie et d'élégance. Les grandes formules de la physique sont très belles, comme celles des mathématiques, selon des critères qui ne sont pas seulement des critères ensidiques, déductifs...

Rôle de l'imagination dans les mathématiques. Si on crée de nouvelles branches des mathématiques, cela se fait sous un certain nombre de conditions et il faut, déjà, la position de nouveaux axiomes. La topologie qui commence peut-être déjà avec (l'analyse situs ?) de Leibniz -il y avait même avant encore des considérations topologiques- mais elle n'est vraiment constituée qu'à partir du moment où de nouveaux axiomes commencent à être posés au début du 20ème siècle (Hausdorff...), à partir du moment où les bons axiomes sont imaginés. Et il y a eu des échecs dans cette recherche. Il y a de grands mathématiciens qui, tout en ayant fait des apports à la topologie, n'ont pas trouvé ces axiomes (Fréchet). Il fallait inventer les axiomes qui puissent tenir ensemble cette nouvelle branche qui s'est avérée tout aussi importante que l'algèbre ou que l'analyse et qui, finalement, est devenue le fondement du calcul (on ne conçoit pas de calcul différentiel sans des bases topologiques).

Quel est le rapport de tout cela avec la philosophie? En un sens tout est philosophique puisque la philosophie essaye de prendre en charge la totalité du pensable, donc aussi des activités scientifiques. Mais comment les prend-elle

en charge? Elle réfléchit sur ce que le travail scientifique apporte ou modifie dans notre connaissance des étants et par là-même des modes d'être en général, et donc elle y puise des éléments tout à fait fondamentaux pour ce qui est aussi bien de l'ontologie que de la théorie de la connaissance, les deux étants indissociables.

Quand Heidegger parle de la chose ["La Chose" in Essais et Conférences], tout ce qu'il a à dire sur la chose -parfois très intéressant- d'une certaine manière aurait pu être dit par Aristote. Aussi bien pour Aristote que pour Heidegger, la chose, c'est la chaise, la montagne, l'animal etc...; c'est la chose de la Lebenswelt d'Husserl, la chose qu'on rencontre (le "vorhanden"). La Lebenswelt, c'est très important puisque toute réflexion et toute exploration scientifique doit revenir d'une certaine manière dans le monde de la vie. Tout échaffaudage [de propositions] doit correspondre, par exemple, à la position d'une aiguille sur un compteur, qui appartient à la vie [au monde de la vie]. Il faut qu'il soit traduisible en termes d'expérience au sens le plus courant. Mais on ne peut pas s'arrêter à cette Lebenswelt puisque je sais que cette table, en un autre sens, c'est du vide pur et simple; c'est des charges électriques dont on peut mesurer la probabilité d'être à tel endroit... Il y a donc quand même un changement, un bouleversement fondamental de ce que je peux penser comme chose, de la chose, comme de ce que je peux penser de l'espace et du temps. Il y a ceux, ordinaires, de la Lebenswelt, qui sont tout à fait essentiels (je ne peux discuter avec quelqu'un de science ou de philosophie que si nous sommes assez proches dans l'espace et notre discussion se déroulera dans le temps usuel, linéaire, irréversible...), et, en même temps, il y a cette construction incroyable de l'espace-temps où les trois dimensions de l'espace et la dimension du temps sont indifférentiables dans la relativité générale. L'espace n'y est pas du tout un réceptacle mais sa structure est déterminée par la présence et la quantité d'énergie-matière. Je ne peux ignorer tout cela quand je fais de la philosophie.

Ce que je peux faire, c'est combattre la tendance des physiciens qui est de ramener à l'ensidique toutes choses, c-à-d d'oublier la différence entre un système de propositions et un autre, que l'un ne peut être déduit de l'autre, et ce que cela implique comme stratification et hétérogénéité et fragmentation essentielles de l'étant pris dans sa totalité ouverte. Je peux montrer cela dans l'histoire de la science, en élaborer les conséquences à partir [pour?] de ce qui se passe maintenant. Je ne peux pas en tant que philosophe proposer aux scientifiques de nouveaux modèles de scientificité. Qu'est-ce que ça pourrait vouloir dire?

Le modèle de scientificité, qui est là depuis l'antiquité en un sens, il faut le réinterpréter. Il y a eu, par exemple, une querelle autour de Galilée qui est à juste titre considéré comme le fondateur de la physique et de la science moderne. Pendant très longtemps, les historiens et les philosophes de la science ont glorifié Galilée, jugeant que son rôle était que, le premier, il est entré vraiment dans le domaine de l'expérimentation. Il est vrai qu'il a fait des observations avec le premier télescope. Il y a l'expérience de la tour de Pise dont il laissait tomber des objets, mais cela est encore fortement contesté historiquement aujourd'hui (beaucoup de gens disent qu'il s'agissait de simples expériences mentales). Mais Koyré a montré que l'essentiel de Galilée n'était pas ça, que la rupture avec le monde scolastique n'est pas dans le fait qu'il a commencé à expérimenter. La rupture est qu'il a repris l'idéal pythagoricien-platonicien et écrit cette fameuse phrase: "le livre de la Nature est écrit en signes mathématiques" [voir Etudes galiléennes et Etudes d'histoire de la pensée scientifique]. C'est parce qu'il a pensé qu'il s'agissait de mathématiser, reprenant cette tradition qui avait été interrompue par Aristote, que tout est parti à nouveau dans la science moderne. Cette phrase veut dire qu'il y a de l'ensidique immanent, qu'on retrouve partout de l'ensidique. Mais le défaut de cette phrase, c'est que le livre de la Nature n'est pas écrit seulement en signes mathématiques. Pour écrire ce livre en signes mathématiques, il faut chaque fois prendre un système de signes mathématiques, il faut l'élaborer. Mais comment le pose-t-on ce système?

Ce bouleversement remonte à Platon (voir le Timée) et à ce qu'on attribue

aux pythagoriciens, à savoir que "tout est nombre", "nombre" étant là un terme métaphorique pour dire: "tout est mathématisable", ce qui est à la fois vrai et faux. L'ensidique est dense partout: il y a partout du mathématisable, mais cela n'épuise pas ce qui est. On peut toujours compter les tableaux du Louvre mais cela ne veut pas dire que la peinture est mathématisable!

Je ne vois pas ce qu'il y a d'autre après ce tournant, à ce niveau de généralité, c-à-d celui de la fondation de la recherche scientifique sur la nature, laquelle utilise le plus possible l'outil mathématique, et de la fondation de la mathématique elle-même comme tentative de démontrer rigoureusement un ensemble de propositions pourvu qu'on nous accorde un certain nombre d'axiomes. Cela est une aspiration qui n'est pas en elle-même scientifique, qui est venue d'ailleurs, de la folie de Pythagore. Pourquoi penser, en effet, que tout est nombre, ou que Dieu fait toujours de la géométrie (phrase dont on dit qu'elle était inscrite au fronton de l'Académie)? Une fois ce tournant opéré, qui est la même chose d'ailleurs que la naissance de la philosophie, on a cette entité qui est la recherche dans laquelle l'ensidique joue un rôle fondamental mais l'imaginaire aussi. Comment après cela, la philosophie pourra-t-elle intervenir dans le champ scientifique, dans son champ concret? Ce que je vois, ce sont les domages, les limites, les pertes qu'impose à l'activité scientifique une attitude réductionniste qui, la plupart du temps, continue d'être celle des scientifiques.

O.F.