

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

# Une critique amicale de Jean-Pierre Dupuy

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : jeudi 18 mars 2010

## **Description :**

Alain Boyer discute ici les thèses principales de Jean-Pierre Dupuy, et notamment ses positions sur John Rawls.

---

**Revue du Mauss permanente**

---

Ce texte est déjà paru dans *Dans l'Sil du cyclone*, Mark Anspach ed, Carnets Nord, 2009

Imre Lakatos racontait qu'en 1962, il quitta Cambridge pour la LSE, où enseignait Karl Popper (KP), dont il devint le collègue, puis, en 1969, le successeur, d'ailleurs "hérétique". Il ajoutait qu'il lui fut donné alors "d'entrer dans le champ magnétique de l'intellect de KP" [1]. Toutes proportions gardées, en tout cas en ce qui me concerne, j'eus la même expérience lors de ma rencontre avec Jean-Pierre Dupuy, en 1982, à l'issue d'un de mes premiers exposés sur &KP, ayant été invité à le faire par Edgar Morin. Cornélius Castoriadis, l'un des maîtres à penser de ma jeunesse "conseilliste", m'ayant objecté que ce que KP oubliait avec sa "falsifiabilité", c'était tout simplement l'idée de Vérité, j'avais un peu insolemment répondu à "Corneille" qu'il suffisait de lire dix pages de KP pour savoir qu'il était un chaud partisan de l'idée absolue et objective de vérité, ce que d'habitude on lui reprochait [2]. Jean-Pierre (ci-après "JP") vint me voir après l'exposé, en me disant qu'il avait été intrigué par mon "audace" face à "Casto". Et de me proposer d'entrer au tout nouveau CREA. J'eus alors pendant des années le bonheur d'avoir la vive impression d'appartenir à une "société ouverte" de penseurs indépendants, gardant leur autonomie critique, mais participant à une aventure intellectuelle commune très féconde, tout cela grâce à l'énergie et à la passion de JP. J'avais croisé dans le passé les fortes pensées de René Girard (RG), que j'étais allé écouter à Bruxelles en 1976, après avoir lu l'extraordinaire *Violence et le Sacré*, et de John Rawls (JR), dont j'avais, fasciné, entendu parler à Oxford, à la BBC, en 1977, lors d'une émission consacrée à une interview de R. Dworkin. Mon hôte, Sir Peter Strawson, avait été étonné d'apprendre que je n'avais pas lu *A Theory of Justice (TJ)* de JR, dont l'ouvrage était déjà dans le monde anglophone le plus commenté du siècle en philosophie morale et politique. Mais c'est bien grâce à JP que j'ai pu accéder à la profondeur des pensées de RG et de JR. Nul autre que lui ne savait parler avec une telle passion et une telle précision de ces deux auteurs, parmi tant d'autres, tels Nozick, Dumont, Illitch, von Neumann, Varela, etc. Par ailleurs, mon intérêt pour la pensée de KP, qui ne s'éteindra qu'avec moi, m'avait permis à la fin des années soixante-dix [3] de lire certains des écrits de Hayek, à l'époque presque inconnu en France (à part évidemment de Raymond Aron [4]), mais c'est JP qui me permit de comprendre les liens de la pensée de l'auteur de l'article "La théorie des phénomènes complexes", que je traduisis plus tard dans les formidables *Cahiers du CREA* [5], avec la cybernétique. Ma dette intellectuelle à l'égard de JP est donc immense, et je ne saurais jamais la rembourser. Ce qu'il y a peut-être de plus fascinant dans la manière de penser de JP, c'est sa capacité de faire entrer en résonance, en harmonie, ou parfois en féconde contradiction, des théories aussi différentes que la théorie des jeux, celle de l'information, les cybernétiques, les théories du mimétisme, celles du "se mentir à soi-même", les structures dissipatives, les problèmes logiques de l'auto-référence (l'une des ses légitimes obsessions), les théorèmes du point fixe, les pensées de la hiérarchie complexe, les théories du chaos, les paradoxes de toutes sortes, les théories du temps, de la thermodynamique à la Mécanique Quantique [6], etc., tout en entrelaçant tout cela dans un déluge consciemment vertigineux de références philosophiques (Bergson, Sartre, etc.), littéraires (Borgès, Corneille, etc.) et artistiques (Escher, Hirschcock, etc.), toujours interprétées de manière originale et profonde. La pensée de JP est en ce sens à la fois apparemment dispersée et en même temps fort cohérente dans sa quête de la vérité complexe. Sa pensée bouillonne, et je ne saurais prétendre la saisir, tellement elle est en mouvement, tellement elle est subtile. On aimerait qu'il "fasse le point" et nous livre un grand ouvrage de synthèse, une Encyclopédie, ou un "&JP pour les Nuls", mais ce désir est peut-être une erreur, tellement JP nous surprend, et se surprend sans doute lui-même, à changer d'horizon, à basculer vers d'autres questions, tout en creusant les mêmes voies. Une pensée mouvante pour un monde mouvant : la pensée et le mouvant.

L'une des "obsessions" de JP est l'envie, et il doit presque tout en cela à RG. Je ne répéterai pas ici les raisons pour lesquelles la théorie girardienne me paraît plus solide que ne le disent ses détracteurs, mais aussi, sur certains points, en particulier méthodologiques, plus contestable que ne le pense JP [7]. La passion de l'envie, à n'en pas douter, existe, et elle est l'une des plus puissantes et les plus destructrices qui soient. Si l'homme est un animal naturellement social, quoi qu'aient pu dire là contre Hobbes et Rousseau, l'envie est une marque de son "insociabilité", au sens du justement célèbre oxymoron de Kant sur "l'insociable sociabilité" de l'être humain. L'envie est effectivement toujours plus ou moins présente dans toutes les sociétés. Les mythes (Abel et Caïn, etc.) et la littérature (Shakespeare, Balzac, Dostoïevski, Proust, etc.) en sont truffés. Les Anciens, analystes déjà fort subtiles des passions humaines, la connaissaient bien, et la craignaient à juste titre. "*In-videre*", c'est évidemment "jeter le

mauvais Sil". Et l'envie semble bien être, même si Descartes ne le pense pas, une sorte de passion (ou émotion prolongée) élémentaire, primitive : "*invidia individua*", si j'ose dire. Le lexique grec connaissait au moins deux termes aux ambiguïtés troublantes : le *zêlos*, zèle, mais aussi émulation, rivalité, et donc envie ou jalousie (ces deux notions peuvent être distinguées : on envie celui qui a quelque chose que l'on n'a pas, que ce soit un objet, une personne ou des qualités, alors qu'on est jaloux si la personne ou le groupe que l'on aime (d'amour ou d'amitié) semble préférer un tiers) ; et le *phthonos*, le dénigrement, voire l'envie. Un bon monarque, mais aussi un bon "conducteur du peuple" (*démagogos*), doit se garder de susciter le *phthonos*. Le glissement de sens de "émulation" à "rivalité" et à "envie" est très remarquable : notre effort doit porter sur la question de savoir si toute émulation mène à la rivalité envieuse. Ma thèse est que cela n'est pas nécessaire, même si le risque existe toujours. Un passage des *Lois* [8], où Platon parle de "l'âge d'or", lorsqu'il n'y avait ni manque, ni monnaie, ni riches ni pauvres, est de ce point de vue saisissant : en ce temps, il n'y avait ni démesure (*hubris*), ni injustices (*adikia*), ni rivalités (*zêloi*) ni envies (*phthonoi*). Il vient qu'il suffirait de supprimer l'avidité, l'argent, les différences de revenus et de supprimer les liens familiaux, facteurs de concurrence mortifère pour l'unité de la *polis*, pour éliminer les sources de la rivalité envieuse. Le prix à payer, si j'ose dire, est néanmoins fort cher : comment se passer de monnaie, comment se passer de marché, inévitablement source d'inégalités ? Et peut-on supprimer l'avidité ? Hume en doutera, et défendra l'idée que dans un monde où les agents sont d'un altruisme limité et où les biens sont rares ("circonstances de la justice", que reprendra JR), ce n'est pas le communisme, mais au contraire l'institution de la propriété qui permet de contenir l'avidité. Comment se passer en outre de liens familiaux, même s'ils sont à l'origine de bien des conflits ? La "solution" platonicienne, on s'en doute, ne me paraît pas plus satisfaisante qu'elle ne l'était aux yeux d'Aristote ou de KP.

Mais l'on peut peut-être aller plus loin, et, à nouveau avec Hume [9], tenter de relativiser l'envie, la cantonner, en faire bien sûr une passion irréductible et menaçante, sans toutefois la transformer en ressort secret de toutes nos actions. En ce sens, il serait aussi "moniste" de vouloir présenter l'être humain comme fondamentalement "altruiste", prêt à tout donner, que d'en faire le jouet permanent [10], et à son insu, de la déléter passion envieuse. La remarque de Hume [11] contre les approches du type de celle de La Rochefoucauld, qui voyait derrière tout comportement "vertueux" un effet de l'amour-propre, vaut ici aussi : croire que tous les comportements sont mus par les "calculs" de l'envie, c'est faire la part trop belle, paradoxalement, aux capacités cognitives des agents, comme s'ils étaient capables de mesurer sans cesse ce qui va le mieux assouvir leur passion dominante. Même nos passions ont une "rationalité limitée", au sens de Herbert Simon, auteur que JP connaît très bien, même s'il n'a pas à ma connaissance pris le parti d'abandonner comme lui l'idée de maximisation.

Il me paraît indispensable de distinguer au moins trois types d'envie, en partant de son degré quasiment nul, tout en reconnaissant que cette classification est floue, et que l'on ne fait par là que distinguer des classes au sein de ce qui est en fait un continuum. Tout d'abord, l'envie, en un sens très faible, peut être justifiée : je parlerai alors d'un effet du "sentiment d'injustice". Un enfant qui ressent constamment l'impression que son frère ou sa sœur lui sont préférés par ses parents devient "envieux", et cela peut conduire à la violence. Mais il est possible qu'il ait raison, et qu'effectivement il soit moins bien traité que ses frères et sœurs. Qui pourrait le blâmer de ressentir de la souffrance devant cette flagrante injustice ? De justes parents doivent traiter équitablement tous leurs enfants, et voir une mauvaise envie à l'œuvre dans le comportement de celui qui se sent légitimement victime serait une sorte d'illusion d'optique : c'est l'injustice qu'il faut réparer, et non "l'envie" qui est à soigner. En abandonnant le vocabulaire marxiste, qui ne veut avoir affaire qu'à des différences de place dans les "rapports de production", et en revenant à la terminologie traditionnelle, on dira qu'il n'est pas nécessaire de condamner comme "envieux" les "pauvres" qui voient se pavaner les "riches" de manière obscène, alors qu'eux-mêmes éprouvent les plus grandes difficultés à survivre. Les Canuts chantés par Aristide Bruant étaient-ils "envieux" ? Ils avaient certes "envie" de ne plus être les seuls à profiter des richesses qu'ils créaient pour les riches, ils avaient envie de ne plus être "nus", mais ce désir était à l'évidence légitime. S'il y a réelle injustice, il ne faudrait même pas parler "d'envie", mais de "juste revendication" ("*claim*"). Jusqu'à quel point le désir de réparer une injustice est-il légitime ? Là est la question, car il est clair que pour y répondre, il faut implicitement avoir quelque idée plus ou moins précise de ce que veut dire "légitime" et "injuste", autrement dit, s'appuyer sur une certaine idée du Juste. Or, on le verra, il me semble que JP ne nous donne pas encore les moyens, ou ne nous donne plus les moyens de penser vraiment l'idée régulatrice de justice sociale. Le problème est bien que le "sentiment d'injustice" peut être moralement fondé ou non. Il nous faut

donc une théorie de la justice. Sinon, n importe qui peut se sentir "injustement traité". Tout le monde peut considérer qu il "mérite" un meilleur sort que le sien, ou que les succès des autres sont "immérités". Il faut proposer une théorie du mérite, ou un substitut à cette théorie (ce que JR a eu le & mérite de faire, avec sa théorie des "attentes légitimes" : si l on récuse sa solution, il convient d en proposer une autre).

La deuxième forme de l envie, en laquelle le sentiment d injustice, avec tout le vague qu implique la notion subjective de "sentiment", peut se transformer, en menant par exemple à une forme radicale d égalitarisme absolu, c est lorsque je souffre du bonheur d autrui. Je préférerais qu il fût moins heureux. Cette forme d envie est courante, en particulier sous la forme, plus complexe il est vrai, de la jalousie amoureuse, ou professionnelle : si je suis amoureux d une femme, et qu'elle me quitte pour un autre, j'envie cet autre, car j'aimerais être à sa place (le contraire de l empathie). En toute rigueur, on devrait dire que j étais jaloux lorsque je la (le) soupçonnais de désirer un autre, et que je deviens "envieux" lorsqu elle (il) m a quitté pour l autre. A condition que cette passion ne mène pas à ma mort ou à des comportements criminels, elle paraît très "humaine", et chacun l a ressentie ou peut la comprendre. Mais elle est complexe : souffrirais-je moins si cette femme (cet homme) avait décidé d entrer dans un couvent ? Il s agit donc d un sentiment mêlé, où le manque de l objet désiré est souvent plus intense que la jalousie envieuse, qui en est une forme pathologique. Pour le dire de manière caricaturale, il me semble que, comme Freud, RG et JP ont parfois tendance à ériger le pathologique en normal. Or, la mort de l être aimé aurait pu produire un effet encore plus tragique, où aucune espèce d envie n eût été en jeu : elle (il) n est plus là, avec moi, et c est ce qui est avant tout insupportable. Je suppose donc que *tout désir n est pas mimétique*. Au contraire, d une certaine manière, si l on suit Hume, lorsque l objet désiré est pour ainsi dire officiellement "possédé" par un autre, mon "avidité" peut baisser : je sais que je n ai quasiment aucune chance de l obtenir. L envie ici me paraît devoir être passé au crible de la raison critique : "Voyons, dois-je me dire, pourquoi haïr celui qui possède l objet que tu désires, ce n est pas le problème ! Le seul problème, c est que cet objet te manque, qu il soit détruit ou possédé par un autre." Et si l on s agit d un être humain, alors la réflexion morale devrait me permettre de combattre en moi l envie, et de me dire qu au fond, même si ce manque est terrible pour moi, mieux vaut que celui ou celle que j aime soit heureux(se). Si la philosophie morale existe depuis les Anciens, c est précisément pour nous entraîner, au sens d un exercice mental, à modifier notre attitude face à ce genre de situations tragiques. Tragiques, parce qu il n est guère possible que deux personnes puissent vivre amoureusement avec une troisième, que deux peuples puissent posséder au même titre la même terre, par exemple Jérusalem, sauf à accepter le deuil de son désir, ou (pour ce qui est d une ville, pas d une personne !) à accepter des compromis, par exemple en divisant la ville en deux [12]. Que l envie en ce sens existe est évident, mais peut-on en déduire la vanité de toute tentative d exploiter les ressources de la raison ? J en doute, même si cette raison ne peut, dans le cas du désir de partager la vie amoureuse de quelqu un, que m amener à concentrer ma douleur sur le seul manque, et non sur la personne qui "possède" l objet de mon désir. L idée que je ne désirerais *que* si l objet que je désire est désiré par un tiers m apparaît à la fois vertigineusement séduisante et empiriquement réfutée. Il est possible qu un "médiateur" soit l une des causes de mon désir, mais cela n est pas nécessaire. La rivalité est une réalité explicable plus simplement, par la singularité de l objet désiré, et l impossibilité que cet objet puisse être partagé. Le désir d objet me paraît premier ("l avidité" au sens humien), et l envie seconde, explicable par la situation. Sauf à utiliser des "stratégies immunisantes", au sens de KP, il me paraît clair qu il n est pas si fréquent que cela de désirer quelque chose (pour parler en toute généralité) *d abord* parce que l objet serait désiré par un autre. Le désir sexuel, par exemple, ou le désir d amour (l *eros* grec couvrant les deux), m est toujours apparu comme un choc vécu, un mélange d extase et de manque, qui peut vous surprendre au coin de la rue, sans qu un tiers n y soit mêlé d aucune manière. Il est naturel que la littérature mette plus en valeur les cas de désir complexe, avec tout l appareillage subtil des entrelacements d émotions contraires que cela peut susciter, mais on ne saurait sans prudence méthodologique généraliser ces "cas intéressants" à tout notre vécu.

En conséquence, il me paraît que l envie qui consiste à souffrir du bonheur de celui qui possède ce que je n ai pas, qui vit ce que je ne vis pas, si cela ne relève pas de l injustice, ni d une pathologie indéracinable, peut être éduquée : "Si tu souffres, dois-je me dire encore une fois, sache que ce n est pas parce qu un autre a ce que tu désires, c est juste parce que, toi, tu ne l as pas, comme s il avait disparu." Si je perds un bras, je peux envier ceux qui ont encore leurs deux bras, mais il faut que je me dise sans cesse que ce n est pas parce que les autres ont deux bras que je souffre autant, c est juste parce que je n en ai plus qu un : des espaces de possibles me sont fermés, ma liberté s en trouve limitée. Que me ferait le fait que les autres perdent aussi un bras ? C est à l évidence ridicule, même si cela

peut être psychologiquement compréhensible, encore que moralement critiquable. Par ailleurs, l'envie paraît bien être liée analytiquement au concept de "comparaison" [13]. Rousseau aurait aimé supprimer la comparaison de soi avec les autres. Autant vouloir supprimer l'humanité. Or, la comparaison *peut* amener à un sentiment d'infériorité (ou de supériorité !), en dépit, voire même du fait de la déclaration officielle de l'égalité de principe de tous les êtres humains. Je suis "moins intelligent (beau, savant, talentueux, séduisant, chanceux &) que X", alors que nous sommes en principe égaux, donc je m'en veux, et j'ai tendance à l'envier. (On peut de ce point de vue réhabiliter le très mal vu concept adlérien de "complexe d'infériorité".) Il me semble là encore que le phénomène n'est pas niable, mais que, comme il n'a *prima facie* aucune valeur morale, il doit être combattu : que chacun tente de transformer ses passions envieuses en exercices d'admiration ! Et que chacun tente de se dire que, tout bien compté, il *peut*, peut-être, dans son domaine, faire aussi bien que ses modèles enviés.

La troisième forme d'envie, la "vraie", la "pure", la pire, consiste à préférer "en" avoir moins, pourvu que mes "rivaux" n'en aient pas plus que moi. Si je n'ai plus qu'un bras, et que les autres en ont deux, je préférerais perdre mon seul bras, à condition que tout le monde perde ses deux bras. Il est hors de question de nier l'existence de cette passion de l'âme, que les anti-démocrates n'ont eu de cesse de mettre au centre de la revendication égalitaire, qu'ils haïssent. Mais il paraît excessif de la généraliser, comme si nous étions tous "possédés" par elle. Elle est, Dieu merci, relativement rare. Cette forme "pure" de l'envie est à l'évidence une forme du mal, comme la cruauté, laquelle d'ailleurs ne me paraît pas réductible à l'envie. Le plaisir pris à faire souffrir autrui existe, c'est absolument certain, mais, du point de vue moral, il n'a aucune valeur [14], et les comportements qu'il engendre doivent être combattus avec la plus grande force, par l'éducation et par le Droit. Mais c'est aussi une forme de la bêtise, et de ce fait, on doit pouvoir espérer, non l'éradiquer (qui croit possible d'éliminer toute "bêtise" ?), mais tenter d'en diminuer les effets néfastes, par l'éducation. La cruauté, comme tout désir, peut être une passion *première*, sans avoir besoin de passer par l'envie. Il y a des sadiques purs. "L'envie chez Sade et chez Masoch", ce serait un beau sujet, mais sans doute assez vite circonscrit. Cette passion n'apparaît pas comme première chez l'auteur de *La Philosophie dans le Boudoir*. (Cette hypothèse présente l'avantage d'être réfutable.)

Quoi qu'il en soit, je soutiens donc, en premier lieu, que cette forme terrible de l'envie est un mal, à combattre par tous moyens (rationnels), et, en second lieu, qu'elle n'est pas à ce point répandue : si elle l'était, aucune société humaine n'aurait été seulement possible. Or, les sociétés humaines, avec leurs défauts et leurs excès, sont des réalités qui constituent l'histoire des hommes, pleine "de bruit et de fureur", mais qui néanmoins ne laissent pas d'exister. Si elles existent, elles sont possibles. Donc, tout ce qui les rend impossibles n'existe pas. Et l'envie radicale généralisée n'est donc point. Bien entendu, RG répond que l'envie est en quelque sorte étouffée par le sacrifice, mais j'avoue ne jamais avoir totalement compris pourquoi : comment se fait-il que l'envie, supposée tellement puissante, puisse être apaisée par la polarisation de sa violence sur un seul individu, trou noir attirant toutes les mauvaises énergies, surtout lorsque la victime est remplacée par un animal ? J'ajouterai, dans un registre différent, que si nous étions à ce point "taraudés par l'envie", nous ne pourrions jamais être heureux. Or, bien que selon Solon et Aristote, on ne puisse évidemment dire d'un être humain qu'il a eu une vie heureuse qu'après sa mort (Crésus), il *arrive* que nous soyons heureux. Donc & J'ai parfois entendu ceci : "Je croyais être heureux(se), mais je ne l'étais pas". Je ne parviens pas à donner du sens à cet énoncé. Le bonheur [15] étant à l'évidence un état mental subjectif, cet énoncé me paraît aussi impossible à prononcer que le "paradoxe" (je n'ai jamais compris pourquoi il y aurait là un paradoxe) de Moore : "Je crois que p, mais (j'affirme) non p". Par conséquent, si il arrive à quelqu'un de connaître de réels (= ressentis comme tels) *moments* de bonheur, sans envie, c'est qu'il y a quelque chose qui cloche dans la théorie pessimiste de l'envie généralisée. Prenons l'exemple de la communauté scientifique, à laquelle JP appartient multiples fois, si j'ose dire : il est clair que des phénomènes envieux s'y produisent sans cesse. Mais on peut arguer d'une part que les institutions faillibles que nous avons imaginées permettent que, malgré cette envie, et parfois grâce à elle (si elle n'est pas paroxystique, pathologique, si elle relève de la "*friendly hostile cooperation of scientists*", au sens de KP) la recherche de la vérité soit possible, et d'autre part qu'il serait excessif de réduire la quête sans fin de la vérité et de la beauté à de simples et médiocres sales affaires de rivalité : Galois ne voulait-il que montrer son génie ? Blaise Pascal, cet "effrayant génie" (Chateaubriand), quoique parfois, je l'accorde, amusé, de manière orgueilleuse, par le sentiment de sa supériorité intellectuelle en mathématiques sur ses contemporains (à l'exception de Fermat !), n'était-il pas plutôt d'abord animé, tel Archimède, son maître en ce

domaine, le Prince de l'Ordre de l'Esprit, par la recherche passionnante en soi du vrai et du beau ? Tout à trac, je demanderai à JP : "Te sens-tu toi-même mû d'abord par l'envie, ne sens-tu pas en toi ce qui dépasse ce sentiment méprisable, à savoir la quête de la vérité et de la beauté ?" Amicalement, je lui tends ici un petit piège : s'il répond qu'il cherche d'abord la vérité et la beauté (ce dont je ne doute pas un instant), il réfute la thèse de l'envie généralisée ; s'il répond que ce qui le meut est l'envie, il ne peut que se mépriser lui-même, ce qui serait dommage ! Et conduirait à douter de sa sincérité, ce qui, le connaissant assez bien, me semble absurde, et malveillant. Encore une fois, toute stratégie visant à montrer que tous les comportements sont, de manière cachée, mus par l'égoïsme, l'intérêt ou l'envie, à l'insu du sujet, sont irréfutables, ce qui, comme disait KP, est un "vice" (épistémologique) [16]. Non, l'envie radicale existe, comme le sadisme, l'avarice, la cupidité, la misanthropie, le racisme, la misogynie, l'homophobie, etc., mais ce sont des choses à combattre. Je soutiendrais donc d'une part une forme de pluralisme non réductionniste des passions [17], dont en aucune manière l'envie seule ne saurait être la matrice (pas plus que ne l'est la *libido* freudienne [18], combinée avec l'ineffable théorie de la "sublimation"), et d'autre part l'existence en l'être humain de sentiments plus nobles, tels l'amour, le respect, ou encore l'admiration. Réduire l'évident (pas pour tous !) sentiment de partage de la souffrance d'autrui (*sun-pathéia*) à des formes machiavéliques de l'envie me paraît irréfutable, mais, sincèrement, absurde. Si des gens sont capables de risquer leur vie parce qu'ils sont révoltés par le sort que certains font supporter à d'autres, alors il n'est pas vrai que leurs comportements soient mus par l'envie. Que peut dire à un enseignant un théoricien de l'envie généralisée ? Que, de toute façon, quoi qu'il fasse, les rapports qu'il a avec ses élèves, ou les rapports entre ses élèves, ou encore entre ses élèves et ce qu'il tente de leur apprendre ne sont mus que par l'envie et le (mauvais) mimétisme [19] ? Je ne vois pas bien le progrès que cela pourrait apporter par rapport aux réductionnismes freudiens ou "bourdieusiens". Non, que l'enseignant aide à comprendre les mécanismes de l'envie, mais aussi les beaux motifs de révolte contre l'injustice, à condition de ne pas réduire la justice à l'égalité radicale, et qu'il tente de faire partager l'amour du vrai et du beau en soi ! Qu'il les incite donc non pas à tout réduire à la médiocrité de l'intérêt égoïste ou de l'envie, mais, simplement, à lentement s'attarder à faire leurs exercices modestes d'admiration, tout en les formant à l'esprit critique, à condition que celui-ci ne soit pas confondu avec le dénigrement systématique. Admirer Sophocle, admirer Bach, se pâmer devant une phrase de Proust ou un vers de Baudelaire, admirer le théorème de Gödel ou les démonstrations d'un Cantor !

Par ailleurs, il n'est pas évident que l'envie ne puisse pas en quelque sorte "s'auto-transcender", pour reprendre une expression de KP que JP utilise souvent, en un sens plus précis (lié à la complexité). Nul n'a plus insisté sur les effets délétères de l'envie que le sociologue austro-allemand Helmut Schoeck, dans son ouvrage de 1966, *Neid* [20], que KP a caractérisé comme étant un "livre essentiel" [21]. JR le cite en note (9) dans l'un des deux chapitres de la *TJ* qui sont consacrés à l'envie (§ 81), et que JP trouve si faibles. Or, SchSck, même s'il traque lui aussi l'envie comme un mal, et l'aperçoit souvent à l'œuvre dans les revendications égalitaires, tient aussi que si cette dangereuse passion existe, elle doit avoir un fondement explicable, et donc une certaine utilité, si elle ne tombe pas dans le pathologique : l'envie peut "tempérer les excès du pouvoir". "La prédominance ou la suprématie absolue d'un groupe au sein d'une société est potentiellement limitée par l'envie qu'éprouvent les membres du groupe entre eux ou à l'égard de leur chef. Cette vérité est valable aussi quand on parle d'un tyran." [22] L'envie comme bombe à retardement anti-tyrannique, et donc comme arme utile du combat libéral, dont les deux ennemis principaux sont la guerre civile et la tyrannie [23] !

Il y a évidemment, et RG l'avait dit dans son admirable *Mensonges Romantiques et vérité romanesque*, deux formes de mimétisme, une bonne et une mauvaise, pour aller vite. Eh bien, que l'on amène les jeunes gens à imiter de la bonne manière, à admirer, vouloir faire aussi bien (si possible !) que les modèles que nos diverses traditions nous livrent, mais sans les "envier". Est-ce que j'envie Mozart quand j'écoute, avec une émotion sans bornes (plus ou moins selon les interprétations) le *Kyrie* du *Requiem* ? Où est l'envie dans ce pur amour ? Il est possible qu'un Salieri ait envié Mozart, encore que cette histoire paraisse controuvée, mais ce cas n'est pas généralisable. Je suis tout à mon bonheur d'entendre le *Requiem*, seul ou avec d'autres, convivialement, comme aurait dit Brillat-Savarin, avant Illitch & Rien d'autre en ce moment de jouissance n'existe, et je n'éprouve aucune envie d'aucune sorte, pas même un sentiment d'injustice, mais au contraire un très fort sentiment de reconnaissance. Bien sûr, il s'agit d'un objet "partageable", ce que n'est pas en général l'amour (entre deux personnes, pas l'amour pour ses enfants) ou la terre, s'il s'agit pour deux communautés d'une terre "sacrée", ou d'une frontière indécidable. Mais il y a là tout de

même à mon sens un contre-exemple à la théorie pessimiste de l'envie généralisée, à laquelle, si je ne me trompe, JP adhère souvent.

J'en veux pour preuve le "retournement" assumé de JP quant à la valeur de la théorie de JR : il en vient à se reprocher violemment d'être à l'origine (ce qui est vrai) de la (tardive !) reconnaissance en France de cette œuvre & admirable, de cette cathédrale de la philosophie morale et politique moderne qu'est la *TJ*, dans laquelle j'aime encore déambuler, pour y découvrir de nouvelles absidioles auxquelles je n'avais pas prêté attention. Pour parler comme JP, qui n'hésite pas (et loin de moi l'idée de le lui reprocher) à évoquer ses expériences d'admiration ou de répulsion, je me rappelle avec émotion ce soir de 1987, où lui et moi avons accompagné JR, depuis le Sénat jusqu'au Panthéon, où l'auteur de la *TJ* avait été logé, à l'Hôtel des Grands Hommes, ce qui m'était immédiatement apparu comme un choix providentiel. Or, JP nous dit maintenant que Michel Foucault (dont j'ai suivi les cours de 1972 à 1978, et dont je serais prêt à parier, mais c'est indécidable, qu'il n'avait pas lu JR) avait raison lorsqu'il lui avait confié, juste avant sa mort, que l'œuvre de JR était, je cite, une "imposture intellectuelle" [24] ! Lorsque j'ai lu cette note de JP, j'en suis tombé par terre. On peut tout dire contre JR (et Dieu sait que dans les années 80, lorsque j'étais l'un des rares "philosophes" universitaires à parler de lui, j'en ai entendu et lu des billevesées, du genre : "C'est la théorie de l'impérialisme américain, de Coca-Cola !", ou : "Deux menaces pour l'Europe nous viennent des USA : Walt Disney et la théorie de John Rawls"), et l'on a tout dit, de Sandel à McIntyre et autres penseurs passés de l'extrême-gauche à l'extrême-catholicisme (Charles Taylor, etc.), sans passer par la case libérale ni retourner en prison, ou, plus sérieusement, de Nozick à Harsanyi, contre les thèses de JR. Mais quiconque parle de la *TJ* comme d'une "imposture intellectuelle" est à mon sens un imposteur ou un envieux. Or, je tiens que JP n'est ni un imposteur ni un envieux, d'où mon embarras. L'année même (1971) de la parution de la *TJ*, Foucault, penseur par ailleurs souvent très profond, soutenait publiquement, devant le grand linguiste et grand "gauchiste" Chomsky, éberlué, que "plutôt que de penser la lutte sociale en termes de justice, il faut mettre la justice (= "un jeu dans un combat") en termes de luttes sociales", et que "le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce que cette guerre est juste. (II) fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante, il considère que cette guerre est juste (Noam Chomsky : "Je ne suis pas d'accord !"). On fait la guerre pour gagner et non parce qu'elle est juste. (&) Quand le prolétariat prendra le pouvoir, il se peut qu'il exerce à l'égard des classes dont il vient de triompher un pouvoir violent, dictatorial et même sanglant. Je ne vois pas quelle objection on peut faire à cela" [25]. Du Lénine & (Foucault à l'époque fricottait avec nos "maos".) Lénine, le très intelligent mais sinistre Lénine, inventeur du GOULAG et assassin, en mars 1921, avec son compère Trotski, des marins de Kronstadt qui lui avaient permis de prendre le "pouvoir". Où est l'imposture ? Ma réponse est évidente, je n'hésite pas une seconde entre JR 1971 et Foucault 1971, et "je ne vois pas quelle objection on peut faire à cela". Répudier JR d'un trait de plume rageur, comme vient de le faire JP en s'auto-flagellant, cela m'a choqué, et je n'ai pas manqué de le lui dire. Il y a de la passion dans cela, du dépit amoureux, que sais-je ?, en tout cas trop peu de rationalité, dirais-je franchement, car rien n'est plus important que la sincérité, même, ou surtout, avec des amis très chers. Rejeter "en bloc" une telle théorie ne peut être fait que sur la base d'arguments critiques très puissants. Le seul que je trouve chez JP (à part les accusations un peu faibles, dirais-je très amicalement, sur "l'académisme froid" de JR), c'est évidemment que la *TJ* ne tient pas assez compte de l'envie et de ses effets destructeurs & Ah ! encore l'envie ! Si JP a raison, le libéralisme politique est effectivement d'une naïveté telle qu'elle frôle l'imposture, et nos sociétés "ouvertes", de fait, n'ont aucun avenir, sauf, évidemment, la catastrophe. JP ne croit pas (ou plus) aux lubies utopistes auto-gestionnaires (même s'il garde un faible, légitime, pour l'idée d'auto-organisation), ni même au "socialisme", sans le clamer haut et fort : mais, d'ailleurs pourquoi ne le dit-il pas plus clairement ? Il en va de même à mon sens pour sa foi : "*Larvatus prodeus (pro Deo)*" ? Avançons à découvert, montrez toutes vos prémisses, cher ami, elles n'ont rien d'indécent ! (Même si, poppérisme oblige, je pense que seules les conclusions comptent, je l'admets &) Que JP n'affiche pas à tout bout de champ son christianisme, c'est heureux, mais qu'il le & confesse "ouvertement". Croit-il qu'il n'y a aucune différence entre les sociétés "ouvertes", pluralistes, et les sociétés "fermées" (au sens de Popper, cible de Dumont, grand penseur, mais dont je n'admire pas autant les idées, nostalgiques de la "hiérarchie" de certaines sociétés fermées, Lévi-Strauss étant lui nostalgique de certaines autres "sociétés fermées", mais sans hiérarchie, que JP) ? Il faudrait entrer dans les détails techniques, mais disons rapidement qu'aux yeux de JP, la *TJ* est irrémédiablement "naïve". Elle fait comme si l'envie n'était qu'une passion secondaire, à prendre en compte, mais qu'une société juste devrait pouvoir rendre "acceptable".

Récusant la théorie rawlsienne, et donc le fameux, "principe de différence", où JP nous conduit-il ? A mon sens, mais ce n'est qu'une conjecture, à refuser toute théorie de la justice sociale, et donc à en revenir à Hayek. Bien, mais qu'il le dise ! Le marché auto-organisé (presque) tout seul & Je dois n'avoir rien saisi, mais j'avais cru comprendre que JP était à la fois fasciné (comme tout le monde d'un peu sensé !) par la "main invisible", et qu'en même temps, il ne croyait pas, à juste titre, que cela soit suffisant. Je passe plusieurs lemmes, et en vient à mon hypothèse : pour JP, seule sans doute la religion peut faire "tenir ensemble" une société ; mais toutes les religions sont "sacrificielles", et donc violentes (concentrant la violence sur une victime émissaire). Toutes ? Non, toutes, sauf le salvateur Christianisme, dont le fondateur (Jésus ; JP, comme RG, semble laisser de côté le rôle crucial, si j'ose dire, de Paul) refuse d'être considéré comme coupable. D'accord, mais que faire des athées, comme moi ? J'oserais soupçonner JP de penser, comme son rival mimétique Régis Debray, une fois n'est pas coutume, qu'une société sans religion (dans notre cas, non sacrificielle, chrétienne) est impensable. Mais pourquoi ? Cette thèse me paraît dogmatique, et je tiens, comme Bayle, qu'une société d'athées est possible. Rien ne saurait nous dire de quoi l'avenir sera fait, et surtout rien ne vient corroborer l'idée qu'une société où la religion n'est pas le "liant" (selon la fameuse, mais fautive, étymologie de re-ligion) du social, son ciment, serait impossible.

La thèse de JP est donc que la *TJ* relève peu ou prou de "l'imposture intellectuelle", car JR fait comme si l'envie pouvait être réduite à quelque chose de dominable, alors qu'elle est selon JP "partout dense", si j'ose dire, dans les sociétés libérales. Les citoyens de la "société juste" rawlsienne ne sont que des ectoplasmes dénués de passions, et en particulier d'envie, et cela est d'une confondante naïveté. J'accorde à JP qu'il y a quelque chose qui m'a toujours gêné dans la *TJ*, c'est l'absence d'une théorie de la justice pénale, pourtant brillamment esquissée par JR dans son important article "*Two Concept of Rules*" [26]. On a parfois l'impression que JR imagine une société où les individus ont tellement intériorisé les Principes de Justice (PJ) qu'ils sont incapables de les transgresser. La "société juste" serait alors une simple utopie. Cela dit, rappelons que JR nous parle surtout d'une "théorie idéale", et qu'il est bien conscient que jamais une société réelle ne sera entièrement juste en son sens : il s'agit d'une idée régulatrice, au sens kantien. Je ne parviens pas à le soupçonner d'avoir cru qu'une société sans mal, sans crimes, sans perversité, sans haine, sans colère, sans jalousie, sans envie, sans sadisme, sans violence d'aucune sorte, était seulement possible. Sa grandiose tentative a pour objectif de montrer que malgré tout, malgré nos passions et malgré nos différences, nos conflits, l'idée de se rapprocher d'un monde plus pacifique et plus juste n'était pas vide. Que nous pouvions tenter de nous mettre d'accord sur des PJ, des principes minimaux de coopération dans le cadre d'une société démocratique pluraliste et conflictuelle. Les PJ s'appliquent aux "institutions" de base de la société, et doivent les réguler. Son pari est qu'une telle régulation peut être acceptée par une majorité au moins de citoyens "raisonnables", même s'ils ne sont pas entièrement "raisonnables", ce que nous ne serons jamais & Mais, encore une fois, il nous faut bien une théorie de la Justice pour pouvoir juger du bien-fondé d'une réforme, par exemple, sinon, comment la juger ? Si JR a lamentablement échoué, son échec signe celui de toute tentative de construire une société plus juste, moins violente, où les passions les plus destructrices du lien social, pour reprendre les termes de Hume, dont l'envie, soient contenues (JP a souvent commenté l'ambiguïté salutaire de ce terme). JP ne croit pas, ou plus, au "socialisme autogestionnaire", auquel Castoriadis demeura fidèle jusqu'au bout. Son slogan ne saurait être celui de Rosa Luxemburg : "Socialisme ou barbarie !", mais il ne saurait plus être : "Société juste ou barbarie", mais plutôt : "Christianisme ou catastrophe", me semble-t-il.

Venons-en donc aux dernières thèses de JP, sur le "catastrophisme éclairé", qui sont d'une force peu commune, et que je ne saurais ni réfuter ni même commenter sérieusement, car je ne suis pas du tout certain d'en comprendre la profondeur, même si je suis prêt à la reconnaître. Mes trop faibles compétences en théorie des jeux m'interdisent en particulier de parler de sa notion d'équilibre projeté, que je suppose ici cohérente, et prouvablement telle. Mais les idées de JP sur cette question, qui remontent à sa fascination pour le "paradoxe de Newcomb" [27] (ou de Nozick ?), mettent en jeu toute une conception du temps et du possible dont il est parfaitement conscient, et que j'aimerais juste interroger, tellement j'ai du mal à la saisir pleinement. Sur la question du temps, de sa réalité, de son irréversibilité, de son sens, de son éventuelle asymétrie, il me semble d'abord un peu troublant que JP appelle "métaphysique classique" à la fois la conception leibnizienne du présent "gros de l'avenir", et la conception de "l'avenir ouvert", pour reprendre l'expression de KP, mais qu'auraient sans doute approuvée Aristote, Epicure et Bergson (mais non Spinoza ni Leibniz, les cas de Descartes et de Kant devant être ici réservés). Il me semble en

effet qu'une porte "doit être ouverte ou fermée", et que si l'on pense l'avenir comme une porte, il s'agit bien d'une disjonction exclusive. Soit il est écrit entièrement, soit il ne l'est pas tout à fait, et cette entrée ouverte permet, selon les partisans de l'avenir ouvert, de penser la possibilité d'une intervention de la délibération humaine dans son écriture : en termes poppériens, de penser l'ouverture causale du monde physique au rôle de notre aperception de certaines raisons abstraites, par exemple d'un argument objectivement valide, aperception qui va peut-être même amener à modifier par "couper-coller" l'écriture de cet article, et donc mes mouvements physiques. Ces deux conceptions de l'avenir sont sans doute "classiques", mais elles sont contradictoires, et il n'y a pas de troisième possibilité. Ou alors, comme Kant eu égard aux deux premières Antinomies, JP pense-t-il qu'elles sont seulement contraires, et peuvent donc être fausses toutes les deux ? Cela demeure pour moi indécidable. En conséquence, je me demande quel est le statut du catastrophisme éclairé. Parfois, comme lorsqu'il cite une phrase de Roger Guesnerie sur la "planification à la française", JP donne à penser qu'il s'agit d'une sorte de "*als ob*" : "Faisons comme si la catastrophe était inéluctable, et cela entraînera des comportements qui viendront réfuter la prophétie catastrophiste !". Cette idée paraît très sensée, et son allure tragique et optimiste à la fois est assez fascinante. Mais il me semble que dans d'autres contextes, JP affirme que nous devons non pas faire comme si, mais bien supposer que l'avenir est déjà écrit, que la catastrophe est sûre, et là je ne suis plus. J'avais cru comprendre que JP n'était pas un défenseur acharné de la vision déterministe du monde [28]. Il me semble que l'on peut retenir des arguments de KP contre ce qu'il a lui-même appelé "l'historicisme" ("*History has a plot*"), et qui font appel aussi bien au théorème de Gödel qu'au "paradoxe de Tristram Shandy" et à ce qu'il a joliment appelé les "effets-Rdipe" [29] (prédictions auto-créatrices), ceci que l'existence même d'une science prédictrice dans le monde rend cette capacité prédictrice "essentiellement incomplète" [30]. Ce qui nous amène par ailleurs à penser qu'il nous est impossible de prédire sur la base de nos théories actuelles de quoi notre avenir sera fait, puisque nous sommes incapables de prédire quelles théories scientifiques, et quelles technologies, seront les nôtres dans quelques décennies. Dès lors, il n'est pas impossible de parier sur le fait que la poursuite de la "quête sans fin" du savoir nous permettra peut-être, si nous nous en donnons les moyens, d'éviter la catastrophe. Seules la science et la technique nous permettront peut-être de sauver le monde de la catastrophe que la technique actuelle rend possible, sinon probable. Il faut plus que jamais être rationalistes (critiques), alors que j'avoue que les références de plus en plus insistantes que fait JP à Heidegger [31] et à certains de ses disciples, même s'ils ont plus ou moins rejeté leur maître, me laissent perplexe : JP ne jure plus, si j'ose dire, que par Jonas, Arendt et Anders, sans passer, notons-le, par Léo Strauss, ni d'ailleurs par Derrida. Heidegger affirmait que "la raison est l'ennemi de la pensée", et son rejet radical de la technique, dont l'essence est la métaphysique comme "oubli de l'être" [32], ne nous laisse que la perspective d'une approche poétique de l'être, voire, discrètement, d'un éventuel retour au religieux. Le remarquable ouvrage de Jonas, par ailleurs, conclut assez dangereusement à mes yeux à l'impossibilité d'éviter la catastrophe dans le cadre libéral démocratique. Faudrait-il en arriver à souhaiter une "dictature" spartiate imposant la frugalité ? JP, qui n'a jamais renié son "illitchisme", ne nous conduit-il pas à renoncer aux promesses de la société ouverte et de la rationalité critique, et à celles de la science et de la technique, celle-ci incluant de manière décisive la médecine ? Il m'a toujours semblé qu'autant il était salutaire de mettre en garde contre les effets pervers de la technique, autant il était excessif d'affirmer que l'éducation "déséduquait", que la médecine ne faisait que nous rendre plus malades, etc. Ces excès "illitchéens" me paraissent ne nous laisser pour seule sortie que l'acceptation passive des effets de la nature sur nous, même quand ils sont à l'évidence mauvais, comme c'est le cas des virus ou des cancers.

Sur le possible, l'une des références les plus insistantes, à juste titre, de JP n'est autre que Bergson, pourtant partisan de l'ouverture de l'avenir. Au risque de me répéter, j'aimerais comparer les conceptions de Bergson et celles de KP, en suggérant que les secondes sont moins spiritualistes et idéalistes que les premières. La conception poppérienne des "propensions", interprétation objective des probabilités comme potentialités "réelles", est en partie inspirée d'Aristote :

"Dans le monde réel, notre monde toujours changeant, la situation, et donc les possibilités objectives, changent constamment. Elles peuvent changer si, comme tout organisme vivant, nous préférons une possibilité à une autre, ou si nous en découvrons une autre. Notre compréhension du monde modifie les caractéristiques de ce monde mouvant. Il en va de même de nos désirs, de nos préférences, de nos motivations, de nos espoirs, de nos rêves, de nos phantasmes, de nos théories. Cela veut dire que le déterminisme est faux : les arguments traditionnels en sa faveur ont perdu leur vitalité, et l'indéterminisme et le libre arbitre ne sont plus exclus des sciences (&). Indépendamment du fait que nous ne connaissons pas le futur, celui-ci est encore objectivement non fixé. Il est

objectivement ouvert. Seul le passé est fixé ; il a été actualisé, et de ce fait il a disparu. Le présent peut être décrit comme le procès continu d'actualisation des propensions, comme leur congélation ou cristallisation. (&) Les propensions, comme des forces d'attraction newtoniennes, sont invisibles, mais elles peuvent aussi agir : elles sont effectives, réelles. (&) Le monde n'est plus une machine causale : on peut le considérer comme un processus de déploiement de possibilités en voie d'actualisation. Cette émergence de nouveauté est manifeste même dans le monde physique (&) L'espace des possibles (celui des possibilités non nulles) s'accroît (tous les espaces sont des espaces de possibles). (&) L'univers des propensions est intrinsèquement actif. Ces tendances créatives ont conduit à l'émergence de la vie (&) L'avenir ouvert est d'une certaine manière déjà là, avec ses nombreuses virtualités en concurrence, presque à la manière d'une promesse, d'une tentation, d'une attirance. Le futur est activement présent à tout moment du temps (&) Ce ne sont pas les coups reçus par derrière, du passé, qui nous poussent, mais c'est l'attraction, l'attrait de l'avenir qui nous attire et nous séduit. C'est ce qui maintient le déploiement de la vie (&) [33].

Il me semble que cette vision aurait pu séduire Bergson, et peut-être même JP, sans les convaincre. Dans sa magistrale conférence de 1930 [34], après avoir rappelé "la création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers", Bergson écrit que "la réalisation apporte un imprévisible rien qui change tout". Il affirme la réalité du temps, et argue qu'une Suvre d'art n'est pas de toute éternité dans une "armoire à possibles", ce qui est sans nul doute une critique de Leibniz. L'Suvre à venir "n'est pas encore possible", et ne le deviendra que si "surgit un homme de talent ou de génie, qu'il crée une Suvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible". "Si je savais quelle sera la grande Suvre dramatique de demain, je la ferais" [35]. Mais notons bien qu'il ne dit pas que l'Suvre était auparavant *impossible* : "Il va de soi que cette non-impossibilité d'une chose est la condition de sa réalisation." Du réel au possible, *consequentia valet*. Mais "le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant". L'artiste "crée du possible en même temps que du réel quand il exécute son Suvre". Ces thèses magnifiques me paraissent partiellement interprétables en termes de propensions. Il n'est évidemment pas physiquement impossible que ce bloc de marbre devienne (par élimination de matière) le *Baiser* de Rodin. Mais cette "non-impossibilité" n'est pas du "virtuel" : celui-ci n'advient que par le "surgissement" de l'agent moteur, l'artiste, qui modifie par son projet (cause finale) la situation et le "champ de propensions" de l'événement-Suvre, en en faisant passer la probabilité d'épsilon à une valeur qui atteindra 1 à la fin de l'ouvrage. L'artiste "accroît l'espace des possibilités non nulles", selon les termes de KP [36]. Cela dit, Bergson critique l'idée (leibnizienne) de "compétition entre des possibles", que l'on trouve chez KP, au sein de sa vision néo-darwinienne généralisée à l'univers. Et il me semble qu'il n'aurait pas été jusqu'à dire avec Bergson que "c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel", car il affirme bel et bien cette dernière thèse, en retenant en quelque sorte l'idée leibnizienne que les possibles "exigent d'exister", mais cela au sein du même monde, le réel, ce qui n'est pas du tout le cas du meilleur des mondes leibnizien, où "le présent est gros de l'avenir". KP étant plus "réaliste" et moins spiritualiste que Bergson, il n'aurait pas accepté l'idée que "le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit" [37].

Paul Ricœur ne l'aurait pas acceptée non plus. Il serait intéressant de comparer sa philosophie, qui est une herméneutique de l'action et de la production (*poièsis*) humaine, temporalisées comme des *révélés*, avec celle de KP, selon qui l'homme est un "story-teller", et qui proposa une "théorie objective de la compréhension (*Verstehen*)" des Suvres humaines, ce qu'il appela le "troisième monde", s'appuyant sur le premier Husserl (*Recherches logiques*) et sur Frege, lequel parlait de "troisième royaume (*Reich*)", en 1920. L'intérêt de Ricœur pour la théorie de la durée, pivot du bergsonisme, et en même temps sa critique de "l'irrationalisme vitaliste" de Bergson et de "sa critique tenace de l'idée de possibilité" sont à relire : voir le remarquable chapitre III de son ouvrage, oublié du fait de la vague "structuraliste", *Le Volontaire et l'Involontaire* (Aubier, 1950). Je le recommande à JP, ne serait-ce que pour l'analyse non sartrienne de la notion de "pro-jet" qu'on y trouve. Ricœur y emploie, en s'inspirant de Husserl, l'expression "d'horizon d'anticipations", que Popper utilisait depuis 1948 (*La Connaissance objective*, Appendice 1, Aubier, 1991). Il insiste, comme KP, sur le doute, l'hésitation, notion à laquelle, le premier peut-être, il donne une dignité philosophique, et la "faillibilité" humaine, en rendant justice à la fois à la théorie "classique" de la délibération et aux "philosophies de la liberté" comme "surgissement du nouveau", tout en les dépassant toutes deux. La différence essentielle entre Ricœur et KP est que ce dernier n'hésite pas, comme JP, à franchir le Rubicon, et à présenter sa conception de l'esprit libre sur le fond d'une philosophie de la nature, d'une "cosmologie" (en

l'occurrence indéterministe), alors que RicSur juge que la phénoménologie permet de mettre entre parenthèses toute discussion "cosmologique", comme il le dit en critiquant sur ce point le thomisme.

Pour terminer justement par Aristote, je dirais qu'il nous faut une métaphysique qui donne du sens à la possibilité de l'action. Il nous faut agir, et l'action doit avoir des fins. J'avais naguère dit à JP que je ne comprenais pas qu'il mette en valeur la thèse d'Arendt selon laquelle l'action chez Aristote n'aurait pas de "fin", de "télos". Or, "tout être capable de vivre selon son propre dessein doit se fixer un but pour bien vivre : honneur, gloire, richesse ou culture (*paidéia*) et, les yeux fixés sur lui, il posera tous ses actes (car ne pas ordonner sa vie à une fin (*télos*) est vraiment une grande sottise)" [38]. Non, Aristote ne tient pas que la *praxis* n'a pas de fin, mais que d'une part cette fin n'est pas un objet qui se détacherait de l'acteur, comme dans le cas de la création (*poiésis*), et que d'autre part, tout ce qui apparaît comme fin (par exemple la santé comme fin de la médecine) est en fait un moyen, subordonné à la vraie fin qui est le bonheur, ou le bien vivre. "Il faut bien s'arrêter". Je viens de m'apercevoir que JP reprenait cette thèse de la *praxis* "sans fin", et cela me paraît dommage.

Pour ce qui est de la science, il me semble nécessaire de répéter, comme je l'avais fait remarquer à Castoriadis, le jour, donc, de ma rencontre si fructueuse pour moi avec JP, que KP a maintenu que sa fin principale était la Vérité. Et Descartes ne l'aurait pas nié ! Mais qu'évidemment, le détour par la Vérité peut nous amener à connaître les causes (*scire per causas*), et, dans certains cas, à pouvoir les manipuler pour nos fins, en l'occurrence, selon KP, pour tenter de diminuer la quantité de souffrances évitables dans le monde, ce qu'on a appelé, à tort, son "utilitarisme négatif", qui est en harmonie avec son "réfutationnisme" et sa théorie "éliminatrice" de la démocratie, régime qui permet de se débarrasser des dirigeants sans violence. Mais KP était le premier à contester l'idée que la "domination de la nature", thème baconien repris avec mesure par Descartes, soit notre fin :

"The idea of mastery over nature is in itself perhaps neutral. When it is a case of helping our fellow men, when it is a case of medical progress or of the fight against starvation and misery, then of course I welcome the power we owe to our knowledge about nature. But the idea of mastery over nature contains, I fear, another element - the will to power as such, the will to dominate. And the idea of domination I cannot take kindly. It is blasphemy, sacrilege, *hubris*. Men are not gods and they ought to know it. We shall never dominate nature. The mountaineer is to be pitied who sees in mountains nothing but adversaries to conquer who does not know the feeling of gratitude, and the feeling of his own insignificance in the face of nature. Power always is temptation, even power or mastery over nature. What the Sherpa Tenzing felt on the peak of Chomo Lungma (Mount Everest) was better : "I am grateful, Chomo Lungma", he said" [39].

Je conclurai ces remarques non concluantes en répétant mon admiration pour le génie particulier de JP, et précieux à mes yeux pour son idiosyncrasie inimitable, en le remerciant d'avoir tant fait et de tant faire pour nous aider à penser, pour nous provoquer, même si je ne suis pas certain de toujours l'avoir bien compris, ni de pouvoir le suivre en tout, mais en l'assurant que je dis cela en toute *philia* et sans envie [40].

Alain Boyer  
Paris IV-Sorbonne

---

[1] The Philosophy of Karl Popper, The Library of Living Philosophers, P. A. Schilpp ed., La Salle, Illinois, 1974, Vol. I, p. 241. Lakatos, avant de critiquer son "maître", disait encore : "He changed my life".

[2] J'étais donc en partie fautif, car il est impossible de présenter correctement la théorie de la réfutabilité sans parler de vérité, ce dont Popper s'est avisé dès 1935, après sa rencontre avec Tarski. Voir David Miller, *Out of Error*, Ashgate, 2006.

[3] Voir A. Boyer et F. Sicard, "Popper et Hayek : réforme ou révolution (libérale) ?", *Analyses de la S.E.D.E.I.S.*, fév. 1982, p. 5-14

[4] Voir mon article « Liberté et soumission. Remarques sur l'analyse aronienne de la conception hayekienne de la liberté », Raymond Aron, philosophe dans l'histoire, ss dir. S. Audier, M-O Baruch et P. Simon-Nahum, de Fallois, 2008.

- [5] Voir "La Théorie des phénomènes complexes", avec un avant-propos : "La théorie hayékienne de la complexité", Cahiers du C.R.E.A., n13, 1989. Cet article de Hayek avait paru dans un hommage à Popper, ce que l'on comprend mieux lorsque l'on s'avise de ceci qu'Hayek y reprend la théorie poppérienne de la "simplicité" des hypothèses, en l'inversant, en quelque sorte.
- [6] Mais en ne faisant pas suffisamment, à mon humble avis, la part assez belle à la théorie néo-darwinienne, laquelle est de manière exemplaire "méthodologiquement athée".
- [7] Voir mon article "Sacrifice et Réfutation", in Violence et Vérité. Autour de René Girard, Grasset, 1985 ; repris dans mon Introduction à la lecture de Karl Popper, Paris, PENS, 1994..
- [8] 673c.
- [9] Traité de la Nature humaine, II, II, VIII : "Of malice and envy". Hume considère que la vraie passion "insatiable, perpétuelle et universelle", et potentiellement "destructrice de la société", c'est l'avidité : *ibid*, II, III, II.
- [10] JP citait naguère souvent le passage des Lois où Platon est censé comparer les hommes à des marionnettes aux mains des dieux. C'est donc en un sens à lui que je dois d'avoir regardé de près ce passage célèbre, et d'avoir tenté d'arguer qu'il ne s'agissait pas de marionnettes, mais d'automates, ce qui d'ailleurs devrait plaire à JP ! Voir mes deux notes dans la Revue Philosophique, « Sur le peu de sérieux des fantoches. Note sur les Lois, 644 », Août 2007, et « Du fil à retordre », 2008, n1.
- [11] *Ibid*, III, III, I, sur la sympathie ; voir aussi Principes de la Morale, 10,1 et 10,5.
- [12] Ce qui, pour un être humain (ou un animal), équivaut à le tuer, comme RG l'a justement fait remarquer à propos du Jugement de Salomon, vrai "test" pour trouver la vraie mère aimante, non envieuse. Il y a donc des comportements non envieux.
- [13] Ce que Hume avait noté : Traité, III, III, II.
- [14] La théorie rawlsienne présente cet avantage sur sa rivale utilitariste que la primauté du Juste sur le Bien permet de ne pas du tout prendre en compte les "plans de vie" d'un sadique (par exemple un SS), alors que l'utilitariste conséquent devrait prendre en compte sa quantité de plaisir (à faire souffrir autrui). Bien sûr, comme JP l'a argué, la théorie de JR, comme l'utilitarisme, conduirait Sophie à choisir de sacrifier un de ses deux enfants. Mais, à mon sens, toute morale doit le lui recommander, et c'est à la politique de tenter de rendre le plus rare possible ce type de situations tragiques et horribles.
- [15] A condition que l'on introduise pas dans sa définition l'idée de permanence : je tiens qu'il est légitime de parler de "moments de bonheur", même furtifs et passagers. De moments de pleine joie.
- [16] On sait ( ? ) que son intuition de la "réfutabilité" vient de son aperception d'une différence d'approche face aux contre-exemples empiriques entre Einstein et Adler, avec qui il travailla au début des années 1920 dans la banlieue ouvrière de Vienne. Adler utilisait selon lui le "complexe d'infériorité" de manière telle qu'aucune observation possible ne pouvait le réfuter. Ce qui ne veut pas dire que le "complexe d'infériorité" n'existe pas !
- [17] Comme le fait très justement Jon Elster.
- [18] Chacun connaît la "souplesse" de ce concept : si l'on argue que tel comportement n'est pas "libidinal", au sens de la libido carnalis (sexuelle), on vous rétorque que "libido" veut dire "amour" ou "désir" en général. J'ai donc un fort attachement libidinal (mais point libidineux) pour le Stilton (délicieux fromage bleu anglais&).
- [19] RG sait qu'il y a une "bonne forme" d'imitation, et KP en faisait un cas d'apprentissage par essais et erreurs.
- [20] Trad. fr., L'Envie. Une histoire du mal, Les Belles Lettres, 1995. Je remercie la personne qui m'a signalé cette traduction.
- [21] C'est ce qu'indique la "quatrième de couverture" de la traduction française, sans donner de référence. Il existe une correspondance entre les deux hommes.
- [22] *Op. cit.*, p. 482.
- [23] Y compris celle de la "majorité", au sens de Madison, repris par Tocqueville et Mill, sans oublier KP.
- [24] Avons-nous oublié le mal ? Bayard, 2002, p. 79. JP dit en note que "après le 11 septembre, (il dut) reconnaître un certain mérite" à cette phrase de Foucault. Ce livre de JP est par ailleurs, comme toujours, passionnant de bout en bout.
- [25] Chomsky et Foucault : De la nature humaine : justice contre pouvoir, L'Herne, 2006, p. 86.

[26] Philosophical Review, Vol. 64, 1955 ; repris dans Theories of Ethics, Philippa Foot ed, Oxford Readings in Philosophy, 1967.

[27] De manière significative, JP est amené à être un "one-boxer", alors que ma conception du temps et de la liberté m amène à choisir la stratégie dominante, et à prendre les deux boîtes.

[28] René Thom et Jean Largeault avaient naguère "mis dans le même sac" les "nuages et les horloges" de KP (La Connaissance objective, Flammarion, ch. 6) et le "cristal et la fumée" d Henri Atlan. Celui-ci se définissant maintenant comme "spinoziste", il me semble que cela implique une sorte de "tournant déterministe" : JP l a-t-il aussi effectué ?

[29] L'une de ses intentions étant de suggérer aux freudiens, qui voient le "complexe d Rdipe" partout, que leurs prédictions étaient souvent "confirmées" par leurs patients grâce à un effet auto-créateur.

[30] L Univers irrésolu (The Open Universe), Hermann, 1984, et mon commentaire, "Déterminisme et prédiction", dans Introduction à la lecture de KP, op. cit.

[31] "Voir le fameux "Il n y a plus qu'un dieu qui puisse nous sauver" (!), en épigraphe de sa Petite métaphysique des Tsunamis, Seuil, 2005.

[32] Une première lecture de Heidegger pourrait amener à penser que pour lui, tout est "la faute à Descartes", et à la "subjectivité" moderne, et qu'il suffirait de "revenir aux Anciens", mais bien des textes montrent que pour le "berger de l'être", c'est avec Platon que tout commence à dériver.

[33] KP, L Univers des Propensions, trad. A. Boyer, p. 39-43.

[34] "Le possible et le réel", La Pensée et le mouvant, PUF, ch. III.

[35] "Si j'avais su ce que quelqu'un découvrira demain, je l'aurais publié., pour m'en assurer la priorité" (Poincaré, cité par KP, L Univers irrésolu, 20, p. 53.)

[36] Voir aussi son article méconnu, "The Principle of Individuation", Aristotelian Society, Supplementary Volume XXVII, 1953. Popper est, comme JP me semble-t-il, un penseur de l'émergence, et un individualiste méthodologique qui reconnaît des "effets holistiques", les totalités fonctionnant comme des "filtres sélectifs", sans être elles-mêmes des "acteurs" ayant des fins propres. Popper insiste sur la "downward causation" et sur la hiérarchie des structures et des sous-structures. Voir mon article Le tout et ses individus : querelle des universaux et querelle des sciences sociales, Revue Philosophique, 1999, n 4, où je "critique la critique" faite de Popper par l'excellent Vincent Descombes.

[37] . Voir mon « Popper, Bergson : l'intuition et l'ouvert », Revue Philosophique, 2008, 2.

[38] Ethique à Eudème, I, 2, Vrin, 1978, p. 51.

[39] K. Popper, "Epistemology and Industrialization" (1959), The Myth of the Framework. In defence of science and rationality, Routledge, 1994, ch. 9, p. 195. Cet article commente et critique longuement Bacon.

[40] A l'issue de ma communication, improvisée, un jeune admirateur de RG et de JP, brillant et intelligent, est venu me dire que ce qui ressortait avant tout de mon intervention, c'était mon envie à l'égard de JP. J'avoue en être resté cois, pantois, muet. C'est peut-être vrai, à mon insu, mais à l'évidence irréfutable. Ce pourquoi je n'ai pu lui répondre. Qu'il m'en excuse.