

Actes du colloque de l'Association des étudiants-es en philosophie de l'Université de Montréal

Les textes présentés dans ce recueil sont des comptes rendus de présentations ayant eu lieu lors du colloque des cycles supérieures de philosophie le 27 et 28 mars 2014.

Le comité d'organisation du colloque tient à remercier les professeurs et étudiants qui ont participé au colloque. Nous tenons aussi à remercier tous ceux sans qui le colloque et cette publication n'auraient pas pu avoir lieu :

Simon-Pierre Chevarie-Cossette
Thomas Mekhaël
Thiago Hutter
Éliot Litalien
Louis Sagnières
Léa Derome
Margaux Ruellan

Table des matières

- 3 Introduction
- 4 La déconstruction est-elle une méthode?
Samuel-Élie Lesage
- 13 Le caractère mathématique de la méthode philosophique chez Platon
Andrés Lanoue
- 30 Les arguments transcendants : reprise ardue d'une méthode kantienne dans la tradition analytique
Samuel Dishaw
- 41 De l'artificialité du scepticisme radical
Samuel Montplaisir

Introduction

Quelles méthodes pour les philosophes?

La question de la méthode employée par les philosophes dans la recherche du savoir est, plus que dans toute autre discipline, fondamentale. D'abord, le caractère pluridisciplinaire de la philosophie, qui s'intéresse autant aux recherches en biologie qu'aux théories de l'art, à la justice qu'aux rapports d'amitié, rend la tâche du philosophe difficile : jusqu'à quel point doit-il se référer à des études? Dans quelle mesure peut-il utiliser ses intuitions, à propos de la morale, de l'éthique, du beau, de la religion? N'a-t-il pour seul guide que la raison ou la raison elle-même doit-elle être critiquée? Ensuite, la philosophie a, contrairement à la plupart des disciplines, plusieurs fins et donc plusieurs moyens de parvenir à ces différents objectifs. S'agit-il d'engendrer la connaissance, la philosophie peut employer un certain discours. Mais quand elle vise à rendre les individus heureux, sa méthode ne doit-elle pas être plus pratique que théorique?

De nombreux philosophes contemporains se sont prononcés sur ces questions. Par exemple, les tenants de la philosophie expérimentale suggèrent de se référer aux intuitions morales de masses critiques de gens en leur soumettant diverses expériences de pensée. D'autres croient que l'utilisation même d'expériences de pensée, perçues par certains comme inadéquates ou artificielles, est hautement problématique. Certaines branches de la philosophie s'inspirent des sciences naturelles dans leur approche, utilisant les outils de la logique; d'autres rejettent cette influence et tentent de résister à toute directive de pensée prédonnée, misant pour ce faire sur la langue naturelle ou sur la phénoménologie. Aussi, les approches féministes prennent de plus en plus de place dans le monde philosophique, offrant par leurs méthodes de nouvelles analyses et pistes de réflexion.

Parce qu'elle est une discipline dotée d'une histoire longue et riche, la philosophie a connu de multiples méthodes. De la réfutation socratique à la disputatio médiévale; de la méditation cartésienne à la phénoménologie husserlienne; de l'utilisation de modèles de vertu à l'expérience de pensée, la philosophie a eu de multiples visages. Nous espérons pouvoir les inspecter, les comparer, les évaluer peut-être, afin de mieux orienter notre façon à la fois de percevoir certaines formes de philosophie et d'influencer celles que chacun des étudiants des cycles supérieurs du département pratique.

La déconstruction est-elle une méthode ?

Samuel-Élie Lesage

Dans la préface qui ouvre l'essai « La scène de l'écriture »¹, Derrida annonce que son texte a notamment pour but de clarifier que la déconstruction ne correspond pas à une sorte de psychanalyse de la philosophie – ce qui, drôlement, ne sera pas développé tout au long de l'essai. En effet, alors que la psychanalyse freudienne a eu une influence considérable sur la philosophie derridienne, dette que Derrida reconnaît lui-même, il reste que des divergences incommensurables empêchent de réduire une philosophie déconstructive à un discours de type psychanalytique. L'une des divergences entre les deux repose sur le recours à une méthode : alors que le discours psychanalytique implique toute une méthodologie, la déconstruction critique l'idée même de méthode et ne s'y réduit pas, n'en dépend pas. Sur quelles suppositions s'appuieraient une méthodologie ? Et pourquoi la déconstruction s'en prend à ces dernières ?

Dans un colloque portant sur la méthode, poser cette question n'est pas dénué d'intérêt. En effet, expliciter que la déconstruction ne se réduit pas au concept de méthode, je l'espère, permettra d'ouvrir une réflexion de longue haleine sur l'idée même de méthode. Relever les points de convergences et de divergences entre psychanalyse et déconstruction sur le plan de la méthode est d'autant plus important que toute détermination de l'idée même de méthode amène des conséquences importantes sur le plan d'une théorie de la connaissance. Pour arriver à ce point de départ, je vous propose donc une lecture de *La scène de l'écriture* afin de comparer psychanalyse et déconstruction. Comment Derrida s'inspire-t-il de la psychanalyse pour fonder le projet de la déconstruction ? Et quelles sont leurs divergences ? En quoi la déconstruction n'est pas la psychanalyse de la philosophie, et par là, ne se réduit pas au concept de méthode ?

La récusation de la présence à soi

Historiquement, Freud a été un des premiers à proposer que l'activité psychique de l'humain lui était en grande partie inconnue et cachée – il s'agit bien entendu de l'idée d'inconscient. Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler que cette proposition fût scandaleuse à l'époque où Freud l'introduisit. Contre l'idée que la psyché humaine serait présente à soi-même, que l'humain serait conscient de toute l'étendue de son activité mentale, Freud propose que l'essentiel de l'activité psychique soit inconsciente à elle-même. En fait, nos pensées conscientes

¹ L'essai provient du recueil *L'écriture et la différence*, publié pour la première fois en 1967. « La scène de l'écriture » est un essai adapté d'une communication que Derrida a tenue à l'Institut de psychanalyse à la même année, peu de temps après la publication de *De la grammatologie* et de *La voix et le phénomène*, toujours à la même année.

et intelligibles proviendraient de cette activité inconsciente : au contact du monde, des pulsions naissent du Ça, milieu indéterminé et inconnu à la conscience, et cherchent à être satisfaites, ce qui modifie nos comportements et nos pensées. Mais dans la mesure où certaines pulsions ne peuvent être compatibles avec qui nous sommes, la sphère du Moi, ou avec les normes du monde intégrées au sein de notre psyché, la sphère du Surmoi, ces pulsions doivent être refoulées dans le Ça pour protéger l'intégrité de l'appareil psychique. Celles-ci resteront donc inconnues et insatisfaites. Cela dit, une fois refoulés, ces mêmes désirs restent malgré tout « présents », ils se font « sentir », leur « charge » n'ayant pas été satisfaite, ce qui peut causer les maladies mentales. La psychanalyse a dès lors pour tâche de découvrir quelles sont les causes des maladies mentales, soit des désirs refoulés mais non satisfaits, en interprétant les symptômes des malades.

Mais il faut un modèle pour rendre compte de ce dynamisme complexe. Selon Derrida, Freud aurait été tout au long de sa carrière, soit dès 1895 avec *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*, à la recherche d'une métaphore permettant de représenter aisément cette dynamique. Il la trouve en 1925 avec le bloc magique, soit cet objet composé d'une couche de papier de celluloid et d'une couche de cire qui permet de prendre des notes comme si on écrivait sur du papier. La couche de celluloid correspond à la conscience et la cire à l'inconscient, et le travail de psychanalyse correspond à relever la pellicule pour découvrir les sillons laissés dans la cire. En découvrant ces sillons, il serait possible grâce à l'analyse de comprendre les causes de la maladie mentale. La beauté de cette métaphore réside sans doute dans le fait qu'elle permette d'illustrer assez simplement le rapport du psychanalyste au dynamisme psychique de l'humain. Cependant, Derrida suggère que cette métaphore est loin d'être innocente, car cette métaphore renvoie expressément à l'image d'une machine d'écriture. Cela reviendrait à dire que la psyché, dans son dynamisme, est quelque chose qui écrit : Ça écrit. En fait, tout au long de sa carrière, Freud aurait été hanté par l'idée d'écriture : de la théorie du frayage en 1895 en passant par l'écriture hiéroglyphique de la *Traumdeutung* jusqu'au bloc magique, le souci de trouver un modèle pour rendre compte du dynamisme psychique a toujours passé par une illustration d'un processus d'écriture. Qu'implique alors la métaphore de l'écriture ? Et qu'amène-t-elle au plan de la philosophie ?

Donc, le bloc-magique. La maladie mentale se manifeste par des symptômes et des comportements présents et intelligibles, mais quelle en est la cause ? Il s'agit d'une pulsion potentiellement dangereuse et refoulée dans l'inconscient, la sphère inaccessible et ténébreuse de l'appareil psychique. De la même manière, si je trace une marque sur la couche de celluloid, que ce soit un mot intelligible ou de simples gribouillis, la trace dans la cire ne pourra être observée qu'une fois que j'aurai retiré le celluloid. Il est donc impossible de voir à la fois et le geste du tracer et la trace qui en résulte, de la même manière qu'il est impossible de relever d'un coup le dynamisme psychique, puisqu'on ne peut comprendre les causes de la maladie qu'après le refoulement de la pulsion. La métaphore du bloc-magique s'appuie explicitement sur ce moment

double : il y a un moment de l'inscription, et un moment « après » associé à la lecture. Quant à la trace, celle-ci est proprement *différentielle* : elle est l'inscription de la différence entre le moment de son traçage et celui de sa lecture. Dès lors, il y a impossibilité de considérer tout cela comme un : la lecture de la trace ne peut correspondre au moment même de son inscription.

On parlera de cette impossibilité comme un retard, au sens où le moment où je contemple le tracé ne correspond plus au moment de son inscription. Derrida qualifiera que « l'irréductibilité du « à-retardement », telle est sans doute la découverte de Freud (Derrida, 1967). » En termes derridiens, on peut dire que Freud introduit *l'absence au sein de la présence*. La cause de ma maladie mentale est absente à moi-même, à ma conscience, mais elle reste malgré tout « là », un là qu'il faut lire et entendre sous rature. Elle est refoulée dans le Ça, mais elle se manifeste toujours, manifestation qui se présente à la conscience. Autrement dit, ce qui est présent – rêves, lapsus, symptômes – ne tire pas sa présence de soi-même, la conscience ne tire pas sa plénitude d'elle-même². Bien plutôt, Freud découvre que des processus absents à la conscience fondent précisément la conscience. Ce n'est pas la conscience qui fonde l'activité mentale de l'homme, mais bien toute une dynamique psychique qui permet de stabiliser les différentes composantes de l'individualité. Quel est ce processus ? S'appuyant sur la métaphore du bloc-magique, il s'agit de *l'écriture*, au sens *d'une institution durable du sens*. Le modèle scriptural du bloc-magique permet à Freud d'explicitier les rapports complexes que la conscience entretient avec l'inconscient ; à partir de ce modèle, Derrida y voit le processus même qui institue le sens de tout concept et le nomme *écriture*³.

Derrida reprend donc les figures conceptuelles et métaphoriques de la terminologie freudienne pour les replacer dans le cadre de l'épistémologie. Autrement dit, Derrida voit la métapsychologie⁴ freudienne comme un modèle dont il s'inspire pour expliquer l'origine et l'institution du sens dans les discours philosophiques. Le sens d'un concept proviendrait d'un

2 Bien entendu, ce schéma est beaucoup plus complexe. Cependant, par commodité et pour rester simple, dans cet essai, la conscience et ses contenus, comme des désirs, des rêves ou des symptômes d'une maladie mentale, bref ce qui est, pris en un sens large et général, « conscient » et « vécu », seront considérés comment étant la même chose. Être conscient, c'est avoir des contenus mentaux conscients à soi. Bien entendu, cette conception reste limitée, incomplète, voire problématique, mais dans l'économie de l'argumentation de cet essai, je crois qu'elle suffit.

3 Le choix du mot « écriture » peut surprendre, d'autant plus que si Derrida ne se fonde que sur une métaphore pour défendre ce mot, ce choix semble peu convaincant. On peut se tourner vers *De la grammatologie* pour trouver davantage de raisons. Rappelons d'ailleurs que « La scène de l'écriture » a été une invitation donnée à Derrida pour qu'il puisse davantage expliciter quelques remarques qu'il propose dans *De la grammatologie*. Essentiellement, dans ce livre, Derrida revient sur la distinction saussurienne entre parole et langue pour défendre que la parole ne peut pas être une unité première et fondatrice de la pratique sociale du langage. En un sens un peu polémique, il faudrait en effet une écriture comprise comme une structure de possibilité d'affirmation de sens pour que la parole puisse tracer sa primauté absolue au regard de la langue.

4 La métapsychologie renvoie à la dimension plus théorique de la psychanalyse freudienne, où Freud tente de former un système complet et cohérent. Si son œuvre comporte des entre autres des études de cas (*Cinq psychanalyses*) et des analyses davantage sociologiques (*Totem et tabou*), on retrouve aussi parmi la métapsychologie *Le Moi et le Ça*, *Au-delà du principe de plaisir* ou *L'interprétation des rêves* (*Die Traumdeutung*).

processus responsable de son sens. Cela dit, ce procès n'est pas immanent au concept même, mais il lui est bel et bien antérieur. Par exemple, le concept de vérité issu du *cogito*, c'est-à-dire qu'à travers la découverte du *cogito* Descartes possède le modèle de la vérité claire et intuitive, présuppose que le *cogito* possède en lui-même les moyens de fonder par soi-même sa propre vérité. Or, d'où vient ce primat que le concept serait capable de se fonder lui-même, qu'il pourrait garantir sa complète présence à soi, qu'il pourrait être premier, au sens qu'avant lui il n'y avait rien ? On peut objecter que ce n'est pas le cas pour la quasi-totalité des concepts, et c'est vrai. Mais l'intention de Derrida est de s'attaquer aux concepts dits premiers, c'est-à-dire les concepts qui fondent les autres : si ces concepts ne sont pas fondés par eux-mêmes, alors soit on tombe dans une régression à l'infini, ou on avance qu'un processus les affirme, les institue et les fonde : il s'agit précisément de l'écriture. Ainsi, le concept ne serait pas plein de lui-même, il ne serait pas transparent à soi-même. En fait, il contiendrait la trace même de son institution, de sa stabilisation, de sa fondation.

Dynamisme et protection

Attardons-nous sur ce processus même : d'où tire-t-il son dynamisme ? Nous ne pouvons supposer un principe antérieur ni postuler que le processus tire sa dynamique de lui-même, car ce serait contrevenir à la métaphore de l'écriture. Encore une fois, Derrida relève chez Freud d'autres métaphores permettant de répondre à cette question. Plus précisément, il relève un motif constant chez Freud, de *l'Esquisse pour une psychologie scientifique* de 1895 à ces œuvres tardives, soit de rendre compte de la « permanence de la trace et de la virginité de la substance d'accueil, de la gravure des sillons et de la nudité toujours intacte de la surface réceptive [...] (Derrida, 1967) » ; autrement dit, de rendre compte du processus qui institue la conscience et ses états mentaux en *retenant tout en laissant tomber*⁵. Ce paradoxe est illustré par les rapports entre Éros et Thanatos⁶. Voyons dès lors comment.

Éros et Thanatos correspondent aux deux pulsions fondamentales dont les rapports animent la conscience : Éros, pulsion de vie et d'ouverture radicale à autrui ; Thanatos, pulsion de mort et de fermeture et de repli intégral. Dans la mesure où chacune de ces pulsions représentent un danger pour l'intégrité de l'organisme, il se joue entre chacune d'elles un dynamisme particulier dont l'objectif est de préserver l'état de l'appareil psychique. Chaque affirmation de l'une de ces pulsions différencie l'autre d'elle-même. Affirmer Éros, c'est repousser Thanatos, mais affirmer la vie revient malgré tout à *affirmer la mort qui la hante*.

5 En fait, la figure du bloc-magique consiste en l'aboutissement de cette recherche. Par mesure de simplicité, je m'attarderai sur d'autres figures plus évidentes.

6 Dans « L'écriture et la différence », Derrida ne concerne que peu d'attention à ce cas de figure, seulement quelques notes de bas de page. Malgré tout, étant un cas facile à comprendre et relativement connu, il reste pour nous une voie intéressante à emprunter pour notre propos.

Inversement, dans la mesure où l'organisme doit se protéger, la pulsion de mort refoule l'investissement érotique pour s'affirmer. Sous l'apparente immuabilité de la conscience se joue une lutte constante et sans merci d'énergies pulsionnelles redoutables. Elles sont bel et bien redoutables, et c'est ce caractère dangereux qui intéresse Derrida, car quand une pulsion s'affirme, *c'est pour repousser l'énergie pulsionnelle dangereuse de son alter-ego*. Dangereuse : Éros, en tant que principe d'ouverture, ouvre l'organisme au monde, le mettant en danger ; Thanatos, en tant que principe de fermeture, menace de mort la vie même qui tente de s'extérioriser. Autrement dit, chaque investissement est *une tentative pour se protéger de l'autre*. En effet, « la dépense ou la présence menaçantes sont différées à l'aide du frayage ou de la répétition. N'est-ce pas déjà le détour instaurant le rapport du plaisir à la réalité ? N'est-ce pas déjà la mort au principe d'une vie qui ne peut se défendre contre la mort que par *l'économie* de la mort, la différence, la répétition, la réserve (Derrida, 1967) ? » Autrement dit, et suivant la même logique décrite plus haut, l'affirmation d'Éros implique le repoussement de Thanatos : il y a donc de la vie dans la mort. Une affirmation de pulsion s'institue comme présence. Or, cette institution n'a de sens que comme réaction à ce qui était avant : la pulsion « retient » au sens où elle tire de sa différence d'identité avec l'autre pulsion sa propre cohérence, mais elle « la laisse tomber » aussi, puisque la pulsion d'avant est *différée*. Ainsi, l'écriture serait précisément ce qui retient et laisse tomber à la fois : chaque trait se fait dans une continuité cohérente, mais chaque trait possède aussi sa propre indépendance.

Pour Derrida, ce motif de la protection rend compte du dynamisme de l'écriture, au sens où, son dynamisme tire sa mobilité d'un jeu constant de repoussement, de *différance*⁷. L'organisme arrive à se protéger des charges pulsionnelles en différant la présence menaçante de la pulsion ; de la même manière, c'est ainsi que l'on parvient à écrire des concepts stabilisés qui auront la lourde responsabilité de fonder un édifice conceptuel. C'est ainsi de cette écriture cachée que la conscience tire sa présence à soi. Pourquoi l'écriture est-elle cachée ? Précisément parce qu'elle crée la présence du concept. De la même manière que l'inconscient reste caché et absent à la conscience, mais que c'est de lui que provient nos états mentaux bien présents, c'est d'une écriture que vient la présence des concepts premiers, c'est l'écriture qui fonde la fundamentalité du concept. C'est ainsi qu'on peut dire que *la présence n'est pas présente à elle-même*, qu'en elle, on peut trouver les traces de l'affirmation de sa présence, qu'elle n'est pas donc pas tout à fait présente à elle-même mais qu'on trouve en elle la présence de l'absence. Autrement dit, « la différence, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque

⁷ La différence est un néologisme entre le mot « différence » et le participe présent du verbe différer, « différant ». Le concept de différence souligne le double-jeu de différence et de mouvement à l'oeuvre dans toute institution conceptuelle. Un concept donné s'affirme comme premier et présent à soi, mais pour que cette affirmation prenne son sens, il faut que soit effectivement repoussé ce qui est contraire au concept. Cependant, comme le concept s'appuie sur ce refoulement pour s'instituer, sa présence à soi n'est pas intégrale et sa primauté n'est pas absolue. L'absence n'est que différer, retarder, sa re-manifestation reste possible.

élément dit « présent », apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creusé par la marque de son rapport à l'élément futur [...] (Derrida, 1972). » La présence diffère d'elle-même sa propre présence non pleine, sa propre non-présence, son absence à soi : affirmer la présence, c'est ouvrir un espace vide que ne peut remplir la présence mais qui appelle d'autres traits supplémentaires. Ainsi, le procès sans fin de l'écriture et la construction d'édifices conceptuels qui contribuent à fonder le concept fondationnel. Derrida n'a cessé de critiquer ce qu'il nomme *la métaphysique de la présence*, soit l'idée que le concept serait capable de fonder sa présence de sorte qu'il en fonde la vérité définitive. Pourquoi cette critique? Héritier de Heidegger, Derrida traduit de l'allemand la *destruktion* par déconstruction⁸ et retient chez le penseur d'*Être et temps* l'idée que le langage de la métaphysique ne suffit pas pour rendre compte de l'Être. À cet effet, la déconstruction s'inscrit dans cette lignée : elle critique l'illusion métaphysique selon laquelle le langage de la philosophie pourrait trouver un sens définitif et une vérité finale puisqu'elle montre l'artificialité de la présence des concepts et que tout fondement reste en fait impossible.

Derrida radicalise le propos de la psychanalyse pour l'appliquer à la philosophie : la déconstruction. La déconstruction s'appuie une conception de l'écriture rendue possible par l'inconscient, soit l'entrée en scène dans le langage scientifique et philosophique de l'absence, et elle entend ainsi révéler les luttes entre les sens qui auraient mené à l'affirmation de certains et aux rejets d'autres.

Les limites de la méthode

À ce stade-ci, on pourrait croire que déconstruction et psychanalyse correspondent essentiellement à la même chose. Or, si Derrida lit Freud et s'en inspire, il utilise aussi sa lecture de Freud *contre* Freud. Contre quoi s'adresse cette critique ? Et comment la méthode est l'un des enjeux de cette critique ?

L'objectif de la psychanalyse est d'interpréter des signes et des symptômes, comme des rêves, des lapsus ou des manifestations d'une maladie mentale, pour en expliquer les causes inconscientes. Pour y arriver, elle suppose une méthodologie, soit tout le langage de la psychanalyse : pulsions, désirs, complexe d'Œdipe, le Moi, le Ça, le Surmoi, les systèmes *Cs*, *Ics* ou *Pcs*, etc., est composé d'une terminologie théorique et interprétative dont le but est de rendre *présent* ce qui est *absent*. On n'est pas très loin d'un souci heideggerien ou même husserlien de faire travailler langue afin d'exprimer une réalité qui lui résiste à prime abord. Freud dira d'ailleurs, et d'une façon très semblable à Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de*

⁸ Le mot « déconstruction » est aussi une traduction du concept freudien de *Spaltung*, soit le clivage. Au moment d'une psychose, Freud observe un phénomène de *Ichspaltung*, soit un clivage du Moi, où le Moi se fragmente en deux attitudes qui, face à un objet de désir, l'une l'accepte et l'autre le rejette. Cette idée de clivage rappelle la déconstruction : le Moi, bien qu'en apparence un et cohérent, est formé de deux tendances contraires et en opposition.

*la conscience intime du temps*⁹ : « En quoi consiste le frayage, la question en reste ouverte (Freud, 2009) ». Un souci auquel Derrida est particulièrement attentif, puisque la métapsychologie freudienne correspond à une construction conceptuelle d'ordre herméneutique dont l'objectif est de *suppléer* la non-présence de l'inconscient et de ses « contenus » par une interprétation. Sa fin est thérapeutique : on veut comprendre le dynamisme de l'appareil psychique pour guérir des maladies mentales. Mais au plan de la philosophie, Derrida relève aussi un souci d'ordre méthodologique puisque l'objectif de Freud est de rendre présent ce qui est de prime abord absent. Autrement dit, si Freud découvre le retardement, *il veut tout autant rattraper ce retard*, puisque c'est ainsi qu'on pourrait guérir le malade.

Dès lors, le concept de méthode ne se révèle plus neutre, car la méthode présuppose un fondement : il s'agit paradoxalement de l'inconscient, le lieu fondamental de l'activité psychique. À partir de ce fondement, il est possible d'arriver au vrai, c'est-à-dire rendre présent ce qui absent. On pourrait dire un peu la même chose de la méthode chez Descartes : la méthode tente d'arriver au vrai en s'appuyant sur un fondement qui a été révélé vrai par sa présence à soi. La différence entre Descartes et Freud, répétons-le, c'est l'absence de l'inconscient, sa non-présence au regard de la conscience. Mais il reste néanmoins que l'inconscient est un fondement et qu'à cet égard, Freud retombe dans la métaphysique de la présence critiquée par Derrida. Alors que Freud déploie la discipline de la psychanalyse dans un objectif thérapeutique, Derrida s'inspire du travail de Freud pour proposer une position sceptique *contre* Freud, et par là, contre toute la tradition philosophique occidentale.

Prenons davantage de temps pour mesurer la critique qui vient d'être établie, et explorons-là davantage pour en mesurer les implications. Si elle n'est pas une forme de psychanalyse, qu'est-ce que la déconstruction? Adoptons provisoirement le terme de lecture. Donc, la déconstruction serait une lecture, elle permettrait de mettre à jour les processus d'institutions et d'oubli du sens. Car c'est bel et bien un oubli : alors que la pulsion refoulée reste malgré tout un peu présente, non-présente dans sa présence inconsciente, l'affirmation de la présence se paie de l'oubli de l'absence, comme quand Heidegger parlait de l'oubli de l'être : aurait-on oublié la trace qui différenciait l'être du non-être¹⁰ ? L'oubli, c'est l'effacement, et le meilleur signe de l'oubli de l'absence, c'est qu'il n'y a que la présence présente à elle-même, ou du moins c'est ce que voudrait nous faire croire la métaphysique de la présence. De la même manière que la sphère du On nous détournerait de l'Être, les effets de présence du quotidien auraient fini par apparaître comme allant de soi. Chez Freud, la méthode psychanalytique présuppose l'inconscient que le psychanalyste veut rendre présent. En ce sens, la méthode est

9 « Dans le vécu de l'actualité nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissements. *Pour tout cela les noms nous font défaut* [je souligne]. » (Husserl, 2002).

10 Pour rendre à César ce qui lui revient, je dois mentionner que cette phrase, ainsi que les liens établis avec la pensée de Heidegger tout au long de cet essai, sont tributaires de la profondeur et de la clairvoyance de l'esprit de mon ami Félix Gauthier, auquel je suis profondément redevable.

déjà un sens affirmé, mais elle repose sur un socle bien instable. Ainsi, *la déconstruction ne peut pas se réduire à une méthode si sa prétention est de montrer que tout sens institué peut être dissous*.

On se demandera alors : qu'est-ce que la déconstruction ? Mais rien du tout ! Si on suit bien l'idée de Derrida, notre langage même est suspect, et l'intégrité de la déconstruction commande en fait de refuser de la qualifier. En fait, ce n'est pas une bonne question, et pourquoi ne pas déconstruire la forme questionnante même de la question « Qu'est-ce que » comme porteuse de sens déjà présent ?

Cependant, on est tout autant en droit d'exiger une réponse, car, dans un colloque portant sur la méthode, donc sur les voies que nous devrions prendre pour acquérir des connaissances, si on avance que toute méthode possède en elle-même les germes de sa dissolution, alors l'auditoire, composé de férus en épistémologie, sera scandalisé de comprendre que la position derridienne semble mener à un relativisme implacable.

Comment sortir de cette impasse ? Une meilleure compréhension de la déconstruction est nécessaire. Pour y arriver, une meilleure question que la précédente serait : *qu'est-ce que la méthode ?* Le concept de méthode, en tant que concept qui suppose et implique un fondement et une finalité, tente de prescrire une normativité pour faire advenir le vrai. On peut alors dire que le concept de méthode, comme tout concept fondateur ou toute question, ouvre le possible : par le biais d'une méthode, il est possible d'arriver à la vérité. Cela dit, cette même ouverture, en tant qu'affirmation et institution, est aussi une clôture : l'affirmation du possible entraîne aussi une exclusion : c'est l'absence¹¹. Toute affirmation exclue certaines possibilités. Le possible est limité, et toute possibilité serait conditionnée par une impossibilité qui lui est constitutive. Ainsi, toute méthode renferme les critères de possibilités pour advenir au vrai, mais le mot « renferme » est particulièrement éloquent : c'est une clôture qui détermine le possible de l'impossible, et donc les sépare. Dramatiquement, tout sens n'ouvre alors que son horizon propre, c'est-à-dire le Même. Tenterait-elle de se fonder ou de s'appuyer sur un principe premier, la méthode tente certes d'arriver au vrai, mais cet objectif limite tout autant l'expression de l'Autre, de différences radicalement inconnues et hors de toute maîtrise.

11 Au-delà de ce concept d'absence bien formel et un peu abstrait, ce sont néanmoins des thèmes bien concrets et polémiques qui se retrouvent exclus dans l'histoire de la pensée occidentale et que Derrida relève au moyen de la déconstruction afin d'engager une nouvelle pensée capable de dépasser ces exclusions : la femme (*Éperons*), le fantôme des victimes du capitalisme (*Spectres de Marx*), la justice (*Force de loi*), l'animal (*La bête et le souverain*, *L'animal que donc je suis*), pour ne nommer que ceux-là. Toute la pensée de Derrida est basée sur l'exhumation de couples d'opposition où un sens est affirmé au détriment de l'autre et qui ont marqué notre pensée de telle sorte qu'il nous est encore difficile de penser au-delà de ces limites. De la même manière qu'Heidegger tente d'ouvrir un nouvel horizon vers l'Être, la déconstruction derridienne tente d'ouvrir un nouvel horizon de possibilités autant théoriques que pratiques pour la pensée philosophique. En travaillant la langue, la pensée déconstructiviste a l'ambition de lui ouvrir un nouveau champ de possibilité d'expression. D'ailleurs, Derrida lui-même qualifiera la déconstruction de cette façon : « plus d'une langue » (*Mémoires – Pour Paul de Man*, 1988).

Pour répondre au problème du relativisme, je me risquerai donc à proposer une certaine délimitation de la déconstruction. Il s'agit de *l'impossible*, soit la tentative d'ouvrir à partir du possible l'impossible, de réengager la possibilité de l'impossibilité. Autrement dit, la déconstruction engage le philosophe à répondre à ces questions quand il lit un texte : est-il possible de revoir comment se décide le partage qui assure le sens et la cohérence du texte ? Est-ce que l'impossible peut devenir possible si on renverse, par une lecture déconstructive, les processus historiques qui déterminent le possible de l'impossible ? Pour conclure ma présentation, le projet historique derridien de la déconstruction consiste à revoir la configuration des rapports de force conceptuels qui fondent nos discours et nos systèmes de pensée. Si toute possibilité contient en son sein son impossibilité, sa propre fermeture, toute impossibilité possède aussi une certaine possibilité. La déconstruction, c'est donc avant tout un engagement pour la pensée et la philosophie, mais ça, Derrida ne l'invente pas : n'est-ce pas Freud qui affirmait qu'à travers Thanatos, on retrouvait Éros, que chaque affirmation de la mort se faisait dans un horizon de vie et d'ouverture ? J'espère au moins que vous aurez le désir pour poursuivre la réflexion sur la méthode, comme Derrida à travers Freud nous y invite.

Bibliographie

- Derrida (1967). « La scène de l'écriture » dans *L'écriture et la différence*. Les Éditions du Seuil : Paris.
- (1972). « La différance » dans *Marges de la philosophie*. Les Éditions de Minuit : Paris.
- Freud (2009). « Esquisse pour une psychologie scientifique » dans *Naissances de la psychanalyse*. PUF : Paris.
- (2001). « Le Moi et le Ça » dans *Essais de psychanalyse*. Petite bibliothèque Payot : Paris.
- Husserl (2002). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. PUF : Paris.
- Laplanche, J. et Pontalis, J-B (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. PUF : Paris.

Le caractère mathématique de la méthode philosophique chez Platon

Andrés Lanoue

Les sages disent, ô Calliclès, qu'aux cieux comme sur la terre, parmi les dieux et parmi les hommes, on se partage une communauté, une amitié, un ordonnancement, une tempérance et une justice. À cette totalité, cher camarade, ils ne se réfèrent pas au moyen des mots «désordre» ou indiscipline, mais au moyen du mot «ordre». Il me semble que tu ne concordes pas avec eux, et étant sage, il t'échappe néanmoins de comprendre combien est puissante l'égalité géométrique qui règne chez les dieux ainsi que chez les hommes, car il te semble qu'il faille ruser vers l'excès : tu ne te préoccupes pas de la géométrie.

(Gorgias, 507e-508a, trad. Lanoue)

Aristote, en parlant des philosophes de l'Académie qu'il a côtoyés des années durant, soupira que «les mathématiques sont devenues, pour les modernes, toute la philosophie, quoiqu'ils disent qu'on ne devrait les cultiver qu'en vue d'autre chose»¹². L'étudiant de la pensée platonicienne peine à faire état d'un tel reproche, s'il s'astreint aux dialogues littéraires de Platon. Il étonne, surprend, semble s'appliquer, pour ainsi dire, à un autre Platon. En effet, les mathématiques sont reléguées à un rôle relativement secondaire, submergées par l'éthique, la politique et la métaphysique, selon un rapport qui demeure vague et débattu. Toutefois, on ne peut qualifier d'hapax un tel reproche dont les éruptions se manifestent à foison, dans la tradition secondaire, non seulement chez Aristote, mais aussi chez Hermodore, Speusippe, Xénocrate, Théophraste et Aristoxène, membres de l'entourage de Platon. Cela dit, la lecture des dialogues orchestre des sons de cloche quelques peu discordants, alors que les mathématiques se voient octroyer un rôle de toute première importance pour l'éducation, mais essuient une critique vis-à-vis leurs fondements, qu'elles ne sont pas en mesure de circonscrire par leurs propres moyens, étant dépendantes pour cela de la métaphysique. Puisque la théorie des principes que Platon réserve à l'oralité dialectique, dont l'écho nous est porté par la tradition indirecte, est de nature métaphysique et de structure mathématique, cerner les lacunes des mathématiques revient à comprendre le pourquoi de la supériorité de la dialectique en tant que méthode philosophique.

¹²Aristote, *Métaphysique*, 992ab.

Or, la dialectique doit mener aux principes de l'être *dont la structure est mathématique*. Il est donc d'une nécessité irrévocable de saisir avec précision en quoi la dialectique prend des mathématiques, en quoi elle se démarque, puis ultimement, en quoi *même ce qui se démarque* relève encore d'une structure mathématique.

Dialectica contra Retorica

Deux genres de dialectique, *grosso modo*, sont discernables chez Platon. La première, élenchtique, met en scène un répondant dont la thèse subit les assauts d'un questionnant qui vise à rendre manifestes les sous-thèses (ou les conséquences) qu'implique ladite thèse afin de les *vérifier* par rapport à leur accordance à l'être. Advenant que le répondant flanche sous la charge, sa thèse initiale s'est alors *avérée fausse*, c'est-à-dire que sa fausseté est *dévoilée*. Le second genre de dialectique ne dévoile plus l'ignorance, mais conduit positivement à la connaissance. La *République* nous offre deux (*vid.* 488a et 537c) passages évocateurs à ce propos. Le dialecticien est identifié aux peintres qui impartissent un seul et même chevalet de la multiplicité indéterminée de l'être. Plus loin, le terme *dialektikos* est affublé de l'adjectif *sunoptikos*, d'où il est évident que la dialectique soit la vision synthétique qui réunit la multiplicité de l'être à la lumière de ce qu'il a d'unitaire. La dialectique regarde en quoi les choses sont «le même» par opposition à ce en quoi elles sont «autres». C'est par ailleurs en l'opposant à la rhétorique que Platon qualifie la dialectique de *sunoptikos*, cette première ne servant que l'intérêt, variable, de celui qui l'emploie. L'exemple donné est celui du matelot qui foment la mutinerie afin de faire main basse sur les richesses de la cale et d'usurper le contrôle du gouvernail. C'est le service de l'unité, précisément qui rend la dialectique moralement bonne, le service de l'objet prisé par l'*epithumia* qui rend la rhétorique moralement mauvaise. Le *Sophiste* précise avec quoi coïncide la supériorité morale de la dialectique :

De ce qui est sans mélange provient nécessairement tout être vrai¹³, tandis que c'est de ce qui est mélangé que le discours devient opinion¹⁴ et fausseté : en effet, l'opiner ou le discourir sur les choses qui ne sont pas, voilà

¹³ Il y a ici une correspondance claire entre ontologie et science. Le «vrai», pour Platon, est un mode d'être propre à toute chose, il s'agit de ce qu'il y a de déterminé, d'unitaire, d'égal ou de discret (cardinaux) en elle par opposition à sa fausseté, qui est ce qu'il y a en elle d'indéterminé, de multiple, de relatif (grand-petit) ou de continu (infinitésimaux). Les choses «sont vraies» de par leur participation à l'Un, c'est leur unité, monade qui participe de l'Un par analogie, qui leur procure leur vérité. Il y a ici *adaequatio intellectus et rei*, mais dans un sens beaucoup plus fort que celui d'Aristote, car chacun des paliers ontologiques dispose d'un niveau gnoséologique corrélatif, produisant vérité ou fausseté.

comment la fausseté advient dans la raison (*dianoia*) et dans les discours. (...) La tromperie est la fausseté de l'être. (...) Il est pourtant nécessaire que tout être soit déjà plein de la tromperie des images, des statuettes et des mirages de la pensée¹⁵. (...) Et voilà comment, tel que nous l'avons déjà dit, le sophiste se réfugie précisément en ce lieu, refusant nonobstant sa fausseté : en effet, nul ne peut raisonner ou dire le non-être, car rien de ce qui n'est pas ne participe de quelque manière que ce soit à l'être. (*Soph.* 260 c-d)

Ce «lieu» où se réfugie le sophiste et s'y assimile, renvoie à une autre métaphore qu'emploie Platon lorsque l'Étranger d'Élée qualifie le targue le sophiste d'être : «celui qui fuit dans la pénombre du non-être, presque indiscernable d'elle tant il s'y est enlacé»¹⁶. Le sophiste, lorsqu'il fait de la rhétorique, s'assimile à sa structure et à son objet. Il s'enlace au multiple et à l'indéterminé tout en croyant erronément qu'il participe alors du vrai, soit de l'un et du déterminé. Tel que nous l'avons vu, seul trois des quatre niveaux de connaissance sont touchés par le faux, le plus haut niveau étant passible de fausseté étant la *dianoia*, celle-ci se voulant intermédiaire entre *noûs* et *doxa*. C'est là qu'œuvre la rhétorique (dans le meilleur des cas) par opposition à la dialectique, qui mène là où le faux est transcendé par le vrai. Platon décrit aussi cette opposition au moyen de la métaphore de la lumière. L'obscurité est le refuge du sophiste et il devient homme obscur, s'assimilant à elle. Le dialecticien, au contraire, devient aimé des dieux et s'unit à l'Un, que la *République* rend par l'image du soleil. Les statuettes et idoles renvoient aussi le lecteur à la *République* et jusque dans le fond de la caverne, où Platon décrit les sophistes qui passent pour savants à parler d'ombres de statuettes et d'images. À l'instar de la philosophie, qui opère un retournement de l'âme (*vid. Rsp.* 518c) qui conduit l'homme à son plus haut degré de divinité sur Terre jusqu'à ce que la mort lui serve, pour ainsi dire, d'apothéose, la rhétorique retourne l'âme, elle aussi, mais vers le non-être de la dyade indéterminée, elle la

¹⁴ Cordero suit Cornford en traduisant *doxa* par *pensée* et *doxazein* par *penser*. Nous conservons, au contraire, le sens véritable des termes. Il affirme que Platon reprend ici la dualité *noein-legein* du célèbre fragment de Parménide. Mais le propos du *Sophiste*, en ce qui a trait à Parménide, est justement de se situer contre lui quant au détail afin d'en sauvegarder l'essentiel, assouplissant un système trop rigide pour s'harmoniser aux attaques de Mélissos de Samos et de Zénon d'Élée. Ceux-ci placent respectivement l'existence du non-être autour de l'être et dans le mouvement. Puisqu'il faut maintenant parler du non-être nonobstant Parménide, Platon l'intègre à son édifice ontologique sous la forme de la dyade déterminée par la monade. Alors que l'avantage de la traduction de Cordero est de ramener Platon vers Parménide, une traduction fidèle aux termes grecs privilégie la constance épistémologique entre le *Sophiste*, la *République* et le *Théétète*, alors que le sujet en question est fort propice à la présence d'une telle intertextualité entre dialogues platoniciens. Autrement dit, plutôt que de tirer Platon vers Parménide, nous le tirons vers... Platon, sans nier qu'il y ait référence à Parménide. Nous ne faisons que repenser les termes du renvoi.

¹⁵ L'explication fournie pour la vérité couvre aussi la fausseté, celle-ci étant ce qui est dyadique dans la chose.

¹⁶ *Soph.* 254a-b (trad. Lanoue).

détourne. Elle sert les amours bestiaux (*Phil.* 67b) de la gloire, de la sexualité, de la gourmandise et de l'ébriété plutôt que l'amour de ce qui *est*. D'une part, la rhétorique se voue au service de l'ombre, d'autre part, la dialectique mène à ce qu'il y a de plus clair (*ekphanestaton*) et le plus digne d'être aimé (*erasmiôtaton*; *vid. Phèdre* 251d-e), le sophiste est l'homme obscur, le philosophe l'homme lumineux. Les deux images correspondent respectivement à la dyade et la monade, indétermination et détermination. Autrement dit, il s'agit d'un aplatissage que de considérer l'opposition entre rhétorique et dialectique sous le seul point de vue de la forme, car mode de vie, forme du discours, connaissance et métaphysique coïncident, dirigés par cette dernière.

La citation donnée plus haut permet également de souligner le zèle que met Platon à séparer l'être et le non-être, même lorsqu'ils sont mélangés. Ce mélange n'est pas une osmose qui rendrait le premier indiscernable du second, le *devenir* est le *jeu de la monade et de la dyade*, non leur union, comme l'affirme le questionnement du *Philèbe*¹⁷. À l'instar de l'être, le discours dialectique se prévaut aussi de cette unité, «c'est, il me semble, une qualité impérissable (*athanatos*) de nos discours» (*Phil.* 15b). À remarquer que l'adjectif *athanatos* signifie *immortel*. L'opposition *athanatos-thnètos*, soit immortel-mortel est fort usitée dans la littérature grecque. Elle allude davantage à la dichotomie entre les dieux et les hommes qu'à l'immortalité de l'âme au sens chrétien. C'est donc une divine qualité de l'unité qu'il faut lire dans le mot «impérissable» autant qu'une incorruptibilité aux mensurations temporelles.

Divine dialectique

En mainte occasion, la divinité de la dialectique est en effet mise en valeur. Le *Phèdre* offre un passage qui définit à merveille l'essence de la dialectique tout en permettant une lecture plus approfondie de par sa richesse métaphorique:

«C'est au rebours, d'être capable de fendre l'essence unique en deux selon les espèces, en suivant les articulations naturelles et en tâchant de ne rompre aucune partie, comme ferait un cuisinier maladroit; bien plutôt, de même que, tout à l'heure, deux discours comprenaient en commun dans l'unité d'une essence tout ce qui est désordre de la pensée, de même qu'un unique corps est la souche naturelle d'où

¹⁷« Premièrement, faut-il que de telles monades soutiennent véritablement l'être? Et encore comment cette unité demeure-t-elle toujours la même et le pâtit-elle ni le devenir ni la corruption, cette unité étant stable au plus haut degré? (...) cela paraîtrait la chose la plus impossible de toutes, si l'un et le même se trouvaient dans l'un et dans la multiplicité à la fois». (*Phil.* 15b, trad. Lanoue)

partent des membres doubles et de nom identique, mais qu'on appelle gauche et droit; de même aussi, après que les deux discours eurent considéré l'égarement de l'esprit comme étant dans notre nature une essence unique, l'un des deux, coupant du côté gauche une portion, puis coupant de nouveau celle-ci, ne s'est pas relâché avant d'avoir à la fin découvert de ce côté une sorte d'Amour, que, sous le nom de gauche, il a flétri et tout à fait à bon droit; l'autre, de son côté, nous ayant menés vers le côté droit du délire et ayant découvert un amour dont le nom est identique à celui du premier, mais dont la nature est divine, il nous l'a présenté et il en a fait l'éloge comme de ce qui est pour nous la cause des biens les plus grands (...) De ces divisions et de ces rassemblements, Phèdre, je suis, pour mon propre compte, grand amoureux, dans l'intention de me rendre ainsi capable de parler aussi bien que de penser! (*Phèdre*, 265e-266b)

De la citation, nous pouvons tout d'abord voir que c'est aussi par l'œuvre d'une division que naît la dialectique. Celle-ci coupe en deux parties une seule essence, chacune de ses deux parties participant initialement de la même souche. Pourtant, nous avons vu que la dialectique était d'essence *synthétique* plutôt que *dispersive*. Comment est-il possible de concilier «ces divisions et ces rassemblements» dont Socrate se dit être l'amant (*erastès*)? Rappelons déjà l'importance de ce détail, l'amour. Socrate, qui fait constamment profession d'ignorance, dit pourtant, dans le *Banquet* être celui qui ne connaît rien d'autre que les choses d'Éros¹⁸ (*vid. Banquet*, 177d). Dans le *Banquet*, les échelons de l'Amour sont justement la préhension du singulier suivie de celle de la singularité transcendante qu'est l'universel, soit l'unité de la multiplicité des singuliers, et ainsi de suite s'élevant jusques aux portes du premier principe, ces portes étant l'idée du Beau. La raison en est que l'Amour, de par son rôle intermédiaire (*metaxu*), mène au savoir des principes. Dans la *République* comme dans le *Phèdre*, Socrate se dit toutefois amoureux de la «méthode dialectique» (*Rsp*, 533c). *Celui qui ne connaît que l'Amour n'est amoureux que de ce qui conduit à la connaissance!* Dialectique et Amour semblent alimenter quelque relation secrète! Le terme grec *methodos*, rappelons-le, est construit sur la base de deux mots, soit *meta*, qui signifie *avec* et de *hodos*, qui signifie *chemin*, le terme *methodos* pouvait conséquemment signifier «voyage», «chemin» ou «parcours». Cependant, qui dit chemin dit en vérité chemin *vers*, il dit «chemin» et pense «destination». Socrate, amoureux du chemin qui mène vers la connaissance est donc celui qui connaît l'amour précisément parce qu'il mène vers la connaissance. «Il n'existe certes pas de plus beau chemin (*hodos*) que celui dont je suis depuis toujours amoureux (*erastès*); mais maintes fois il m'a échappé, me laissant seul et sans ressources (*aporon*)» (*Phil.* 16b), dit-il. Ce faisant, il nous fait part d'un élément essentiel :

¹⁸ *Vid. Banquet*, 177d.

l'aporie. Cette dernière est le risque que l'on court, suivant le chemin dialectique, celui de ne pas parvenir à destination. En grec, *aporia* comporte un éventail de sens. Le terme peut renvoyer à l'indigence (l'absence de ressources), à l'absence d'issue (cul-de-sac), mais aussi à l'embarras et l'hésitation qui sont le résultat de la pauvreté ou de l'absence de passage. Sa sonorité renvoie aussi à *apeiria*, soit *l'indétermination* (ou *l'illimité*). Le danger imminent est l'embarras et l'indigence que ressent celui qui fait fausse route et chavire dans l'indétermination. Mais le chemin est aussi beau. Sa beauté réside, logiquement, dans le contraire de ce dont menace son échec : le passage et la richesse, le *poros* ou l'*euporia*. L'expression de cette richesse est la détermination, la limite. Le *Phèdre* nous renseigne sur l'essence de cette richesse, il nous dit que dans le passage de la multiplicité vers l'unité, nous en venons à «être capables de tenir des propos auxquels se complaisent les dieux» (*Phèdre*, 273e). La détermination doit dès lors être comprise comme une chose divine. En ce sens, le *Philèbe* (16d) compare la dialectique au don du feu qu'accorda Prométhée aux hommes, en dit aussi qu'il s'agit d'un don des dieux. Ce même dialogue nous apprend aussi le sens de «ce en quoi se complaisent les dieux», il s'agit par ailleurs de sa finalité, dès lors quelque chose que l'on doit placer «en avant d'elle» (*Phil.* 57e) dans la séquence de primauté des principes, la fin dont la dialectique est le moyen. Voici l'objet : «la connaissance de ce qui est réellement et par nature toujours parfaitement identique à soi» (*Phil.* 58a), soit la mesure des choses, leur principe de détermination. L'objet de la science dialectique est, un peu plus loin, mis en opposition avec l'objet du reste des sciences. Du coup, c'est la science dialectique *elle-même* (et non plus son objet) qui est différenciée du reste des sciences, dont l'objet est le devenir. L'objet de la dialectique est donc identique au modèle du démiurge dans le *Timée*, semblerait-il, puisqu'en plusieurs passages, c'est exactement cette description qui en est faite : «lorsque donc, le démiurge contemple ce qui est toujours selon la guise du même (*pros to kata tauta*), s'en servant comme d'un modèle pour en tirer forme et qualité (*eidè, dunamis*), tout ce qu'il complète est nécessairement beau» (*Timée*, 28a-b). Par ailleurs, puisque c'est de la même dialectique qu'il s'agit, cet objet doit nécessairement être mis en rapport avec le but fixé à la dialectique dans le *Phèdre*, où il est dit qu'il s'agit de «porter le regard vers une unité, et qui soit l'unité naturelle dominant une multiplicité» (*Phèdre*, 266b), celui qui sait cerner du regard cette unité, il faut lui faire cortège comme on le fait pour un dieu, dit Socrate.

Divisions et rassemblements

Bien que plusieurs aspects de la dialectique aient été mis en lumière par nos propos, nous n'en avons pas moins évacué la question principale, c'est-à-dire comment la division et la synoptique sont-elles réconciliables? Deux éléments de réponse se trouvent déjà dans la première citation que nous avons donnée. Premièrement, la récurrence de l'un et du deux n'est pas innocente, bien au contraire. C'est en fait un allusif renvoi à la théorie des principes qui est réservée à l'oralité dialectique en vigueur à l'Académie, nous y reviendrons avec de plus amples renseignements accompagnés des citations appropriées. Cette dualité qui partage les espèces en deux est aussi assimilée à la main gauche et la main droite. Le discours qui appartient à la gauche produit un amour qui nous mène à ce qui «flétrit à bon droit», dit Platon, tandis que celui de la droite est divin et nous mène ultimement à l'unité sur laquelle table la multiplicité. Si nous nous permettons une excursion dans le champ sémantique de l'époque de Platon, *dexios*, au masculin, pouvait signifier un signe divin positif. Les augures, faisant face au nord, interprétaient les vols d'oiseaux provenant de l'est, soit à droite, comme des annonciateurs de bonnes nouvelles, tandis que ceux de la gauche alludaient au contraire. Au féminin, *dexia*, pouvait aussi signifier le serment de vérité, l'assurance d'honnêteté, en tant que c'est sur la main droite que l'on jurait un échange de bons procédés, celle-ci servant de gage. Si nous présupposons seulement que Platon a consciemment choisi la métaphore de la droite et de la gauche, nous pouvons voir dans le choix de la droite, *dexia*, un gage de vérité, une pierre de touche infaillible, voire même *l'acte de cerner la condition de possibilité de toute connaissance, soit le principe d'identité et de détermination, la monade* (vid. *Banquet* 207d-208b). Celle-ci, en rapport avec ce que nous avons déjà dit, doit être entretissée avec le concept de l'unité qui régit la multiplicité.

Deuxièmement, le terme *dihairesis*, que l'on traduit à bon droit par *division*, souffre en français, à l'instar de plusieurs termes grecs, d'un appauvrissement considérable. En effet, le mot est composé de *dia* et de *haireô*. Le verbe *haireô* signifie tout simplement *choisir*, tandis que le préfixe *dia* importe la notion de *au complet, jusqu'au bout*. Mener un choix jusqu'au bout revient à dire *diviser, décider, ouvrir ou déterminer*. L'opération à mener de l'avant par ce procédé est celle de la *distinction* de ce qui est *un* en chaque chose, la divisant en ce qui est un et ce qui est multiple, puis d'effectuer une *synopsis* en regroupant le divers sous l'égide de l'unité préalablement divisée. Autrement dit, discerner ce qui appartient par analogie à l'Un dans la chose sensible particulière, c'est-à-dire ce qui la rend égale à elle-même, sa *forme*, pour employer un terme aristotélicien. Ce faisant, une séquence de divisions balaie l'altérité, ne conserve que ce

qui définit *spécifiquement* et rien d'autre. Cette *spécificité*, néanmoins, est particulière et elle-même *autre* par rapport à tout le reste de l'être. C'est la volonté d'effectuer un rassemblement de ce qui est *un* et *commun* à l'ensemble de l'être qui alimente la *sunagogè*, la dialectique ascendante qui effectue le rassemblement. Encore une fois, elle libère l'unité de tout ce qui est multiple et parvient à contempler l'essence partagée par la totalité de ce qui est : la mesure. C'est ainsi que l'on accède à la définition de l'Idée du Bien (l'Un) comme *mesure de toute chose*.

De tels concepts parviennent erronément jusqu'à nous comme proprement platoniciens. En vérité, ils ont tout à voir avec les communautés pythagoriciennes de Sicile, qui aussi enlaçaient le mode de vie, l'ontologie et les considérations mathématiques à une théologie particulière. Pour eux comme pour Platon, les mathématiques sont présentes nous seulement dans les théorèmes géométriques, mais dans toute considération théologique, éthique ou métaphysique.

Platon et les pythagoriciens

Donnons-nous donc un aperçu des doctrines pythagoriciennes en vue reconnaître dans celles de Platon les nombreuses similitudes. Un énigmatique compte rendu d'une conférence qu'a donnée Platon nous offre un aperçu des enseignements qu'il réservait à l'oralité. C'est dans ces enseignements que la similitude aux pythagoriciens est la plus frappante :

C'est ce qu'éprouvèrent, comme Aristote ne cessait de le raconter, la plupart de ceux qui écoutèrent chez Platon la *Leçon sur le Bien*. Chacun en effet s'y était rendu croyant qu'il apprendrait quelque chose sur ce que l'on tient pour les biens humains, comme richesse, santé, force physique, de manière générale, quelque bonheur extraordinaire; mais, lorsqu'il apparut que les discours de Platon portaient sur les Mathématiques, c'est-à-dire sur les Nombres et sur la Géométrie et sur l'Astronomie et enfin, que <le> Bien, c'est l'Un, alors cela leur sembla, je pense, quelque chose de tout à fait étrange; aussi les uns méprisèrent le sujet, les autres le blâmèrent.¹⁹

Rappelons qu'accompagnées de l'Harmonie, les «*logoi peri (...) arithmôn kai géometrias kai astrologias*» composaient les quatre sciences du corpus mathématique tel qu'élaboré par les Pythagoriciens. Ces trois branches des mathématiques reviennent dans la *République* alors que c'est la gamme musicale qui fournit la structure mathématique de l'âme du monde, dans le

¹⁹ Aristoxène, *Éléments d'Harmonie*, 2.20.16-31.3, Macran; *Testimonia Platonica* 7, p.452, Gaiser.

Timée. L'Un, pour eux aussi, représentait la cime de l'édifice ontologique. Par ailleurs, une multitude de rapprochements historiques lient Platon et les pythagoriciens. Timon de Phlionte, philosophe sceptique et disciple de Pyrrhon s'est permis d'accuser Platon d'avoir appris à *timaiographeîn*, soit à « écrire en Timée » après avoir acheté à fort prix les manuscrits du défunt pythagoricien Philolaos. Diogène Laërce atteste de cette possibilité. Par deux fois, il a voyagé en Sicile, terre d'accueil des communautés pythagoriciennes et donnait, à l'Académie, ses enseignements à des mathématiciens siciliens tels Léodamas, Archytas ou Eudoxe (qui est de Cnide, en Asie mineure, mais élève d'Archytas et de Philistion, Siciliens. Cnide, comme la Sicile, était une colonie spartiate), qui fut par ailleurs le recteur par intérim de l'Académie lors du second voyage de Platon en Sicile. Une terminologie commune témoigne également de la parenté philosophique. Une différence majeure résidait cependant en cela que les pythagoriciens, à l'instar d'Eudoxe, considéraient les nombres comme les éléments *immanents* sur lesquels s'érigait le monde (l'être), pour Platon, ceux-ci sont les Idées, ils sont séparés ontologiquement. Aristote confirme en disant que Platon : « place les nombres en dehors des objets sensibles, tandis que les pythagoriciens prétendent que les choses mêmes sont des nombres »²⁰. À ce sujet, Simplicius nous dit même que la doctrine platonicienne de la monade et de la dyade indéterminée est en fait « une doctrine des pythagoriciens, et il semble que soit souvent un suivant des pythagoriciens »²¹. Ceci étant dit, nous espérons avoir montré suffisamment l'influence des théorèmes pythagoriciens sur la philosophie platonicienne. Konrad Gaiser précise cependant à bon droit que l'« on peut dire assez certainement qu'il n'y avait pas de différence fondamentale d'opinions entre Platon et les mathématiciens de son temps par rapport à la mathématique pure. Les divergences des opinions et des points de vue contradictoires sont beaucoup plus reconnaissables dans *la signification philosophique du contenu mathématique* »²². Un exemple concret à la main, examinons comment se manifeste la « signification philosophique du contenu mathématique ».

Parallèle et angle droit, la cinquième aitéma d'Euclide.

²⁰ Aristote, *Métaphysique A*, 988a (trad. Tricot).

²¹ Simplicius, *In Arist. Phys.* 151, 13-14 (trad. Lanoue).

²² GAISER, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre*, 1963, p.300 (trad. Lanoue)

Soit l'Analogie de la ligne de Platon. Celle-ci se trouve en plein centre (littéralement) de la *République*, en 509 d. Ce centre se dit en grec l'*omphalos*. Les études de Wyller sont parvenues à démontrer que les dialogues de Platon placent souvent, en leur centre, la thèse maîtresse du dialogue. Les segments de la ligne sont au nombre de quatre et représentent quatre paliers ontologiques qui sont concordants avec quatre niveaux épistémologiques. Les témoignages indirects nous apprennent que Platon, dans ses enseignements oraux, assimilait les quatre segments de la ligne à la tétrade absolue, laquelle servait de principe d'ordonnement de l'être, régie elle-même tout particulièrement par la monade, principe d'unité, et la dyade indéterminée du grand-petit, principe d'infini (*effini*) et de multiplicité. Citons à cet égard Aristote: «ceux qui reconnaissent l'existence des Idées (...) construisent les grandeurs à partir de la matière et du nombre idéal, les longueurs à partir de la dyade, les surfaces, à partir probablement de la triade, les solides, à partir de la tétrade»²³, et Alexandre : «Si en effet l'uniforme (*to monoeides*) est plus premier que ce qui dérive de lui (*prôton tôn pros autoû ontôn*), et s'il n'y a rien de plus premier que le nombre, alors les Formes sont les Nombres (*ta eidè arithmoi*). C'est pourquoi il disait <scil. Platon> que les Nombres sont les principes du nombre et les principes des Formes, et que l'Un est le principe de tout le réel (...) or, il disait que les principes du nombre sont la monade et la dyade»²⁴. En 511 D, Platon écrit que les géomètres et leurs semblables se servent d'une faculté cognitive qui laisse croire que «la raison (*dianoia*) est tout comme quelque chose d'intermédiaire²⁵ à l'opinion et à l'intelligence (*hôs metaxu ti doxês te kai noû tèn dianoian oûsan*)». Il fait alors allusion au fait que les géomètres ne peuvent jamais se passer complètement de l'opinion, c'est-à-dire des sens, lorsqu'ils font de la géométrie. En 510b, il précise que cette science a nécessairement recours aux images, dans le déroulement de ses fonctions. À ce propos, Vittorio Hösle dit :

Il est notoire que, pour Platon, ces présuppositions [scil. celles des géomètres] ne sont pas suffisantes par elles-mêmes pour mener à la compréhension, tel que l'estimaient faussement les mathématiciens (ce qui signifie la majorité d'entre eux), mais qu'elles nécessitaient plutôt une fondation

²³ Aristote, *Métaphysique N*, 1090b

²⁴ Alexandre, *Testimonia Platonica* 22B, p. 478-480 (Gaiser).

²⁵ D'où l'intérêt de notre lecture du *Sophiste*, qui met en valeur l'intertextualité, tissant le lien à même l'enseignement de la philosophie première non écrite de Platon.

que ne pouvait apparemment pas pourvoir la mathématique, sinon par recours à l'intuition, ce qui allait contre leur revendication de manipuler des figures en soi²⁶

C'est à bon droit que Hösle remarque ensuite la contradiction apparente: Platon croit pourtant les mathématiques ne pas faire usage de la sensibilité, d'une part, et d'autre part constituer une voie sûre pour la fondation de la connaissance! À quoi Platon pense-t-il donc en parlant de modèles théoriques insuffisants à la compréhension? Il faut donc penser à un théorème mathématique qui ne puisse être démontré qu'avec recours à l'intuition sensible et qui puisse être en rapport avec la ligne droite et avec le texte que nous avons en mains. En 510c, justement, Socrate adresse une intéressante critique aux géomètres :

En effet, je pense que tu sais que les géomètres (*hoi peri tas geōmetrias*), les hommes de calcul (*te kai logismous*) et ceux faisant de telles choses postulent le pair et l'impair, les figures et les trois formes d'angles (*gōniōn tritta eidè*) et autres choses de la même sorte en chacune des voies [de la science mathématique], prenant ces choses pour sues et les posant en hypothèses alors qu'aucune justification de celles-ci n'est donnée ni par eux ni par d'autres, comme si elles étaient claires à tous. Partant de ces choses (*ek toutōn d'arkhomenoi*), ils passent tout droit au travers du reste jusqu'à la fin en s'accordant à l'objet de leur investigation. (*Rsp.* 510c-d)

Tel que nous pouvons le constater, le reproche de Platon s'adresse clairement aux mathématiciens et sonne l'alarme par rapport au point suivant : ils prennent leurs hypothèses fondamentales pour acquises et sont incapables de les fonder sans appel à la perception. Est-ce toujours vrai? certes pas! Inexorablement, la somme des angles d'un triangle égale deux droits. Le fait que Platon renvoie à la question des trois angles (*gōniōn tritta eidè*) est notoire. Justement, nombre d'infructueuses preuves mathématiques se sont butées à la cinquième *aitēma* d'Euclide (sur laquelle se fonde que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits). De redoutables mathématiciens tels Gauss, Janos, Bolyai et Lobachevski en sont venus à croire qu'il s'agissait d'un axiome improuvable. Tout porte à croire qu'Euclide était fort conscient du caractère problématique de son *aitēma*, lors de la rédaction de ses *Éléments* près de cinquante années plus tard, par l'usage timide qu'il en fait. C'est ce caractère problématique qui a mené au développement de la géométrie non-euclidienne. Par ailleurs, le mathématicien et historien des sciences, Imre Toth²⁷, a trouvé dans le corpus aristotélicien certains passages qui appartiennent à

²⁶ HÖSLE, Vittorio. *Platons Grundlegung der Euklitzität der Geometrie*, 1982, p.188 (trad. Lanoue).

²⁷ Suivant ainsi les avancées de Charles Mugler.

ce que l'on intitule la géométrie non-euclidienne, c'est-à-dire des passages prenant pour acquis un espace où la somme des angles d'un triangle équivaldrait à plus ou moins que deux droits. Il y a peut-être un lien à poser entre la déclaration de Platon et le cinquième *aitèma*. Si nous retournons, à cet égard, dans les témoignages indirects, nous constatons que parmi les oppositions consacrées qui caractérisent la relation entre la monade et la dyade, celle de l'égal et l'inégal figure au premier plan, tel que l'affirme ce passage de Pseudo Alexandre : «Aristote a en effectué une division dans son traité *Sur le Bien*, comme nous l'avons dit par ailleurs, au moyen de laquelle il a ramené tous les contraires au Multiples et à l'Un. De l'Un donc relèvent le même, le semblable et l'égal, du multiple l'autre et le dissemblable et l'inégal»²⁸. Nous savons par ailleurs que le traité *Sur le Bien* d'Aristote traitait en très grande partie de conceptions platoniciennes. L'inégal, lui-même, en tant que dyade indéterminée du grand-petit, est aussi une dyade de l'excès et du manque. Cet excès et ce manque sont l'obtus et l'aigu qui se poursuivent jusqu'à l'angle plat ou l'angle nul en pleine indétermination, puisqu'ils sont susceptibles d'une infinité de possibilités alors que l'angle droit, lui, est un, toujours un et seulement qu'un. Le mot d'Alexandre semble ici on ne peut plus approprié : «car les choses progressant toujours selon la tension ou le relâchement, elles ne s'arrêtent pas, mais s'avancent vers l'indétermination de l'infinitude (*apeiria*)»²⁹. À ce propos justement, Aristote ajoute, alors qu'il énumère les points de ressemblance entre Platon et les Pythagoriciens : « mais remplacer l'infini (*apeiron*) qu'ils concevaient comme simple, par une dyade, et constituer l'infini avec le grand et le petit, voilà l'apport personnel de Platon»³⁰. Il est sensé de croire que Platon avait à l'esprit un tel postulat, et que l'essentiel de sa critique était que ce que les mathématiciens prennent pour acquis, était du ressort de l'investigation philosophique par le biais de la méthode dialectique (elle-même mathématisante). Étant donnée la cohorte sicilienne de l'Académie et les liens évidents entre Platon et les communautés pythagoriciennes et orphiques de Sicile, il est probable que les enseignements de l'Académie aient combiné les mathématiques de pointe aux principes métaphysique. Or, c'est à la lumière de principes métaphysiques, soit en vue de sa théorie des principes que Platon aurait instigué la recherche en vue d'obtenir l'assise indubitable des

²⁸ Pseudo-Alexandre, in Arist. *Mét.* I 3, 1054 a 29

²⁹ Alexandre, *apud.* Simplicius, In Arist. *Phys.* III 4, 202 b36. Le *Philèbe* contient, en ces lettres, une expression analogue du même principe dyadique, *vid. Phil.* 24 d.

³⁰ Arist. *Mét.* 987b

axiomes «euclidiens». D'autant plus que des commentateurs anciens tels Proclus et Diogène Laërce nous permettent de croire que c'est une collaboration avec Léodamas de Thasos qui aurait permis à Platon de contribuer de la sorte à la recherche analytique relativement aux axiomes géométriques. C'est donc en cohérence sa propre conception de l'être qu'il a tenté de développer les diverses sciences mathématiques. Gaiser, à notre sens, a tout à fait raison d'affirmer que:

de surcroît, Platon semble avoir contribué, au moyen de l'étroite connexion des mathématiques à la théorie philosophique des principes, à la fondation du processus scientifique en ce qu'il a de décisif, c'est-à-dire en tant que rigoureusement axiomatique et consciemment systématique. Si Platon saisit que ce n'est pas sur le fondement des mathématiques en soi que l'on parvient à la connaissance de l'étant, mais que ce sont au contraire la validité et la certitude des raisonnements mathématiques qui dépendent de la saisie philosophique des principes, alors sont expliquées non seulement la nature atemporelle des mathématiques, mais aussi leur origine et leur fondation en tant que science³¹.

Justement, la critique de Platon envers les mathématiciens était celle de ne pas conserver leur science *parfaitement exempte* de la sensibilité. Celle-ci, selon lui, devait pouvoir être expliquée au moyen de celle-là et non l'inverse, puisque c'est une structure mathématique qui sert d'appui au devenir. La *détermination*, qui aux yeux d'un moderne, n'est pas un principe strictement mathématique, est pourtant un pilier à cette époque, où la totalité de l'édifice mathématique menace de crouler sous les philosophèmes de Zénon. En suivant ses «paradoxes» que l'on doit impérativement considérer, désirerait-on fonder les mathématiques, tout saut d'une grandeur discrète à l'autre est impossible, le non-être du continu aspirant le mouvement et l'espace au sens où nous l'entendons. Avec la dyade, Platon *rapatrie* une guise inoffensive du non-être et permet la détermination qui forme la grandeur discrète. La dialectique, comme nous le verrons, est *de bord en bord mathématique* en tant qu'elle a pour mission d'évacuer le continu en faveur du discret, la dyade à la faveur de la monade. Elle épouse la structure de l'être, qui se sépare, métaphoriquement, en droite et en gauche, et ce faisant prend une forme mathématique, comme angle droit et angle indéterminé, grave ou aigu, *grand* ou *petit*, mais «coupant du côté gauche une portion, puis coupant de nouveau celle-ci, ne s'est pas relâché³² avant d'avoir à la fin

³¹ GAISER, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre*, 1963, p. 301 (trad. Lanoue).

³² À remarquer la forte ressemblance entre la citation d'Alexandre, *Phil.* 24c, ce passage, et les paradoxes de Zénon, dont l'impact sur la philosophie platonicienne est largement sous-estimé.

découvert de ce côté une sorte d'Amour, que, sous le nom de gauche, il a flétri et tout à fait à bon droit»³³...

Mathématiques et dialectique

Ce détour essentiel étant complété, il est maintenant possible de boucler la boucle en rapatriant les notions abordées dans le champ de la dialectique ascendante de Platon. Le lien, auquel nous avons déjà alludé, se trouve en ceci que c'est le rôle de la dialectique de fournir aux mathématiques les principes fondamentaux sur lesquels elle peut s'ériger. L'insuffisance des présupposés géométriques et l'identité du remède que Platon croit devoir leur prescrire sont toutes deux clairement établies:

Quant aux arts qui restent, ceux qui selon nous saisissent quelque chose de ce qui est réellement, la géométrie par exemple et les arts qui en dépendent, nous voyons bien qu'ils ne font encore que rêver de ce qui est réellement, et qu'il leur sera impossible de voir comme dans l'état d'éveil aussi longtemps que, dans leur recours à des hypothèses, ils les abandonneront à leur inertie sans être capable d'en rendre raison (...) par conséquent, le parcours (*methodos*) dialectique est le seul à progresser de cette manière, en supprimant les hypothèses pour atteindre le premier principe lui-même, afin de s'en trouver renforcé. (*Rsp.*, 533b-d)

Les arts qui sont insuffisants relèvent de la *dianoia* (tel que réitéré quelques lignes plus bas) alors que la dialectique, elle, reine des sciences, nous permet d'atteindre l'intelligible, c'est-à-dire le premier principe, la monade qui est établie «au-delà de l'être» (*Rsp.*, 509b). Sa façon de faire est enfin éclaircie, elle évacue les hypothèses, c'est-à-dire l'incertitude qui subsiste. Le *Timée* nous pourvoit une occasion d'en scruter le détail. Alors que le *Timée* explique la structure mathématique de l'être, Timée aborde, dans la troisième et dernière partie de son discours, les causes des dérèglements qui causent les maladies. Il décrit alors, de façon énigmatique, la découverte de la maladie de la bile qui est un mal unique qui œuvre de multiples façons. Le nom de la bile, dit-il, a été donné «certains des médecins, voire un seul, nommèrent la bile, étant capables de contempler le multiple et le dissemblable, mais de voir dans tous ceux-ci un genre un qui est la valeur une de ce qui porte le même nom» (*Tim.* 83c). Cette formulation : «certains, voire un seul», ne laisse pas indifférent et fait penser à celle de Socrate pour dénombrer les philosophes rois d'une génération entière, dans la *République*. Luc Brisson voit juste lorsqu'il dit qu'il en va en ce passage du médecin dialecticien, car c'est justement le fait de délimiter, dans le multiple et dans l'infini du dissemblable ce qui est un, c'est-à-dire de le choisir en faisant

³³ *Phèdre*, 266a.

abstraction du reste, puis de subsumer la variété des unités sous une égide qui constitue l'acte dialectique. La raison de ceci permet de rendre manifeste, du coup, la prépondérance des mathématiques dans le cursus éducatif de Platon : il faut choisir l'unité parce que choisir l'unité, c'est choisir le principe de l'être égal à soi-même plutôt que celui d'indétermination, ce qui correspond à choisir la tempérance de la vie contemplative au surplus et au manque constants de la vie des amours bestiaux. Le passage le plus évocateur du corpus platonicien, à ce sujet, est en fait apocryphe. Il se trouve dans l'*Épinomis* qui, comme son nom l'indique, est un ajout aux *Lois* que Platon n'a pu compléter. Néanmoins, nous savons que ce texte est l'œuvre d'un étudiant de Platon, Philippe d'Oponthe. Il est d'ailleurs tout à fait fidèle aux préceptes platoniciens : «en toute figure géométrique, en toute combinaison ordonnée de nombres aussi bien en toute composition musicale sans exception, aussi bien dans l'harmonie des révolutions sidérales, en tout cela existe, d'une façon générale, un accord dont l'unité doit s'être manifestée à celui qui s'instruit selon les conditions voulues, et qui se révélera dans le cas, comme je le dis, où l'on s'instruira droitement en fixant son regard sur ce qui y est un; car l'existence native d'un lien unique (*heis desmos*) se manifesterà aux yeux de quiconque réfléchit»³⁴. C'est parce que l'unité lie l'être que la dialectique est à son image et fait de même. L'autre pôle est la dissolution absolue qui sombre dans le non-être, laissé à lui-même, mais la dyade a pour essence de vouloir sa détermination et c'est pourquoi l'être est. L'instruction mathématique prend alors tout son sens, car elle constitue l'apprentissage du mouvement synthétique, qui est aussi celui de la dialectique. La mathématique pure reste cependant condamnée à la *dianoia* et dépend du monde sensible, ne pouvant, sans la dialectique, prouver ses axiomes dont l'essence est transcendantale. Leur vocation est donc de préparer l'âme jusqu'à ce qu'elle soit prête à se détacher de la sensibilité, ce détachement n'advenant que dans et pour la dialectique.

Conclusion

Nous avons vu, durant cet exposé, le lien entre les mathématiques et la dialectique. Afin de ne pas conclure sans ramener la philosophie à ce qu'elle est, c'est-à-dire un mode de vie, rappelons-nous qu'outre les recherches métaphysiques, le même mouvement synthétique s'applique dans le choix perpétuel de ce qu'il y a d'unitaire pour gouvernail de nos actions. L'image de Socrate illustre à merveille ce propos, en tant que recherchant constamment la

³⁴ *Épinomis*, 991e-992a.

meilleure des actions, il en est venu à se questionner sur les principes universaux de la moralité. L'image d'Alcibiade représente l'opposé, le choix contraire. Malgré un talent inné pour la philosophie, l'amour qu'il aura le plus fortement ressenti le mène vers la gauche plutôt que vers la droite³⁵. Dans la subversion des principes de l'être, il s'est détourné vers le non-être et l'indétermination. L'un des plus beaux passages du corpus platonicien illustre ce danger, celui d'être séduit par les affres de la noirceur, de basculer dans la caverne et dans la prison du corps. Dans ce passage, le sophiste est métaphoriquement assimilé à la dyade alors que le philosophe l'est à la monade, dans une métaphore moins figurée qu'on le croirait au premier coup d'œil. Nous ne citerons que la partie touchant le sophiste, encore une fois, offrant dès lors le contre exemple par excellence, au feutre des élégantes notes de Léon Robin: «le premier a pris subrepticement la suite vers l'obscurité du non-être, se l'attachant à lui-même à force de le pratiquer : homme que l'obscurité du lieu rend difficile à observer par l'esprit; n'est-ce pas la vérité?» (*Soph.*, 254a). Pour bien vivre et atteindre le bonheur, il faut suivre le parcours dialectique. Ce chemin, «le montrer n'est en rien difficile, mais l'emprunter l'est grandement» (*Phil.* 16c).

Bibliographie

Sources premières

- PLATON. *Platonis Opera* (ed. Burnet), Clarendon, 1956 (1900), Londres, 5 tomes.
 - *République* (trad. Leroux), GF, 2002, Paris.
 - *Sophiste* (trad. Cordero), GF, 1993, Paris.
 - *Timée* (trad. Brisson), GF, 1992, Paris.

Citations anciennes dans:

- GAISER, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett-Cotta, 1963, Stuttgart.
 KRÄMER, Hans. *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, 2001, Milano.
 RICHARD, Marie-Dominique. *L'enseignement oral de Platon*, Cerf, 2005 (1986), Paris.

Littérature secondaire

- BRISSON, Luc. *Inventing the Universe*, SUNY, 1995, New York.
 - *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Academia, 1994, Sankt Augustin.
 - *Le rôle des mathématiques dans le Timée selon les interprétations contemporaines*, in *Platos Timaios* (dir. Neschke), Peeters, 2000, Louvain-Paris, pp. 295-315.

³⁵ Rappelons-nous le, le *Banquet* stipule bel et bien que l'Amour est le messager entre les hommes et les dieux, ce qui implique qu'il mène vers le haut autant que vers le bas.

- CATTANEI, Elisabetta. *Enti matematici e metafisica*, Vita e Pensiero, 1996, Milano.
 - « La matematica e il Bene », in *New Images of Plato* (dir. Reale, Scolnicov), Academia, 2000, Sankt Augustin.
- CHERNISS, Harold. *Plato as Mathematician*, in *Review of Metaphysics* 4, 1951, pp. 395-425.
 - « The Relation of the Timaeus to Plato's later Dialogues », in *American Journal of Philology* 78, 1957, pp. 225-266.
- FOWLER, D.H. *The Mathematics of Plato's Academy*, Clarendon Press, 1999, Oxford.
- GAISER, Konrad., « Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften », in *Antike und Abendland*, Jan 1, 1986, 32,2, pp. 89-124.
- HALFWASSEN, J., « Der Demiurg : seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus », in *PLATOS TIMAIOS, Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte* (herausgeber Neschke-Hentschke), Peeters, 2000, Louvain-Paris, pp.39-62.
- HÖSLE, V., « Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie », in *Philologus*, Jan 1, 1982; 126,2, p.187n.25.
- KRÄMER, H. *ARETE bei Platon und Aristoteles*, Schippers, 1959, Amsterdam.
- LAFRANCE, Yvon. *Platon et la géométrie: la construction de la Ligne en République, 509d-511e*, in *Dialogue*, Vol. XVI, No. 3, 1977, pp.425-450.
- MUGLER, Charles. *Platon et la recherche mathématique de son époque*, P.H. Heitz, Strasbourg-Zurich, 1948.
- NAPOLITANO VALDITARA, Linda. *Le idee, i numeri, l'ordine*, Bibliopolis, 1988, Padova.
- REALE, Giovanni. *Alla ricerca della sapienza segreta*, BUR, 2008 (1998), Milano.
 - *Per una nuova interpretazione alla luce delle dottrine non scritte*, Bompiani, 2010 (1984), Milan.
- ROBIN, Léon. *Étude sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon*, Félix Alcan, 1919, Paris.
- SZABO, Arpad. *L'aube des mathématiques grecques*, Vrin, 2000, Paris.
 - *Les débuts des mathématiques grecques*, Vrin, 1977, Paris.
- TSIMBIRADOS, I. (dir.), *Platon et Aristote : Dialectique*
- TOTH, Imre. *Platon et l'irrationnel mathématique*, L'Éclat, 2011, Paris.

Les arguments transcendantsaux: reprise ardue d'une méthode kantienne dans la tradition analytique

Samuel Dishaw

La méthode que je souhaite présenter à l'occasion de ce colloque est kantienne d'esprit, d'héritage aussi, mais pas nécessairement de la même sorte que celle à laquelle les lecteurs de Kant auront été accoutumés. Mon sujet, principalement, est la *reprise* de la méthode transcendantale de Kant, et son développement, dans la philosophie analytique après 1960 – après la publication des ouvrages *Individuals* et *The Bounds of Sense* écrits par le philosophe anglais P.F Strawson. Dans une certaine mesure, même si cela est de l'histoire récente, ma communication est d'abord un panorama d'une méthode qui fait déjà partie de l'histoire de la philosophie analytique, en ce sens que la question de la validité des arguments transcendantsaux, brûlante peut-être il y a quelque trente ans, n'est à peu près pas discutée aujourd'hui. Néanmoins je vais aussi tenter quelques considérations plus substantielles, sur la manière dont certains éléments de la méthode kantienne pourraient être repris en philosophie analytique de façon plus féconde qu'au début de cette assimilation difficile dans ces ouvrages de Strawson et les critiques qu'ils ont suscitées. La question substantielle qui est centrale à la méthode transcendantale ou aux arguments transcendantsaux – autant chez Kant que Strawson – est épistémologique : pouvons-nous avoir une connaissance de la réalité objective? Si oui, de quel type est-elle, et par quels moyens nous est-elle donnée? La méthode particulière par laquelle ils abordent cette question consiste à mettre à l'œuvre la notion de *condition de possibilité*; la différence marquante entre Kant et Strawson, comme je tenterai de l'expliquer plus tard, se situe dans le lieu respectif où ils prétendent révéler ces relations de conditions préalables. Pour le dire grossièrement, alors que Kant trouve ces conditions de possibilité dans l'étude de l'expérience perceptuelle, Strawson, lui, porte davantage attention aux liens *conceptuels* qui existent entre les notions dont se sert la pensée lors de raisonnements.

Je procéderai en trois temps. D'abord, il me va falloir présenter le principal instigateur de cette reprise, P.F. Strawson, et la tournure qu'il a donnée à la méthode kantienne, puisque c'est celle-ci qui a déterminé la forme et le sujet des débats autour des arguments transcendantsaux pour les décennies subséquentes. Quelques exemples serviront ici à décrire la méthode mieux qu'une définition ne pourrait le faire. Je vais ensuite présenter l'objection classique à cette méthode (à ce

type d'argument) soulevée par le philosophe Barry Stroud, un sceptique d'allégeance. À partir de là, il y aurait une multitude de directions dans lesquelles ma présentation pourrait bifurquer. Les objections de Stroud ont été énormément influentes, et les tentatives de rapiécer la méthode transcendantale sont nombreuses. Plutôt que de me lancer dans ce champ de solutions variées, je vais m'interroger sur la capacité de l'argument transcendantal à proprement jouer le rôle de *méthode* au sein de la philosophie analytique. Je vais donc, en guise de conclusion, proposer une interprétation charitable de la méthode transcendantale telle que Strawson l'a lui-même révisée : je défendrai ici la suggestion de Strawson, selon laquelle un argument transcendantal peut être valide *et* produire des thèses philosophiquement ambitieuses, pour peu qu'il aille de pair avec un naturalisme épistémologique (au sens assez particulier que prend ce terme chez Strawson).

I.

Avant d'aborder le sujet sous son aspect global de *méthode*, il faut considérer comment la philosophie de Kant a, dans les faits, fait son entrée dans la tradition analytique – à savoir sous la forme d'un type *d'argument* particulier.

La forme en question est très simple. Il s'agit d'un *modus ponens*, qui part de certains faits jugés indéniables et remonte à l'une de leurs conditions de possibilités. On pourrait aussi introduire des opérateurs de modalité, ce que Strawson – et évidemment Kant – ne font pas; mais comme on le verra bientôt, la subtilité des arguments n'est pas dans la forme logique, mais plutôt dans le statut épistémologique des propositions qui s'y retrouvent.

(1) *P*

Où *P* est un fait dont la connaissance a valeur de *certitude*, à savoir une évidence, *et* où *P* est essentiellement un fait qui est de l'ordre du psychologique (e.g. une croyance, un aspect de l'expérience perceptuelle, le fait de l'expérience elle-même, etc.)

(2) *Q* est une condition nécessaire de *P*

(C) *Q*

Où *Q* est un fait à propos du monde, à propos de la réalité objective. Ici l'on peut définir l'objectivité, négativement, comme ce qui est vrai indépendamment du sujet auquel le fait psychologique précédent était attribué. C'est-à-dire, comme l'écrit Kant, on peut définir l'objectivité en termes de ce qui confirme le type de jugement qui s'y rapporte: « un jugement, c'est-à-dire un rapport qui est *objectivement valable* et qui se distingue suffisamment du rapport des représentations dans lequel la valeur serait simplement subjective » (Kant 1787 : B142). Le critère, peu restrictif, est

simplement celui d'une indépendance par rapport aux représentations; à ce titre, le jugement qu'un corps est pesant ne remplit pas les conditions, puisqu'une impression correspondante suffit à la confirmer. Par opposition, le jugement qu'on corps est lourd est objectif – la simple représentation de son poids ne suffit pas à en faire un jugement vrai.

Il est une deuxième manière, tout aussi importante, de caractériser l'argument transcendantal : il s'agit d'un argument qui procède, à partir d'une prémisse que le *sceptique* épistémologique doit concéder ou concède d'habitude, à la vérité d'une conclusion qui fait l'objet du doute sceptique. C'est-à-dire que le sceptique est celui qui concède que *P*, mais qui nie (disons *Q*) que cette croyance soit vrai ou même *justifiée*. Par exemple, il admettra que nous croyons qu'il y a des corps solides dans le temps et l'espace, ou que nous faisons l'expérience et avons conscience de tels corps solides, mais que nous ne savons pas pour autant qu'il existe, dans le monde à l'extérieur de nous, de telles choses. Il défend, en d'autres mots, la *compatibilité* de nos croyances ou certitudes psychologiques, avec la *fausseté* des jugements objectifs qui y correspondent. C'est ce postulat de compatibilité que l'argument transcendantal cherchera à ébranler.

J'ai choisis deux tels types d'arguments qui me semblent les plus représentatifs à titre d'illustration, l'un chez Kant et l'autre chez Strawson. Commençons par le premier, avec la paire d'arguments de *Critique de la raison pure* partant de la conscience du temps, à savoir la première analogie et le passage dit « réfutation de l'idéalisme » (A182/B225-A190/B233 et B274-279, respectivement). Pour des raisons de clarté dans l'exposition, j'en donne une version schématisée.

La première analogie et la réfutation de l'idéalisme

Je rends donc la première analogie ainsi :

- (1) Toute apparence, toute expérience perceptuelle, a lieu dans le temps
- (2) Le temps lui-même, en tant que forme de l'intuition interne, ne change pas (le temps est unitaire)
- (3) Tout changement dans mes représentations n'est perceptible que sur le fond de quelque chose de permanent.
- (4) Ce qui est permanent dans l'expérience du changement doit être l'objet d'une intuition
- (5) Le temps ne peut pas être l'objet d'une intuition

(C) Il y a donc dans l'expérience quelque chose de permanent, i.e. la « substance » dont Kant écrit qu'elle est « le substrat d'une représentation empirique du temps lui-même »³⁶ (A183/B226).

(Cette dernière expression peut sembler énigmatique; en fait, il s'agit seulement de souligner que la conscience du temps consiste dans la représentation des modes du temps (succession, simultanéité) et qu'on peut par là définir le concept de substance comme ce qui seul permet dans l'expérience cette représentation des différentes *modes* du temps).

L'argument suit le modèle générique que j'ai proposé plus tôt, à la seule différence que dans la présentation de Kant la distinction centrale soit entre sens *interne* (temps) et *externe* (espace) plutôt qu'entre fait psychologique et fait à propos du monde. Mais l'essentiel est le même : on observe une certaine caractéristique de notre expérience – la conscience du (déroulement) du temps, le fait que l'expérience consiste en une succession de représentations – puis on en déduit que la réalité objective doit être d'une certaine manière (contenir des objets dans l'espace), afin que ce premier aspect de notre expérience soit possible : « pour donner dans l'intuition quelque chose de *permanent* qui corresponde au concept de *substance*, nous avons besoin d'une intuition *dans l'espace* (de la matière), puisque seul l'espace est déterminé d'une manière permanente, tandis que le temps, et par suite, tout ce qui est dans le sens interne s'écoule sans cesse » (B291).

Si on interprète la Réfutation de l'idéalisme essentiellement comme un argument du même type, on obtient une variante de l'argument précédent qui alors vise directement la cohérence du doute sceptique :

(1) J'ai conscience de moi-même (point de départ du doute cartésien)

(2) Cette conscience de moi-même est déterminée dans le temps, i.e. mon existence même, toute solipsiste qu'elle soit, consiste en ce que j'ai des représentations qui se succèdent.

(3) Cette détermination dans le temps présuppose l'expérience de quelque chose de permanent.

(4) Ce permanent ne peut être en moi (le sens interne n'est pas source de permanence).

(C) La conscience de soi présuppose la conscience « immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi » (B275) i.e. que l'affirmation du doute sceptique est contradictoire, puisque son énonciation même consiste à douter de l'une de ses propres conditions d'existence.

³⁶ Toutes les traductions françaises dans la présente conférence sont tirées de l'édition de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : PUF (1971).

L'argument de la ré-identification

Passons maintenant à Strawson. Son point de départ concerne moins directement l'expérience en tant que telle que notre « schème conceptuel » fondamental (Strawson 1959 : 15). Je tâcherai néanmoins de reconstruire son argument de sorte que son affinité avec Kant ressortisse clairement. Comme chez celui-ci, il y a une certaine technicité au langage, mais dans tous les cas il s'agit, pour nous, d'abord et avant tout de cerner la forme générale de ces arguments.

Dans sa structure schématique, donc, l'argument va comme suit :

(1) Nous avons un schème conceptuel unitaire (p.31) de relations spatio-temporelles. (C'est-à-dire que nous avons l'idée d'un système d'éléments tel que chaque élément est relié dans l'espace et le temps aux autres éléments du système. Les choses auxquelles nous pensons et dont nous parlons se situent par ailleurs toutes dans ce système).

(2) Il est une conditions nécessaire à l'usage d'un tel schème conceptuel que nous puissions ré-identifier des particuliers, i.e. que nous soyons capables d'identifier un objet particulier, pas juste comme « cet objet-ci » ou « un objet du même *type* que celui dont j'ai fait l'expérience jeudi dernier », mais que nous puissions constater qu'un particulier est *le même* que celui dont j'ai fait l'expérience précédemment.

(3) (à partir de (1) et (2)) Nous ré-identifions des particuliers, c'est-à-dire que nous identifions des particuliers qui ont une existence indépendamment de l'expérience présente que nous avons d'eux

(C) Il existe des objets indépendants de nous

C'est la deuxième prémisse, ici, qui n'est pas évidente. Sans pour autant rentrer dans trop de détails, je souhaite approfondir l'argument un peu – pour le rendre plus convaincant, d'une part, mais aussi pour bien marquer ce qui est l'héritage kantien dans l'argument, et ce qui appartient proprement à la pensée analytique.

(1) L'identification ou individualisation d'un objet peut-être ou bien (i) une identification relative : il existe un particulier x tel que x peut être identifié par sa relation à un autre particulier³⁷;

³⁷ Il est tenu pour évident qu'une telle manière de procéder à une description individualisante d'un particulier ne pourrait pas être étendue à tous les particuliers. Strawson considère qu'à ce titre il suffit de noter la régression qu'une telle tentative implique.

ou bien (ii) une identification indexicale directe : il existe un particulier y tel que y peut être directement indiqué, à une occasion O (qui comprend tout ce qui est de l'ordre d'un cadre indexical).

(2) Nous ne pouvons employer un schème conceptuel *unitaire* (pour l'identification de particuliers, toujours sous-entendu) que si O_1, O_2, \dots, O_n , qui fournissent le cadre référentiel des identifications indexicales, sont reliées entre elles dans le temps et l'espace (dans lesquels elles sont évidemment elles-mêmes situées).

(3) Or la seule connexion possible entre ces différentes occasions consiste en l'identification de particuliers qui sont les *mêmes* dans les unes et dans les autres occasions.

(C) Il existe un x tel que nous avons des critères permettant d'identifier qu'il est le même en différentes occasions. (Sans de tels particuliers, il ne serait pas possible d'utiliser un unique schème conceptuel en toutes occasions de références).

À la suite de quoi l'argument principal peut reprendre son cours, sa deuxième prémisse ayant été établie.

Ici l'argument transcendantal répond à la question : Qu'est-ce qui peut soutenir cette idée d'un schème *unique* qui s'applique à *toutes* les situations d'emploi du langage? Une condition préalable au moins doit être remplie : il doit y avoir des particuliers qui existe indépendamment de l'expérience que nous avons d'eux. Étant donné que l'essence de notre schème conceptuel soit justement son caractère unique, quelque chose doit assurer la permanence de notre expérience du monde – cette idée de permanence, Strawson la trouve dans cette capacité d'identifier des particuliers qui sont les mêmes que ceux d'une identification préalable. La prémisse de notre argument était simplement un fait psychologique – le caractère unique de notre schème conceptuel – et en conclusion on obtient un énoncé d'existence à propos d'objets extérieurs à nous.

C'est justement ce concept d'identité numérique (ou permanence) qui rend l'argument de Strawson analogue à celui de Kant. La différence notable, chez Strawson, réside en ce que la permanence n'est pas thématifiée *directement*, mais plutôt par le biais de l'analyse du langage. Le fait que les caractéristiques essentielles de notre expérience soient dévoilées dans l'activité ou l'emploi du langage, cela est justement une particularité essentielle de la reprise analytique de l'argument transcendantal.

Parallèlement aux deux versions de l'argument kantien, Strawson produit aussi une formulation explicitement anti-sceptique de son inférence transcendantale. Si l'argument précédent

tient la route, en effet, il devrait être en mesure de montrer que le sceptique lui-même ne peut remettre en question de façon cohérente l'existence de particuliers indépendants de nous. La réduction à l'absurde de cette prise de position se déroule ainsi :

(4) (de 2) Si, *per impossibile*, nous ne pouvions ré-identifier des particuliers, notre schème conceptuel ne serait pas unitaire (p.35).

(5) Or, si chaque tranche d'expérience était assorti d'un nouveau schème conceptuel, il n'y aurait pas lieu de se poser en toutes occurrences des questions du genre : « ce livre-ci est-il le même que celui que je lisais avant-hier? » Pour être en droit de poser cette question avec *sens*, il faut avoir à tout le moins l'idée que cet objet *pourrait* être le même, c'est-à-dire qu'il existe un itinéraire possible, dans le temps et l'espace, qui trace son parcours entre ma première et ma deuxième expérience.

(6) L'idée d'un tel itinéraire ne peut être constituée que par un schème conceptuel unitaire, qui est donc présupposé par le doute sensé du sceptique.

(C₂) (de 4 et 6) Donc la position du sceptique est contradictoire. Il présuppose la fausseté de l'une des conditions préalables du sens de son doute.

Il est une dernière différence, fondamentale, entre les familles d'arguments que l'on retrouve chez Kant et Strawson, à savoir la doctrine de l'idéalisme transcendantal, rejetée par ce dernier. Strawson définit cette doctrine, quelque peu péjorativement, comme « the model of the mind producing Nature as we know it out of the unknowable reality of things as they are in themselves » (Strawson 1966 : 16) en mettant l'accent sur le constructivisme de Kant³⁸, alors qu'on sait que ce dernier présente bien plus souvent la doctrine sous la forme plus modeste d'une thèse de l'ignorance: « Quant à ce que peut être la nature des objets en eux-mêmes et abstraction faite de toute réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure tout à fait inconnue » (A41/B58). Selon Kant nous n'avons accès, par opposition au monde des *choses en soi*, qu'à la réalité des apparences (des phénomènes) tels qu'ils nous affectent dans le temps et l'espace et sont ordonnées selon les concepts purs de l'entendement. Et donc il y a chez Kant une tournure particulière qui est donnée aux arguments précédents, quant à la nature de la connaissance dite objective : l'objet, par exemple la « substance » dont on démontre la nécessité, c'est, dans l'exemple précédent ce que Kant appelle la substance *dans* l'apparence (*Erscheinung*) (B225), pas la substance « en soi » des métaphysiciens dogmatiques.

³⁸ Voir à ce sujet le collectif de Hans Glock, *Strawson and Kant*, tout particulièrement le chapitre de ce même auteur intitulé « Strawson and Analytic Kantianism ».

Strawson en revanche rejette l'idéalisme transcendantal. Le geste semblera anathème aux kantien, puisque nous considérons ici une reprise de la méthode transcendantale, et qui dit transcendantal dit *a priori* – et qui dit *a priori*, selon le slogan de Kant, dit aussi : « que nous ne pouvons avoir une connaissance a priori des choses que ce que l'on y met » (Bxviii).

C'est une question purement terminologique que de contester le nom « transcendantal » à des arguments qui n'endossent pas l'idéalisme transcendantal. C'en est une plus substantielle de se demander si de tels arguments peuvent néanmoins aspirer à une connaissance *a priori*. À première vue, cela ne me semble pas exclu. Nous pouvons dire, par exemple, qu'il est nécessaire que notre expérience perceptuelle soit d'objets situés dans le temps et l'espace, et que cette connaissance est *a priori* tout simplement parce que ce sont là des éléments essentiels à toute expérience cohérente que nous pouvons concevoir. Nul besoin de rajouter – du moins en ce qui concernerait la structure formelle d'un tel argument transcendantal – que ces éléments sont des formes de *notre* sensibilité, des caractéristiques de *nos* facultés cognitives.

II

Quelques années après que Strawson ait publié son livre sur Kant (*Bounds of Sense*) le philosophe canadien Barry Stroud a critiqué – de façon assez décisive – la validité des arguments transcendantsaux analytiques. Contre l'argument de la ré-identification, Stroud (1968) soulève une objection, très simple, quant à la nécessité que les critères d'usage sensé du langage soient remplis dans les faits; ne suffirait-il pas que nous *croions* que ces critères soient bel et bien remplis? En gros donc, l'objection vient creuser à nouveau l'écart qui avait supposément été comblé entre la sphère des contenus mentaux, des faits psychologiques, et l'ordre des faits dits « externes », de ce qui est le cas dans le monde. Ce que l'argument de Stroud démontre avec succès, c'est que notre possession d'un schème unique de relation spatio-temporelles est effectivement compatible avec la fausseté de l'énoncé : « il existe des corps solides objectifs ». Tout ce que notre schème conceptuel requiert, à titre de condition de possibilité, c'est la *croissance* que de tels objets existe.

Face à l'objection, le philosophe (analytique) transcendantal se trouve devant un dilemme peu enviable. Ou bien il reconnaît qu'un argument partant d'une analyse conceptuelle de l'expérience ne peut aboutir valablement à des thèses portant sur le monde objectif – et dans ce cas un argument transcendantal n'est rien d'autre qu'une description des relations à l'intérieur de notre système de croyances. Ou bien, pour revenir au vocabulaire de Strawson, il faut postuler que nous *savons* que les critères de ré-identification sont parfois satisfaits – et dans ce cas-ci l'argument est beaucoup trop

fort, puisqu'il s'appuie sur une prémisse qui en soit, si elle est vraie, suffirait à exclure définitivement la validité du scepticisme, à savoir un principe vérificationniste selon lequel comprendre le sens d'une expression implique que nous savons dans quelles circonstances les critères d'utilisation sont remplis *et* que ces critères sont en effet (au moins parfois) remplis. Mais si un tel principe est vrai, alors nul besoin d'un argument régressif vers des faits « externes » qui sont des conditions de possibilités de faits « internes ». Nous aurions déjà un argument conclusif contre le scepticisme – et un argument qui, à ce stade, n'aurait absolument plus rien en commun avec les arguments transcendants de Kant. Bref, deux options, l'une plus rebutante que l'autre, s'offrent en réponse à l'objection sceptique : ou bien l'impuissance de l'argument transcendantal, ou bien sa superfluité.

III

Ce qui découle de la contre-offensive sceptique, c'est qu'à l'évidence les arguments transcendants, pris isolément, sont impuissants à générer quelque connaissance que ce soit à propos de la réalité objective. Si l'on veut garder la forme d'un argument déductif qui contient des propositions de natures différentes (énoncés de faits psychologiques et énoncés de faits objectifs) il est clair, d'après la critique de Stroud, qu'on ne peut se passer d'une explication quant à la raison pour laquelle la prémisse de condition de possibilité vise véritablement la réalité objective, et pas seulement des croyances plus fondamentales ou des degrés d'objectivités au sein même des nos représentations. C'est-à-dire qu'il n'y a rien dans les concepts eux-mêmes, celui de permanence ou identité numérique par exemple, qui *justifie* leur emploi dans la construction de jugements objectifs. L'idéalisme transcendantal offre une telle justification explicative, mais en l'absence d'une telle justification, on est renvoyé à devoir combler le gouffre entre nos deux types de propositions par le procédé que Kant réprimandait sévèrement : « c'est toujours un scandale pour la philosophie et pour le sens commun en général qu'il faille simplement admettre à titre de *croyance* l'existence des choses extérieures » (Bxl). Bref, *si* l'on concède qu'un tel procédé est scandaleux, alors le recours à des arguments transcendants requerra une théorie supplémentaire sur la manière dont les concepts s'appliquent à la réalité.

Mais, de fait, la réponse de Strawson, contournant le dilemme précédemment soulevé, consistera à nier qu'il y ait là matière à scandale. Du moins, c'est ce qu'il affirme dans une série de conférences prononcées en 1983 et publiées ensuite sous le titre de *Skepticism and Naturalism*, dans lequel il propose un rôle redéfini pour l'usage de l'argument transcendantal, qui consiste à l'inclure

dans une approche philosophique plus large qu'il nomme « naturalisme épistémologique ». La conviction focale de cette approche, qui met commodément hors jeu les objections de Stroud, consiste à déclarer que le scepticisme n'est pas un problème ou un enjeu philosophique auquel on répond par moyen d'arguments. C'est-à-dire que la naturalisme épistémologique prend comme point de départ qu'il y a certaines croyances que nous avons qui sont naturelles, pas seulement au sens qu'elle vont de soi ou que nous y sommes disposés, mais au sens fort que nous ne pourrions pas *nous empêcher* de penser qu'elles sont vraies. Elles font à ce point partie de notre « nature » qu'elles soutiennent tout raisonnement (pratique ou théorique) dans lequel nous nous livrons. Strawson résume son approche dans ce passage :

« The correct way with the professional skeptical doubt is not to attempt to rebut it with argument, but to point out that it is idle, unreal, a pretense; and then the rebutting arguments will appear equally as idle; the reasons produced in those arguments (...) do not become *our* reasons for these beliefs; there is no such thing as *the reasons for which we hold* these beliefs » (Strawson 1985 : 19-20).

En soi cette approche est peu impressionnante dans la mesure où elle ne présenterait rien de plus qu'une expression du sens commun. Mais là où elle est en mesure d'aborder des problèmes philosophiques avec plus de pénétration que le sens commun, c'est bien en vertu des arguments transcendants. D'emblée il va de soi que la visée anti-sceptique des arguments transcendants est évacuée – il n'y a pas lieu de démontrer la vérité de la proposition qui fait l'objet d'un doute sceptique. Plutôt, un argument transcendantal (qui aura toujours la même *forme* que celle que j'ai énoncé au tout début de ma communication) démontrera que l'exercice d'une capacité conceptuelle en présuppose un autre.

Strictement parlant, donc, tout ce que l'on modifie par rapport à la structure des arguments précédents, c'est que l'on s'abstient de conclure à la vérité du jugement d'existence censé réfuter le doute du sceptique. Ce en quoi consiste l'intérêt de l'argument, c'est dans l'énoncé de la condition nécessaire elle-même, qui stipule que nous n'avons le droit de *faire* certaines opérations mentales que si nous reconnaissons la validité de certaines autres opérations à première vue indépendantes. Là se trouve le gain épistémique : d'une prémisse inévitable et *évidente* à la nécessité d'une autre activité conceptuelle, tout aussi inévitable pour notre raisonnement, mais qui ne le paraît qu'après un travail d'analyse conceptuelle.

Conclusion: ni philosophie dogmatique ou critique, mais de la raison engagée.

La méthode globale en question, au sein de laquelle de tels arguments transcendants ont leur place, s'appelle « Métaphysique descriptive » – c'est le nom que Strawson donne déjà en 1959 à son entreprise dans *Individuals*. Son outil principal, on l'a vu, c'est l'analyse conceptuelle, plus précisément l'analyse de l'activité conceptuelle dans l'emploi du langage. L'argument transcendantal, ici, fournit une manière de démontrer non pas les raisons pour lesquelles nous maintenons certaines croyances, mais plutôt de décrire la toile conceptuelle qui forme la charpente de notre pensée, en argumentant par régression de certaines activités conceptuelles évidemment valides, à d'autres dont l'emploi est moins évident, mais tout aussi nécessaire. Ce genre d'arguments, de pair avec un naturalisme épistémologique, forme une méthode dont la visée consiste à décrire la charpente du monde tel qu'il doit et tel donc qu'il marque la limite de l'expérience possible que nous pouvons nous rendre intelligible.

Le pas de plus, qui répugne à cette méthode, c'est de statuer que *parce que*, en un sens, nous pouvons seulement dire que le monde apparaît ainsi *pour nous*, alors le monde tel qu'il est en soi échappe à notre connaissance. Si cette doctrine supplémentaire doit être endossée afin de répondre à la question *Quid juris?* avec une justification au sens fort, alors cette question en est une que la métaphysique descriptive ne trouve pas raisonnable de soulever.

Bibliographie

- Glock, H.-J. (2003) (ed.) *Strawson and Kant*. Oxford : Clarendon Press.
- Kant, I. (1781/1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1981). Traduction française par A. Tremesaygues et B. Pacaud. *Critique de la raison pure*. Paris : PUF (1971).
- Strawson, P.F. (1959) *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*. Londres : Methuen.
- Strawson, P.F. (1966) *The Bounds of Sense. An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres : Methuen.
- Strawson, P.F. (1985) *Skepticism and Naturalism. Some varieties*. Londres : Methuen
- Stroud, B. (1968) «Transcendental Arguments». *Journal of Philosophy*, 65 : 241-256.

De l'artificialité du scepticisme radical

Samuel Montplaisir*

Résumé

L'objectif de cette présentation est d'offrir une méthode de discrimination pouvant servir à identifier et discriminer certains problèmes philosophiques dont nous ne devrions pas traiter. Cette méthode de discrimination se base sur l'analyse des arguments qui dépendent du fait de posséder une certaine croyance p et d'adopter certains désirs épistémiques très larges. Je vais tenter de montrer l'efficacité de cette méthode de discrimination en l'employant contre le scepticisme radical concernant le monde extérieur en m'attaquant à l'argument le plus connu en faveur d'un tel scepticisme, à savoir, l'argument par l'ignorance.

Quels sont les bons problèmes en philosophie? Comment départager les problèmes philosophiques pertinents de ceux qui ne le sont pas? Entre les préférences personnelles de chaque philosophe sur cette question, l'une des tentatives les plus systématiques en matière de discrimination de problèmes philosophiques fut instiguée par le Cercle de Vienne avec la théorie vérificationniste de la signification. Si cette théorie est désormais tombée en désuétude aujourd'hui, je souhaite avancer la possibilité que nous puissions encore discriminer certains problèmes philosophiques en vertu d'une analyse des conditions d'existence de ces questions philosophiques soutenue d'une position très faible sur nos désirs épistémiques. L'objectif de cet article est de montrer la viabilité d'une telle opération en avançant que la question du scepticisme radical sur le monde extérieur (particulièrement en ce qui a trait à son argument principal) tombe dans les paramètres d'une telle discrimination.

Pour mener à bien ce projet, j'ai besoin ici d'introduire une façon de catégoriser certains arguments philosophiques que je nommerai l'artificialité. Je définis un argument artificiel³⁹ de cette manière:

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie option recherche (Université de Montréal).

³⁹ Si j'ai choisi le terme artificiel pour désigner ce genre d'argument, ce n'est pas dans une visée péjorative. C'est simplement parce que nous *construisons* son caractère probant en adoptant une certaine croyance.

1. Un argument est artificiel si et seulement si l'argument n'est plus probant pour un agent S lorsque S ignore une certaine proposition p (que la proposition en question soit atomique ou non). À des fins de simplicité, je dirai aussi qu'un argument est artificiel si l'argument n'est plus probant lorsqu'il n'existe plus d'agents qui croient une certaine proposition p .
2. Un problème philosophique est artificiel si et seulement si les positions qui s'opposent sont i) toutes basées sur des arguments artificiels ou ii) toutes basées sur des arguments artificiels sauf une.

En d'autres termes, un problème artificiel est un problème qui est réglé si nous sommes ignorants d'une certaine proposition p . La problématique est alors de déterminer si nous tirons plus d'avantages à croire que p et avoir le problème artificiel sur les bras que ne pas croire que p et ne pas avoir ledit problème artificiel sur les bras.

C'est sur cette problématique spécifique que peut nous aider la notion de désirs épistémiques. Je supposerai, sans offrir de défense élaborée, la chose suivante:

1. Nous avons des désirs épistémiques pouvant se traduire de cette façon:
Nous souhaitons avoir un maximum de croyances vraies sur les sujets qui nous importent et un minimum de croyances fausses sur ces mêmes sujets.

Avec la supposition de nos désirs épistémiques et la définition de la notion d'arguments artificiels mis en place, je compte montrer que nous devrions ne pas traiter du problème du scepticisme radical concernant le monde extérieur (en me concentrant sur l'argument sceptique principal, à savoir, l'argument par l'ignorance). L'argument que je veux avancer va comme suit:

1. Montrer que l'argument par l'ignorance est artificiel.
2. Montrer qu'il est tout à fait possible d'être ignorant de la proposition p qui rend l'argument par l'ignorance probant.
3. Montrer que nos désirs épistémiques permettent de déterminer s'il vaut mieux être ignorant que p et de ne plus avoir à gérer l'argument par l'ignorance ou savoir que p et

devoir confronter l'argument par l'ignorance. Conséquemment, quiconque acceptant les précédents arguments et partageant la notion de désirs épistémiques présentés, doit cesser de parler du scepticisme radical.

L'argument par l'ignorance:

Depuis Descartes, l'argument le plus connu en faveur du scepticisme à l'égard du monde extérieur est l'argument par l'ignorance. Cet argument d'une élégante simplicité et qui a su conserver une place centrale dans les discussions en épistémologie contemporaine va comme suit (la formulation suivante est celle qui semble avoir acquis un certain consensus en ce qui à trait à la présentation de l'argument par l'ignorance. Elle est notamment systématiquement reprise par Anthony Brueckner⁴⁰ et Michael Bergmann⁴¹):

$$1) [S_A(p) \wedge S_A(sk \rightarrow \neg p)] \rightarrow S_A(\neg sk)$$

$$2) S_A(sk \rightarrow \neg p)$$

$$3) \underline{\neg S_A(\neg sk)}$$

$$C) \neg S_A(p)$$

Où $S_A(p)$ signifie « A sait que p », « p » est le contenu propositionnel d'une croyance portant sur le monde extérieur obtenu par les sens de l'agent et « sk » est un scénario sceptique. Puisque ce concept est essentiel à la suite de mon argument, j'aimerais ici brièvement offrir une définition de ce qu'est un scénario sceptique.⁴²

Historiquement, un scénario sceptique est un scénario fictif au sein duquel la victime est la cible d'une entité provoquant chez lui les mêmes impressions du monde extérieur que s'il n'était pas sous l'emprise de ladite entité. Le scénario du malin génie de Descartes est un exemple classique d'un scénario sceptique, mais nos philosophes contemporains semblent préférer aujourd'hui des scénarios plus proches de la science-fiction. Pour reprendre l'exemple du scénario sceptique le

⁴⁰ Brueckner, A., (2010), « Terms of Envatment (with Jon Altschul) », *Essays on Skepticism*, Oxford, Oxford University Press. p. 174-176.

⁴¹ Bergmann, M., (2011), « Evidentialism and the Great Pumpkin Objection », dans *Evidentialism and its Discontent*, ed. Trent Dougherty, Oxford, Oxford University Press, pp. 123-134.

⁴² Pour une présentation plus large de ce qu'est un scénario sceptique, notamment lorsqu'on l'articule autour des arguments contre le scepticisme se basant sur l'externalisme sémantique, j'invite le lecteur à jeter un coup d'oeil à mon bref article dans l'édition de printemps 2013 de la revue *Ithaque* (no. 13) intitulé *New Terms of Envatment*.

plus à la mode, imaginons que vous avez été capturé par un scientifique fou qui a prélevé votre cerveau afin de le placer dans une cuve de nutriments. Une fois dans la cuve, votre cerveau a été connecté via des électrodes à un ordinateur surpuissant qui, via l'application méticuleuse de chocs électriques à votre cerveau, provoque chez vous les mêmes impressions du monde extérieur que celles que vous auriez si vous n'aviez pas été la proie du scientifique fou (nous utiliserons d'ailleurs cette instance de scénario sceptique pour le reste de cet article, et nommerons BIV un cerveau dans une cuve tel que décrit). Suivant ces exemples de scénarios sceptiques, j'avance qu'un bon scénario sceptique doit posséder les deux caractéristiques suivantes:

- 1) Les expériences vécues par la victime du scénario sceptique doivent être indiscernables de celles vécues par la victime si elle n'était pas dans un scénario sceptique.
- 2) La (très large) majorité des croyances de la victime doivent être fausses dans le scénario sceptique.

Conséquemment, je définis un scénario sceptique comme ceci:

Un scénario sceptique est un scénario au sein duquel les croyances d'un individu S concernant le monde extérieur sont majoritairement fausses en vertu du fait que les objets responsables des expériences de S ne sont pas les mêmes que ceux le plus souvent responsables des expériences de S.

Maintenant, nous pouvons nous poser la question de si l'argument par l'ignorance est un argument artificiel, tel que nous l'avons défini plus haut. J'avance que c'est effectivement le cas en vertu de la prémisse 2. $[S_A(sk \rightarrow \neg p)]$. Puisque savoir que X implique nécessairement de croire que X, si S est ignorant du fait que $[(sk \rightarrow \neg p)]$, alors la prémisse 2. de l'argument par l'ignorance tombe à l'eau (pour S) et l'argument par l'ignorance cesse d'être probant (toujours pour S).

Ainsi, l'argument par l'ignorance est artificiel: si S ne croit pas que $[(sk \rightarrow \neg p)]$, alors la prémisse deux de l'argument ne tient plus (ce qui rend l'argument au complet inefficace).

3. Est-il possible d'être ignorant du fait que $[(sk \rightarrow \neg p)]$?

Cette section de l'argument est probablement le plus difficile à démontrer. Est-il possible de ne pas croire que $[(sk \rightarrow \neg p)]$?

Manifestement, cela dépend de notre définition d'en quoi consiste le fait pour S de croire que p . Par exemple, nous pouvons prendre la distinction entre croyance occurrente et croyance dispositionnelle.⁴³ Une croyance occurrente est une croyance présente immédiatement à la conscience (par exemple, lorsque l'on réfléchit à un argument). Une croyance dispositionnelle est une croyance stockée en mémoire, prête à surgir éventuellement à la conscience.

Si nous acceptons cette catégorisation de la croyance, on remarque qu'un individu qui n'a jamais entretenu la croyance que $[(sk \rightarrow \neg p)]$ ne peut pas l'avoir conservé en mémoire. Si je n'ai jamais entretenu la croyance que [si je suis un BIV, alors je n'ai pas de mains], alors je ne peux pas avoir stocké cette croyance en mémoire. Le fait de ne pas avoir une telle croyance et ne jamais l'avoir eu m'empêche de l'avoir comme croyance occurrente ou dispositionnelle.

Une autre distinction, plus sévère, pourrait être celle proposée par Dennett.⁴⁴ Dennett fait la distinction entre les croyances explicites et les croyances implicites. Une croyance explicite est une croyance qui est présente à la conscience (lorsqu'il y a planification ou raisonnement) ou stockée en mémoire (bref, les croyances explicites regroupent à la fois les croyances occurrentes et les croyances dispositionnelles). Une croyance implicite est une croyance qui peut être rapidement dérivée d'une croyance explicite. Par exemple, j'ai la croyance explicite qu'il n'y a que huit planètes dans le système solaire. À partir de cette croyance, on peut conclure que j'ai la croyance implicite qu'il y a moins de 130 planètes dans le système solaire (et ce, même si je n'ai jamais entretenu explicitement cette croyance).

Maintenant, s'il est possible qu'un agent n'ait pas la croyance explicite que $[(sk \rightarrow \neg p)]$, est-il possible qu'il ne puisse pas avoir la croyance implicite que $[(sk \rightarrow \neg p)]$? Je suppose que oui. Si un individu ne sait absolument pas ce qu'est un scénario sceptique, il ne peut pas savoir ce qui est impliqué par un scénario sceptique. Pour illustrer ce point d'une analogie, si je n'ai aucune idée de ce qu'est le Svalbard, je ne peux pas savoir ce qui est impliqué par le fait d'être au Svalbard (par exemple, je ne peux pas savoir que si je suis au Svalbard, je suis en Norvège). De la même façon, si je n'ai aucune idée de ce qu'est un scénario sceptique, je ne peux pas savoir que le fait d'être dans un scénario sceptique implique de ne pas avoir de main ($[(sk \rightarrow \neg p)]$).

⁴³ Ryle, G., (1949), *The Concept of Mind*, London, Hutchinson Press. p. 118-135

⁴⁴ Dennett, D. C., (1996), *The Intentional Stance*, Massachusetts, MIT Press. p. 112-116.

Il pourrait être avancé que, même si je n'ai aucune idée de ce qu'est un scénario sceptique, j'ai les croyances explicites nécessaires pour acquérir la croyance implicite que $[(sk \rightarrow \neg p)]$. Par exemple, j'ai le concept d'illusion, j'ai le concept de croyances fausses, n'est-ce pas suffisant pour concevoir un scénario sceptique (et croire qu'il possède la caractéristique illustrée par $[(sk \rightarrow \neg p)]$)? Je suppose que non. Comme nous l'avons remarqué, les scénarios sceptiques sont, somme toute, assez complexes. Ils possèdent un certain nombre de prérequis assez spécifiques et il est loin d'être clair que nous pouvons *rapidement dériver* un tel scénario des simples concepts de croyance fausse et d'illusion.

4. Scepticisme et pragmatisme épistémique

S'il est possible de se prémunir de l'argument par l'ignorance en ignorant que $[(sk \rightarrow \neg p)]$, nous nous retrouvons devant la question: est-il plus profitable de ne pas savoir que $[(sk \rightarrow \neg p)]$ et ne pas avoir à s'occuper de l'argument par l'ignorance ou est-il plus profitable de savoir que $[(sk \rightarrow \neg p)]$ et avoir à le problème par l'ignorance sur les bras? Considérant qu'il est effectivement possible de ne pas croire que $[(sk \rightarrow \neg p)]$, nous sommes aussi devant une possibilité réelle ne pas savoir que $[(sk \rightarrow \neg p)]$.

J'imagine que cela dépend de quel genre d'attitude on adopte par rapport à l'argument par l'ignorance. Je vois deux attitudes possibles sur la précédente question. Une attitude optimiste, à savoir, que nous pouvons savoir que $[(sk \rightarrow \neg p)]$ et résoudre quand même le défi lancé par l'argument par l'ignorance. C'est la position de la plupart des épistémologues contemporains pour lesquels l'argument par l'ignorance est séduisant, mais échoue malgré tout sur ses propres termes. L'autre attitude, naturellement, est une attitude pessimiste, à savoir, que l'argument par l'ignorance est efficace et que, conséquemment, il est impossible d'à la fois savoir que $[(sk \rightarrow \neg p)]$ et ne pas être touché par la conclusion de l'argument par l'ignorance. Je suppose qu'un sceptique s'inscrit dans l'attitude pessimiste.

Que devrait faire quelqu'un qui considère que l'argument par l'ignorance est efficace, bref, qui possède une attitude pessimiste sur la question? Doit-il conserver la croyance que $[(sk \rightarrow \neg p)]$ et,

conséquemment, ne savoir que très peu sur le monde extérieur? Ou devrait-il ne pas avoir la croyance que $[(sk \rightarrow \neg p)]$ afin de ne plus être affecté par l'argument par l'ignorance? Puisque nous avons comme désirs épistémiques d'avoir un maximum de croyances vraies sur les sujets qui nous importent et un minimum de croyances fausses sur ces mêmes sujets, je suggère qu'il vaut mieux ne pas posséder la croyance que $[(sk \rightarrow \neg p)]$. La raison en est que, pour l'individu qui soutient que l'argument par l'ignorance est efficace, ignorer que $[(sk \rightarrow \neg p)]$ mettrait à mal ledit argument par ignorance. Ceci lui permet de conserver un maximum de croyances vraies sur ce qu'il sait du monde extérieur (par exemple, la croyance que « je sais que j'ai des mains » est préservée).

Conséquemment, un individu qui considère que l'argument par l'ignorance est probant devrait traiter le moins possible du problème du scepticisme radical afin de ne pas propager la croyance que $[(sk \rightarrow \neg p)]$. Ainsi, il apparaît que, en vertu de nos désirs épistémiques et de l'artificialité du problème du scepticisme radical sur le monde extérieur, il vaudrait mieux ne pas traiter de ce problème philosophique. Il m'apparaît que ceci est un cas très intéressant de la viabilité d'une telle méthode de discrimination des problèmes philosophiques dont nous devrions traiter (ou ne pas traiter). Ce genre de méthode de discrimination de problème philosophique est certainement moins sévère que d'autres méthodes de discrimination, comme celles proposées par le Cercle de Vienne, mais elle permet de mettre de nouveau de l'avant une méthode d'analyse et de discrimination offerte au philosophe, basée sur un pragmatisme épistémique jumelant artificialité et des désirs épistémiques très simples.

Bibliographie

- Brueckner, A., (2010), « Terms of Envatment (with Jon Altschul) », *Essays on Skepticism*, Oxford, Oxford University Press. p. 174-176.
- Bergmann, M., (2011), « Evidentialism and the Great Pumpkin Objection », dans *Evidentialism and its Discontent*, ed. Trent Dougherty, Oxford, Oxford University Press, pp. 123-134.
- Dennett, D. C., (1996), *The Intentional Stance*, Massachusetts, MIT Press. p. 1-116.
- DeRose K. & Warfield T. A., (1999), *Skepticism*, Oxford, Oxford University Press. p. 1-26.
- René Descartes, (1992), *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion. p. 55-91.
- Forbes, G., (1995), « Realism and Skepticism: Brains in a Vat Revisited », *The Journal of Philosophy*, vol. 92. p. 205-222.

Hookway, C., (1990), *Scepticism*, Cornwall, T. J. Press. p. 130-145.

Lowe, E. J., (2000), *An introduction to the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press. p. 1-41.

Pritchard, D. (2009), *Knowledge*, Cork, Palgrave Macmillan, p. 86, 103-107.

Ryle, G., (1949), *The Concept of Mind*, London, Hutchinson Press. p. 118-135.