



Philosopher en Italie aujourd'hui

HORIZONS p.1 [P. QUINTILI - Péninsule, archipel, déterritorialisation. Où va le philosophe italien ? p. 1] • **IN MEMORIAM** p. 10 [P. QUINTILI - Umberto Eco - In memoriam] • **CORPUS** p.12 [G. PAGANINI - Réflexions sur l'activité de l'historien de la philosophie, entre Bayle, Kant et Musil. p. 12 | S. GOZZANO - Philosophy of Science in Italy. p. 27 | F. FERRETTI - Philosophy of Language and Cognitive Sciences in Italy. p. 35 | R. ESPOSITO - Vie biologique et vie politique p. 44 | C. STANCATI - La philosophie du langage en Italie aujourd'hui. p. 58 | G. DALMASSO - Herméneutique et dé-construction. Parcours italiens. p. 70 | P. VIRNO- Histoire naturelle. La dispute entre Foucault et Chomsky sur la « nature humaine ». p. 84] • **PAROLE** p. 101 [Entretien avec M. PERNIOLA - L'esthétique italienne, du *Novecento* au XXI^e siècle. p. 101] • **TRAVERSES** p. 128 [V. MORFINO - Marx en Italie au début du XXI^e siècle. p. 128 | E. FRANZINI - La phénoménologie et l'« École de Milan ». p. 145 | L. FLORIDI - Trois leçons philosophiques de Turing et la philosophie de l'information. p. 157] • **CORPUS** p. 168 [S. TIMPANARO - Considérations sur le matérialisme p. 168 | L. PALTRINIERI - Conclusions - Le conflit infini p. 180. |

PAOLO QUINTILI*

Péninsule, archipel, déterritorialisation. Où va le philosophe italien ?

La nature historique de la philosophie italienne a été, depuis longtemps, à la fois celle de la déterritorialisation (R. Esposito) et de l'universalisation. Le destin de la fragmentation communale à l'époque du Bas Moyen Âge et, après, le destin de la division puis ensuite de la soumission à des puissances étrangères, a fait de l'Italie, du point de vue philosophique aussi, un terrain d'expérimentation perpétuelle pour de nouvelles synthèses concernant le sens du monde. Un sens de la *nature*, avant tout, puis de l'*histoire et de la politique*, qui a mûri dans le contexte de la redécouverte des arts et des philosophies du monde gréco-romain, à l'âge de la Renaissance. Cet aspect déterritorialisé et cosmopolite de la philosophie italienne, centré sur le sens de la nature et de l'histoire, s'est conservé de façon assez originelle jusqu'à nos jours. Les axes principaux du *philosophe à l'italienne* sont, en effet, repérables dans les principaux centres géo-historiques autour desquels il s'est déterritorialisé, c'est-à-dire les différentes « capitales » de la pensée italienne. On peut en repérer six ou sept : Rome, Milan, Turin, Naples, Florence-Pise, Lecce-Bari, Calabre-Sicile.

Avec Rome, loin d'être la seule capitale de cette activité millénaire – comme c'est le cas pour la France et Paris –, le philosophe, en Italie, a connu une décentralisation accrue qui, d'une part, a favorisé la création d'écoles et de styles de réflexion autonomes et originaux (surtout au Sud, sur l'axe Naples-Lecce-Calabre-Sicile), d'autre part la déterritorialisation a

produit aussi une tendance à la clôture et du coup une certaine provincialisation de la pensée (localismes). C'est une tendance à la clôture qui engendre un revers très fécond : la *dissémination* des penseurs italiens dans le monde entier. Il faudrait donc concevoir un huitième pôle, ou centre de diffusion du philosophe en Italie, hors des frontières nationales, notamment aux États Unis et en Europe (France, Allemagne, Angleterre).

Cette pluralité de voix du philosophe en Italie et hors d'Italie a permis de contourner, en quelque sorte, la contraposition bien connue aujourd'hui entre philosophes « analytiques » et « continentaux », l'univers italien étant beaucoup plus complexe et différemment découpé. On pourra repérer ici encore les trois grands axes de la réflexion italienne classique : les naturalismes (y compris les « analytiques » et les philosophes des sciences), les philosophies de l'histoire (y compris l'herméneutique et la déconstruction) et les philosophies de la politique, avec les déclinaisons de la biopolitique et annexes. L'univers conceptuel de ce philosophe se dessine ainsi sous les contours métaphoriques de son origine : une péninsule et un archipel, avec de nombreuses îles, sans cesse en évolution ou à la dérive.

Pluralité et dérive ont une valeur, un avantage essentiel. Comme l'affirme Roberto Esposito – voir dans ce numéro son article : « Vie biologique et vie politique » – : « D'où vient cet intérêt pour la philosophie italienne ? D'un côté, il vient de la crise des trois grands courants philosophiques contemporains : le courant analytique, herméneutique en Allemagne et déconstructiviste en France. Ma thèse est que la pensée italienne est à l'abri, en bonne partie, de cette crise, parce qu'elle n'a pas été marquée, comme les autres traditions, par le primat transcendantal du langage, mais plutôt par la relation constitutive entre politique, histoire et vie. Remo Bodei l'a bien dit : “La philosophie italienne est une philosophie impure, sauvage, non repliée sur elle-même, mais extrovertie, disséminée dans le monde extérieur”¹ ».

Si cela est vrai, comme nous serions portés à le croire, il est cependant difficile que l'on puisse parler aussi d'une *Italian Theory*. D'abord, parce que c'est la nature de cette déterritorialisation de la pensée qui rend difficile par elle-même la définition d'un *theorein* homogène, un regard philosophique qui puisse avoir les attributs d'une école ou d'un ensemble théorique cohérent, du point de vue et de la méthode et des langages. Deuxièmement, l'histoire récente de notre tradition philosophique a connu une seule vraie tentative, au XX^e siècle, de fonder une école unitaire, ou une « théorie italienne » qui a eu un retentissement international remarquable et cela a été le marxisme ouvrieriste de l'après-guerre, avec toutes ses diramations tentaculaires (la revue *Quaderni rossi*, M. Tronti, A. Negri,

les marxismes en général, etc. voir dans ce numéro la contribution de V. Morfino : « Marx en Italie au début du XXI^e siècle ». Une opération philosophico-politique et culturelle qui a connu une chute, après une faillite cuisante à partir des années quatre-vingt. Puis, il y a eu la recherche de G. Agamben et de quelques autres, mais il s'agit de penseurs indépendants et prestigieux, et non pas d'une tendance unitaire, ni d'une « école » à retentissement international.

L'idée d'une *Italian Theory* est valable pour les XVI^e et XVII^e siècles de notre histoire moderne, pour le *Rinascimento* (de Bruno à Campanella), Vico et les Lumières, lorsque l'Italie a connu réellement une ligne de recherche unitaire, non-cartésienne (ou anti-cartésienne), dans laquelle a émergé une sorte d'« histoire naturelle », c'est-à-dire un sens très fort de l'historicité du monde et de l'homme, mais enraciné dans les traits permanents de la nature humaine (voir ici la contribution de P. Virno : « Histoire naturelle. La dispute entre Foucault et Chomsky sur la nature humaine »). À l'égard du présent, discuter d'*Italian Theory*, c'est commettre une erreur de perspective qui consiste à confondre l'attention que le marxisme ouvrieriste italien a mérité, à l'étranger comme en Italie, dans les trois dernières décennies du XX^e siècle, avec une *originalité d'ensemble* de la philosophie italienne actuelle tout court. C'est une équivoque liée également à la dispersion, hors d'Italie, d'un bon nombre de penseurs indépendants qui ont travaillé sur la ligne de cette tradition, de manière très originale – un exemple marquant est celui de Toni Negri –, et qui ont donné vie, directement ou indirectement, à cette « figure » symbolique autour de laquelle se sont aussitôt formés des cercles d'intellectuels, d'émigrés (une partie d'entre eux), pour les raisons que nous avons expliquées auparavant ². Ce qui n'ôte rien à l'importance de ce courant qui se réclame d'une telle symbolique dont on présente ici des contributions importantes (R. Esposito, P. Virno).

Cela dit, on peut souscrire à la thèse générale de R. Esposito, à savoir qu'il y a une *originalité vivante* de la philosophie italienne aujourd'hui, qui s'articule autour des trois pôles mentionnés : politique, histoire et vie (ou « nature »). Ce sont aussi les trois notions qui jouent le rôle d'une sorte de fil conducteur multiple, pour les contributions que nous présentons dans ce numéro de *Rue Descartes*. La contribution de R. Esposito fournit une synthèse remarquable sur le sujet principal : ce qu'est la « biopolitique ».

Les six autres articles qui forment la section « Corpus » offrent un panorama assez riche des

différentes approches non seulement disciplinaires, mais problématique-conceptuelles, d'abord de la grande question de l'*histoire*, et notamment de l'histoire de la pensée abordée dans l'essai de G. Paganini : « Réflexions sur l'activité de l'historien de la philosophie, entre Bayle, Kant et Musil ». L'auteur offre un panorama de l'école italienne qui peut remonter à deux grandes figures d'historiens de la pensée, Mario Dal Pra et Eugenio Garin – dont Paganini est le digne élève et héritier – qui ont marqué en profondeur la discipline historico-philosophique dans la Péninsule. Le scénario est celui d'un scepticisme méthodologique qui marque l'activité de l'historien de la pensée en Italie, et l'a mis devant le même spectacle qu'offrait déjà Musil, dans *L'Homme sans qualité* : celui d'une culture philosophique « en guerre », irrémédiablement fragmentée et dispersée en plusieurs « armées », où se confrontent et se confondent non seulement les deux vieux « bataillons » des continentaux et des analytiques, mais également une pléthore de champs de recherches disciplinaires, sectorielles, où il est difficile de repérer un engagement véritable autour d'une *vérité* quelconque. *Pas de politique de la vérité*, mais un scepticisme historiciste pluridisciplinaire domine donc, sous la marque d'un rationalisme enraciné dans la tradition des Lumières (Vico et Hume), dont Paganini est un grand connaisseur et fin interprète.

C'est un état de choses – celui de la dispersion sous forme d'archipel – qui est confirmé dans deux cas, par les nouvelles sciences cognitives italiennes, dont s'occupe F. Ferretti dans « *Philosophy of Language and Cognitive Sciences in Italy* », et par les philosophies des sciences, avec l'héritage complexe des épistémologues italiens de l'après-guerre, dont l'essai de S. Gozzano : « *Philosophy of Science in Italy* » dessine les contours très découpés. Il s'agit de deux domaines relativement récents et nouveaux, en Italie, le premier n'a connu un véritable essor que depuis à peine une trentaine d'années. Ferretti est l'un des premiers à avoir introduit en Italie les penseurs du cognitivisme américain – J. Fodor notamment, dont il a été le traducteur – avec une approche du problème de la cognition et du langage humain tout à fait éloignée de ce « primat transcendantal du langage » dont parlait Esposito. Le langage – domaine de recherche privilégié – vu par Ferretti d'une nouvelle perspective évolutionniste et darwinienne³, est enraciné dans le *bios*, dans la nature matérielle de l'être humain, en tant qu'un être animal parmi les autres. La polémique avec la philosophie du langage de marque saussurienne et structuraliste est ouverte, compte tenu du fait qu'il persiste une hégémonie que les structuralistes et les linguistes « techniciens » ont exercée, en Italie, pendant longtemps.

Cette perspective hégémonique de la philosophie du langage, liée à l'histoire littéraire et

politique et au *linguistic turn* interprété à l'italienne, est abordée par C. Stancati dans « La philosophie du langage en Italie aujourd'hui ». L'« École de Rome » de philosophie du langage, fondée par Antonino Pagliaro (1898-1973) après la Seconde Guerre mondiale à « La Sapienza », se présentait comme un mélange original de philologie, linguistique, idéalisme (de marque gentilienne) et structuralisme. Ses élèves – Tullio de Mauro (1932) par exemple, professeur de Linguistique générale à « La Sapienza », traducteur et interprète de Saussure et déjà ministre de l'Éducation nationale – ont élargi, peu à peu, cette approche, introduisant d'autres points de vue, plus ouverts vers les traditions analytiques et naturalistes. Dans les années quatre-vingt, à Rome, on étudiait Wittgenstein, Saussure, Benveniste, Hjelmslev et Chomsky, mais on étudiait plutôt l'histoire et la philosophie des *langues*. Le parcours de la philosophie italienne du *langage* semble suivre une voie qui mène, encore une fois, de l'histoire à la nature (et à la vie), et de la langue (*parole*) – historiquement et structurellement considérée – au langage. Comme l'explique bien C. Stancati, il s'agit d'un trajet qui conduit « du logicisme au naturalisme et à l'ontologie ».

Un autre parcours parallèle est celui de la déconstruction et de la philosophie herméneutique dans sa réception italienne. L'article de G. Dalmaso, « Herméneutique et dé-construction. Parcours italiens » dessine une carte de la pensée déconstructionniste en Italie, dès les premières traductions de J. Derrida, et (en même temps) de M. Heidegger et de F. Nietzsche, dont les modèles ontologiques ont marqué la spécificité de cette réception. La carte est, elle aussi, très découpée. On assiste à la réception de la pensée d'E. Levinas, grâce au travail d'Enrico Castelli, jusqu'à la formation de ces courants de pensée herméneutique qui ont accompagné les premiers travaux du CIPh dès ses origines, avec la « pensée faible » de G. Vattimo (l'un des premiers DP à l'étranger du CIPh) et de P. A. Rovatti, en dialogue avec la phénoménologie de M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, J.-L. Marion. Une spécificité caractérise ce dialogue-réception, comme le souligne Dalmaso, à savoir l'attention à l'épaisseur historique du travail de la philosophie : « Les notions de *contexte historique*, *d'histoire des idées*, *de genèse de dettes et de legs*, tant qu'elles résistent au savoir homologateur d'une certaine culture médiatique grandissante, resteront les gardiennes de cette mesure minimale de sens critique qui reste encore en certains endroits de la population européenne ».

Cette considération critique renoue avec les vicissitudes de la phénoménologie husserlienne en Italie, telle que nous la dessine E. Franzini : « La phénoménologie et l'École de Milan » dans la section « Traverses ». Cette École se forme autour de la personnalité intellectuelle d'Antonio Banfi (1886-1959), penseur de vocation néokantienne, qui connut et apprécia Simmel et ensuite Husserl, dont il développa les implications pragmatistes de sa phénoménologie axée sur une idée de raison comme étant génétiquement enracinée dans l'expérience pratique et politique (Banfi fut sénateur du PCI, dans l'après-guerre). L'École de Milan – à côté de l'autre grande « École » dont on a déjà parlé, celle des marxismes de différente inspiration (voir encore V. Morfino) – a donné vie à un courant culturel important dans l'histoire de la pensée italienne du XX^e siècle, qui a connu des hybridations intéressantes avec la pensée de Marx (les cas d'E. Paci, de G. Preti et de F. Papi) et qui s'épanouit, encore aujourd'hui, bien au-delà du domaine « professionnel » de la philosophie, jusqu'à empiéter sur le terrain des arts et de l'esthétique en général, comme en témoigne le tableau que Franzini, spécialiste de l'esthétique phénoménologique, dessine ici avec rigueur et passion.

Au cœur de ce numéro le lecteur trouve l'interview (Section « Parole ») de M. Perniola : « L'esthétique italienne, du *Novecento* au XXI^e siècle ». La relation intellectuelle (et affective) de l'auteur avec le CIPh, dès sa fondation, son amitié de longue date avec J. Derrida, sa fréquentation de la France avec G. Debord, G. Bataille, G. Deleuze, J.-F. Lyotard, nous permet de saisir de plus près les liens profonds qui rattachent une partie essentielle de la culture esthétique italienne contemporaine, dont Perniola est le représentant le plus original, avec la philosophie française actuelle, grâce aussi aux nombreuses traductions de ses ouvrages parues en France. La première préoccupation de la recherche de Perniola s'exprime dans la réponse à la question concernant la position de l'esthétique italienne du XX^e siècle : « Les manifestations de la pensée esthétique italienne, depuis 1968, peuvent être regardées comme des solutions théoriques différentes à un seul problème qui a profondément ébranlé la société italienne de cette période et qui peut être formulé de cette manière : *Comment penser le conflit ?* Quelle relation y a-t-il entre les opposés ? Que sont les opposés ? Comment peut-on configurer leur réconciliation ?... ». Le tout de cette réflexion se situe aussi sous le signe de la déconstruction réinterprétée, d'une anthropologie esthétique très originale et d'une fine analyse du *sentir* typique de cette postmodernité qui semble avoir quitté l'Europe et l'Occident, comme le montre Perniola (philosophe qui s'attribue l'autodéfinition

d'« apatride », en perpétuelle « transition »), pour migrer vers l'Extrême-Orient (Chine et Japon) et vers l'Amérique du Sud (Brésil).

L'essai de L. Floridi mérite aussi une attention particulière : « Trois leçons philosophiques de Turing et la philosophie de l'information », en tant qu'exemple ou modèle d'un « philosophe » italien à l'étranger. L'auteur, émigré après son doctorat dans les années quatre-vingt-dix, travaille depuis deux décennies en Angleterre et s'est consacré avec passion à la PI (*Philosophy of Information*) et à l'éthique de l'information, en collaborant en qualité de professeur visiteur avec des universités italiennes (Bari et d'autres), sans couper les ponts avec la Péninsule. La synthèse qu'il présente ici de cette discipline philosophique est efficace et indique la direction – la philosophie analytique et ses critiques – dans laquelle se sont engagés un bon nombre de philosophes italiens à l'étranger. La vision positiviste et d'inspiration optimiste de la PI de Floridi est axée sur trois voies : 1/ La position des questions philosophiques sur le « niveau d'abstraction » (*Level of Abstraction*) juste qui leur convient ; 2/ Le tri des questions philosophiques importantes à poser et sur lesquelles se concentrer ; 3/ Le développement d'une nouvelle anthropologie d'où l'on puisse approcher ces questions philosophiques importantes. Voilà les « trois leçons » qu'A. M. Turing, en tant que génie de la philosophie des mathématiques et des machines, a léguées à notre époque.

Achève notre recueil un autre « modèle » du philosophe italien, cette fois-ci *en Italie*, celui qui a marqué le plus en profondeur cette culture philosophique et qui s'inspire des écoles marxistes et ouvriéristes du siècle dernier, celui de S. Timpanaro (1923-2000) : « Considérations sur le matérialisme ». C'est un texte qui appartient au passé, mais qui est projeté aussi dans l'avenir d'un débat qui reste bien ouvert sur la question essentielle : y a-t-il encore un espace de création des possibles politiques d'émancipation humaine, dans le cadre de cette « tradition » de *pensée matérialiste* – axée sur la ligne histoire-politique-vie ? Une pensée non-métaphysique, non-idéaliste, telle que le sont encore, en bonne mesure, la phénoménologie, la déconstruction et, en général, toutes les philosophies contemporaines qui insistent sur ce « primat transcendantal du langage ».

L'auteur était un philologue de formation, élève de l'école de linguistique de G. Pasquali (voir l'article de C. Stancati), l'un des intellectuels les plus originaux de la fin du XX^e siècle en Italie. Timpanaro s'est efforcé de fonder une lecture de la philosophie marxiste – et, à travers la critique de Freud, une nouvelle théorie des besoins et des pulsions – qui soit à l'abri de toute tentation métaphysique et de toute retombée dans

l'idéalisme, même celui camouflé sous les habits séduisants du structuralisme althussérien, de la déconstruction derridienne (dans certaines de ses issues), de l'herméneutique ricœurienne, etc. La réponse à ce défi, inspirée de la pensée de G. Leopardi et des philosophes matérialistes « classiques » des Lumières, est la même qu'on pourra donner à la question parallèle qui traverse, comme un fil conducteur, cet essai : « Qu'est-ce que le matérialisme ? », celui de Marx, comme celui d'autres auteurs, tels que Chomsky, Foucault, Agamben et tant d'autres dont il est question ici ? En lisant ces pages de Timpanaro, d'une clarté fulgurante, le lecteur pourra essayer de se donner une réponse et de dresser lui-même un premier bilan de cette « pensée vivante » (R. Esposito) dont on n'a esquissé ici qu'un simple aperçu.

Image de couverture : Giulia Delprato, *Italie liquide*

NOTES

* Directeur de Programme au CIPH (« Formes de la rationalité et du jugement des Lumières à nos jours. Raison, nature, esprit, corporéité. Perspectives transdisciplinaires »). Philosophe et professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Rome II «Tor Vergata», il s'est occupé des courants de pensée hétérodoxes, matérialistes, libertines et/ou clandestines du XVIII^e siècle à nos jours, en particulier avec la préparation d'éditions critiques de textes (il dirige un master sur la «textualité» philosophique de l'âge moderne). Il s'est penché sur l'étude des philosophies de la vie, de la modernité à la contemporanéité, et sur le problème de la corporéité et du rapport esprit-corps, notamment dans : *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres. 1706-1789*, Paris, 2009 et *Anima, mente e cervello. Alle origini del problema mente-corpo da Descartes all'Ottocento*, Milan, 2009 (<http://www.scuoladifilosofia.it/dottorato/collegio-docenti/paolo-quintili>).

1. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010.
2. Cf. D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Bologna, Il Mulino, 2012. En janvier 2014 un colloque international a eu lieu à Paris (Nanterre-Sorbonne) sur: «*L'Italian Theory existe-t-elle? -Does Italian Theory exist?*»; voir: D. Gentili, E. Stimilli (éds.), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Roma, Deriveapprodi, 2015.
3. F. Ferretti, *Aux origines du langage humain. Le point de vue évolutionniste*, Traduit de l'italien par P. Quintili et M. Tascherio, Paris, Éditions de L'Harmattan, 2015.

PAOLO QUINTILI

Umberto Eco - In memoriam

≈

Grand coup, maître : chapeau ! Lorsque ce numéro de *Rue Descartes* était sur le point de paraître, nous avons appris la nouvelle qu'Umberto Eco n'est plus parmi nous. Dès sa fondation, Eco était parmi les membres du *Comité Philosophique International* de notre *Revue*, fondée en 1991 par Jacques Derrida, avec Pierre Aubenque, Marlena Chaui, Humberto Giannini, Ladislav Hedjәнеk, Dominique Lecourt, Hilary Putnam, Charles Taylor et Rayner Wiehl. Il a collaboré à la constitution de ce *Comité* dès le début. Nous avons eu la chance et le plaisir de travailler avec lui et ses collaborateurs, en Italie, pour l'un des derniers ouvrages « grand public » : *L'età moderna e contemporanea*, synthèse encyclopédique de l'histoire de la culture européenne qui parut en 2012 dans les kiosques, en vingt volumes annexes à *La Repubblica* & *L'Espresso*. Avant de mourir (et il savait qu'il allait mourir, après une longue maladie), Eco a réalisé son dernier « coup » de maître : la fondation, en novembre 2015, de la nouvelle maison d'édition « La Nave di Teseo », en collaboration avec l'ancienne directrice éditoriale de la maison Bompiani, Elisabetta Sgarbi, et un grand nombre d'auteurs bien connus, même en France, (Sandro Veronesi, Nuccio Ordine, Edoardo Nesi, Susanna Tamaro, Furio Colombo, etc.). Des écrivains scandalisés devant l'opération commerciale de l'achat de Rizzoli (et du coup de Bompiani) de la part de Marina Berlusconi (Mondadori), fille du plus célèbre Silvio, qui a créé ce nouveau « monstre » possédant plus de la moitié des moyens d'information italiens. L'union de Mondadori et de Rizzoli est ce qu'Eco et les autres ont rebaptisé : « Mondazzoli ». Ils ont ensuite investi de leur propre argent, pour fonder la nouvelle société : « La meilleure manière, la plus élégante, de gaspiller son argent », « Nous sommes des fous et disons tous adieu à Mondazzoli ! ». Eco a ensuite laissé en héritage son dernier livre, posthume, qui vient de paraître en Italie chez « La Nave di Teseo » : *Pape Satàn Aleppe ! Cronache di una società liquida*. Le titre évoque un vers de Dante, dans la *Divine Comédie* (*Enfer*, Chant VII) : l'exclamation menaçante mais incompréhensible du

démon Ploutos, gardien du quatrième Cercle de l'Enfer (celui des avarés et des prodigés), adressée au poète comme pour dire : « prends garde à toi, toi qui veux entrer dans ce règne de Satan, le Marais des avarés ! », allusion à la société liquide. La nouvelle maison tentera d'acquiescer aussi les droits des autres livres d'Eco, suivant les intentions testamentaires de l'auteur, et peut-être d'acheter la même maison Bompiani, si l'anti-trust décide que l'opération « Mondazzoli » est illégitime. En somme, il faut remercier Eco d'avoir réussi ce grand coup de maître : *La Nave di Teseo*.

La vocation première d'Umberto Eco, en fait, était sans doute celle de l'*encyclopédiste*, du directeur de culture. Il a été encyclopédiste à une époque où la culture et la rationalité qui y préside dans ses multiples formes discursives, sont radicalement émietées dans les nombreuses régions de compétence des différentes spécialités. Son métier de sémiologue se concrétisait alors dans cette activité inépuisable de *récolte* et se disséminait dans un travail méticuleux d'analyse et de rassemblement des « miettes » du savoir, pour arriver à en faire un ensemble toujours cohérent. Eco en a fait la source de son inspiration d'écrivain aussi. C'est en cela, la source de l'ironie du style, sûrement de l'ampleur de l'érudition, de la réussite inespérée d'une entreprise qui n'a réussi à personne d'autre, dans le siècle dernier.

Eco a ainsi réussi, avec justesse et légèreté, à organiser une fête de l'intelligence et de l'esprit qui a su évoquer autour de soi l'aura des grands intellectuels des siècles passés, le mieux que la culture philosophique italienne ait pu exprimer, conciliant le « haut » et le « bas ». Le philosophe (pas « la philosophie ») d'Eco – le rappelle Claudia Stancati ici (p. 61-63) – est le geste difficile de récupérer une généralité concrète du signe et du langage, au milieu du vacarme assourdissant des médias, qui rend compte du *sens* d'une époque de l'histoire.

Voilà un geste philosophique important à retenir, que nous voulons saluer ici et qu'on n'oubliera pas. Ce geste fait appel à « une généralité pénible et détaillée qui est la marque de l'épistémologie *difficilior* des sciences humaines » (Stancati). Leçon importante que celle d'Umberto Eco, tel un diamant aiguisé, elle demeure le modèle d'un philosophe à l'italienne que nous ne pouvons pas ne pas mettre en valeur dans ce numéro de *Rue Descartes*. Encore une fois, *grazie Umberto*.

GIANNI PAGANINI

Réflexions sur l'activité de l'historien de la philosophie, entre Bayle, Kant et Musil

À la fin d'un siècle, le XVIII^e siècle, qui ne fut pas moins décisif que le XX^e dans l'histoire de la philosophie, Immanuel Kant, tout en disposant d'un observatoire privilégié pour pouvoir construire « l'histoire de la raison pure », se voyait contraint de reconnaître avec une certaine désillusion que ce projet serait resté seulement un *desideratum* : une « place » dans l'économie du système à « remplir » seulement dans « l'avenir ». Après un « rapide coup d'œil », le « passé » de la raison se présentait devant lui sous la forme de systèmes, comme s'ils avaient été des « bâtiments », mais « tous en ruine » (Kant, 1967 : 635). Dans un autre passage, Kant employait en revanche, une métaphore « biologique » pour exprimer l'effet paradoxal d'hétérogénéité que l'histoire de la pensée offre au regard du philosophe théorétique : dans cette perspective, les systèmes lui apparaissent « comme les vers », nés « par *generatio aequivoca* » « de la simple réunion de concepts mis ensemble, d'abord sur le mode de l'inadéquation et puis de l'ajustement ». Il s'agissait certainement, pour l'auteur de la *Critique de la Raison Pure*, de dépasser une apparence, de dissiper un phénomène, en retrouvant « le schéma – comme un germe originaire » du système, de manière à reconstruire finalement « une architectonique de l'entière du savoir humain » en prenant, si nécessaire, les matériaux « donnés par les restes des bâtiments anciens tombés en ruines » (Kant, 1967 : 625).

Ce qui semblait être pour Kant une entreprise « non seulement possible » mais « même pas trop difficile » (Kant, 1967 : 625), s'est révélé, deux siècles plus tard, absolument infaisable ; au contraire, l'effet de superficie (la variété des systèmes) se présente désormais comme étant

une donnée structurale de fond. « Le caractère inévitable du pluralisme » (Mandt, 1989) constitue non seulement un fait évident pour le philosophe contemporain, mais représente aussi un présupposé méthodique incontournable pour l'historien de la philosophie, où la *generatio aequivoca* des positions théoriques est devenue une règle récurrente, par le fait de rapprocher et de croiser des traditions d'origines opposées.

Si cela est exact, l'une des tâches les plus intéressantes pour l'historien de la philosophie consiste dans la tentative de complexifier des généalogies aux apparences trop linéaires : non pour faire un étalage inutile d'adresse intellectuelle, mais avec la certitude que les cheminements de la raison sont (heureusement) plus tortueux et, donc, bien plus intéressants que ne voudraient le faire croire bien des cartographies trop schématiques. Il ne serait pas superflu de faire référence aux propos clairs et efficaces de Mario Dal Pra (1976 p.n.n.) qui déclarait préférer « la complexité à la simplification, l'enrichissement à la systématisme, l'étendue argumentée à tout réductionnisme unilatéral », pour éviter « d'inutiles perspectives eschatologiques », ou « d'unifications abstraites » et « de schémas évolutifs simplifiés ». En se plaçant hors des « conditionnements » qui, à l'époque, assumaient aussi des connotations très idéologiques, Dal Pra soulignait l'exigence « de recueillir toutes les suggestions d'un développement historique de la pensée ouvert à l'imprévu, à la complexité, au composite ». Ces considérations valent aussi pour l'historien qui s'occupe des événements contemporains, tels que ceux de la philosophie du XX^e siècle. Surtout, la démarche « tumultueuse » (comme le disait Dal Pra) du débat philosophique contemporain a mis à rude épreuve la consistance de ces programmes théoriques « forts » qui s'étaient imposés dans l'après-guerre ; à travers leur développement progressif, l'histoire successive s'est chargée de mettre en évidence des convergences et des solidarités parfois inattendues.

Pour qui eût assisté, par exemple, au colloque de Royaumont de 1958, consacré à « La philosophie analytique » (au cours duquel se sont confrontés des philosophes anglais et américains comme B. Williams, G. Ryle, P.F. Strawson, W.V. Quine, J. Austin, R. Hare et leurs interlocuteurs francophones tels que Ch. Perelman, M. Merleau-Ponty, J. Wahl, F. Alquié, L. van Breda), serait rapidement apparue une séparation radicale et parfaitement évidente, malgré la diversité des orientations, entre les philosophes analytiques et leurs contradicteurs continentaux. Rupture bien au-delà des limites de l'incommunicabilité, s'il est vrai qu'à un Merleau-Ponty, désireux de convergence et prêt à se demander si « notre programme ne serait pas le même dans le fond », un Ryle, adversaire convaincu de toute la tradition

phénoménologique (son rapport s'intitulait « La Phénoménologie contre *The concept of Mind* »), avait répliqué sèchement : « J'espère vraiment que non » (*Cahiers de Royaumont*, 1962 : 7). Et à un Wahl qui réagissait aux analyses subtiles d'Austin, se demandant si la philosophie serait « une île » plutôt qu'« un promontoire », bien au-delà de la « subtile parcelle de terre linguistique », le philosophe anglais répondait en la comparant plutôt à un territoire sans « frontière » précise (comme la « surface du soleil »), puisqu'elle traite de « tous les résidus, de toutes les problématiques qui demeurent encore non résolues, après que toutes les autres méthodes essayées ailleurs ont été tentées » (*Ibid.* : 291-292). Ryle et Austin combattaient, en particulier, certaines caractéristiques essentielles du « style » continental en philosophie. À un rappel d'Alquié sur la conscience historique des problèmes, Ryle réagissait brusquement, comparant l'activité de l'historien à celle « d'exhumer les cadavres de tous les philosophes connus », pour en faire « l'autopsie » et, ainsi, en tirer « dans le meilleur des cas », « une compilation d'articles nécrologiques » (*Ibid.* : 366). Puis, répondant à une sollicitation de Perelman qui demandait quelle pourrait être la méthode apte à traiter les problèmes « résidus », Austin avouait sa propre réticence à fournir une réponse positive, mais il excluait sans nul doute que quelque chance de réussite touchât à la phénoménologie. Par rapport à cette éventualité, sa réponse était : « non, deux fois non » (*Ibid.* : 375).

Qui comparerait aujourd'hui la situation de la philosophie actuelle à cet « instantané » pris à Royaumont (cela fait près de soixante années), aurait certes la sensation d'un changement radical de perspectives. On pourrait même parler d'une sorte d'hétérogénèse des fins : quelques années après, depuis l'intérieur du noyau dur de l'insularité néopositiviste, Thomas Kuhn développa sa thèse sur l'incommensurabilité des paradigmes scientifiques, introduisant ainsi une dimension *historique* et relativiste explosive par rapport à la vision *standard* de l'entreprise scientifique. De même, comme par un jeu de miroir, sur le « continent » ce qui apparaissait comme le concurrent par excellence, la phénoménologie serait entrée dans une crise presque irréversible (je pense, par exemple, à la *destructio* foucauldienne et à l'offensive structuraliste des années soixante). Dans ce scénario décrit à Royaumont, il aurait été impensable d'imaginer cette convergence de perspectives « analytiques » (ou « linguistiques ») avec d'autres perspectives typiquement « continentales », ce qui a été peut-être la caractéristique la plus saillante du panorama philosophique contemporain. Il suffira de penser à certaines issues caractéristiques de la réflexion contemporaine pour constater comment, de part et d'autre, ont pu se tresser les fils d'un

dialogue souvent fructueux et propre à réarticuler le scénario de la philosophie actuelle. Le long trajet de Jürgen Habermas, en partant du marxisme de l'École de Francfort pour arriver à « l'éthique du discours » et à la théorie de la pratique communicative ; la tentative d'Otto Apel de transformation linguistique de la philosophie transcendantale, avec sa recherche d'une « convergence attendue entre la philosophie linguistique-analytique et l'herméneutique » ; l'enquête du dernier Ricœur, visant à réaliser une « nouvelle alliance » entre les traditions analytiques et les perspectives phénoménologiques : tous ces parcours et d'autres encore peuvent être lus comme autant d'itinéraires sinueux cherchant à englober dans les traditions continentales des aspects essentiels du *linguistic turn* ; symétriquement, il suffit d'évoquer l'orientation « post-analytique » de Rorty, pour donner une idée des issues, parfois extrêmes, où le cheminement inverse a pu mener, à partir de la tradition analytique.

En partant de Wittgenstein et de Dewey, de Sellars et de Kuhn, Rorty a récupéré des aspects importants de la pensée de Sartre, Heidegger et Gadamer, en les apurant cependant de leurs composantes ontologiques (c'est-à-dire sans mettre son herméneutique comme « sujet substitutif »). C'est peut-être R. Bernstein celui qui a tiré la morale la plus explicite de toute une histoire, en proclamant la nécessité de « guérir les blessures de ces batailles idéologiques », et en soulignant « combien peu éclairant et stérile pouvait être de raisonner en termes de fracture entre philosophie anglo-américaine et philosophie continentale. Les brassages philosophiques qui ont lieu maintenant – a écrit, Bernstein (1994 : 297) – défient toute dichotomie simpliste de ce type ». À la « décentralisation » de la philosophie devrait donc correspondre la reconnaissance qu'il n'existe plus « un paradigme unique » qui puisse la dominer.

La situation est certainement plus complexe que ce que ces diagnostics peuvent induire à croire. Nombreux, parmi les philosophes qui se sont prodigués à jeter des ponts entre les différentes traditions, sont ceux qui ont aussi lancé des avertissements à ne pas oublier la pertinence des matrices originaires et à ne pas noyer dans un éclectisme vague la diversité d'approches qui, même en dialoguant, restent encore lointaines. Par exemple, la thèse de R. Bubner selon laquelle l'analyse philosophique est guidée par sa logique immanente en direction de questions qui peuvent être qualifiées d'herméneutiques, a besoin à son tour d'une forte correction. Ainsi, tout en étant sensible à la « convergence » entre la notion de jeu linguistique et celle d'enracinement « épocal » de la précompréhension du monde, Apel a-t-il mis en garde contre le danger de remplacer les vieilles thèses de la « science unifiée » par une

sorte de « pan-herméneutique » dans laquelle seraient annulés d'un seul coup, tous les « minces gains critériologiques de trois phases ou plus, de la controverse sur l'explication et la compréhension » (Apel, 1997 : 231, mais on lit des observations plus décisives contre la prétention à l'universalité de l'herméneutique chez Albert, 1980 : 212). Il ne faudra pas négliger non plus, pour donner un autre exemple, les objections justes de Rorty contre les tentatives de développer une « pragmatique universelle » ou une nouvelle « herméneutique transcendante », bien que sa propre conception de la philosophie, affranchie des mythes et restituée à la « conversation du genre humain », se heurte de fait à une objection sur laquelle s'est arrêté A. Santucci. Celui-ci a réouvert la discussion sur un minimum de « paradigmaticité » au-delà des thèses relativistes et holistes : « cette *conversation of mankind* qui n'a pas, de son côté, une logique de l'histoire, mais veut nous affranchir de l'"anxiété cartésienne", n'a-t-elle pas la nécessité de quelque règle et d'un interlocuteur mieux défini ? » (Santucci, 1989 : 452 ; voir aussi Santucci, 1992 : 212).

Pour faire bref, un hypothétique « Voltaire ressuscité » qui retraversât la Manche et encore plus l'Atlantique entre le XX^e et le XXI^e siècle, ne courrait peut-être plus le risque de passer directement du « plein » au « vide », comme son aïeul du XVIII^e siècle, mais « en observateur sage, il reconnaîtrait que certaines similitudes peuvent être découvertes dans cette variété stupéfiante d'approches » et il serait conscient du « désir croissant de communication et de discussion », au-delà des différentes traditions et « malgré la persistance de différences profondes » (Klibansky-Pears, 1993 : 44).

S'il en est ainsi du panorama, bien conflictuel sous tant d'aspects, de la réflexion contemporaine, l'on pourrait revenir, en historiens de la pensée, à la sagesse d'une considération qui a tâché d'enterrer, même en milieu anglophone, le mépris pour l'histoire de la philosophie, liquidée (à la Ryle) comme « exhumation de cadavres ». Dans un volume à plusieurs mains, signé par le même Rorty, J. B. Schneewind et Q. Skinner, Rorty a remarqué que la philosophie n'est pas un « genre naturel », quelque chose de « doué d'une essence réelle », presque un « désignateur rigide » (Rorty, 1984 : 13). On devrait appliquer le même discours aux traditions qui en partagent le même champ. Ces traditions ne constituent pas des « essences » non plus ; ou mieux, pour leur étude devrait aussi prévaloir le critère méthodologique de Giulio Preti, à savoir que « ces -ismes ou "essences" doivent être, comme toutes les catégories scientifiques, des concepts opérationnels » (Preti, 1976 : II, 248-249). De façon paradoxale, comme il lui arrivait souvent, Preti insistait sur l'exigence de « réhabiliter

les “essences” » (*Ibid.* : 257), même avec toutes les précautions qui venaient, chez lui, d’une position « naturaliste » et « relativiste » (certainement pas gilsonienne). Dal Pra mettait plutôt l’accent sur l’idée de « tradition », sur le fait qu’elle est « un ensemble d’objectifs, d’aspirations, de techniques (méthodes), de directions de recherche » ; il considérait les traditions (Dal Pra-Minazzi, 1992 : 239, 247), « comme un patrimoine extrêmement mobile et extrêmement modifiable » et, revenant ici au texte de Preti, « comme un point de départ, par rapport auquel le point d’arrivée peut être très différent aussi – voire *révolutionnairement* différent » : d’où la nécessité de faire une histoire *philosophique* des traditions de pensée, tout en ayant toujours à l’esprit une « combinaison sagace de continuité et de discontinuité » (*Ibid.* : 247). Surtout il faudrait « non pas découvrir une unité historique donnée, mais plutôt construire *une unité historique possible* » (*Ibid.* : 249).

Quentin Skinner, s’étant formé dans un tout autre contexte culturel, en contact avec les textes d’auteurs tels que Collingwood, Wittgenstein et Austin, a tiré une leçon précise, de méthode mais aussi de « moralité », de la constatation qu’en philosophie, il n’y a ni « problèmes éternels », ni « vérités universelles », mais seulement « des réponses individuelles à des questions individuelles, avec tant de réponses différentes, aussi nombreuses que les questions » (Skinner, 1969 : 50) : demander à l’historien de la pensée « une solution à nos problèmes immédiats », cela signifierait alors « commettre non seulement une erreur méthodologique, mais quelque chose de semblable à une faute morale ». C’est l’histoire en elle-même qui fournit une « leçon », en nous dressant, à travers la contingence de ses objets, à l’« auto-connaissance » (*Ibid.*, p. 53). Dans cette perspective, l’histoire de la philosophie pourrait être conçue « non pas comme une série de tentatives visant à répondre à un ensemble canonique de questions, mais plutôt comme une séquence d’épisodes dans laquelle les questions, comme les réponses, changent fréquemment » (Skinner, 1988 : 234). Il n’est pas vrai que cette attitude équivaille à nier les continuités là où elles se révèlent, même celles sur la longue durée, ni encore moins qu’elle aboutisse à une position auto-contradictoire, par le fait d’affirmer l’universalité d’une thèse relativiste qu’elle devrait plutôt nier implicitement (sur le type de l’incohérence dogmatique, canoniquement reprochée au scepticisme absolu). Au contraire, une approche telle que celle recommandée par Skinner se traduit dans une sorte de « nominalisme » historiographique utile, qui refuse d’« abstraire les argumentations particulières du contexte de leurs occurrences, pour les replacer en tant que “contributions” à des disputes » philosophiques de caractère permanent. Si les « concepts sont des

instruments », selon le *topos* wittgensteinien (repris par Skinner, 1985 : 13), il faut en conclure qu'il n'y a « pas d'histoires des concepts en tant que tels », ni des concepts les plus abstraits de la philosophie, mais qu'« il peut y avoir seulement des histoires de leur usage dans l'argumentation », c'est-à-dire des histoires de la manière dans laquelle les « significations » du dire servent au « faire », puisque « les textes sont des actes » (Skinner, 1988 : 283, 279).

Un lecteur italien, attentif par tradition nationale aux problèmes de l'historiographie philosophique et à la longue bataille menée dans la seconde après-guerre pour l'affranchir du double fardeau idéaliste et positiviste, pourrait aisément penser à certains discours menés dans les années soixante-dix du XX^e siècle, dans les milieux du *neo-illuminismo* (des *néo-Lumières*), vivement marqués par des composantes pragmatistes. Ce n'est pas un hasard donc, qu'au moins pour une partie de la recherche historico-philosophique italienne, certaines observations issues du néo-pragmatisme aient pu se greffer facilement sur un terrain déjà fécondé par les lectures de Dewey ou par les rapprochements de Preti sur « *praxis* et empirisme ». Ainsi, ne sera-t-on pas surpris par le fait que les invitations de Dal Pra à cueillir, avec les instruments de l'histoire de la philosophie, la nature « même trop mobile, inquiète, fuyante » de cette discipline, toujours prête à « discuter la même possibilité et validité des critères » (Dal Pra, 1963 : vii), puissent confirmer une idée de la philosophie opposée à celle d'un « genre naturel » et une image de l'historien de la philosophie (proposée par Paolo Rossi, 1995 : II, 494) comme celui qui, ne croyant pas à la possibilité d'un lieu d'observation « privilégié », se charge du devoir, parfois incommode, de multiplier les « anomalies pour celui qui a construit un tableau unitaire et harmonieux ». Le même Dal Pra, s'interrogeant autour du problème de la « définition » de la philosophie, finissait par le résoudre en commentant une réponse lapidaire de Preti (« C'est tout ce qui se trouve contenu sous ce nom, en tout bon manuel d'histoire de la philosophie » : Preti, 1976 : II, 218), en relevant qu'il ne s'agissait, au fond, que d'une « définition *ostensive* », laquelle sous-tend cependant la conscience du caractère « *polyvoque* » de la philosophie elle-même (Dal Pra-Minazzi, 1992 : 246).

On peut donc dire que la figure de l'« anomalie » est consubstantielle à l'histoire de la philosophie, si cette discipline – comme Rorty l'a remarqué – « comprend non seulement des réponses différentes à des problèmes philosophiques, mais un désaccord total sur *quelles sont* les questions philosophiques » (Rorty, 1986 : 58). Nos prédécesseurs étaient convaincus de

l'indécidabilité récurrente des conflits philosophiques, dans la période qui va de Bayle à Kant et qui coïncide avec le plein développement des Lumières. Les deux, Bayle et Kant, avaient décrit cette situation « critique » de la philosophie, en recourant à des métaphores « bellicistes », pour décrire la lutte entre les systèmes : celle-ci se présente comme un combat interminable, qui ne peut pas être résolu avec un verdict de victoire univoque.

Un « théâtre de luttes » très semblable au « conflit dialectique » dont Kant avait écrit dans la *Critique de la Raison pure* (1967 : 351), dans lequel, tour à tour, « le dessus est réservé à la partie à qui l'on a accordé le premier coup, tandis qu'est destinée à succomber la partie qui est contrainte à se tenir sur la défensive » : les systèmes de la raison subissent ainsi un sort analogue à celui de « cavaliers vaillants », avec une succession alternative d'attaques, replis, contre-offensives et rétorsions. La terminologie et les métaphores kantienne renvoient aux endroits célèbres du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle qui dans ses articles « Rorarius », « Sennert » et « Zénon d'Elée » avait rendu compte de la « dialectique » inépuisée et inépuisable des « sectes » philosophiques, dont chacune « quand elle ne fait qu'attaquer, triomphe, ruine, terrasse ; mais à son tour elle est terrassée & abymée, quand elle se tient sur la défensive » (Bayle, 1740 : IV, 540b) : c'est une devise qui sera assumée par Cassirer (1952 : I, 645) comme une description efficace, bien avant Kant, de l'« importance des antinomies ». La métaphore pourrait s'appliquer, avec une égale pertinence, aux événements de la pensée contemporaine et c'est dans ce sens que Paolo Rossi l'a lue (Rossi, 1995 : I, 9). Apel l'a rapportée à cette grande dispute entre philosophie analytique et « sciences de l'esprit », dont les représentants « s'attaquent et s'agressent réciproquement par derrière » (Apel, 1977 : 82), incapables, tels qu'ils sont, de préserver des attaques de l'adversaire les présupposés respectifs, mais toujours prêts à retordre les objections contre l'agresseur.

Si l'on regarde le XX^e siècle, l'on doit constater cependant que ni un philosophe ni un historien de la philosophie n'ont fourni une représentation véritablement efficace de cette situation problématique, mais un écrivain nourri de la meilleure pensée philosophique de son temps et parfaitement au courant des tensions entre rigueur scientifique et perception esthétique (« univocité » et « allégorie »), entre vérité et sens (« esprit » et « vie »), entre « âme » et « exactitude »... toutes des tensions qui sous-tendent notre contemporanéité. Ennemi de la « philosophie en gros » et amateur d'un « essayisme » qui « continuait à lui accorder le droit de penser par lui-même, bien qu'il ne fût pas un philosophe de métier », le

personnage d'Ulrich (viennois et mathématicien), dans *L'Homme sans qualités* de Robert Musil, ironise avec bienveillance sur le trouble d'un apprenti philosophe (mais général de métier) qui, après avoir méticuleusement dressé « un inventaire complet des stocks d'idées de l'Europe centrale », avait découvert « avec regret » que celles-ci étaient toutes « pourries de contradictions », en avertissant aussi « à sa grande surprise » que « ces contradictions examinées de plus près, tendaient à s'annuler réciproquement » (Musil, 1956 : 468). « J'ai fait établir là-dessus, expliqua-t-il à Ulrich en lui indiquant aussitôt les feuillets qui s'y rapportaient, une liste des grands chefs d'idées, c'est à savoir les noms de tous ceux qui ont pour ainsi dire conduit à la victoire, ces dernières années, de grands corps d'armée d'idées. Cet autre feuillet est un ordre de bataille ; celui-ci un plan d'opérations ; celui-là, un essai de localisation de tous les dépôts et places d'armes d'où proviennent les renforts de pensées. Mais tu ne seras pas sans observer (je l'ai d'ailleurs fait apparaître clairement sur le dessin), si tu considères l'un des groupes de pensées actuellement en action, qu'il tire ses renforts en combattants et en matériel non seulement de ses propres dépôts, mais encore de ceux de son adversaire ; tu vois qu'il modifie continuellement son front et qu'il combat même tout à coup, sans aucune raison, à l'envers, le front tourné vers ses propres communications ; tu constates encore, ailleurs, que les idées ne cessent de désertir puis de rentrer dans le rang, si bien que tu les trouves tantôt dans un camp, tantôt dans l'autre. » (*Ibid.* : 469-470).

Il serait certainement difficile, pour un historien de la philosophie, de partager aujourd'hui la confiance naïve du général von Stumm. Ce dernier devait conclure, désolé, ne pas réussir à déterminer sur sa « carte » conceptuelle « ni un plan de communications convenable, ni une ligne de démarcation, ni quoi que ce soit » (voire, « toute l'affaire » lui semblait ce que « n'importe lequel de nos supérieurs » appellerait, « sauf respect », « un beau bordel ! ») (*Ibid.* : 470).

On a déjà dit que l'historien est professionnellement intéressé à compliquer les généalogies trop linéaires, en excellant dans l'« art d'embrouiller les fables » (Rossi, 1995 : II, 495) : non pas parce qu'il croie dans un *pathos* de la diversité et de la discontinuité (une espèce de « préalable implicite », ou un « habit mental plus ou moins inconscient », comme le disait Lovejoy, 1966 : 14), non moins arbitraire et injustifié, en fin de compte, que le contraire, ni pour une sorte de technique du « soupçon », acquise par habitude professionnelle, mais vraiment en vertu de la persuasion qu'il est impossible de reconstituer ce « registre cadastral de la culture moderne » (comme le dit Musil, 1956 : 467), dans la forme d'un schéma

simpliste. Même la métaphore kantienne du « conflit dialectique », avec les systèmes en lutte comme des « cavaliers en armes », si on l’applique à la philosophie contemporaine, suggère beaucoup plus l’image du combat sans règles décrit par le général von Stumm, que la succession (ordonnée, si comparée à l’autre) d’assauts, défenses et contre-attaques racontées par Bayle et par Kant. La leçon de l’historien conduit à croire comme étant impraticable l’idée d’un « inventaire spirituel général » (qui demanderait, dans l’invention littéraire de Musil (1956 : 751), rien moins qu’un « Secrétariat mondial de l’Âme et de la Précision »), et c’est aussi la conclusion sur laquelle a débouché une grande partie de la réflexion philosophique contemporaine.

L’accusation de « scepticisme » adressée aux historiens de la philosophie intéressés à reconstruire des situations complexes, à remarquer des changements de cadres conceptuels, plutôt qu’à souligner la continuité des systèmes ou des catégories ou des « problèmes », a été très commune. Que ce type d’enquête ait été jugé comme de l’« antiphilosophie », voilà une vieille équivoque à laquelle a efficacement répondu Eugenio Garin dans un essai de 1956, lorsqu’il a souligné, en rappelant une phrase de Dilthey, « la pluralité des manières de philosopher, la pluralité des “philosophies” ». Le même Garin a attribué précisément la conscience des « manières multiples de ce dialogue » (Garin, 1990 : 31) à la « manière de philosopher qu’on a appelé “historique” ».

Dal Pra aussi, de manière différente, a relevé le sens philosophique de l’entreprise historique et souvent l’a fait justement sur le terrain de l’analyse du scepticisme, auquel il a consacré beaucoup de recherches importantes. Ce n’est pas un hasard s’il en soulignait toujours la fonction critique, en montrant une sympathie évidente pour ce que Bertrand Russell (1980 : 9), par un heureux oxymoron, avait appelé « scepticisme rationnel », et dans lequel il repérait une similitude évidente avec la position de Hume : « le caractère spécifique [de Russell] – écrivait Dal Pra dans un essai publié depuis en volume (Dal Pra 1989 : 12) – est la façon de se poser comme étant absolument désintéressé devant les problèmes, n’ayant pas d’autre passion, d’autre fanatisme, d’autre religion que la recherche de la connaissance, conçue comme une fin en soi, quelles qu’en soient les conséquences que la vérité, ainsi découverte, puisse déterminer dans les croyances sur lesquelles se basent la pensée et la vie des hommes ». La description de Dal Pra – élaborée pour rendre compte de l’attitude de Russell – constitue aussi, et pas arbitrairement, une bonne caractérisation de sa propre méthode de recherche en histoire de la philosophie. Dans l’un de ses derniers livres (qui

s'ouvrait précisément sur l'essai consacré à Russell en 1966), Dal Pra revint sur la fonction de la philosophie en tant que « pensée critique », constituée par des « noyaux opérationnels d'une technique de l'intellect » conçue à un « niveau théorique moins affirmatif et plus pragmatique » (Dal Pra, 1989 : 9), en arrivant ainsi à échapper à ce qui lui semblait une alternative insatisfaisante entre « raison classique » et « pensée faible » (Dal Pra-Minazzi, 1992 : 301).

L'« approfondissement de l'instance de criticité », l'usage critique de la « raison » (*Ibid.*), reviennent donc comme un *leitmotiv* valable non seulement pour la perspective de l'« empirisme critique », mais aussi, et peut-être plus, pour le travail concret de l'historien de la philosophie, en gardant toujours ouvert « le problème d'une considération historique de la philosophie qui ne tombât pas dans l'erreur de juger le passé pour l'acquitter ou le condamner, sur la base d'une vérité absolue » (Ferrari, 1985 : 756). Ce motif est encore capable (malgré le temps qui s'est écoulé depuis l'époque à laquelle cette phrase se rapporte) d'orienter la recherche historique, dans la conviction que l'on doit avoir horreur de l'exemple négatif de certains « philosophes » (mais ce discours pourrait s'étendre naturellement à certains historiens aussi) auxquels s'applique bien la description caustique fournie par *L'Homme sans qualités* de Musil, qui les peint comme « des violents qui, faute d'armée à leur disposition, se soumettent le monde en l'enfermant dans un système » (Musil, 1956 : 319).

Qu'il me soit permis, en conclusion, de présenter une expérience personnelle, pour ce qu'elle peut valoir : qui écrit ici s'est occupé d'auteurs grands et moins grands, de textes philosophiques et scientifiques, publiés et inédits ; il a pratiqué la philologie philosophique jusqu'au point que Benedetto Croce aurait appelé du « philologisme » ; il a enquêté sur des sujets philosophiques de façon transversale par rapport aux auteurs (comme dans le cas du scepticisme) et aux époques ; il a plutôt travaillé sur les sources et sur l'histoire des traditions ; il a contribué à élargir le champ des objets historiographiques, en y incluant des textes et des auteurs non « canoniques », tels les philosophes clandestins ; il a étudié aussi bien les textes que les contextes, les auteurs que les problèmes, les doctrines que les argumentations ; il a même accompagné la migration des idées depuis la Renaissance tardive jusqu'au siècle des

Lumières, en traversant (lorsqu'il était nécessaire) les frontières disciplinaires. Il a enseigné dans des milieux universitaires différents, un peu partout en Europe, au Canada, au Japon, aux États-Unis et en Amérique du Sud. En définitive, il croit avoir satisfait à beaucoup de qualités requises pour appartenir aussi bien à la communauté des historiens de la philosophie qu'à celle des historiens des idées (il est l'un des deux Italiens qui siègent dans le comité d'édition des *International Archives of the History of Ideas*, collection fondée par Richard H. Popkin). De la première communauté, il a gardé l'« intérêt » philosophique ; de la seconde, il a acquis la « curiosité ». S'il a traversé la frontière entre l'une et l'autre plusieurs fois et dans les deux sens, il croit l'avoir fait comme on devait le faire dans l'espace de Schengen : sans difficultés, ni problèmes, sans devoir présenter de passeports, ni des déclarations douanières.

Traduit de l'italien par Paolo Quintili

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT, H., « Nachwort » à : *Traktat über kritische Vernunft*, 4. Verbesserte Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1980, p. 183-216.
- APEL, K.O., « Lo sviluppo della “filosofia analitica del linguaggio” e il problema delle “scienze dello spirito” », in : *Comunità e comunicazione*, trad. it., Rosenberg, Torino, 1977.
- APEL, K.O., « L'influsso della filosofia analitica sul mio itinerario intellettuale » in : S. CREMASCHI (éd.) 1997, p. 209-247.
- BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition, Brunel et al., Amsterdam-Leiden-La Haye-Utrecht, 1740.
- BERNSTEIN, R., *La Nuova Costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1994.

- CAHIERS DE ROYAUMONT, « La Philosophie analytique », Éditions de Minuit, Paris, 1962.
- CASSIRER, E., *Storia della filosofia moderna*, trad. it. par A. Pasquinelli, Einaudi, Torino, 1952.
- DAL PRA, M., *Sommario di storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1963, vol. I.
- DAL PRA, M., « Presentazione dell'opera », in : *Storia della filosofia*, diretta da Mario Dal Pra, Vallardi, Milano, 1976, vol. I, p.n.n.
- DAL PRA, M., « L'empirismo contemporaneo e l'iniziativa del soggetto », in : *Logica, esperienza e prassi. Momenti del pensiero moderno e contemporaneo*, Morano, Napoli, 1976, p. 131-139.
- DAL PRA, M., *Filosofi del Novecento*, Angeli, Milan 1989.
- DAL PRA, M., F. MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milan 1992.
- FERRARI, M., « Origini e motivi del neoilluminismo italiano tra il dopoguerra e gli anni Cinquanta », in : *Rivista di storia della filosofia*, XL (1985), p. 531-548 et 749-767.
- GARIN, E., *La Filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- KANT, I., *Critica del ragion pura*, trad. it. par Pietro Chiodi, UTET, Torino, 1967.
- KLIBANSKY, R. - PEARS, D. (éds.), *La Philosophie en Europe*, Éditions Gallimard/Unesco, Paris, 1993.
- MANDT, A. J., « The Inevitability of Pluralism », in COHEN et DASCAL (éds.), 1989, p. 77-101.
- MUSIL, R., *L'Homme sans qualités*, t. I, trad. fr. par Ph. Jaccottet, Paris, Éditions du Seuil, 1956.
- PAGANINI, G. (éd.), *La Filosofia della seconda metà del Novecento (Storia della filosofia, già dir. par M. Dal Pra)*, vol. XI, t. I-II, Piccin/Vallardi, Padova, 1998 (Premessa, tomo I, p. XVII-XXX ; *La Filosofia francese*, t. I, p. 185-438).
- PRETI, G., « Continuità e discontinuità nella storia della filosofia » ; « Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia », in : G. PRETI, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze, 1976, vol. II, p. 217-243 ; p. 245-264.
- RORTY, R., « Introduction » in : R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND, Q. SKINNER (éds.), 1984, p. 1-14.
- RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B. , SKINNER, Q. (éds.), *Philosophy in History. Essays on the*

- historiography of philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- ROSSI, P., « Introduzione » à : *La Filosofia*, Paolo Rossi (éd.), vol. I, Utet, Torino, 1995, p. 9-17.
- ROSSI, P., « Filosofia e storia della filosofia », in : Paolo ROSSI (éd.), *La Filosofia*, vol. II (*La Filosofia e le scienze*), Utet, Torino, 1995, p. 455-499.
- RUSSELL, B., *Saggi scettici*, trad. it. par S. Grignone, Longanesi, Milano, 1980.
- SKINNER, Q., « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, VIII (1969), p. 3-53.
- SKINNER, Q., « Introduction » à : Q. SKINNER (éd.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 3-20.
- SKINNER, Q., « A Reply to My Critics » in : *Meaning and Context. Quentin Skinner and his critics*, edited and introduced by James Tully, Polity Press, Oxford, 1988, p. 231-288.
- SANTUCCI, A., « Conseguenze delle *Consequences of Pragmatism* di Richard Rorty », in *Rivista di filosofia*, LXXX (1989), p. 431-460.
- SANTUCCI, A., *Storia del pragmatismo*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- VATTIMO, G., « Prefazione » à : F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano, 1997, p. XI-XV.

NOTES

Cet essai réélabore et met à jour des considérations développées, sous forme de préface à : G. PAGANINI (éd.), *La Filosofia della seconda metà del Novecento (Storia della filosofia*, sous la dir. de M. Dal Pra), vol. XI, t. I-II, Piccin/Vallardi, Padova 1998 : *Premessa*, tome I, p. XVII-XXX.

Gianni Paganini (Université du Piémont Oriental), est membre du Centre de Recherche de l'Accademia dei Lincei (Académie des Lyncéens, Rome). Il a co-dirigé, avec G. Canziani, la publication du tout premier manuscrit philosophique clandestin athée : *Theophrastus redivivus (1659)*, Florence, 2 vols., 1981-1982, p. CXXII-998.

Sa première monographie a été consacrée à Pierre Bayle (*Analisi della fede e critica*

della ragione nella filosofia di Pierre Bayle, Firenze, La Nuova Italia, 1980).

Auteur de nombreux ouvrages, il a notamment publié *Skepsis. Le Débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Éditions Vrin, 2008, qui a obtenu le Prix La Bruyère (Littérature et Philosophie) de l'Académie Française l'année suivante, ainsi que *Les Philosophies clandestines à l'âge classique* (Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2005) et *Hobbes. Moto, luogo e tempo* (Turin, UTET, 2010) ; *Hume. Dialoghi sulla religione naturale* (Milano, Rizzoli, 2013).

En 2010, il a reçu un prix de l'Accademia dei' Lincei (Rome) pour l'ensemble de son travail philosophique.

Il a également participé à la publication d'une histoire de la philosophie contemporaine («La Filosofia della seconda metà del Novecento», in *Storia della filosofia*, dir. par M. Dal Pra, vol. XI, t. I-II, Piccin/Vallardi, Padova 1998) dans laquelle il a écrit la partie consacrée à la philosophie française (*La Filosofia francese*, t.I, p. 185-438).

Il travaille actuellement sur un nouvel ouvrage à paraître en France : *Du Scepticisme au Naturalisme : Bayle-Hume-Diderot*.

SIMONE GOZZANO*

Philosophy of Science in Italy

It would be a next to impossible task that of giving a complete and satisfying description of what happened in Italian philosophy of science in the past 50 years or so. The task would be impossible not only for the time span, but also for the variety of issues and problems Italian philosophers have dealt with, which cannot be considered in details into the length of this paper.

In this paper, hence, I will consider the main movements and schools that have been dominant in Italy from the 70's onward, with particular emphasis to the interests toward the empirical sciences and its foundational issues. Given the level of generality I have chosen, I will venture in mentioning people and places in a very limited way, where further research can help to individuate further details.

Setting the stage

To set the stage for considering the development that philosophy of science had in Italy, it is worthwhile to consider two main tendencies, present in the early stages of the Italian reflection on science. One was *critical rationalism* and the other was *operationalism*.

A number of Italian philosophers, sometimes first or second generations full professors in the discipline, were followers of the so called School of Milan and they were scholars and pupils of Ludovico Geymonat, who held the first chair in philosophy of science, established immediately after the second world war in Milan. They were thinking of science as the product of interaction between empirical results and the theoretical vocabulary. In this sense, Geymonat was initially quite close to the neopositivist. Lately, he considered the relations between science and society, under the pressure of the Italian Marxist movement. However, the pivotal role of reason and an

attitude close to Enlightenment has always been present in his thought, which have been elaborated by a number of philosophers and logicians that had positions in Milan, as Giulio Giorello, Cagliari, as Silvano Tagliagambe, Genoa, as Evandro Agazzi. Reflections on the history of science and the political role of science were pursued by Enrico Bellone and Salvatore Veca. Also logic was particularly developed in that school thanks to people such as Marco Mondadori, Corrado Mangione and many others. (Mugnai, Minati, etc.).

An interesting twist to the neopositivist attitude was the operationalist one, as it has been done by people in Genoa, as Evandro Agazzi, and in Rome, mainly Vittorio Somenzi. People in Genoa considered science as crucially based on both an appeal to objectivity and one to a careful methodology. Science is thought to be objective in that in its endeavour, it can attain to the objects of its inquiry, not in themselves, rather through intersubjective verifiable operations. These operations merge together methodological criteria and ontological goals. These operations, were measurements, experiments, controlled data analysis, were thus bringing a realist view on the entities, though mediated thanks to these means. The way in which such operations were enforced in scientific theories was by means of specific sets of predicates, those that gave the theory its specificity and that were devoted to capture the nature of its objects of inquiry.

Operationalism has been the source of Somenzi's reflections on science. Following physicist Bridgman, Somenzi, a physicist himself, was guided by the idea that science cannot be given but in procedures and by means of interventions on the objects it investigates. In a way, realism was not, strictly speaking, an issue for him, because it was, and still is, more of a concern for philosophy than it is for science. Therefore, thus anticipating many of the discussion now present in the interventionist view of causation by Woodward, inasmuch science investigates properties and relations in the natural world it does so by acting and intervening on that natural world itself. If philosophy wants to keep track of the way in which science gets to its results, it should better not confuse what science licenses us to say and what philosophy argues it does. Somenzi has played an influential role also because it was one of the first scholars in introducing reflections on the philosophical importance of artificial intelligence and neurosciences.

Among the most important followers of Somenzi, it has to be considered Roberto Cordeschi.

Working on such issues as the birth and developments of cybernetics and artificial intelligence, Cordeschi has considered the theoretical role played by figures as Craik, Ross, Ashby, and Nobel laureate Simon. In the aim of reconstructing the heydays of artificial intelligence, Cordeschi has been able to trace down the source of many key concepts of present day work in cognitive science as well, in particular that of representation. Cordeschi has argued that the programs of information processing and artificial intelligence were theories on the way in which our cognitive systems work. So, the «discovery of the artificial», to mention his most known book, was actually the discovery of a number of conceptual tools for establishing a theory of the mind. Together with Somenzi, he was definitively one of the most important figures in the diffusion of philosophy of mind in Italy.

Coming to the present days.

One aspect that may help to depict Italian philosophy of science is the role that the *Società Italiana di Logica e Filosofia della Scienza* (*Italian Society for Logic and Philosophy of Science – SILFS*) has had for establishing and developing this field of inquiry in Italy. Founded in 1952, the society gathered basically all the professional philosophers of science that were operating in Italy. It organized general conferences every three years, with dozens of scholars attending them and many invited professors from abroad. The society, on the one side, had the role of aggregating people and their interests toward many and important issues in the philosophy of science; on the other side, the society let Italian scholars to confront themselves with philosophers coming from outside, facilitating in this way a process of internationalization for the Italian philosophical community.

The proceedings of the conferences were published with fair regularity and had a good circulation. By looking at the SILFS proceedings' table of contents (see references) it is clear which have been the main interests in Italian philosophy of science. They spanned from philosophy of physics and the logic behind physics, to interests in logic, initially pure and then more and more applied to different contexts, and slightly moved to consider other empirical disciplines. Such changes has been witnessed by the more international role Italian philosophy of science assumed. An important role was played by some presidents of the Society as Maria Luisa Dalla Chiara, Carlo Cellucci, and Michele Abrusci.

The acknowledgement of the international status of Italian philosophy of science was also witnessed by a colloquium held in Boston, back in the late 70's led by Dalla Chiara and Cellucci. Hosted by the Center for Philosophy and History of Science in Boston, Boston University, the colloquium proceedings were published in the Boston Studies for the Philosophy of Science series in 1980. Recently, in 2007, a new colloquium on Philosophy of Science in Italy gathered another group of Italian scholars, led by Gilberto Corbellini, but no proceedings were published. The differences among the talks and papers delivered in the two colloquia reflect the differences mentioned with respect to the proceedings. While in 1980 most of the papers were either on logic or on the logical and theoretical foundation of physics, with some interconnection between these two fields (logic for physics), in 2007, the philosophical foundations and the problems raised by a host of empirical theories were considered. The theories and disciplines considered were ranging from physics to biology, from artificial intelligence to cognitive science, from medicine to the social sciences. I think we should consider this passage as the main hallmark of recent Italian philosophy of science.

If we turn our attention back to the '60ies and '70ies, one prominent interest has been in the methodology of science. Many people, in the area of Milan, Florence, Pisa, Genoa, Padua, Bologna and Ferrara, have been working on the topics discussed by authors such as Popper, Lakatos, Toulmin, Feyerabend and Musgrave, in order to determine how can scientific method be characterized, as opposed to non-scientific methods, and whether we can assess it in most of the experimental practices. Two main strands can be isolated: one, closer to the theses by Popper, were recognizing the presence of such a method and developing it along realist or instrumentalist lines, by authors such as Marcello Pera, a pupil of Francesco Barone, and more recently by Marco Buzzoni, Paolo Aldo Rossi, Michele Marsonet, Fabio Minazzi and others. Another strand, particularly developed by Giulio Giorello, was instead closer to the anti-methodological view upheld by Feyerabend, arguing that it is not possible, given its multiple and heterogeneous nature, to ascribe to science something like a common method. This discussion had some feedback in Rome as well, but its impact was somehow more limited.

As we were saying, an important interest in Italian philosophy of science has been philosophy of physics and similar hard sciences. The philosophical foundation of theories such as general and special relativity, quantum-mechanics, and the relationships with philosophical theses such as determinism and indeterminism, has been at the centre of the stage for many philosophers in Florence, Padua, Rome, Urbino, Cagliari, Bologna, and lately Milan and Macerata. One issue

was the logical foundations of quantum mechanics, a problem that has led to the development of special logical tools for handling problems related to the consistency of quantum mechanics vis-à-vis classical logic. These were developed by Dalla Chiara, Giuliano Toraldo di Francia, Gino Tarozzi, Vincenzo Fano. With respect to logic, particularly strong in the area of Florence, one must consider the works by Ettore Casari, Cellucci, Abrusci, Andrea Cantini, Giovanna Corsi, Pierluigi Minari, Sergio Galvan, Sergio Bernini, and Roberto Giuntini, this last one has established a strong school of logic in Cagliari, with Francesco Paoli and many others. It should also be mentioned the area of history of logic where Massimo Mugnai and Mirella Capozzi have done important research, Leibniz and Kant respectively.

On the relation between physics and logic, these philosophers have been working extensively, demonstrating significant logical theorems. In general, many issue relating logic and deduction, also in the case of philosophy of science, have been considered among scholars in Ferrara, as Marcello D'Agostino, and Chieti, as Mario Piazza.

The issue of the symmetry in physics and the philosophical problems raised by this property and by its breaking has been of interest for Elena Castellani, as was the significance of Bell's theorem on non local effects and its relation to the so-called Einstein Podolsky Rosen Argument, for Federico Laudisa.

Another important thread of research was on temporal becoming and on the bearings that the theory of general relativity has on issue such as determinism and, ultimately, freedom. Such a theme was developed by people mostly from Rome, in particular Mauro Dorato, and lately Matteo Morganti. It is interesting to note the increasing attention to the impact that philosophy of science was, and still is, having on metaphysical themes. It must be noticed, in this respect, that following the neopositivist tradition, for instance by people in Bologna such as Alberto Pasquinelli, philosophy of science has been for many years disconnected from metaphysics, an approach that has characterized this line of research also in many other different countries (UK and the USA). With the resurgence of metaphysical interests in the 70's and the relaxation of the neopositivist standards, a fruitful interaction between these two fields has emerged, and Italy was part of this movement. A case in point has been the renewed interests in themes such as causation and probability. The focus of many scholars, such as Maria Carla Galavotti, has been the work of Italian Scholar De Finetti and then Ramsey, and the impact the notion of probability had on the establishing a proper analysis of causal relations, where some of these issues have been deeply elaborated by Roberto Festa and Vincenzo Crupi as well.

Another interesting thread was the linguistic form of scientific theories, disentangling the role of logical form in inferences from that of giving information about the content of the theory itself, Giorgio Sandri in Bologna. The problem of logical form and inferences, in particular counterfactuals, has been at the center of the interest also for other scholars in Siena, as Claudio Pizzi, and has been lately developed in modern terms with researches on abduction from people from Pavia, as Lorenzo Magnani. Also philosophical logic, and its relation to language and linguistics, has been pursued by Italian scholars in philosophy of science. In particular, one may want to consider the works by Enrico Moriconi, Pierdaniele Giaretta, Cesare Cozzo, Claudia Casadio, Alberto Mura, Hykel Hosni, Gianluigi Oliveri and Andrea Iacona.

A further and different thread, on the philosophical problems raised by theoretical and empirical biology, was followed by people from Rome –as Massimo Stanzione, Elena Gagliasso and Barbara Continenza, Padua with Telmo Pievani, Massimiliano Carrara (with interests in metaphysics as well) and Giovanni Boniolo, who begun with issues concerning physics and then moved to theoretical biology by considering the dispensability of the notion of information as a toll for better understanding biological phenomena.

The role and development of the science of the artificial, from artificial intelligence to cognitive science in general, has draw the interest of a group of people in Naples (as Giuseppe Tratteur, Settimo Termini and Guglielmo Tamburrini), with connections in Rome, Teresa Numerico, and Salerno, Marcello Frixione and Milan, Viola Schiaffonati. These people were considering both the theoretical role of these disciplines, from the standpoint of philosophy of mind and semantics, and its social and practical role, as revealed by ethical and practical issues raised by the widespread use of technological artefacts. On the one side, a number of people investigated issues ranging from heuristics, intelligence and even consciousness in machines while other faced the referential and semantics competence in terms of machine's learning. Others philosophers tackled the nature of ethical problems connected with having robots interacting with people and in general the problems raised by human-machine interaction and modelling.

Also the intersection between philosophy of science and philosophy of mind has received an increasing attention from the late 80ies of the past century to present days. The leading role has been played by Michele Di Francesco and Sandro Nannini, and this field was explored by Alberto Voltolini, Diego Marconi, Simone Gozzano, Antonella Corradini, Alessio Plebe, Massimo Marraffa, Fabio Bacchini, Pietro Perconti. Researches with strong interaction with neurosciences has been pursued by Corrado Sinigaglia in Milan.

A different but fruitful interpretation of the problems in philosophy of science was its interaction with the social science. A number of scholars, led by Dario Antiseri and such as Angelo M. Petroni, Lorenzo Infantino, Riccardo Viale, Enzo Di Nuoscio, Antonio Rainone, Albertina Oliverio and Simonetta Morini have investigated the relation between philosophy of science and the social sciences in general, insisting on the role of libertarianism in science as a precondition for the proper development of free scientific research and on the relation between the various methods and forms of explanations and rationality. The relations between philosophy and economics have been investigated by Pierluigi Barrotta, Matteo Motterlini, Gianluca Bocchi and Mauro Ceruti, the last two both former pupils of Geymonat.

To sum up, philosophy of science is an interesting field in Italian philosophy. It has paid the price of Italian philosophical scepticism toward science, which was promoted by important figures such as Croce and Gentile in the first half of the past century. Such price has been partially paid by an active group of logicians and philosophers that have moved from physics to other empirical disciplines. Nowadays, we can consider Italian philosophy of science well integrated in the international community. A case in point, for instance, can be made by noticing that Mauro Dorato is co-editor in chief of the *European Journal for Philosophy of Science*, a journal published under the auspices of the *European Society for philosophy of science*. Also, the number of papers published by Italian philosophers on international journal is increasing. A complete and accurate history of this field in Italy, however, is still to be done.

Acknowledgements

I express my gratitude to Marco Buzzoni, who has provided me with important material.

NOTE

* Professeur de Philosophie des Sciences à l'Université de L'Aquila, il est l'auteur de plusieurs livres et études autour des thèmes de l'intentionnalité, de la conscience, des sciences cognitives et du *Mind Body Problem*. Quelques titres: *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari, 1997; *Intenzionalità, contenuto e comportamento*, Armando, Roma, 1997; *Pensieri materiali. Corpo, mente e causalità*, Utet, Torino 2007 ; *La Coscienza*, Carocci, Roma 2009.

RÉFÉRENCES

Atti del convegno internazionale di storia della logica: San Gimignano, 4-8 dicembre 1982 / organizzato dalla Società italiana di logica e filosofia delle scienze (SILFS); éd. par ABRUSCI, CASARI, MUGNAI, CLUEB 1983.

ABRUSCI, AGAZZI, CASARI, MONDADORI, TUGNOLI PATTARO (éds.), *Atti del Congresso Logica e filosofia della scienza, oggi*: San Gimignano, 7-11 dicembre 1983, Logica e filosofia della scienza, oggi, CLUEB 1986.

Le Teorie delle modalità: atti del convegno internazionale di storia della logica: San Gimignano, 5-8 dicembre 1987 / organizzato dalla Società italiana di logica e filosofia delle scienze, SILFS; éd. par Giovanna CORSI, Corrado MANGIONE, Massimo MUGNAI, CLUEB 1987.

CELLUCCI, DALLA CHIARA, GALAVOTTI, SAMBIN (éds.), *Atti del Congresso Temi e prospettive della logica e della filosofia della scienza contemporanee*: Cesena, 7-10 gennaio 1987 / organizzato dalla Società italiana di logica e filosofia delle scienze (SILFS) CLUEB 1988.

Giovanna CORSI, Corrado MANGIONE, Massimo MUGNAI (éds.), *Atti del Convegno internazionale di storia della logica: le teorie delle modalità*: San Gimignano, 5-8 dicembre 1987 / organizzato dalla Società italiana di logica e filosofia delle scienze, SILFS, CLUEB 1989.

CORSI, COSTANTINI, GALAVOTTI, SAMBIN, (éds.), *Atti del Congresso Nuovi problemi della logica e della filosofia della scienza*: Viareggio, 8-13 gennaio 1990 / organizzato dalla Società italiana di logica e filosofia delle scienze (SILFS) CLUEB 1991.

ROSSI, P.A., «Attuali tendenze dell'epistemologia italiana: la corrente oggettualista», in E. AGAZZI (1969), *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Manfredi, Milano.

CORDESCHI, R., (2002), *The Discovery of the Artificial. Behavior, Mind and Machines Before and Beyond Cybernetics*, Springer, Dordrecht.

SOMENZI, V., éd. (1969), *La Fisica della mente*, Boringhieri, Torino.

SOMENZI, V., CORDESCHI R., (1986, 19651), éds., *La Filosofia degli automi*. Boringhieri, Torino.

FRANCESCO FERRETTI*

Philosophy of Language and Cognitive Sciences in Italy

The current status of Philosophy of Language in Italy reflects the multifaceted philosophical research in our country. Even at first glance, the framework looks clearly deficient: it is not possible to identify a uniform and prevailing trait around which to outline a specific account of the theoretical reflection on language. Analytic philosophy has the virtue of a well-defined profile, but other schools of thought with more blended theoretical limits also offer a similarly significant contribution. However, a way to settle the problem of sketching the state of the Italian philosophical approaches to language is represented by an element that can be considered the lowest common denominator of various different accounts. Most contemporary representatives of Philosophy of Language in Italy side with the anti-scientistic approach (specifically, anti-mentalist and anti-naturalistic). Such an approach, therefore, reflects the more general issue concerning the relationship between science and philosophy, traditionally an uneasy relationship within a country where «scientism» often has a negative connotation. When it comes to exploring the current connection between Philosophy of Language and Cognitive Sciences, the firm anti-scientist attitude of the Italian philosophers becomes particularly relevant. Exploring such a connection means first looking at the strong suspicion (even ostracism) of those methodologies and objectives inherent in the sciences of mind and language.

There are two main aspects of the anti-scientist attitude that impede a mutual interplay between Philosophy of Language and the Cognitive Sciences: anti-mentalism and anti-naturalism. A more general claim is needed before addressing these issues. In order to understand fully the philosophical bias against Cognitive Sciences, it is worth considering that

Philosophy of Language in Italy nearly coincides with a «history of philosophy.» Hence, the focus of the Italian research involving even the theoretical approach to the Philosophy of Language is mainly on the study of authors, rather than on themes. Such an attitude has historical roots (for instance, the idealism espoused by Croce and Gentile is still influencing Italian philosophical investigations). Irrespective of both this general consideration and the causes behind it, the independence of the study of language from those methodologies used in the study of the mind represents a key idea. This idea is founded on the assumption that the defining features of language, especially meaning, must be analysed independently from any reference to mental states and processes. This Italian anti-mentalism depends to a large extent on the dominance of classic scholars as Frege and Wittgenstein (among others) that still have a strong appeal in the Philosophy of Language, and not only on the analytic side. The anti-mentalism is, in fact, a theoretical basis for many current perspectives related to the study of language. Accordingly, the reference to what happens inside the brain (a private and subjective dimension, in the anti-mentalist account) is completely unsuitable for the study of human communication (grounded in the public and shared nature of meanings). In the anti-mentalist view, then, the investigation of the prerequisites of meaningful communication must not involve the analysis of those mechanisms and processes governing effective communication among real people in real contexts. As it is reasonable to expect in such a perspective, psychology and the empirical sciences engaged in the study of the mind (from neuroscience to computational linguistics) play only an ancillary role. As the foundation of communication concerns abstract conditions autonomous from those functions and systems that allow humans to understand language in real communication, referring to such functions and systems is not suitable from an explanatory point of view. From this kind of arguments follows that the anti-mentalist attitude of the Philosophy of Language has turned into an open rebellion against the cognitive revolution. That's not all. Besides this firm anti-mentalism, this rejection is actually based on a resolute anti-naturalistic attitude of the Italian Philosophy of Language. Before analysing this issue in more detail, two further clarifications are necessary. The first clarification is this: the claim that the Italian philosophers of language are strongly opposed to Cognitive Science is a generalization, with all the limitations that term implies. In particular, two critical points are worth highlighting: the first is that since the Seventies several local institutions –along with independent researchers– have welcomed the idea of intertwining Philosophy of Language and Cognitive Sciences. The work of these scholars

continues to be of great relevance since, in recent years, the state of the art has shown some improvement. Indeed, new research centres (Departments and Masters Programs in Cognitive Sciences) have been founded and encouraged by philosophers, marking a crucial linkage between Philosophy of Language and the empirical sciences.

That said, the institutional situation lags far behind that found in many other nations. Indeed, Italian cognitive scientists of language are still working in a fragmentary and autonomous way – either organized in small groups, or as independent individual researchers within departments generally oriented to other fields of research.

When some philosophers have the opportunity to take part in official research groups (with linguists, neuroscientists, psychologists and technicians), this is generally due to the *kind hospitality* of scientists. It is noteworthy that this integration policy is almost always initiated by those scientists that host philosophers, rather than otherwise. This suggests that scientists are aware of the role that philosophy could play into the empirical research, whereas philosophers are less able to recognize the potential role of science in their theoretical accounts. Aside from those philosophers conducting their research within scientific departments, the relationship between Philosophy of Language and Cognitive Sciences is at best tenuous and at worst non-existent.

The second clarification, however, represents a more optimistic outlook. In spite of the general institutional situation, the philosophic analysis of language is at the base of a substantial theoretical revolution: those changes never realized at the institutional level are being found on the theoretical level. Although anti-mentalism is still considered the lowest common denominator widely shared among philosophers of language, the situation appears significantly different when we take into account the theoretical outcomes of small groups or independent individual researchers. The upheaval represented by the coming of cognitive sciences on the study of language has left its mark: the Chomskyan account (Biolinguistics based on Universal Grammar; see for example Chomsky, 1965, 1966) represents a point of no return for many philosophers (Berwick & Chomsky 2011; Di Sciullo & Boeckx 2011; Piattelli-Palmarini 1974; Piattelli-Palmarini, Uriagereka & Salaburu 2009). The Cognitive Science approach to human behaviour is based on the idea that an individual's actions are the product of mental states and internal processes. Accordingly, cognitive scientists claim that language has to be interpreted from the same point of view: Universal Grammar is a set of rules and principles implemented by our mind-brain in order to produce and comprehend

linguistic utterances. The approach is to analysing language by looking at the brain activity instead of conventions or social praxis) has been firmly opposed by semiotic and structuralist traditions, as well as by the analytic account. Nevertheless, the «biolinguistics» proposed by Chomsky in the mid-Fifties eventually became established also among various Italian researchers.

The acceptance of Chomsky's proposal entailed a radical change in the attitude towards anti-mentalism. There are two main reasons underlying this change in perspective. The first reason is that Universal Grammar reshaped the theoretical cornerstone of the anti-mentalistic view in favour of conceptual analysis. Thus, the idea that brain activity might be interpreted with reference to the «subjective» and «private» natures of individuals appears to be strongly influenced by the idea that essential features of language represent an endowment of structures and processes shared by all human beings.

The second reason is derived from the Chomskyan view that stresses the explanatory weaknesses of studying language independently from the analysis of those processes that allow effective communication in real conversational exchanges.

Italian philosophers strongly prefer to base their investigations on conceptual analysis. However, when it comes to studying mind and language, such an analysis – completely independent from empirical data – is better suited to the study of disembodied angels rather than flesh and blood humans. Considering language mainly as a communication system, why should an analysis of the defining features of language focus solely on what speakers comprehend *in abstract*, with no reference to those systems that allow embodied individuals to understand verbal utterances in actual conversational contexts? For this reason, a cognitive-oriented approach to the study of language (based on collaboration of philosophers with psychologists, linguists, and neuroscientists) appears to be an essential approach of research. Despite such considerations, the reasons why some Italian philosophers support the Chomskyan paradigm can be very useful in understanding the relationship between Philosophy of Language and the Cognitive Sciences. This issue is relevant not only in understanding the state of the current link between philosophy and the empirical sciences, but also for the purpose of understanding the future direction of research. The adherence of philosophers to Universal Grammar's program has both its good and bad aspects. Indeed, those elements of Chomsky's model that fostered better relations between philosophers and cognitive sciences represent, at the same time, the main obstacles to a real integration

between them. One of the reasons why philosophers embraced Chomsky's paradigm is that they are sympathetic to that model centred on Universal Grammar, a model that refers to the Cartesian tradition (Chomsky, 1966; Fodor, 1983). Such a reference, a cornerstone of Chomskyan work, poses problems for a naturalistic research program, which Biolinguistics must be, by definition. Chomsky's theory offers assumptions that (because of their ambiguous nature and their incompatibility with a «biolinguistics» perspective of language) have always distanced Universal Grammar from those methodologies and theoretical assumptions that characterize scientific research. Indeed, Universal Grammar represents a conceptual and abstract model (music to philosophers' ears!), autonomous from data derived by empirical research. It is only recently that Chomsky, embracing the important experimental studies conducted by Andrea Moro and colleagues (Moro *et al.* 2001 ; Musso *et al.* 2003) began to take into account what he had always denied: the idea that the neurosciences of language could add something significant to the study of Universal Grammar. In order to clarify to what extent the Chomskyan model could be considered consistent with a biolinguistics approach, the point is not primarily a problem of understanding which role neurosciences (or any other empirical science) play in the study of language. The point is connected, instead, to a more general issue: the adherence by Philosophy of Language to naturalism –namely, to the idea that language, as a natural entity, has to be investigated in accordance with those methodologies and criteria applied to any other natural entity. Because of the difficulty in developing a Cartesian model of language and a fully naturalistic perspective of human verbal abilities, Chomskyan biolinguistics does not allow an investigation of this kind (Boeckx 2011 ; Ferretti & Adornetti, 2014). That is why some philosophers embraced Universal Grammar, keeping alive the strong anti-scientist attitude that characterizes the Philosophy of Language in Italy.

This difficulty is identified also in the international context. Although Universal Grammar theory is considered to be one of the approaches that, more than others, contributed to the emergence of Cognitive Science (in the second half of the previous century), the prevailing idea is that such a theory is today an obstacle to the establishment of a valid biolinguistics project. As proof of this, many attempts to deeply revise the Chomskyan model have been made by the supporters of the Biolinguistics 2.0 program (Boeckx & Benítez-Burraco 2007), a theoretical model designed to focus on the recovery of the relationships with the empirical sciences, from genetics to neurosciences, by preserving the Universal Grammar structure. On

this point, it is vital to understand whether biolinguistics should still have Universal Grammar as reference model or whether cognitive sciences of language should suddenly change course. Philosophers of language certainly play a major role in settling this important theoretical question: it is still a significant unresolved issue understanding whether to commit to a compatible hypothesis between Universal Grammar and the new research programs (arisen thanks to the advances of cognitive sciences) or whether such new programs permit the creation of a model of language that is alternative to Universal Grammar. Although this issue is subject to a heated international debate, Italian philosophers of language (except some small groups or individual cases) seem to be excluded from the discussion on one of the main topics of cognitive sciences of language. Why are Italian philosophers rarely represented in this debate? A central issue underlying the biolinguistics perspective is, indeed, an insurmountable obstacle for many language scholars: the idea that the analysis of language has to be put within the theoretical framework of evolutionary theory. On this specific point, Italian philosophers of language are more skeptical than they are on the mentalistic issue. For many of them, the reference to Darwinism mirrors a scientist's attitude (in its negative sense) to the study of language.

The reference to the theory of evolution represents a privileged tool of analysis to understand whether and to what extent the cognitive science framework can be included within the theoretical background of naturalistic perspectives. The attempts to provide an explanation of language in causal terms (with an explicit reference to the Darwinian tradition, as in Millikan 1984 for example) have been harshly criticized also from inside the cognitive sciences paradigm (Fodor 2008; Fodor & Piattelli-Palmarini 2010). At the basis of such response (significantly, led by the extreme wing of neo-Cartesianism) is one of the strengths underlying the critique of naturalistic approaches to language: the idea that human verbal skills are irreducible to causal explanations and, hence, not investigable with the equipment of natural sciences – especially, the evolutionary tools. This fact is connected with another significant issue in the attempt to outline the state of art of Italian reflection on language: the rebellion against the evolutionary paradigm, beyond its connection with the study of language. This case is even worse than that of mentalism: the hindrances (also religious and ideological) played a key role in this respect. If the introduction of Universal Grammar has been supported – although only recently – by several philosophers of language (especially within the line of analytic tradition that casts aside anti-mentalism), adherence to the theory of evolution has yet

to be realized. The lack of interest in one of the current main topics, language origins, supports this claim. It is regrettable to find that in Italy, research has seemingly remained stuck in 1866, when the Linguistic Society of Paris issued the edict that prevented its members from dealing with the topic of language origins during the annual conferences. The commendation and enthusiasm accompanying Chomsky's criticisms of the scholars actively involved in the study of language origin and evolution represent evidence that anti-scientism is the common trait unifying the otherwise diverse group of philosophers in our country. All of this is compounded by an issue not yet addressed, perhaps the major obstacle to the merging of Philosophy of Language and Cognitive Sciences. It is the culturalist issue: the idea that language is the result of cultural practices, more than the product of bio-cognitive processing (the mind-brain functioning) is well-established in Italy.

This is an idea hard to defeat, even though it is founded on the (completely erroneous) premise that studying the biological bases of language entails rejecting the analysis of a feature characterizing human linguistic codes: the extreme variability of language usage in the various speakers' societies. The supporters of the culturalist perspective of language invoke an element that has been shamefully ignored by the Cognitive Sciences. That said, future research cannot be defined as a return to the past (with that bad habit typical of the Italian historicist attitude). Cognitive Sciences represent a point of no return in the reflection on language within a naturalistic perspective: at present, it is pointless to revive the topics dear to the culturalist account as a means of contrasting the idea that language has a biological basis and development, as well. This said, Cognitive Sciences would also have to take upon themselves the analysis of those components of verbal skills – the variability of linguistic codes, among others – that Chomskyan biolinguistics has erroneously considered as secondary, or irrelevant. Future research will have to aim at devising a synthetic perspective, in which those two traditions mutually exchange information, methodologies and ideas. This exchange must be put in place while yet taking account of two facts. First, complying with the Darwinian view, it will be necessary to leave the «specialty» status characterizing, according to many philosophers, the place of man in the nature. Claiming, along with Darwin, that man is an animal among other animals means claiming that all the properties and capabilities marking humans are properties and capabilities of an animal among others. The attempt to reject the idea that human beings are special entities within nature can point the way to a model of language as hybrid phenomenon, resulting at the same time from biology and culture.

Secondly, although future research has to develop a synthetic account, it is also true that achieving this objective is the hardest challenge to pursue. This is true, first and foremost, for theoretical reasons: the idea that language is the product of biological and cultural constraints may appear to be a common sense claim unquestionable and accepted by everyone, but it is not the case. Although several scholars strongly emphasize the need to outline synthetic proposals, it must be made clear that such proposals have to be considered as the problem to be solved rather than a solution to the problem. Further, from a methodological point of view, the analysis of language as a hybrid phenomenon implies, by definition, a kind of research supported by the joint work of many different scholars. Given that in Italy the prevailing idea is that philosophy is autonomous and independent from science, this multidisciplinary aspect represents the most pronounced point of stasis. What is clear – and could be considered a good omen for the Philosophy of Language young generation – is the invitation to overcome the biggest stumbling block: the separation between science and philosophy that, in Italy is still an obstacle hard to be overcome.

RÉFÉRENCES

- CHOMSKY, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax* Cambridge. Multilingual Matters: MIT Press.
- CHOMSKY, N. (1966). «Cartesian Linguistics»: Chapter in the *History of Rationalist Thought*. Harper and Row.
- BOECKX, C. (2011) «Some Reflections on Darwin’s problem in the context of Cartesian Biolinguistics», in Di Sciullo, A. M., & Boeckx, C. (éds.). (2011). *The biolinguistic enterprise: New perspectives on the evolution and nature of the human language faculty*. OUP Oxford, p. 42-64.
- BOECKX, C., & BENÍTEZ-BURRACO, A. (2014). «Biolinguistics 2.0», in K. Fujita, N. Fukui, N. Yusa, and M. Ike-Uchi (éds.) *The design, development and evolution of human language: Biolinguistic explorations*, p. 8-30. Tokyo: Kaitakusha.
- DI SCIULLO, A. M., & BOECKX, C. (éds.). (2011). *The biolinguistic enterprise: New perspectives on the evolution and nature of the human language faculty*. OUP Oxford.

- FERRETTI, F., & ADORNETTI, I. (2014). *Against linguistic Cartesianism: Toward a naturalistic model of human language origins and functioning*. *Language & Communication*, 37, 29-39.
- FODOR, J. A. (1983). *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*. MIT press.
- FODOR, J. (2008). *Against Darwinism*. *Mind & Language*, 23(1), 1-24.
- FODOR, J., & PIATTELLI-PALMARINI, M. (2010). *What Darwin got wrong*. Profile books.
- MILLIKAN, R. G. (1984). *Language, thought, and other biological categories: New foundations for realism*. MIT press.
- MORO, A., TETTAMANTI, M., PERANI, D., DONATI, C., CAPPÀ, S. F., & FAZIO, F. (2001). *Syntax and the brain: disentangling grammar by selective anomalies*. *Neuroimage*, 13(1), 110-118.
- MUSSO, M., MORO, A., GLAUCHE, V., RIJNTJES, M., REICHENBACH, J., BÜCHEL, C., & WEILLER, C. (2003). *Broca's area and the language instinct*. *Nature neuroscience*, 6(7), 774-781.
- PIATTELLI-PALMARINI, M., (1974). *A debate on Bio-linguistics*. Centre Royaumont pour Une science de l'Homme, Endicott House, Dedham, MA.
- PIATTELLI-PALMARINI, M., URIAGEREKA, J., & SALABURU, P. (éds.). (2009). *Of Minds and Language: A Dialogue with Noam Chomsky in the Basque Country: A Dialogue with Noam Chomsky in the Basque Country*. Oxford University Press.

NOTE

*Professeur à l'Université «Roma Tre», où il enseigne la philosophie du langage. Ses recherches principales portent sur l'évolution du langage et de l'esprit, ainsi que sur l'étude de la communication humaine dans une perspective pragmatique et cognitive. Il est l'un des chercheurs italiens qui s'est le plus distingué au niveau international relativement à l'étude de l'origine du langage. Il est l'auteur de plusieurs monographies en italien, et des nombreux essais en anglais parus dans des revues internationales. Il vient de publier en France: *Aux origines du langage humain. Le point de vue évolutionniste*, trad. fr. par P. Quintili et M. Tascherio, Paris, Éditions de L'Harmattan, 2015.

ROBERTO ESPOSITO *

Vie biologique et vie politique

1. Quel rapport existe-t-il entre la vie biologique et la vie politique ? Ou plus simplement entre la politique et la vie, lorsqu'elles entrent en contact, jusqu'à ce qu'elles se superposent presque dans le régime qu'on définit comme « biopolitique » ? Et que signifie ce terme, aujourd'hui au centre d'un intérêt international croissant ? Bien sûr, une relation entre la politique et la vie biologique a toujours été donnée ; depuis toujours la vie biologique a constitué l'horizon de la politique, tout comme la politique, en tant qu'organisation des rapports humains, a toujours été nécessaire à la conservation et au développement de la vie. Aucune société n'aurait pu survivre à ses propres conflits, ni aux attaques de l'extérieur, sans une quelconque forme d'organisation politique.

Mais ce qui compte pour définir l'idée de biopolitique, c'est que jusqu'à un certain moment, que l'on peut dater entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, ce rapport était indirect – c'est-à-dire médiatisé par une série de filtres, de diaphragmes qui se sont ensuite rompus, une jointure beaucoup plus serrée et contraignante s'instaurant alors entre la politique et la vie. Comme le soutient Foucault – à qui l'on doit le premier développement organique de ce sujet –, pendant la longue période que représente toute l'histoire ancienne et en particulier l'histoire grecque, la vie politique ne faisait partie en aucune manière de la sphère biologique, pas plus que celle-ci n'impliquait celle-là. Ou mieux, la vie politique – consacrée à la participation et au gouvernement de la *polis* – était caractérisée précisément par son indépendance à l'égard des problèmes relatifs à la sphère de la subsistance et de la reproduction de la vie biologique, réservée à la domination de l'*oikos*, domaine de la maison, et à toutes les activités qui y étaient liées. La définition même de l'homme comme celui qui a le *logos* se fonde chez Aristote (tant dans l'*Éthique* que dans la *Politique*) sur l'exclusion du *bios*, de la vie nutritive ou végétative. Le concept de *polis* se constitue dans la différence entre le simple « vivre » (*zen*) et le « bien

vivre » (*eu zen*), c'est-à-dire dans l'exclusion, de la sphère politique, de ce qui a été appelé, avec une expression de Benjamin, la « vie nue ».

Plus que d'autres, Hannah Arendt est la philosophe qui a insisté sur cette différence entre le domaine de la *polis* et le domaine de l'*oikos*, au point de repérer dans la modernité, lorsque ces domaines commencent à se rapprocher l'un de l'autre, le début d'un procès de dépolitisation dont le résultat est la substitution ou le recouvrement du social sur le politique. Pour Hannah Arendt, non seulement la politique doit rester libre des tâches de la vie biologique, mais elle atteint son apogée lorsqu'une partie de la population, composée des esclaves et de ceux qui font un métier trop humble pour s'occuper de politique, pourvoit aux besoins matériels des citoyens. Du moment où cette distinction entre politique et société se défait, comme il arrive en fait dans le monde moderne, l'agir politique a tendance à s'épuiser et se confondre avec les autres activités humaines. Malgré les accents romantiques de cette reconstruction, elle représente effectivement une certaine organisation des rapports sociaux, destinée à durer pendant plusieurs siècles. Ce n'est qu'avec le début de la modernité que les choses changent, de plus en plus nettement. Originellement séparées, les deux sphères de la politique et de la vie s'approchent de plus en plus l'une de l'autre.

Vraisemblablement, l'auteur qui a marqué ce tournant est Hobbes, lorsqu'il affirme, à la fin des guerres de Religion, que le problème fondamental de la politique n'est pas celui du gouvernement de la chose publique ou de la distribution du pouvoir, comme cela arrivait justement dans la cité ancienne, mais celui, primaire et préliminaire, de la conservation de la vie, mise en péril par des conflits potentiellement destructeurs. L'institution de l'État-Léviathan – auquel (et au sein duquel) tous les hommes transfèrent leurs propres droits – a comme premier objectif de défendre la vie des sujets devant le risque de mort, devenu possible à cause de l'agressivité réciproque entre des hommes qui rivalisent pour s'assurer des subsistances insuffisantes. Mais cette institution a aussi l'objectif de garantir à tous une vie acceptable, au niveau des besoins et des nécessités primaires. À ce but – le but de la sûreté – les hommes sacrifient tout ce qu'ils ont de plus précieux, leurs droits et leurs pouvoirs propres, au service d'un Tiers, à savoir l'État, capable de les défendre et de faire peur, avec ses lois, à quiconque envisage de les violer.

Il s'agit, comme l'on dit, d'un changement de paradigme qui met fin à une conception de la politique qui a subsisté pendant environ deux millénaires. Si durant longtemps – comme l'exprime Foucault – les hommes vivaient et ensuite pratiquaient une activité politique, à un

certain moment de l'histoire ils commencent à faire de la vie l'enjeu de cette activité même. C'est un tournant d'une importance extraordinaire, destiné à marquer l'ensemble de la pensée politique qui suivra. La vie biologique qui était maintenue en dehors de l'enceinte de la politique devient la tâche historique et politique de l'homme. Vivre politiquement signifie, désormais, prendre soin de cette vie nutritive qui jusque-là avait été exclue par le *logos* politique. À partir de ce moment, le lexique de la vie biologique commence, de façon de plus en plus nette, à s'intégrer à celui de la vie politique, qu'il conditionne profondément. Il est vrai que la métaphore du « corps politique » a une tradition qui remonte beaucoup plus loin et qui peut être ramenée à Platon ; mais avec Hobbes, reliée à la métaphore de la machine, elle assumera un caractère immunitaire clair : le corps politique doit *s'immuniser*, c'est-à-dire se protéger des risques contenus dans la *communitas*.

2. Cependant, pour qu'un tel processus se développe dans toute son ampleur, il faudra attendre deux événements. Tout d'abord, la transformation progressive du paradigme de souveraineté en paradigme de gouvernement – lorsque les conditions de vie de la population, sa subsistance, ses besoins vitaux commencent à être considérés dans les objectifs politiques du pouvoir. Alors, à la fin du XVIII^e siècle, naissent les politiques urbaines, démographiques, sanitaires qui entrent déjà dans un horizon qu'on peut définir comme biopolitique. La population est finalement considérée, par le souverain, comme quelque chose à exploiter, une ressource à consommer, un bien précieux à protéger, une richesse qu'il faut conserver et développer de mieux en mieux. Tout cela a un rapport étroit avec ce que Foucault appelle la « gouvernementalisation de la vie » – allant du pouvoir soi-disant pastoral jusqu'à la raison d'État, à l'organisation matérielle de la vie citadine, à l'hygiène publique, aux savoirs de « police », terme qui avait jadis un sens plus vaste que celui qu'il a acquis aujourd'hui et qui concernait précisément la prise en charge du *bios* collectif. À ce moment-là se répandent ce que de nos jours on appelle les « services publics », les structures sanitaires et hospitalières, ainsi que les structures pénitentiaires destinées, certes, à punir, mais aussi à défendre la population des menaces, ou même des contagions possibles par des maladies endémiques. Dans cette transformation paradigmatique des agencements conceptuels précédents, un événement crucial est représenté par la naissance, au début du XIX^e siècle, de la discipline qui prendra le nom de biologie. La vie biologique commence alors à entrer dans le champ de vision d'un savoir spécialisé, dont les noms de Bichat, Cuvier, Lamarck et Darwin ne sont que

les plus connus. Que se produit-il alors ? Quelles conséquences la naissance de la biologie exerce-t-elle sur l'organisation du savoir moderne ? On peut sans doute répondre que, avec la biologie, l'horizon de l'histoire entre avec celui de la nature dans un rapport de plus en plus étroit. La politique se situe précisément au point de contact, et souvent de tension, entre histoire et nature. Peu à peu, l'homme commence à être considéré comme membre d'une espèce, et cette espèce humaine entre en rapport avec les autres espèces vivantes. Cela détermine un processus de désobjectivation progressif ou de modification et de crise de la subjectivité politique. Cet individu, que la philosophie politique moderne avait toujours considéré comme un sujet doué de raison et pourvu de volonté, est graduellement perçu comme un être vivant, traversé et souvent déterminé par des forces irrationnelles, passionnelles, instinctives qui échappent à l'autocontrôle de la raison, parce qu'elles s'enracinent dans une couche de la vie biologique plus profonde que la vie de relation et subtilement en collision avec elle.

En particulier, le grand physiologiste français, Xavier Bichat, soutient que chaque vie est composée de deux couches vitales, qu'il définit comme « vie organique » et « vie animale » – la première orientée vers les fonctions végétatives (respiration, digestion, circulation du sang) et la seconde vers les activités motrices sensorielles et intellectuelles. Or, l'élément qui caractérise cette théorie et influence non seulement le savoir biologique mais aussi la philosophie ultérieure est la prédominance de la vie organique ou végétative sur la vie animale et relationnelle. Bichat observe, par exemple, qu'après la mort, lorsque cesse la vie relationnelle – c'est-à-dire lorsque les fonctions cérébrales s'arrêtent – la vie organique et végétale continue néanmoins à fonctionner pendant quelques heures, voire quelques jours, comme dans le cas des ongles et des cheveux qui n'arrêtent pas tout de suite de pousser. Ce phénomène détermine une conséquence précise dans le rapport entre la vie biologique et l'agir politique, d'une façon qui modifie de plus en plus profondément le paradigme moderne de politique : la théorie de Bichat de la prédominance, quantitative et extensive, de la vie végétative et automatique par rapport à la vie de relation, affaiblit l'idée hobbesienne de l'opposition entre l'état politique et l'état naturel. Selon la nouvelle conception biologique, l'état civil a une racine inextirpable dans l'état naturel. On ne peut se séparer de soi-même, de son propre corps et des mécanismes profonds qui le régissent. Du moment où la volonté s'enracine dans la vie végétative et est gouvernée en grande partie par elle, le fondement essentiel de la théorie politique moderne se dégrade – à savoir, se dégrade l'idée de sujets

doués de volonté rationnelle qui s'unissent dans un pacte librement fondateur de l'ordre civil. Si les passions sont déterminées par des poussées instinctives et inconscientes qui plongent leurs racines dans la vie organique, il n'est plus possible de les orienter conformément à une intention assumée rationnellement. L'idée même de contrat social s'évanouit. Les hommes ne sont plus considérés – ou il ne le sont qu'en partie – comme les auteurs des institutions qui les entourent. Ils ne sont pas non plus les maîtres de leur destinée, et, au contraire, celle-ci devient marquée par les caractères héréditaires que chacun reçoit de ses géniteurs.

3. Comme le croient des auteurs influencés par le vitalisme de Bichat, parmi lesquels Schopenhauer, les individus ainsi que les sujets collectifs ont un fond naturel non modifiable par l'éducation et le milieu extérieur. L'unité de la vie ne s'articule plus dans le dualisme entre l'âme et le corps – qui renvoyait à l'idée chrétienne de « personne », ou par d'autres aspects au sujet cartésien –, mais dans la dénivellation biologique entre vie organique et vie animale. Le noyau inséparable constitué de volonté et raison, qui jusque-là formait l'essence du sujet politique, se trouve ainsi mis en cause. L'idée que la partie rationnelle ou spirituelle du sujet puisse dominer sa partie corporelle, dans laquelle elle est installée, et l'idée qu'il y ait un lieu de contrôle (*comando*) intellectuel d'où l'on puisse gouverner le corps et ses instincts primaires, se défont. Même à l'égard de l'idée de « démocratie », c'est comme si le pouvoir, le *kratos*, n'eût plus comme point de repère le *demos*, le peuple ou l'ensemble des individus, mais le *bios*, la vie d'un organisme étranger à toute connotation juridico-politique, parce qu'il est mu par des forces naturelles incontrôlables. Il s'agit d'un processus de dé-subjectivation et de dépersonnalisation qui pouvait encore avoir, au milieu du XIX^e siècle, des issues différentes et non nécessairement régressives.

Chez Darwin en particulier, ce processus de biologisation reste encore potentiellement ouvert. Lui aussi déconstruit le lexique humaniste, mais sans en tirer des conséquences politiques directes. Certainement, ce que la théorie classique définissait encore comme l'« essence humaine » est remplacé par une série d'invariants de type biologique, placés, même avec des caractéristiques spécifiques, à l'intérieur de la grande chaîne des espèces vivantes. Cela ne signifie pas que Darwin réduit le comportement humain à un simple reflet de ses composantes organiques, ni qu'il oppose la nature à l'histoire. Il les unifie plutôt, selon une idée d'histoire naturelle qui interprète la nature humaine comme se modifiant de manière casuelle, sur la base d'une série d'écart normatifs non définis d'avance et qui se produisent de

manière imprévisible. Le mécanisme de la sélection naturelle agit sur la base de ces écarts – elle n'est pas l'issue d'une destinée téléologique préétablie, mais le résultat de la comparaison et de la collision entre typologies biologiques différentes, qui tâchent de s'imposer réciproquement. La tradition philosophico-politique classique et la tradition moderne apparaissent, en ce moment, également contestées de façon radicale. Cette vie biologique qui n'avait plus constitué que l'arrière-plan d'une action politique, action libre de prendre la direction voulue par un sujet maître de soi, pénètre de plus en plus profondément au cœur de la scène politique, la conditionnant radicalement.

Nous avons vu que la théorie de Darwin, que d'habitude on place au début de ce processus, doit être située à la fin d'un parcours entamé plusieurs décennies auparavant et qui coïncide avec l'histoire de la biologie. Mais, après lui, la biologisation de la politique ou la politisation de la vie biologique se partage en deux directions différentes, dont une est chargée d'éléments inquiétants à caractère déterministe. C'est ce qu'on pourrait appeler la « biopolitique » négative, à laquelle on oppose une « biopolitique » affirmative. Que faut-il entendre par « biopolitique négative » ? Il y a, à son origine, un déplacement conceptuel et un usage instrumental du darwinisme, dans une direction différente de celle suivie par Darwin.

Spencer marque déjà un premier passage, introduisant un élément hiérarchique et de clôture clair dans ce que Darwin considérait encore comme un processus ouvert. Avec lui, la sélection naturelle devient une lutte pour l'existence, dans laquelle seulement les espèces les plus fortes ou, comme il l'exprime, les plus aptes réussiront à survivre. Ensuite, cette supériorité théorisée de certaines espèces sur les autres sera transposée avec peu d'effort à l'intérieur du genre humain et assumera un caractère racial. Pour Gobineau, auteur d'un livre célèbre sur l'inégalité des races humaines, la force dissemblable des peuples différents n'est pas déterminée par leur organisation politique, ni non plus par des circonstances ambiantes ou climatiques, comme le croyait jadis Montesquieu, mais par leur constitution biologique interne. L'histoire, selon lui, compte beaucoup moins que la nature, ou mieux : l'histoire elle-même est naturalisée. Sur ces nouvelles bases, la politique n'est plus l'expression de la volonté libre de personnes douées de droits subjectifs, en tant qu'arbitres de leur destinée propre, ce qu'elle avait été pendant au moins deux siècles, mais elle devient le simple résultat de la transmission héréditaire de caractères naturels, différemment distribués dans les diverses typologies humaines. Alors, la possibilité s'ouvre pour que l'identité du sujet politique soit de plus en plus écrasée par la donnée biológico-raciale nue.

En ce point, ce que nous avons appelé « biopolitique » commence déjà à se renverser dans une sorte de *zoopolitique*, maintenant en contraste non seulement avec la conception philosophique moderne, mais aussi avec le paradigme darwinien. La chaîne continue des races humaines – depuis les plus fortes jusqu’aux plus faibles – est interrompue par l’introduction, en son intérieur, de la référence animale. Déjà au début du XX^e siècle, en Allemagne comme en Amérique, les hommes prétendent « inférieurs » sont plutôt rapprochés des bêtes que des hommes « supérieurs ». La catégorie d’humanité, plutôt que d’être un tout homogène, apparaît coupée en deux zones distinctes, séparées par la fracture que constitue l’animalité. Le résultat hiérarchique et excluant de cette biologisation de la politique est évident. Quelques peuples de sang pur sont destinés à dominer ceux de sang impur, qui ne peuvent pas se rebeller contre une subalternité enracinée dans leur substrat biologique. Bien plus, – comme les idéologues nazis le théoriseront aussitôt, les races supérieures sont autorisées à bloquer la contamination dégénérative, qui naît de leur contact avec les races inférieures, en déportant ou même en exterminant ces dernières. Ce qui, d’après Darwin, était une sélection naturelle, devient en ce moment une sélection artificielle visant à empêcher tout mélange de sang et à recouvrer la typologie raciale originaire. Ce que les anthropologues se proposent, c’est l’objectif délirant de recréer la nature à travers des procédures artificielles, de re-naturaliser artificiellement la nature, en éliminant les organismes dégénérés ou destinés à la dégénérescence.

De cette façon, ce que nous avons défini comme biopolitique se renverse dans une forme de thanatopolitique acclamée. L’humanité devient le terrain opérationnel d’une séparation violente entre deux formes de vie radicalement opposées et destinées l’une à l’amélioration de l’autre à travers son esclavage ou sa mort. La vie elle-même est divisée en deux, une vie supérieure, et fondamentalement immortelle, et une vie inférieure au point de ne pas mériter d’être vécue. Les auteurs (Binding et Hoche) d’un essai célèbre sur la vie « pas digne d’être vécue », écrit dans les années précédant immédiatement la prise du pouvoir par Hitler, arrivent à arguer qu’il serait inhumain d’appliquer le même traitement à des types d’hommes essentiellement différents, parce que biologiquement différents. Ce savoir de la vie né au début du XIX^e siècle, qui est entré en rapport avec le savoir politique dans les décennies suivantes, devient en ce moment une monstrueuse machine de mort. La mort s’installe au cœur de la vie politique et la détermine. À l’origine de ce glissement catastrophique on trouve

la substitution de la race au corps vivant, et du sang à ce qui avait été appelé, pendant longtemps, l'« âme ». Simultanément, le corps devient le sujet unique et l'objet unique d'une politique identifiée avec le médicament, ou mieux avec la chirurgie raciale, utilisée pour extirper, du grand corps du peuple allemand, sa partie infecte. Ce n'est pas un hasard que, dans les manuels allemands des années trente, Hitler soit défini comme « le grand médecin ». Nous savons combien le rôle des médecins, dans la machine du génocide, a été considérable. Ils opéraient la sélection des prisonniers, en en envoyant à la mort la plus grande partie ; ils activaient directement les dispositifs meurtriers et ils traitaient les cadavres des victimes. Traduire la politique en termes médicaux, ou attribuer à la médecine un but politique et thanatopolitique, voulait dire couper tous les ponts derrière soi avec la tradition politique occidentale, ou mieux : en atteignant un point de non retour. À la fin de ce parcours il y a le génocide. Dans le génocide, il y a la défense de la vie d'un peuple unique, imaginé comme supérieur, et la production de mort pour les autres, qui touchent un niveau d'identification absolue. Le caractère auto-immunitaire – dans le sens d'un système immunitaire qui se retourne contre lui-même – est la chose la plus frappante dans ce processus de destruction de masse. Nous avons vu comment à l'origine du tournant biopolitique hobbesien la politique moderne incorpora une poussée immunitaire forte – une tendance à l'autodéfense et l'autoprotection contre les menaces extérieures. Maintenant, au fil du temps, cet élément immunitaire devient de plus en plus fort, jusqu'à assumer un caractère auto-immunitaire. La maladie que les nazis voulaient éliminer était la mort potentielle de leur propre race. C'est cette possibilité qu'ils voulaient tuer, dans le corps d'une race déclarée inférieure, ou mieux, comme ils disaient, d'une non-race. Ils ne percevaient pas leur action comme un meurtre, parce qu'ils considéraient une telle race comme déjà morte. Ils croyaient rétablir les droits de la vie, en donnant la mort à une vie dégénérée et donc vouée d'avance à la mort. La catastrophe de la Seconde Guerre mondiale fut l'issue de cette folie meurtrière.

4. La fin du nazisme ne marque pas la fin de la biopolitique, qui est encore devant nous. Toutes, ou presque toutes les questions auxquelles nous nous trouvons confrontés, celles de la santé, de l'environnement, de l'immigration, ont affaire à la biopolitique. À tel point que la référence à la vie biologique est devenue l'élément de légitimation nécessaire pour tout type de politique. Aujourd'hui, une politique qu'on ne rapportât pas à la vie apparaîtrait abstraite et lointaine par rapport à nous ; elle perdrait tout intérêt. Pour rendre le sens de ce tournant,

je me bornerai à rappeler trois événements emblématiques, qui au bout de quelques années ont changé radicalement le panorama existant. À la fin des années soixante du XX^e siècle prend corps, à la lettre, le problème du genre, de la génération et de la génétique, en une forme qui semble remplacer la sémantique biopolitique du *genos* par la sémantique démocratique du *nomos*, du genre en tant que différence sexuelle et de la génération en tant qu'ensemble de personnes défini par une série de caractéristiques socioculturelles différentes et souvent alternatives par rapport à celles des générations précédentes. Peu de temps après, en 1971, s'accomplit aux États-Unis le premier essai de modification génétique, opéré sur le mouton Dolly, et destiné à préfigurer, au moins au niveau des possibilités, un rapport de plus en plus tendu et problématique entre technique et vie, dont aujourd'hui seulement nous reconnaissons la force de rupture par rapport aux catégories politiques traditionnelles. Finalement, l'année suivante, en 1972, la première conférence mondiale sur l'environnement, qui a eu lieu à Stockholm, fait de l'écologie un problème politique d'importance primordiale. De cette manière, un changement total se détermine dont on a tardé à mesurer l'envergure : la vie de l'homme, la vie du genre et la vie du monde entrent de façon violente sur la scène d'une politique qui n'est pas encore préparée à en saisir le sens. Imaginer que cette véritable révolution, qui a à son cœur, comme enjeu, le problème du *bios*, puisse laisser intact le dictionnaire politique précédent, c'est une illusion destinée à être constamment démentie.

Depuis lors, on peut dire que la rupture des frontières entre ce qui est biologique et ce qui est politique, provoquée par ces grandes vagues répétées et pressantes, caractérise de plus en plus notre temps et change en profondeur la dimension qualitative de l'expérience contemporaine, en redéfinissant de manière inédite notre réalité et notre imaginaire. Depuis les nouveaux conflits ethnico-religieux jusqu'à la vague croissante de l'immigration, du problème de la santé publique à celui, de plus en plus exagéré, de la sûreté, ce qu'on avait l'habitude d'appeler *politique*, change de façon radicale, s'enrichit et se complique, se dilate et se déforme. Tout se passe comme si l'apparat conceptuel qui a exprimé la configuration de la politique pendant presque un siècle, mais, au sens large, pendant plus de quatre siècles à partir du début de l'époque moderne, s'était effondré tout à coup dans son ensemble. Alors – au moment où naissance et mort, santé et sexualité, modification de l'environnement et transformation du corps, deviennent des arguments publics d'une importance extraordinaire –, toute la sémantique de la démocratie semble perdre son efficacité. Non

seulement elle ne réussit plus à avoir prise sur la réalité, mais elle n'arrive même pas à l'interpréter. Comment peut-on utiliser le lexique démocratique de l'égalité formelle entre des sujets juridiques abstraits, des purs atomes logiques, appelés périodiquement à exprimer une option rationnelle et volontaire sur le gouvernement de la société, quand ce qui compte désormais est de plus en plus la différence, ethnique, sexuelle, religieuse de groupes d'hommes définis essentiellement par les caractères de leur corps, de leur âge, de leur sexe, de leur état de santé ? Et comment peut-on concilier la sphère de l'État, dans laquelle la démocratie moderne est née et s'est imposée, avec l'horizon sans frontières de la globalisation qui rompt, d'en bas et d'en haut, de l'intérieur et de l'extérieur, les frontières de l'État-nation, dans un entrelacement inédit de global et de local ?

Il résulte de façon évidente, par tout ce discours, que les anciennes catégories européennes qui avaient défini le tableau sémantique et interprétatif du XX^e siècle, ne fonctionnent plus. Comment imaginer un consentement informé, nécessaire à l'expression démocratique du vote, dans la situation de concentration des médias en peu de mains et par rapport à des problèmes complexes tels que, par exemple, ceux des cellules staminales ou des sources énergétiques, de la modification de l'environnement ou du sens de la vie humaine, problèmes sur lesquels les comités techniques n'arrivent pas non plus à avoir des opinions partagées ? Il est à la fois impossible et inadéquat de vouloir résoudre des problèmes de ce type à coups de majorités parlementaires. Ce qui est mis en cause ici n'est pas seulement le principe d'égalité, mais encore toute la série d'oppositions sur laquelle se fonde la conception moderne de la démocratie, à savoir l'opposition entre public et privé, artifice et nature, droit et biologie. Car du moment où le corps remplit la subjectivité abstraite de la personne juridique, il devient difficile de distinguer ce qui concerne la sphère publique et ce qui concerne la sphère privée, la technique et la nature, le droit et la théologie. En fait, naissance et mort, mais également vie sexuelle et générationnelle, corps et ethnique, sont autant d'endroits sensibles, de points « chauds » dans lesquels ces frontières cèdent et s'effondrent.

5. Évidemment, je ne prétends pas affirmer que tout cela détermine, en soi, l'épuisement des procédures démocratiques, qui restent debout formellement. Mais elles sont souvent renversées, dans leur sens et leur intention, comme cela arrive justement lorsque les vieilles institutions juridiques se placent dans un horizon tout à fait nouveau. Tout se passe comme si nous vivions dans la lumière posthume d'une ancienne constellation, ou d'une étoile qui

s'éteint, mais qui, pendant des millénaires, continue à produire une lueur à laquelle aucune substance ne correspond plus. Les trois catégories constitutives de la démocratie – celle de la délégation des électeurs de la part des élus, celle de l'identité entre gouvernants et gouvernés et celle de la souveraineté populaire – ont désormais acquis un sens non conforme et renversé, par rapport à celui qu'elles avaient auparavant. La délégation est de plus en plus devenue représentation – dans le sens théâtral du mot, ou mieux dans le sens de la télévision ; avec la transposition qui en découle, celle du concept politique de « public », en tant qu'opposé à privé, à celui de « public médiatique », bien élevé ou mal élevé par des programmations manifestement destinées à réduire les capacités critiques des spectateurs. Pour ne rien dire des sondages, dont le résultat performatif est prédéfini par le type et la formulation des questions.

L'identité entre gouvernants et gouvernés est devenue identification imaginaire entre le *leader* et les masses en quête de modèles gagnants, de plus en plus dégradés sur le plan de la qualité – le tout, avec une perte nette, tant au niveau symbolique qu'au niveau réel, tous deux engloutis par l'imaginaire et le désir mimétique, c'est-à-dire par un désir orienté sur les mêmes choses et les mêmes styles de comportement. Finalement, même la souveraineté populaire s'est renversée en dérive populiste, fondée à son tour sur la dépolitisation préalable de ce que signifiait l'idée de peuple, à l'intérieur de l'idéologie nationale, à savoir volonté indivise des citoyens visant à l'élaboration de valeurs communes. Dans la société du spectacle, ou dans le spectacle de la société qui est mis en scène chaque jour sur nos chaînes de télévision, tout désaccord tend à devenir consentement et tout consentement devient un pur assentiment, ou même un applaudissement, réglementé par le réalisateur. Le problème qu'on a devant nous, aujourd'hui, n'est donc pas la limite ou l'inachèvement de la démocratie, ses « promesses non maintenues », mais son accomplissement paradoxal dans l'inversion de ses fondements, en quelque chose qui en constitue à la fois l'issue et le contraire. C'est ce qui arrive lorsque le dispositif démocratique se déplace de l'horizon moderne à un autre, qui lui est irréductible.

Que veut-on affirmer par là ? Qu'il n'y a plus aujourd'hui de démocratie possible ? Que l'on doit régresser à quelque chose qui la précède ? Cela ne serait ni possible, ni souhaitable. Ce qui est urgent, en revanche, c'est une modification profonde de ce qu'on a entendu par ce mot, ancien mais incontournable, jusqu'à maintenant. Je ne fais pas allusion ici à une réforme pure et simple des institutions, mais à quelque chose de plus profond : à la transformation de tout l'agencement

catégoriel d'une conception autour de laquelle a roulé l'ordre politique moderne en entier, mais qui n'a maintenant plus de prise sur une réalité telle que la nôtre, configurée d'une façon irréductible en termes biopolitiques. Cela signifie que, loin de contester le primat transcendantal de la vie biologique, sa puissance constitutive, il faut, au contraire, le poser de plus en plus au cœur de la scène, travailler sur son sens et sur ses exigences, sur les dilemmes qu'il ouvre et les forces qu'il évoque. Il est difficile de résumer en peu de lignes ce que cela veut dire ou, pire, le renfermer dans une liste de prescriptions. En termes de principes, il s'agit de renouer ce fil biologique parmi les générations que la démocratie moderne a originellement négligées ou écrasées sur la visibilité réduite du présent. Il s'agit de projeter le regard sur l'avenir, en raisonnant non seulement sur ce que le monde est déjà, mais encore sur ce qu'il pourra être, d'ici quelques dizaines d'années, par la croissance démographique autant que par le mélange ethnique inévitable et les changements environnementaux qui en suivront.

Cela signifie déplacer une masse considérable de ressources économiques, écologiques et médicales vers les pays sous-développés, en prenant en charge une modification du modèle de développement à l'intérieur du monde occidental. De cette manière seulement, parler de droits de l'homme ne résonnera pas sur un mode railleur vis-à-vis des blessures ouvertes et des distances abyssales entre pays opulents et pays affamés. Il est aisé d'imaginer que cette transformation ne se produira pas sans résistances ni collisions. Je ne crois pas personnellement à un monde sans conflits – à un développement homogène et paisible du genre humain, facilité par le progrès illimité et bénéfique de la technique. Lorsque Nietzsche prédisait que tous les conflits à venir porteraient sur la définition et la modification de la vie humaine, il touchait un nerf fondamental de notre temps et il ouvrait un scénario pour le moins inquiétant. Ce qui n'implique pas nécessairement l'extinction des catégories politiques modernes – celles de démocratie, d'égalité, de liberté – mais leur déplacement, de la sphère formelle des institutions, à la sphère essentielle du corps vivant des individus et des populations. Seuls ceux qui auront la capacité et la possibilité d'intervention sur leur propre vie, sans par cela compromettre celle des générations futures, seront des hommes libres et égaux. Justes seront les institutions qui le permettront. L'idée de démocratie doit être refaçonnée, dans un entrelacement inédit de nature et histoire, technique et vie, espace et temps. Elle devra être située au point de croisement entre l'espace horizontal d'un monde globalisé et la succession verticale des générations. L'idée de démocratie n'aura un avenir à la hauteur de son passé que si elle fait preuve d'une capacité d'auto-transformation.

Il s'agit d'imaginer – étant donné qu'il est difficile de décrire ce qui ne se voit pas encore à l'horizon – des pratiques politiques externes tant par rapport au paradigme moderne, centré autour des catégories de souveraineté et d'individu, que par rapport à la dérive thanatopolitique que nous venons d'évoquer. Le tout, à l'intérieur de dynamiques globales qui semblent avoir unifié la destinée de la planète, dans un corps vivant unique dont il n'est plus possible de sauver une partie aux dépens de l'autre, comme on a longtemps tenté de le faire. La crise économique actuelle est elle-même la preuve du fait qu'aujourd'hui les langages de la politique, du droit, de l'économie et de la technique forment un ensemble unique qu'il n'est pas possible d'examiner par cloisonnements disciplinaires. Cette crise de proportions gigantesques, qui étrangle la vie de centaines de millions de personnes, trouve son origine dans les choix politiques faits par les classes dirigeantes occidentales dans les derniers trente ans. Imaginer qu'elle puisse avoir une solution purement technique ou financière, est une illusion pieuse. Ce qui apparaît clairement est le fait que des problèmes en apparence séparés, comme ceux de la vie et du travail, de la santé et de l'environnement, doivent être affrontés dans leur complexité et dans leur rapport. Ce qui se produit dans la forêt amazonienne influe sur la vie des peuples asiatiques et européens, de la même façon que la crise du dollar provoque des conséquences immédiates sur les bourses européennes. Le démantèlement du *welfare* – démantèlement de la dernière biopolitique affirmative en Europe, visant au soutien et à l'expansion de la vie la plus faible – marque une ligne de partage à l'aune de laquelle toutes les politiques contemporaines sont contraintes de se mesurer, tout comme le chômage et la récession ont un reflet immédiat sur la qualité et la quantité de la vie, dans des couches de plus en plus étendues de la population mondiale.

Devant un événement de cette envergure, l'alternative se pose entre ceux qui pensent que la crise pourra être résolue à l'intérieur du même modèle de développement et ceux qui pensent, au contraire, à un modèle différent, avec des contours qui ne sont pas encore clairs et nets, un modèle capable d'ouvrir de nouvelles perspectives pour les générations actuelles et futures, sans abandonner à leur destinée les naufragés du développement, les damnés de la terre et de la mer. Aujourd'hui, le monde se sauve tout ensemble ou bien périt tout ensemble. Dans ce cas, la biopolitique – ce nœud qui s'est serré entre vie biologique et vie politique, au début de l'âge moderne – n'est pas seulement une option parmi tant d'autres, mais elle est à la fois la destinée et la ressource de l'humanité future. Nous ne pouvons pas régresser à ce qu'il y avait avant elle. La biopolitique est l'horizon de notre temps. Il s'agit de lui donner des

nouveaux contenus par rapport à ceux qui lui ont été donnés dans les deux derniers siècles. Serons-nous capables de mener à bien cette tâche ? La destinée des nouvelles générations en dépend.

Traduit de l'italien par Paolo Quintili

NOTE

* Ancien Directeur de Programme au CIPh, il enseigne la Philosophie théorique à l'École normale supérieure de Pise et à l'*Istituto Italiano per le Scienze umane* de Florence et de Naples. Parmi ses livres plus récents, parus en plusieurs langues: *Due. La macchina della teologia politica ed il posto del pensiero* (Turin, Einaudi 2013) et *Le Persone e le cose* (Turin, Einaudi, 2014). Pour le sujet de ce numéro de *Rue Descartes: Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Turin, Einaudi, 2010). En français: *Catégories de l'impolitique*, Paris, Éditions du Seuil, 2000 (2005²); *Communauté, immunité, biopolitique*, Paris, Éditions Les Prairies Ordinaires, 2010.

CLAUDIA STANCATI*

La philosophie du langage en Italie aujourd'hui

Entre histoire et théorie

La réflexion sur le langage et les langues a, en Italie, une longue tradition qui se mêle à son histoire littéraire et politique. Il ne faut pas oublier que l'un des fils rouges de cette réflexion a toujours été la « *questione della lingua* » qui marque très profondément notre tradition de Dante à Pasolini¹. Et c'est avec Vico et les philosophes italiens des Lumières que l'évolution de la faculté de langage et une typologie théorique de la structure des langues, ainsi qu'une perspective comparative de ces mêmes langues, prennent une place importante dans la pensée linguistique italienne. Toutefois, comme c'est le cas pour la linguistique qui démarra assez tard dans les universités italiennes, la philosophie du langage en tant que discipline institutionnalisée en Italie a une histoire assez récente. Elle débute à la Faculté des Lettres de Rome en 1956, lorsque l'enseignement de la « Philosophie du langage » est attribué à Antonino Pagliaro (1898-1973), iraniste, professeur depuis 1927 d'« Histoire des langues classiques » (discipline nommée ensuite « Glottologie »), qui enseigna jusqu'en 1961, date à laquelle il céda la place à son jeune élève Tullio De Mauro (1932). Après l'institution de cet enseignement à Rome, d'autres virent le jour dans les Universités de Padoue et de Milan.

Pendant la seconde moitié du XX^e siècle, l'évolution de la philosophie du langage, ainsi que de la linguistique, coïncide en Italie avec la coupure par rapport à la pensée linguistique et à l'idéalisme philosophique de Benedetto Croce² et avec l'assimilation de la nouvelle tradition des grandes traductions des ouvrages majeurs de la linguistique théorique et générale (Saussure, Jakobson, Vygotskij, Benveniste, Hjelmslev, Chomsky, etc.), ainsi que des philosophes du langage tels que Frege et Wittgenstein.

À partir de son institutionnalisation, la philosophie du langage se développe en Italie en suivant surtout trois directions théoriques différentes. Un premier courant est très proche des études linguistiques au sens plus technique du mot, de la linguistique générale et des dimensions historiques et institutionnelles des langues ; un deuxième courant rattache plus généralement la philosophie du langage à la sémiotique ; le troisième courant est naturellement celui qui introduit dans notre pays les thèmes, la méthode et le style de la philosophie analytique³. À ces trois courants, il faut ajouter tous ces philosophes qui se sont occupés du langage en s'appuyant sur l'esthétique, la phénoménologie, la pensée française (celle de Ricoeur ou de Derrida surtout), la pensée allemande, celle de Heidegger, Habermas, Apel, et de l'herméneutique de Gadamer qui a obscurci la pensée du juriste italien Emilio Betti⁴. Moins nombreux sont les philosophes du langage qui se réclament de la tradition rhétorique et de la théorie de l'argumentation⁵.

Il faut ajouter que la naissance du paradigme de l'AI (Intelligence Artificielle) d'abord, la diffusion de la linguistique chomskyenne ensuite, qui a un volet théorique et philosophique déclaré, et finalement le tournant des sciences cognitives ont contribué en Italie à détailler un domaine de recherche marqué par une irréductible pluralité. Il ne sera ici question que du travail des « pères fondateurs » et des orientations théoriques générales auxquelles on peut, en gros, reconduire le travail que de nombreux chercheurs (plus de 100 professeurs, maîtres de conférences, etc.) mènent dans les universités italiennes et auquel il sera impossible ici de faire justice dans toute sa nuance.

De Vico à Saussure : l'École de Rome

Le premier courant s'est formé principalement dans la tradition de l'École linguistique de Rome où Antonino Pagliaro reprend certaines intuitions formulées par son prédécesseur, Luigi Ceci, au cours de son enseignement, tels que les liens entre le travail philologique et le travail linguistique sur les textes et leur mise en place dans le cadre d'un horizon à la fois historique et théorique⁶.

Pagliaro, élève entre autres de Giovanni Gentile, attiré dans ses premiers travaux par les positions de Croce, conduit son travail linguistique avec un volet théorique qui emprunte à de grands philosophes tels qu'Aristote, Leibniz, Humboldt, Hegel et Cassirer, mais il lit et cite aussi Morris, Russell, Wittgenstein, sans jamais oublier la leçon de Vico qu'il faudrait, selon lui, redécouvrir.

Comme on l'a déjà dit, Tullio De Mauro est le premier successeur de Pagliaro. C'est dès la première édition de son *Introduzione alla semantica*, en 1965, que De Mauro s'oppose à Croce

et à Guido Calogero ⁷ pour détacher sa conception du langage de ce contexte et replacer sa recherche sur la sémantique dans le sillage des travaux de Pagliaro, mais aussi dans un horizon plus vaste du point de vue philosophique et linguistique. Le pivot de son travail est la connaissance profonde de la pensée linguistique de Ferdinand de Saussure qu'il analyse dans tous ses aspects et dont il prépare en 1967 une traduction qui est aussi une interprétation et une édition traduite en plusieurs langues, devenue incontournable pour tous ceux qui étudient Saussure en linguistes ou en philosophes. À cette édition, revue et augmentée, s'est ajoutée l'édition traduite et commentée des écrits inédits de Saussure ⁸.

À Saussure, De Mauro doit la possibilité de dépasser tout individualisme sémantique, de faire appel à une théorie rigoureuse et formelle des systèmes linguistiques, sans négliger le sens de leur histoire et la dimension vague et changeante, voire contradictoire de leur vie ⁹.

C'est De Mauro lui-même qui remarque la spécificité de la recherche linguistique en Italie entre le XIX^e et le XX^e siècle ¹⁰ puisqu'il met en évidence le poids qu'y possède l'histoire sociale et culturelle, la conscience du rôle de la langue pour l'identité nationale et l'éducation publique. Ces caractéristiques rendent évidentes l'idée de la langue considérée en tant qu'institution (De Mauro pense notamment à Devoto et Nencioni, mais aussi à Piovani et Lucidi) et l'attention conséquente vers la sémantique, un domaine où s'expriment la nature ouverte et mobile de la langue (que Saussure tient pour une institution qui n'a pas sa pareille), ainsi que son lien avec l'ensemble de la culture.

Aux travaux de De Mauro qui n'a jamais négligé ni la dimension linguistique applicative dans toutes ses formes, de l'éducation linguistique à la réalisation du *Grande Dizionario italiano dell'uso* ¹¹, ni la dimension théorique (*Minisemantica delle lingue e dei linguaggi non verbali* ; *Capire le parole* ; *Saggio di linguistica teorica* ¹²) peut être rapporté un vaste courant de recherches sur l'histoire et la philosophie des langues qui se réclame de son enseignement et de son influence.

Parmi les membres de celle que De Mauro lui-même a appelé l'École linguistique romaine, je voudrais ici citer Giorgio Raimondo Cardona. Ce dernier a toujours travaillé en épousant les résultats des analyses linguistiques formelles, en étant attentif aux conditions historiques et culturelles dont les textes sont les témoins privilégiés. Il a su détailler sur le terrain de l'ethnolinguistique ses intuitions épistémologiques rassemblées dans l'un de ses derniers ouvrages, *I sei lati del mondo* ¹³.

Et il me semble important de rappeler ici tout le travail, historique et théorique à la fois, fait par Lia Formigari, qui l'a conduit à proposer une vision fertile des rapports entre philosophie et

linguistique. Formigari pense que la philosophie, face aux sciences pratiques et sociales, peut jouer un rôle en renonçant à son propre objet pour remplir une fonction épistémologique et s'occuper « de l'inventaire critique des objets, des concepts et des méthodes de ces sciences et de ces pratiques ; pour se proposer, en tant qu'historiographie philosophique, comme mémoire historique de ces mêmes sciences ¹⁴ ». Formigari propose une « philosophie des langues », en utilisant un terme issu des Lumières, pour désigner l'étude des pratiques langagières et des structures abstraites qui s'y réalisent. Cette philosophie rallie l'étude du langage à celle des conditions psychiques et de l'anthropogénèse, sans l'écraser sous la psycholinguistique comme cela est arrivé pour l'*epistemology of language* dans les pays anglophones du fait de l'influence de Chomsky. Il s'agit d'une philosophie qui peut accompagner la linguistique, ce d'autant que « la liberté spécifique de la philosophie lui permet d'envisager le futur lointain des phénomènes langagiers ¹⁵ » et elle peut le faire en proposant des thèses que la linguistique ne peut pas formuler pour rester fidèle aux données empiriques. Ces thèses visent surtout les nœuds théoriques persistant dans l'histoire (*Cartesian linguistics docet*), dont la nature sémiotique de la perception ou la renaissance de la question de l'origine sont des exemples.

La voie italienne vers la sémiotique à partir d'Umberto Eco

Le deuxième courant des études philosophiques sur le langage dont il sera ici question est la sémiotique qui possède en Italie certains caractères originaux.

En 1975 la publication, en même temps en Italie et aux États-Unis, du *Traité de sémiotique générale* d'Umberto Eco ouvre une nouvelle saison pour les études sur le langage et la communication qui, à partir de ce moment, aura comme centre l'enseignement de « Sémiotique » qu'Eco, élève de Luigi Pareyson et jusque là professeur d'Esthétique, dispense à l'Université de Bologne dès cette époque.

La sémiotique générale qu'Eco propose dans son *Traité* est d'un côté issue de la sémiologie générale indiquée par Saussure et, de l'autre côté, est axée, plutôt que sur la typologie des signes, sur une classification des modalités avec lesquelles ces signes sont produits. Eco place sa sémiotique dans une lignée « philosophique » qui trouve ses pivots chez Peirce et Morris mais qui relit toute la tradition philosophique à la lumière de l'identité entre la sémiotique et la philosophie du langage.

Bien qu'au début du *Traité* il pose l'équivalence entre la sémiologie générale dérivée de la linguistique saussurienne et la sémiotique philosophique, Eco choisit le plus souvent de se

rallier à la deuxième lignée. Par conséquent, les rapports de la sémiotique avec les théories et les philosophies de la perception, de la connaissance et de l'interprétation sont certainement les lieux privilégiés de sa pensée face à l'autonomie de la linguistique issue de la réception de l'enseignement de Saussure.

Le projet d'Eco est d'explorer les possibilités théoriques et les fonctions sociales d'une étude unifiée de tout phénomène de signification et/ou de communication, son but étant d'édifier une théorie générale capable d'expliquer chaque occurrence de fonction sémiotique ayant recours à des systèmes sous-jacents et relatifs à un ou à plusieurs codes.

La thèse novatrice du *Traité* est en effet la déclaration que le domaine des phénomènes sémiotiques et celui des phénomènes culturels sont co-extensifs. Dès son essor, la sémiotique d'Umberto Eco se place consciemment à l'intérieur du domaine des sciences humaines mais en s'interrogeant toujours sur ses rapports avec d'autres disciplines, ayant toujours conscience de la nécessité d'échapper à une vocation « impérialiste » de la sémiotique. La sémiose est un fait du monde parmi les autres et c'est ce qui fait sortir les codes d'expression de leur rigidité, en les ouvrant à ce qui est sémantiquement imprévu.

La sémiotique d'Eco est donc articulée à un degré inférieur où elle n'est une discipline théorique qu'afin d'étaler la *praxis* sémiotique. Tandis qu'à un degré supérieur, la sémiotique peut être appliquée partout où l'on rencontre des phénomènes de communication et de signification là où on a des codes, c'est-à-dire partout où la possibilité d'engendrer des fonctions sémiotiques est soumise à des conventions sociales.

La théorie de la production des signes dessinée par Umberto Eco embrasse des phénomènes divers qui vont de l'usage naturel des différents langages jusqu'à la transformation des codes, de la communication esthétique aux interactions communicatives, à l'utilisation référentielle. Dans les toutes premières pages de son *Traité* Eco déclare, avec son ironie habituelle, qu'il aurait voulu l'intituler « Pour une critique de la sémiotique pure et de la sémiotique pratique », devant laquelle nous pourrions considérer son ouvrage de 1997, *Kant e l'ornitorinco*, comme une sorte de « critique du jugement sémiotique ». L'importance qu'Eco accorde au processus d'interprétation lui permet de poser au niveau sémantique des problèmes qui relèvent d'habitude du domaine pragmatique. L'idée de l'arrière-fond cognitif qui se transforme et se détaille en permanence lui permet de dépasser le modèle du *dictionnaire* pour s'appuyer sur une *encyclopédie*, une notion qui acquiert une importance croissante dans les ouvrages qui suivent le *Traité*. Comme il l'a été remarqué ¹⁶, dès l'époque

du *Traité*, Eco réfléchit sur les liens entre la perception et la sémiologie et c'est en parcourant cette voie qu'il s'approche du réalisme et de certains thèmes des sciences cognitives. Dans *Kant e l'ornitorinco*, en effet, il manifeste un réalisme qu'il appelle « contractuel » et il nuance donc les bornes naturelles de la sémiotique générale telles qu'il les avait indiquées dans le *Traité* pour concentrer son travail d'analyse sur ce même terrain de la sémiologie primaire, située aux frontières de toute activité sémiotique qui se déroule dans un cadre institutionnalisé et dont elle est une pré-condition. Les types cognitifs, et les contenus dont ils sont issus, sont les aperçus de ce qui devient, grâce au langage, une dimension intersubjective et publique de la connaissance avant même d'être une dimension de la communication. Selon Eco, une sémiotique philosophique doit réfléchir sur ce qu'il appelle « le mystère de l'acte indicial », mais elle doit, en même temps, décider que son devoir spécifique est celui d'étudier de quelle manière, à partir du phénomène d'origine, peut naître la pratique intentionnelle et l'articulation des systèmes d'indices. Eco a donc fondé ce qu'on a appelé une approche syncrétique de la sémiotique¹⁷ qui a su intégrer la tradition philosophique et logique, l'héritage de Hjelmslev, à la tradition structuraliste et qui reste ouverte à toute révision.

La sémiotique générale, c'est donc, dans la version d'Eco, une philosophie du langage qui utilise ses propres catégories non seulement pour les langues naturelles et les langages formalisés, mais elle les applique aussi à toutes les formes expressives indépendamment de leur grammaticalité, jusqu'à chercher, comme on l'a dit, l'origine de la possibilité de la grammaticalisation.

Cette « généralité » pénible et détaillée est la marque de l'épistémologie *difficilior* des sciences humaines. Toutes les fois que l'adjectif « général » s'attache à l'étude des phénomènes du langage, de la signification, de la communication, on est confronté à ce qu'Eco appelle, au sujet de sa sémiotique générale, « un geste philosophique¹⁸ ».

Si pour Eco l'attitude philosophique est, tout simplement, constitutive pour la sémiotique générale¹⁹, en Italie le travail philosophique a pris chez les sémioticiens des directions différentes voire opposées. De plus, puisque la sémiotique générale se veut une *science*, les problèmes du rapport avec la philosophie du langage sont encore une fois ceux du rapport entre la philosophie et les sciences.

Augusto Ponzio et son école regardent la philosophie du langage comme une sorte de métasémiotique destinée à discuter tout ce qui se trouve à la limite du territoire du sémiotique²⁰.

D'autres philosophes ont travaillé suivant les lectures de la sémiotique de Louis Prieto et de Hjelmslev, tandis que de plus en plus d'élèves d'Eco ont travaillé suivant la leçon de Greimas et en posant les problèmes de distinction entre la sémiotique générale et les sémiotiques spéciales.

Dans ce panorama, une place singulière est occupée par Emilio Garroni qui est un exemple frappant des liens entre l'esthétique et la sémiotique dans la pensée italienne ²¹. Garroni dépasse la notion analytique de « langage ordinaire » pour penser ce langage comme le fond même où se rencontrent et se superposent les différents usages linguistiques socialement et culturellement déterminés – un fond qui devient la source de la pensée réfléchie, le témoin de la créativité et de sa puissance formative. C'est sur ce terrain que Garroni rejoint Tullio De Mauro avec qui a existé un dialogue théorique fertile ²².

Le courant analytique : du logicisme au naturalisme et à l'ontologie.

La philosophie du langage entre dans l'organisation universitaire italienne presque au même moment que la linguistique théorique et générale et presque avec le même retard que l'enseignement de la philosophie des sciences et de la logique – les intérêts pour la logique ayant vécu très longtemps en marge de la vie académique, ce qui est paradoxal pour la patrie de Giuseppe Peano.

Parmi les universités les plus disposées à accueillir les nouveautés, même avant Rome et Bologne, il y a l'Université de Milan comme Savina Raynaud l'a récemment montré ²³.

Raynaud rappelle notamment comment l'orientation philosophique générale de « l'École de Milan » est marquée par l'attention portée à la phénoménologie et à l'existentialisme, grâce à l'enseignement d'Enzo Paci, mais aussi par les études de logique et de philosophie des sciences, discipline dont Ludovico Geymonat sera le premier titulaire en Italie, à l'Université de Milan.

La diffusion des thèmes, de la méthode et du style de la philosophie analytique dans les universités italiennes est également favorisée par les traductions des ouvrages de Wittgenstein (par Mario Trincherio) et de Frege (par Ludovico Geymonat) ; en 1973, Andrea Bonomi publie pour l'éditeur Bompiani un recueil important de textes de philosophie du langage : *La Struttura logica del linguaggio*, qui fera connaître à un public plus vaste les articles qui ont été les véritables piliers du *tournant linguistique* désormais très influent à l'étranger.

Toutefois le premier domaine philosophique où se développe en Italie l'influence de la

philosophie linguistique anglo-saxonne n'est pas celui de la philosophie du langage mais celui de la philosophie du droit où, dès les années cinquante, l'analyse du langage s'impose comme fondamentale pour l'épistémologie et pour la sémantique du droit grâce à l'enseignement de Norbert Bobbio (à Turin) et d'Umberto Scarpelli (à Pérouse, à Pavie et à Milan).

Le rôle joué par la diffusion de la philosophie analytique encourage un modèle philosophique qui se réclame de la rigueur dans l'argumentation et d'un voisinage étroit avec la pensée scientifique et qui prescrit d'abandonner la perspective historique et herméneutique dans la recherche philosophique. Dans ce socle se place une étude du langage qui a pour base la théorie logique du langage et qui se rapproche souvent des études sur l'AI²⁴.

Bientôt, en Italie aussi, ce courant a épousé un projet de réduction naturaliste du langage fondé sur le modèle physicaliste qui a longtemps dominé la discussion et qui s'est appuyé dans la plupart des cas sur la grammaire générative de Chomsky et sur l'idée de fondement biologique du langage.

Ce projet de naturalisation du langage n'a pas donné de résultats définitifs, probablement à cause de la raideur du paradigme physicaliste et de sa distance du côté historique et social des langues dans lequel s'articule la faculté de langage elle-même. Une deuxième étape de cette naturalisation est donc à présent ouverte et plusieurs chercheurs italiens s'en réclament en s'appuyant sur un paradigme des sciences cognitives plus sensible aux instances de la biologie darwiniste²⁵.

Pour compléter ce panorama, il faut rappeler le travail des neurophysiologistes du groupe de recherche de l'Université de Parme où Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese, etc. avec leur découverte des neurones-miroir ont offert un support à la fondation biologique des attitudes sociales et du langage dont on n'a pas encore tiré toutes les conséquences.

Au tournant du XXI^e siècle, le courant analytique *stricto sensu* s'est installé dans beaucoup d'universités italiennes et a élargi son domaine de recherche en travaillant non seulement sur le langage mais aussi sur l'éthique, l'esthétique et, de plus en plus, sur l'ontologie.

Tradition nationale et objets scientifiques

Les ouvrages récents de Roberto Esposito ont souligné la spécificité de la pensée italienne enracinée dans la vie et dans l'histoire²⁶ ; peut-on penser à une philosophie du langage qui travaille dans cette direction, en replaçant le langage dans un contexte plus ample, marqué à la

fois par la nature biologique et par les caractères historiques, culturels et sociaux ? Peut-on parler en ce cas d'une voie originale et typiquement italienne pour la philosophie du langage ? Ce défi nous semble tenter plus d'un philosophe, mais un travail philosophique de ce genre risque toujours l'éclectisme sans viser réellement le caractère à multiples plans qui est propre au langage et aux langues. Cette attitude pourrait nous conduire à oublier la nature scientifique des objets tels que les langues et le langage, une nature qui a été établie et détaillée au prix d'un travail difficile, un travail que j'appellerai, avec Bachelard, d'« ontologie fine ²⁷ », lorsque, à mon avis, une philosophie spéciale, telle que la philosophie du langage, doit se confronter, en première instance, avec ce qu'on appelle les sciences du langage.

En 1945, dans sa dernière conférence, *Structuralism and Modern Philosophy*, Cassirer établit une telle spécificité du langage en tant qu'objet de la pensée et de la science qui fait éclater toute distinction entre les sciences de la nature et celle de l'esprit ²⁸. Les sciences du langage aujourd'hui témoignent encore une fois de la nature sans équivalent de l'objet « langage », comme l'écrit Tullio De Mauro. Il ne s'agit pas de mettre en question la validité « des classifications des sciences, au contraire, en les prenant très au sérieux, il s'agit de faire mieux comprendre la nature intimement composite que la matière langagière impose, si l'on peut s'exprimer ainsi, à qui veut l'aborder de n'importe quel point de vue, plus ou moins spirituel ou naturaliste, idiographique ou nomothétique. Cette nature intimement composite c'est le réflexe sur le plan de la recherche scientifique, de la complexité qui appartient à la réalité qu'on doit étudier : celle du langage, des langues, et de leurs usages. C'est à cause de ces considérations qu'à différentes époques on a cherché à faire valoir des perspectives qui intégraient toutes les contributions et tous les résultats des différents domaines de la recherche linguistique ²⁹ ».

La cognition, le rapport du physique et du mental, de l'homme et de l'animal, le rapport de la nature et de la culture, les conditions de la socialité et de la communication, le rôle de la symbolisation sont autant de terrains ou d'objets communs aux sciences, les sciences du langage, y compris la linguistique dans toutes ses déclinaisons, et la philosophie. Ainsi donc, il faut le répéter, les sciences du langage sont au cœur de toutes les questions majeures des sciences et beaucoup de ces questions sont encore des *objets philosophiques*, au sens plein du mot, et au-delà de toute tradition et de toute spécificité nationale.

NOTES

* Professeur de Philosophie du langage, département d'Études humanistes, Université de la Calabre. Ses principaux intérêts sont l'épistémologie et l'histoire des sciences du langage, le langage et la cognition; le langage des sciences et l'ontologie des objets scientifiques. Dans ces domaines, elle a publié: *Il Potere delle finzioni. Linguaggio, conoscenza e mente da Descartes a Bréal*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1999; *Cartesio. Segno e linguaggio*, Roma, Editori Riuniti, 2000; *Dissertation sur la formation du monde. Dissertation sur la résurrection de la chair. Édition critique des manuscrits du recueil 1168 de la Bibliothèque Mazarine*, Paris, Éditions Champion, 2001; «Linguistique et sociologie: un nouveau regard en relisant Saussure», in M. Arrivé (éd.), *Du côté de chez Saussure*, Limoges, Éditions Lambert Lucas, 2008, p. 243-264; «Bergson et Bachelard: les sciences, la métaphysique et le langage», in F. Worms, J.-J. Wunenburger (éds.), *Bachelard et Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2008, p. 100-127.

1. Parmi les nombreux ouvrages sur ces thèmes, on renverra ici à: Oronzo Parlangeli éd., *La Nuova Questione della lingua*, Brescia, Paideia, 1971; Tullio De Mauro *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, Bologna, il Mulino, 1980; Stefano Gensini *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*, Firenze, La Nuova Italia, 1993.

2. De cette pensée si riche, Tullio De Mauro a montré les enjeux et les contradictions: Tullio de Mauro, *Introduzione alla semantica*, Roma-Bari, Laterza, nouv. édit., 1989.

3. Mais il faudrait peut-être dire «réintroduit», puisque Giuseppe Peano et Giovanni Vailati avaient déjà travaillé dans une perspective qu'on peut qualifier d'analytique.

4. Sur l'opposition entre Gadamer et Betti voir: Tonino Griffero, *Interpretare. La Teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1988.

5. Mauro Serra, «Sulle ragioni di un dialogo (mancato): retorica e filosofia del linguaggio in Italia», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio (RIFL)*, n. 9, vol. 1, 2015, p. 281-293 , DOI 10.4396/201506ITA19.

6. Claudia Stancati, «Philologie et linguistique: le cas italien», in *Philologie et Linguistique aux XIX^e et XX^e siècles dans les pays d'Europe*, Actes du Colloque SHESL, sous presse.
7. Voir ici l'article de S. Timpanaro, note 2 [n.d.e.].
8. Ferdinand de Saussure, *Scritti inediti di linguistica generale*, traduzione, introduzione e commento di Tullio De Mauro, Roma-Bari, Laterza, 2005. Les études saussuriennes sont toujours en Italie un champ de recherche fertile jusqu'aux travaux actuels de Daniele Gambarara qui coordonne, avec une vaste «coalition» de chercheurs, l'édition des manuscrits saussuriens.
9. Tullio De Mauro, *Introduzione alla semantica*, *op. cit.*, p. 238.
10. Tullio De Mauro, *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, Bologna, Il Mulino, 1980, p. 11-12.
11. Tullio De Mauro, *Idee. Grande Dizionario italiano dell'uso*, GRADIT, Torino, UTET, 1999-2000.
12. Tullio De Mauro, *Minisemantica delle lingue e dei linguaggi non verbali*, Roma-Bari, Laterza, 1982; *Id.*, *Capire le parole*, Roma-Bari, Laterza, 1994; *Id.*, *Saggio di linguistica teorica*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
13. Giorgio Raimondo Cardona, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari: Laterza, 1985.
14. Lia Formigari, *Filosofia e linguistica*, in *La Filosofia*, 4 vol. a c. Paolo Rossi, Torino, UTET, 1995, vol. II, *La Filosofia e le scienze*, p. 183-218, p. 2, c'est nous qui traduisons.
15. Lia Formigari, «Pour une philosophie de la linguistique», HEL, t. XXVIII, fsc. 1, 2006, p. 117-125, *op. cit.* p. 123.
16. Patrizia Violi, «Eco e il suo referente» et Jean Pétitot, «Le nervature del marmo. Osservazioni sullo "zoccolo duro dell'essere" in Umberto Eco», in Jean Petitot, Paolo Fabbri (sous la direction de), *Nel nome del senso. Intorno all'opera di Umberto Eco*, (éd. it. par Annamaria Lorusso, Milano, Sansoni, 2001, p. 5-26 et p. 71-92.
17. Oswald Ducrot-Jean-Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, 1^{re} éd. 1972, p. 222.
18. Umberto Eco, «Segni, pesci e bottoni. Appunti su semiotica filosofia e scienze umane», in *Id.*, *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani, 1985.

- ¹⁹ Umberto Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Milano, Bompiani, 1984, p. XII et *Id.*, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990, p. 241.
- ²⁰ Augusto Ponzio, Patrizia Calefato, Susan Petrilli, *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p.9.
- ²¹ Parmi les nombreux ouvrages d'Emilio Garroni, on cite ici : *Progetto di semiotica* *Progetto di semiotica. Messaggi artistici e linguaggi non-verbali*, Roma-Bari, Laterza, 1973 et *Ricognizione della semiotica* Roma, Officina, 1977.
- ²² Giusy Gallo, «Linguaggio e creatività da De Mauro a Garroni e ritorno», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio (RIFL)*, n. 9, vol. 1, 2015, p. 106-121, DOI 10.4396/201506ITA08. Comme nous le rappelle Gallo, Tullio De Mauro a fait la première leçon magistrale de la «Cattedra Internazionale Emilio Garroni» le 14 décembre 2005 intitulée : *Emilio Garroni: un orizzonte di senso*. Le texte est disponible à l'adresse : http://www.cieg.info/wp-content/uploads/2013/12/Testo-Lezione_DeMauro_Ass_Garroni.pdf.
- ²³ Savina Raynaud, «La philosophie du langage en Italie face aux sciences du langage et aux études textuelles», in *Dossiers de l'Histoire Épistémologie Langage*, 2012, SHESL, p. 1-10, «Più di vent'anni di filosofia del linguaggio a Milano. Tra fonetica sperimentale linguistica computazionale», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio (RIFL)*, n. 9, vol. 1 2015, p. 251-267, DOI 10.4396/201506ITA17.
- ²⁴ *Sistemi intelligenti* est une revue que l'éditeur il Mulino, de Bologne, publie depuis 25 ans.
- ²⁵ Voir ci-dessus, l'article de F. Ferretti [n.d.e.].
- ²⁶ Roberto Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010; voir ci-dessus son article : «Vie biologique et vie politique» [n.d.e.].
- ²⁷ Gaston Bachelard, *La Poétique de la rêverie*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1960, p. 58.
- ²⁸ E. Cassirer, «Structuralism and Modern Philosophy», in *Journal of the Linguistic Circle of New York*, I, 11, 1946, p. 99-120.
- ²⁹ Tullio De Mauro, *Lezioni di linguistica teorica*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 20, c'est nous qui traduisons.

GIANFRANCO DALMASSO *

Herméneutique et dé-construction. Parcours italiens.

1. Il est aujourd'hui bien difficile de donner une définition univoque et claire du mot *herméneutique* au sens philosophique. L'acception du terme tel qu'il a été introduit par Schleiermacher (*ermeneuein* signifiant interpréter, comprendre, mais en même temps traduire), a été reprise explicitement dans la pensée postromantique. Pensons à la *Vie de Schleiermacher* de Dilthey, ouvrage dans lequel la circularité ouverte de l'interprétation chez le philosophe romantique est mise en valeur par Dilthey comme le *vécu* des sciences de l'esprit. Et de toute façon il s'agissait là d'une calibration du sujet du savoir et du comprendre, un sujet bien différent de celui de Kant, car il est dépourvu de structures transcendantales universelles et nécessaires,.

2. Chez Husserl, le sujet du savoir, qui est la question centrale, s'appauvrit et se radicalise ultérieurement *dans son être propre, qui se fonde par lui-même* (la conscience interprétante est examinée, en effet, dans sa limite). Avec Heidegger, le problème du sujet est renversé par le biais d'une absence radicale de fondation qui institue *l'acte interprétant comme étant lui-même fondateur*. À partir de ce geste décisif, Heidegger devient en quelque sorte le patron stable de toute projectualité et pratique herméneutique.

3. Le Heidegger d'*Être et temps* arrive en Italie dans les années dix-neuf cent quarante. Sa perspective philosophique est reçue à l'intérieur d'un cadre de pensée composé par la ligne historiciste (Benedetto Croce), en rapport dialectique et complémentaire avec le

problématicisme (issu des développements de l'actualisme de Gentile). Complètent ce tableau d'autres composantes découpées et nuancées par des contaminations réciproques : à titre certain, l'existentialisme, le personalisme, le pragmatisme, le marxisme.

Heidegger attira l'intérêt de philosophes d'inspiration catholique (Mazzantini, Carlini, Pareyson), qui valorisèrent la radicalité de la question « ontologique » et surtout la position du sujet par rapport à l'acte de conférer du sens. Ces philosophes furent attirés par l'aspect de la pensée heideggérienne suivant lequel *interpréter n'est pas un instrument du comprendre mais plutôt l'issue du comprendre lui-même*. Dans ce raisonnement, une conception rationaliste du sujet est dépassée, aussi bien au sens idéaliste qu'au sens positiviste. Le sujet du connaître, à la manière de Heidegger, ne se pose pas comme étant propriétaire autonome, autosuffisant et contrôleur de son acte de connaître, mais semble plutôt se constituer dans une division structurale qui héberge une transcendance originaire.

L'existentialisme de marque religieuse, dans les années cinquante et le début des années soixante, dans la philosophie italienne, trouve chez Luigi Pareyson (1918-1991) une élaboration apte à articuler la notion de *personne* en la conjuguant avec la problématique heideggérienne de la dicibilité du vrai (*Verità e interpretazione*, 1971).

Dans cette perspective, la ligne d'un existentialisme plus « laïc », lié au concept de l'histoire, dont les représentants sont Pietro Chiodi (traducteur en 1953 de *Sein und Zeit*) et Nicola Abbagnano, tous deux liés aussi au milieu turinois, semble alors moins décisive, s'il s'agit de considérer la diffusion italienne de la pensée de Heidegger.

4. Gianni Vattimo, élève de Pareyson, accentue le caractère interprétatif de la vérité, typique de la méthode heideggérienne de pensée, en soulignant la structure non fondatrice du discours ontologique. Une telle structure fondatrice est dénoncée comme étant une exigence violente, non émancipée par rapport aux aspects déficitaires des métaphysiques rationalistes de la modernité (*Etica, storia e linguaggio in Heidegger*, Turin 1963, *Introduzione a Heidegger*, Rome-Bari, 1971). Selon Vattimo, c'est l'aspect non fondateur du discours ontologique qui mérite d'être développé, dans une sorte de *pietas*, tant laïque que chrétienne, du sentiment de la précarité et de la mortalité. Cette ligne de recherche sera mise ultérieurement au point, en collaboration avec Pier Aldo Rovatti, dans l'heureuse formule : la « pensée faible » (Rovatti-Vattimo, *Il Pensiero debole*, Milan, 1983).

5. D'autre part, Vattimo dans les années soixante-dix, contribua à susciter l'intérêt italien pour Nietzsche (déjà présent grâce à la publication en cours, dans ces années-là, de l'*Opera omnia*, par les soins de Colli et Montinari éditée chez Adelphi, Milan 1971-1979), en le proposant comme troisième penseur à côté du couple Husserl-Heidegger. Ajouter le nom de Nietzsche à un tel couple de philosophes constitua une sorte de triangle de référence qui fut hégémonique en Italie pour dessiner l'horizon du débat herméneutique et ontologique de ces années-là.

Le sujet en question dans la pensée implique non seulement la *non-présence* et le *négatif* à l'œuvre dans le phénomène (Husserl) ou le *déplacement originaire du sujet* conçu comme n'étant plus propriétaire de son acte de pensée et fondant un tel acte, mais il concerne, plus radicalement, si l'on veut, *le sujet comme étant le rapport avec l'origine de son discours* (*Ipotesi su Nietzsche*, Turin, 1967 ; *Il Soggetto e la maschera*, Milan, 1974). La thématique nietzschéenne de l'*Über-Mensch* est présentée sous cette lumière.

Ces thématiques sont d'un côté suscitées par la production philosophique française contemporaine ou précédant juste cette époque, et, d'un autre côté, confluent et se mélangent avec elle (voir, à titre d'exemple : G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, 1968 ; *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1970 et P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, 1969).

6. Ce discours doit s'élargir ici à une considération plus vaste du contexte de la philosophie en France qui présente, pendant une période d'un peu plus de vingt ans, la coexistence de penseurs d'envergure exceptionnelle : d'un Bachelard à un Bataille, d'un Blanchot à un Lacan, d'un Roland Barthes à un Foucault. Ces aperçus ne sont qu'une allusion à une saison de production philosophique extraordinairement créatrice, dans laquelle des styles différents de pensée et des parcours différents eurent en commun la tentative de déterminer de nouvelles voies et de nouvelles manières de concevoir *les rapports entre le moi et l'autre, entre le moi et l'origine de son discours*. On sait très bien que la pensée philosophique italienne, au moins dans l'une de ses parties les plus remarquables, en fut profondément influencée.

Il faut aussi prendre en compte le climat spirituel et politique de ces années caractérisées par l'actualité brûlante de la *critique de l'idéologie* qui trouvait en France des pistes non seulement francfortoises. Se répandait alors une tendance au déni de ce savoir bourgeois, alors hégémonique dans ses versions libérales, laïques et « dialogiques » et qui censurait les violentes contradictions éthiques, politiques et économiques de cette phase du capitalisme européen.

La formule inventée par Ricœur : « les maîtres du soupçon : Marx, Freud, Nietzsche » exprimait un climat culturel qui impliquait non seulement des domaines restreints d'intellectuels et d'académiciens, mais aussi des couches plus amples de la population, y compris des opérateurs sociaux, enseignants, journalistes, responsables de services.

Le *soupçon* concernait une censure latente mais active d'éléments pour ainsi dire déterminés comme « authentiques », présents dans les relations sociales et dénaturés par des idéologies et des éthiques de camouflage, qui cachaient les causes réelles des contradictions et des malaises. La relecture de Freud, développée par Jacques Lacan dans ces années-là et dans celles qui précédaient immédiatement fut, comme chacun sait, un facteur d'extrême importance dans la culture française, permettant d'articuler d'une manière nouvelle et rigoureuse une théorie des causes de l'action par le biais de la notion, scientifique, de *cause psychique*.

Ainsi la conception de la personne comme noyau unificateur de l'humain, présent dans le sillage de la tradition de la pensée européenne, sous des formes souvent spiritualistes et moralistes, reçut-elle, à travers le travail psychanalytique de Freud, relancé d'une manière adéquate par Lacan, une nouvelle forme et une nouvelle structure de langage qui fonctionnèrent comme mise en question des termes par lesquels on peut *penser* un sujet, tant cognitif qu'éthique. Un tel sujet devint lisible à partir de la problématique radicale et de la « division » introduite par les nouveaux instruments théoriques auxquels donne accès la notion freudienne d'*inconscient*.

7. Dans un cadre de discours plus élargi, nous pouvons dire que la conjoncture historique de la pensée française offrait, à la fin des années soixante, un travail et un revirement méthodologique radical des sciences humaines. À ce résultat poussaient aussi bien la veine de la psychologie dynamique de Piaget, que les études ethnologiques de Lévi-Strauss ou de Leroi-Gourhan ainsi que l'édition du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure.

Le *rapport entre genèse et structure* devient central pour ces orientations théoriques. Rapport entre genèse et structure : cela signifie qu'un sens, *n'importe quel sens*, du plus apparemment simple et primitif, comme le sens d'un objet quotidien, jusqu'aux sens les plus élevés d'une théorie, est pensable *de manière rigoureuse seulement s'il est considéré dans le mouvement de sa genèse*. Dans un tel mouvement de genèse, le sujet lui-même est comme imbriqué et il n'est pas possible à un tel sujet de contempler un tel processus comme *d'en-dehors*, sauf à accéder à l'image archaïque, bien connue, de cette personne qui voulait seule se soulever par les cheveux.

L'origine d'un sens, sa genèse, sa génération, portent et rendent possible ce sens. Les structures aussi dans lesquelles un tel sens prend corps, ne peuvent pas être embaumées dans des sortes de formes *a priori*, pas même de type kantien. Elles sont plutôt pensables comme étant elles aussi produites dans le mouvement de leur genèse.

Le terme « structuralisme », en usage dans ces années-là, vite importé en Italie, était soutenu et alimenté par ce processus et ce mouvement de pensée.

8. L'ingéniosité des méthodes qui soutenait la stratégie des auteurs évoqués ci-dessus, consistait dans *une conception de la pensée comme étant imbriquée dans celle de signe* d'une manière qui n'est pas purement contemplative et/ou représentative.

Il ne s'agissait pas seulement, à la façon d'Heidegger ou de Gadamer, de délimiter la limite, également mortelle, de la subjectivité. Il s'agissait plutôt d'un *faire signe* qui devenait *praxis*, langage, mot en acte : mot actif et productif plus radical et générateur qu'un sujet présupposé, qui puisse penser et contrôler cette production comme d'*en dehors* dans une intégrité, une virginité prétendument originaire.

La leçon de Saussure (à laquelle s'entrelaçaient d'autres expériences, comme celles des formalistes russes), comprise et exploitée avec perspicacité dans certains domaines par des intellectuels français, de la revue *Tel Quel* (Sollers, Kristeva, Pleynet, etc.) à Jacques Derrida, offrit une opération inédite de langage et, à mon avis, absolument féconde. Une telle opération a consisté dans la mise en œuvre d'une conception différente du *signe*, calibrée selon *l'exemple saussurien de la feuille de papier*, métaphore d'une notion de signe conçue comme *synthèse de signifiant et signifié*, qui fonctionne comme les deux faces d'une telle réalité, impossible à posséder mais très concrète : métaphore d'un *geste* qui déborde et accueille, *parce qu'elle est produite dans la virginité présumée du logos*.

De fait, ces auteurs inauguraient, je crois, une pratique de pensée qui se constitue à l'intérieur du langage, à l'intérieur, pour ainsi dire, du *caractère charnel du signe*.

C'est la notion de *texte* qui était ainsi introduite dans le cadre de l'herméneutique philosophique, selon un style et une méthode qui en redéfinissaient l'essence et les limites. *Interpréter, donner un sens* n'est pas possible si ce n'est à l'intérieur d'un langage dans lequel le sujet est originairement imbriqué, en tant que généré. Un tel langage est pensable comme *tissu, tissage de signes* que le sujet ne possède pas et dont il n'a pas une possession consciente complète.

Jacques Derrida, avec son projet grammatologique, a ouvert ce style de pensée qui reprend et mesure la notion de signe *en tant que trace, comme effet d'un mouvement générateur* dans lequel le sens, chaque sens, émerge et se maintient.

9. Le travail derridien, que j'ai eu l'honneur d'introduire en Italie avec la traduction de *La Voix et le phénomène* (Jaca Book, Milan, 1968, et de *De la grammatologie* (en collaboration avec d'autres traducteurs¹, Jaca Book, Milan, 1969) a apporté, je crois, de nouveaux éléments dans la réflexion philosophique italienne, même s'ils sont difficilement saisissables parce qu'irréductibles au panorama théorique de l'époque. Personnellement, j'avais été fasciné et radicalement impliqué par la rencontre avec un maître qui se présentait, à mes yeux, comme capable de susciter une question sur moi-même (?²) structurellement inséparable de l'origine de mon (?) discours. Un mouvement semblable de la pensée, dont la nouveauté m'avait tout de suite enthousiasmé, était, d'autre part, peu recevable dans un milieu italien dominé par d'autres méthodes de travail philosophique : d'un côté, par la tradition historiciste, souvent liée, de différentes manières, à une production marxiste attentive aux formes du marxisme « occidental », d'un autre côté, par un problématicisme « laïc » entrelacé à des polémiques, souvent idéologiques et non radicales, contre des positions « métaphysiques ».

Il est vrai aussi qu'en d'autres secteurs de la philosophie italienne, *le problème d'une pensée du fondement*, à la Heidegger, était présent et suffisamment débattu, mais on pouvait se méprendre en assimilant les notions derridiennes de *trace* et de *différance*. Une comparaison rigoureuse, de la part des savoirs philosophiques alors dominants était, dans un certain sens, plus facile à faire avec les savoirs phénoménologiques et, dans le cas de Derrida, grâce à l'existence d'un texte très explicite et d'une façon ou d'une autre paradigmatique, comme *La Voix et le phénomène*, dans son contrepoint ponctuel avec le texte husserlien.

La question d'un « nom propre » du discours, d'un sujet, d'un « moi » non possesseur de son acte cognitif et pratique, mais plutôt suscité *par d'autres* et défini, s'il était permis de s'exprimer ainsi, par une question radicale sur l'origine propre (?), au moins jusqu'aux années quatre-vingt, fut partagée par les lecteurs et les spécialistes d'Emmanuel Levinas.

Les personnalités de ces deux grands philosophes ont assumé, en élargissant la perspective jusqu'aux années quatre-vingt-dix, un poids et une influence toujours grandissante dans le milieu italien. Les deux étaient réunis, du point de vue intellectuel, par la lecture aiguë et inépuisable de Husserl et de Heidegger. En ce sens, Levinas et Derrida ont été perçus, par les

philosophes et par les lecteurs italiens, si je peux le dire ainsi, en simplifiant beaucoup, comme deux « parcours parallèles ».

L'autre philosophe français qui a exercé, à la même période, une influence énorme en Italie, en vertu aussi de sa proximité avec le langage et les *topoi* de la philosophie herméneutique, a été Paul Ricœur³.

9. La connaissance d'Emmanuel Levinas avait été introduite en Italie, depuis les années soixante, par un philosophe fin et intelligent : Enrico Castelli Gattinara de Zubiena. Castelli, professeur ordinaire de philosophie de la religion, dirigeait le *Centre international d'études humanistes* qui avait son siège à l'Université publique « La Sapienza » de Rome. Castelli avait su porter ce centre, jusqu'à un niveau international, non par des critères de façade, comme cela arrive souvent aujourd'hui, mais sur la base d'une culture extraordinaire et d'une intuition heureuse sur les parcours et sur les personnalités des philosophes. Il repéra et invita plusieurs fois, dès la fin des années cinquante, Emmanuel Levinas, alors peu connu en Italie, et il favorisa, à travers les colloques qui se tinrent régulièrement pendant une vingtaine d'années, le sens d'une production « herméneutique » qui s'est affirmée depuis comme une importante école de pensée et de confrontation entre philosophes italiens et étrangers.

Au tournant de cette époque, Levinas eut ses premières traductions italiennes. Encore une fois, l'éditeur Jaca Book fonctionna comme maison d'édition pilote (*Totalità e infinito*, 1980, *Altrimenti che essere. Al di là dell'essenza*, 1983, *Di Dio che viene all'idea*, 1983). Autour de la pensée de Levinas rassembla un consensus de plus en plus important, parmi les collègues et les lecteurs intéressés, en Italie, à son style de pensée apte à rendre praticable un discours ontologique radical, loin des marais d'une confrontation entre *Weltanschauungen*. La façon levinassienne de proposer une pensée de l'altérité, de renverser le rapport entre éthique et ontologie en termes non pragmatistes et sa conception même de la philosophie en tant que discours « hospitalier », en termes aussi bien gnoséologiques que politiques, ont exercé un charme indiscutable sur le public italien. Des traditions néo-platoniciennes toujours présentes dans l'ADN de la philosophie italienne (on peut penser à la lignée Augustin – Bruno – Campanella – Vico – Rosmini) ont été curieusement suscitées, d'une manière nouvelle, par un penseur à la fois juif et tout à fait laïc.

Les enquêtes sur les *notions de temps, d'altérité, de mort dans leur lien avec l'histoire* et la vérité de l'histoire, ont stimulé la créativité d'un grand nombre d'auteurs dont il serait impossible de

fournir la liste, à cause du caractère pluriel et multifocal de leurs intérêts et de la grande variété des textes levinassiens lus et discutés (à partir de *Dieu, la mort, le temps*, jusqu'à *Difficile liberté*, d'*Entre nous* jusqu'à *À l'heure des nations*, etc.).

10. En ce qui concerne Derrida, le travail sur sa production immense a suivi quelques pistes et orientations que je tâcherai ici de synthétiser. D'une part, je signale la veine des commentateurs qui ont souligné l'aspect transgressif et « disséminateur » de son travail, précisément déterminé par la critique ininterrompue du logocentrisme de la pensée occidentale. Une telle orientation de la part de beaucoup de commentateurs a trouvé un contrepoint chez d'autres, mus par l'estime envers un Derrida grand et rigoureux lecteur des « classiques » : de Platon à Descartes, de Kant à Hegel, de Nietzsche à Heidegger. Le langage raffiné, pesé, philologiquement irréprochable, mais aussi vivement spéculatif, du philosophe français serait pour ceux-ci troublé par une liberté excessive de transgression des canons traditionnels, au service d'une créativité scénique et linguistique incontrôlable.

À partir des années quatre-vingt et surtout depuis les années quatre-vingt-dix du dernier siècle, certains nœuds du discours derridien ont paru plus évidents, tel que le rapport entre l'altérité et la mort (*Psychè. Invention de l'autre ; Apories*, etc.), l'analyse de la notion de temps à travers et au-delà de Heidegger (*Donner le temps ; Circonfessions ; Adieu à Emmanuel Levinas ; Dans ce moment même ; Donner la mort*) et l'insistance structurelle, radicale sur l'idée d'*impossible*.

Comme on le sait, dans le langage derridien, *impossible* ne signifie pas le contraire de possible, mais plutôt un élément insaisissable, difficile à posséder à travers la pensée, le pivot d'une unification non appropriable.

La notion d'*impossible* a été, avec celle de dé-construction, en Italie comme ailleurs, le banc d'essai, je crois, pour une syntonie effective avec le discours derridien. Le lecteur qui ne se met pas, pour ainsi dire, en dedans de la méthodologie et de la stratégie du langage derridien, peut *se représenter* une telle notion, plutôt que d'en être le produit. Pour celui qui pense justement une telle notion *dans la forme de la représentation*, elle apparaît comme une idée placée aux limites et sur les cendres du pouvoir du discours. Ceci donne accès, nécessairement, à une interprétation du *discours derridien comme une forme extrême et raffinée de nihilisme*.

La tendance établie dans les écoles européennes, aussi bien que dans les écoles américaines, de

penser la philosophie comme un déplacement d'idées, de façon à composer des visions dynamiques et même variées du monde, comme s'il s'agissait de quilles ou de boules de billard sur une surface, peut provoquer cette interprétation et aussi des inconvénients plus graves. Mais dans le cas de Derrida, il est nécessaire, je crois, de disposer d'une dose supplémentaire de maladresse pour arriver à de tels effets. Dans ce contexte, il me semble que la philosophie italienne des deux dernières décennies a pu suivre des parcours et des styles de pensée capables de surplomber un acte de philosopher en tant que pure production de visions du monde, de *Weltanschauungen*, dans le sens discuté et critiqué par Heidegger.

La dé-construction n'est pas une analyse lucide et impitoyable du mécanisme d'une pensée, ou d'un texte, *en en restant dehors et en en jugeant du dehors*. La dé-construction derridienne est une pratique par laquelle le lecteur d'un texte est transformé par son acte lui-même. Lire signifie reconnaître et être impliqué par le mouvement de production du texte, par le *mouvement de production de ce que le texte veut dire*.

Dans une telle pratique, le lecteur est soumis à une vérité qui le traverse, non pensable dans le sens de présentable, mais plutôt comme étant *une vérité en tant qu'effet*.

Partisans et adversaires de Derrida se sont trouvés dans un embarras grave, provoqué par le fait de se retrouver sur le seuil d'un Derrida pour ainsi dire « mystique » ou, de toute façon, non saisissable dans des procédures purement « rationnelles » (par exemple *Glas*, *La Carte postale*, *D'un ton apocalyptique*).

11. Derrida insiste sur ces sujets et articule une structure de discours dans lequel le sujet renoue sans cesse, en retard, le rapport avec une origine non appropriable, mais active. Jusqu'à des limites extrêmes, comme dans *Glas*, œuvre dont la traduction a été rendue possible grâce à un grand connaisseur et interprète tel que Silvano Facioni.

Derrida a également mis à l'épreuve cette thématique dans l'impact avec le problème juridique et avec la structure des liens sociaux (de *Voyous* à *Écographie de la télévision*, œuvre réalisée avec Bernard Stiegler). Traductions et études/éditions ont vu le jour, depuis les années quatre-vingt-dix jusqu'à aujourd'hui, sur ces bancs d'essai formidables, dans le sillage de ces maîtres et avec des intérêts élargis à d'autres auteurs, plus ou moins en consonance avec des stratégies semblables (Nancy, Lyotard, Baudrillard, etc., le premier Foucault, Deleuze, etc.).

Parfois la production herméneutique ou post-herméneutique italienne a traversé des lignes de

recherches allemandes (Adorno, Günter Anders, Wandelfels, etc.) et elle a relancé des comparaisons et des traversées avec la phénoménologie française (Merleau-Ponty, ou la phénoménologie de Jean-Luc Marion et d'autres auteurs qui lui sont proches).

La pensée philosophique italienne actuelle est très riche de telles thématiques et de tels styles de langage : en comprenant une multiplicité différente et complémentaire de pistes d'enquête.

En ce qui concerne les recherches sur les nœuds problématiques du temps, de l'histoire, du savoir, de l'inconscient, il faut signaler la présence de nombreuses études/éditions et traductions de Michel de Certeau (*Politica e mistica, Scrittura e storia, Fabula mistica*).

12. Devant les nœuds problématiques de la contemporanéité, de Heidegger à Nietzsche, à Freud, à Derrida, le problème semble revenir (question en retour, husserlienne *Zurückfrage* ?) sur la *notion de réalité*.

Comment penser et comment ne pas cacher une *différence*, un *différer* dans la structure et dans le mouvement de ce qui est « réel » ? Il s'agit d'une ouverture et/ou d'une fermeture sur un fonctionnement originaire qui implique le sujet avec son *acte*, avec son interprétation originaire (voir l'étymologie d'« interprétation », qui fait allusion à la médiation et à l'échange ⁴).

Quelques secteurs de la philosophie italienne, en revanche, tendent à se concentrer sur l'examen de « dispositifs », au sens foucauldien, en omettant dans une moindre ou une majeure mesure, une analyse de la genèse des significations, au sens aussi bien gnoséologique que social.

Cette tendance trouve un débouché aussi dans les programmes récents des philosophies néo-réalistes (voir le *Manifesto sul nuovo realismo* par Maurizio Ferraris), qui visent à relancer la connaissance des *res* plutôt que des *pragmata*, des réalités en tant que choses, en tant que « monde » plutôt que des *étants en termes de relations*.

Qu'est-ce qui régit ces programmes ? L'intention affichée est la tentative de trouver un remède au panorama philosophique actuel, dépourvu d'éléments certains sur lesquels on puisse obtenir un consentement commun et suspendu non seulement aux limites intrinsèques de la raison mais aussi à l'étoffe de l'histoire et du temps lui-même. Le consentement commun est accessible selon un tel projet, en retrouvant une idée de réalité précédant les décors culturels et historiques de nos langages. Il ne s'agit pas, dans les auspices de ce projet, d'un programme métaphysique, mais plutôt de résister à la tendance qui consiste à attribuer

un pouvoir exorbitant à l'interprétation. Celle-ci peut en effet être probablement la source d'une libération « libérante », mais aussi d'une impuissance et devenir ainsi complice de l'oppression et du mal. Il s'agit donc de reculer, de regagner une « réalité » précédant la « construction sociale » de l'interprétation.

Il semblerait qu'on ait affaire ici à un appel à revenir à la « nature », conçue comme chez Aristote ou chez Rousseau, mais il n'en est pas exactement ainsi. Le risque de l'interprétation et du désir, et de la pensée qui les soutiennent, ne tourne pas en rond, mais jaillit d'un *manque* radical qu'ils impliquent comme étant sa structure, *sa loi et sa limite*. Roberto Esposito, à ce propos, même s'il apprécie l'effort pour s'affranchir des représentations du social sans fondement, critique le prétendu dépassement du « tournant linguistique ». Est-ce que le « réalisme » en est vraiment le dépassement ? Ou est-ce qu'il n'en est pas plutôt le déplacement sur l'autre côté, dans une dynamique par laquelle les choses mêmes, selon la thèse qui était déjà celle de Nietzsche, sont farcies d'interprétations ? Les choses et les interprétations, monde et sujet, ne sont-ils pas plutôt des parties d'un mouvement plus originaire qui les enveloppe et les engendre ? « La pensée ne naît pas seulement dans une réalité déterminée, mais elle produit de la réalité à son tour. Nous ne pouvons pas concevoir la pensée comme étant un subjectif qui s'oppose à un objectif, mais comme étant une structure de la vie » (voir R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, 2012).

13. Ces orientations, proches, d'une façon ou d'une autre, des traditions anglo-saxonnes, dans la tentative de mesurer et de définir ce que linguistiquement on définit comme « chose », sont, d'autre part, en conflit avec des méthodes d'enquête qui s'appuient sur les traditions heideggériennes et sur leurs préalables grecs classiques.

La question de l'interprétation est relancée ainsi par ces dernières perspectives, pas vraiment pour tenter de proposer à nouveau des visions du monde, des *Weltanschauungen*, mais plutôt pour relever l'impuissance structurale à dépasser les oppositions entre nature et culture.

Il s'agit de la méthode même de « faire de la philosophie », qui oscille en Italie, mais pas seulement en Italie, entre une sorte de *fétichisme ontologique*, héritier plus ou moins bouleversé des métaphysiques passées, et la *fuite infinie des signifiants*. Dans les deux volets, ainsi stylisés, de cette alternative, *le sens originaire du différer* se dérobe au sens du *temps* et au sens de l'*histoire*.

Temps et histoire sont des concepts constitutifs de la pensée philosophique italienne : d'Augustin

à Campanella, de Vico à Rosmini, jusqu'à et au-delà de Gentile. L'idée néo-platonicienne d'une vérité générée, mise en mouvement par l'acte de l'Un-bien de se répandre « en dehors » de soi complétée par la rencontre avec la tradition hébraïque à Alexandrie, conflue dans la patristique grecque et latine et trouve sa reformulation définitive dans le néo-platonisme du XVI^e siècle, surtout florentin. C'est le temps conçu soit au sens cosmologique, soit relatif à la *notion d'histoire hébraïque-chrétienne*, qui a été *la mère et le parcours de la vérité*. Cette idée a « laïcisé » la sacralité du monde qui a précédé cette époque et c'est là le fil conducteur de ce platonisme chrétien, qui au lendemain du siècle des Lumières françaises, explose de nouveau à l'époque romantique. C'est dans ce sillage que la philosophie italienne, comme on le sait, a absorbé en profondeur la pensée romantique allemande. L'hégélianisme a été, au XIX^e siècle, de Jaia à Spaventa jusqu'à Gentile et aux premières décennies du *Novecento*, une filière portante de la pensée philosophique en Italie. Cette tradition, en contaminant aussi la pensée marxiste, a exercé une action constante et en façonnant non seulement la culture, mais aussi l'organisation scolaire italienne.

Par la « Réforme » de l'enseignement qui porte le nom de Giovanni Gentile, toujours substantiellement inégalée en Italie, les notions disciplinaires, y compris la philosophie, sont appréhendées dans un contexte et dans une dimension profondément différentes de celles des autres pays et traditions européennes.

Les notions de *contexte historique*, d'*histoire des idées*, de *genèse de dettes et de legs*, tant qu'elles résistent au savoir homologateur d'une certaine culture médiatique grandissante, resteront les gardiennes de cette mesure minimale de sens critique qui persiste encore pour une certaine partie de la population européenne. En particulier, la culture et l'école italienne, en continuant à offrir, même avec beaucoup de défauts, une *perspective historique* de la pensée, est peut-être la plus apte à valoriser le contact avec la *réalité de la tradition*, de manière non étroite et non idéologiquement identitaire, c'est-à-dire en tant que conscience d'un *témoignage* et d'une *rémission*, deux termes qui traduisent le verbe latin *tradere*, aussi dans le sens de *trahison* (*tradimento*). Ceci constitue, je crois, une force critique et culturelle, dans la mesure où, sans perspective historique et sans conscience du temps et des temps du sens des discours, on risque aisément d'aplatir l'idée même de l'*historicité du savoir*, et de véhiculer ainsi la *représentation purement idéologique* de la tradition culturelle d'un peuple.

14. La tradition hégélienne, jamais épuisée en Italie, a trouvé aujourd'hui un *revival* dans les

nouvelles générations de spécialistes. De plus, la *dimension historique, factuelle*, pour ainsi dire *vivante* du discours, a été capable d'accueillir et de mélanger des langages soit diltheyens, soit phénoménologiques, dans des domaines différents : gnoséologique, éthique et esthétique.

Ceci a eu une certaine importance aussi dans la conception de la connaissance scientifique et du fondement des sciences naturelles, quoique ce soit grâce à l'influence de l'épistémologie française qu'une conception historique du savoir scientifique et de la production de ses lois, ait été relancée, à cause d'une certaine dévaluation des sciences à l'œuvre dans la tradition idéaliste et humaniste en Italie.

D'autre part, dans la production philosophique italienne, est notable une partie de recherches qui met en évidence des structures et des genèses d'un sujet du savoir dans lequel des notions telles que *différence, négativité, génération, liberté*, s'articulent avec le sens d'une *temporalité conçue comme rythme et constitution de la rationalité elle-même*. En ce sens, ce type de notions peut être reçu comme une expression d'un fonctionnement rationnel et non pas comme pure intégration empathique-affective.

On assiste, je crois, à la mise en place de procédés de pensée dans lesquels concourent, de façon synergique, des traditions différentes (post-idéalistes, post-hégéliennes, phénoménologiques, herméneutiques, etc.), qui sont cependant d'accord sur un point : proposer un travail sur la *notion de négativité* conçue non pas de manière purement problématociste et/ou nihiliste.

Avec une modalité typiquement italienne, non monolithique, ni centralisée, mais plutôt « sous forme d'archipel », comme l'observe Paolo Quintili, se frayent un chemin, une pratique et un climat philosophique qui sont aptes, même en vertu de leur être multifocal, à ouvrir des expériences et des parcours peut-être plus libres et plus créatifs, à l'égard des grands nœuds (altérité, relation, précarité, etc.) qui définissent, d'une façon ou d'une autre, l'horizon philosophique contemporain.

Traduit de l'italien par Paolo Quintili

NOTES

* Gianfranco Dalmaso a fait ses études à Paris, à l'École normale supérieure et à l'École des hautes études en sciences sociales. Élève de Jacques Derrida, il a introduit la pensée de ce philosophe en Italie, avec les traductions de *La Voix et le phénomène* (1968; 2^e éd.1984) et de *De la Grammatologie* (1969, 2^e éd. mise à jour: 1998). Auteur de plusieurs volumes sur la genèse de la signification en relation également avec le débat sur le nihilisme contemporain, il est l'éditeur, avec Silvano Facioni, de la traduction italienne des *Séminaires* de Derrida publiés aux Éditions Galilée. Parmi ses publications récentes: *Chi dice io. Razionalità e nichilismo* (Jaca Book, 2005); *Hegel, probabilmente. Il movimento del vero* (Jaca Book, 2015). Membre du conseil des enseignants du doctorat en philosophie de la *Scuola Normale Superiore* de Pise et du doctorat en sciences humaines de l'Université de Bergamo. Déjà professeur à l'Université de Bergamo, il est le président honoraire de la *Società Italiana di Filosofia Teoretica*.

1. Rodolfo Balzarotti, Francesca Bonicalzi, Giacomo Contri, Angela C. Loaldi.
2. Le point d'interrogation, entre parenthèses, qui apparaît ici et ailleurs, dans ma contribution, n'exprime pas une interrogation générique, mais il constitue une prononciation théorique précise, où il s'agit, derridiennement, de souligner la *non-propriété* structurelle de *ce que l'on dit*.
3. Voir, par exemple, *Le Conflit des interprétations*, déjà traduit chez Jaca Book en 1972.
4. Cf. G. Devoto, *Avviamento alla etimologia italiana*, Firenze, Le Monnier, p. 331.

PAOLO VIRNO

Histoire naturelle. Le débat entre Chomsky et Foucault sur la « nature humaine »

1. Les vertus de l'oxymoron

L'idée d'*histoire naturelle* peut devenir, peut-être, la pierre angulaire d'un matérialisme qui ne soit ni claudicant, ni dérisoire. Cela à condition, cependant, d'amender de tout halo métaphorique aussi bien le substantif que l'adjectif.

Par *histoire*, il faut entendre la contingence des systèmes sociaux et la vicissitude des modes de production, et non pas l'érosion des continents ou l'évolution des espèces. Ce qui est en question ici n'est pas la simple irréversibilité temporelle, sceau commun des processus entropiques de dissipation de l'énergie et des émeutes prolétariennes modernes, mais plutôt tout ce qui distingue ces émeutes de ces processus. L'historien naturaliste ne se laisse pas charmer par le démon de l'analogie. Il circonscrit avec avarice et il discrimine avec attention. Il ne prend soin que des événements pour le déchiffrement desquels il faut mettre en cause le langage verbal, le travail, la pratique politique. L'histoire dont s'occupe l'« histoire naturelle » est limitée, donc, aux formes de vie typiquement humaines ; elle n'a pas d'autre trame que les coutumes éthiques, les technologies, les luttes de classe, l'entrelacement mobile de souvenirs et d'expectatives. Si les mailles de l'idée d'historicité s'élargissaient jusqu'à y comprendre la myriade d'événements uniques, irrépétables, non nécessaires ou même aléatoires, qui peuplent la géologie et la biologie, on n'obtiendrait pas une vision panoramique trop différente de celle qui relève du Jour du Jugement dernier : tous les phénomènes seraient

unifiés, en effet, par la qualité seule de la *caducité*. Cette dernière est la monnaie qui permet de comparer les choses les plus dissemblables, pour les échanger ensuite les unes avec les autres. La nature, passagère et périssable parce que transpercée par la flèche du temps, prend les aspects d'un drame historique ; de leur côté, les faits historiques désormais archivés assument la rigidité d'objets naturels. Walter Benjamin a été celui qui a su montrer comment la double caducité du milieu terrestre et des organismes sociaux a alimenté le répertoire immense des allégories baroques (Benjamin 1928, p. 174 sq.). Mais la première tâche de l'histoire naturelle consiste, précisément, dans la résistance à la séduction des tropes rhétoriques, en obtenant sans retard une littéralité sèche.

Par *naturel* il faut entendre la constitution physiologique et biologique de notre espèce, les dispositions innées qui la caractérisent sur le plan phylogénétique (en commençant, évidemment par la faculté de langage), enfin tout ce qui, ne dépendant ni peu ni prou des constellations culturelles variables, reste à peu près inaltéré au cours du temps. L'adjectif n'a donc rien à voir avec la notion douteuse de « seconde nature » par laquelle les sciences cognitives contemporaines s'efforcent de représenter, et parfois d'exorciser, la particularité des systèmes sociaux. Utilisée par Marx en passant, puis reprise par Lukacs dans sa *Théorie du roman* (1920, p. 97 sq.), cette notion eut à l'origine une fonction polémique, ou mieux sarcastique. En parlant de « seconde nature », on dénonçait le trafic d'influence du capitalisme, à savoir sa prétention à constituer une organisation sociale a-historique, indéfectiblement liée à des inclinations anthropologiques indéracinables, valide depuis toujours et pour toujours. La pensée critique a mis au pilori ce naturalisme de chef du personnel, en réfutant l'analogie entre les automatismes de la société bourgeoise et la loi de gravitation universelle. Que l'image de la « seconde nature » soit prise aujourd'hui pour bonne et tenue en grande estime, en dit long sur l'état où se trouve la pensée critique. Mais revenons à notre sujet. La nature dont l'« histoire naturelle » s'occupe est véritablement et seulement la *première* nature. Il ne s'agit pas de la forme de marchandise échangée pour une propriété chimique des objets, mais le noyau biologique, non modifiable, qui qualifie l'existence de l'animal humain dans les structures économique-sociales les plus différentes. Dans le cas de l'adjectif « naturel » également, il est nécessaire de se munir de protections adéquates, pour éviter les glissements métaphoriques.

L'expression « histoire naturelle » n'est digne d'intérêt que si les termes qui la composent restent en tension perpétuelle entre eux. Chaque conciliation expéditive des deux polarités

hétérogènes, disperserait l'énergie du concept. Il s'agit plutôt de porter au diapason l'hétérogénéité, en essayant ensuite de joindre les antipodes *en tant qu'*antipodes. Ce qui compte est une relation immédiate entre les caractères distinctifs de l'espèce *Homo sapiens* et le penchant culturel le plus vague et éphémère, le « depuis toujours » biologique et le « juste à présent » social, la disposition innée au langage et une décision politique dictée par des circonstances exceptionnelles. Ni métaphorique, ni allégorique, l'« histoire naturelle » partage au besoin les vertus de l'oxymoron : c'est-à-dire, elle postule un court-circuit entre des aspects littéralement contrastants. Il nous semble que pour un tel sujet, le critère énoncé par Theodor W. Adorno dans une conférence de 1932 est pertinent :

Si l'on veut poser sérieusement la question qui interroge le rapport de la nature et de l'histoire, elle nous ouvre la perspective d'une réponse seulement si nous réussissons à concevoir l'être historique dans sa détermination historique majeure, c'est-à-dire lorsque ce rapport résulte « historique » au plus haut degré, comme un être naturel ; et, vice versa, si nous réussissons à concevoir la nature comme être historique, lorsqu'elle s'obstine à persister, de la manière apparemment la plus profonde, en tant que nature. (Adorno 1974, p. 99.)

La possibilité de l'histoire naturelle dépend de deux conditions, l'une *naturelle*, l'autre *historique*. La première : il est nécessaire que la nature humaine, qui est par elle-même invariante, soit telle qu'elle implique la plus haute variabilité de l'expérience et de la pratique ; dans le cas contraire, il n'y aurait pas du tout d'« histoire ». La deuxième : il est nécessaire que le cours historique changeant prenne parfois pour thème l'invariant biologique, même en l'exhibant dans des états de choses concrets ; dans le cas contraire, l'histoire n'aurait rien de « naturel ». La dernière clause est décisive, parce que nécessaire et suffisante. On peut en tirer le bout de l'écheveau pour définir, bien qu'encore de manière abstraite, le concept-oxymoron auquel sont consacrées les présentes observations. L'historiographie naturaliste a pour objet privilégié les événements sociaux et politiques dans lesquels l'animal humain est mis en rapport direct avec la *métahistoire*, c'est-à-dire avec les traits inaltérables de son espèce. Une pareille historiographie collectionne les faits empiriques (linguistiques, économiques, éthiques, etc.) qui, de l'intérieur d'une conjoncture culturelle irrépétable, donnent à voir ce qui se répète sans arrêt depuis Cro-Magnon. Elle collectionne, par exemple, les formes discursives historiquement circonscrites (voir la *glossologie* dans le christianisme primitif), dont la seule fonction est de faire ressortir la faculté de langage ou bien une prérogative métahistorique d'*Homo sapiens*. J'appelle naturelle l'histoire qui trouve dans

la nature humaine non seulement son fondement caché, mais aussi son contenu manifeste. Les phénomènes historico-naturels sont donc les phénomènes contingents qui *révèlent* l'invariant biologique, en lui assurant pour un moment une importance visible sur le plan social et politique. L'histoire naturelle est une histoire *réfléchie* : elle enchaîne, en effet, les occasions, très différentes au cours du temps, dans lesquelles la pratique humaine s'applique sans ménagement aux mêmes exigences qui rendent humaine la pratique ; les occasions dans lesquelles l'*anthropos*, en travaillant et en parlant, parcourt à nouveau les étapes saillantes de l'*anthropogenèse* ; les occasions dans lesquelles on fait l'expérience des mêmes conditions transcendantales de l'expérience. Il convient d'ajouter, dès maintenant, que cette réflexivité n'est pas une affaire de la conscience : elle est inhérente, en revanche, à la structure objective des phénomènes historico-naturels.

Marx a écrit que « l'histoire est la vraie histoire naturelle de l'homme » (Marx 1932, p. 268 sq.). Affirmation irréprochable, à la condition cependant de saisir, dans la séquence historique aussi, et peut-être surtout, l'articulation mobile d'éternel et de contingent, de biologie et de politique, de répétition et de différence. Plutôt que de dissoudre l'éternel (propriétés distinctives de l'espèce humaine) dans le contingent (rangements productifs, paradigmes culturels, etc.), ou, pire que tout, de réduire le contingent à l'éternel, l'histoire naturelle dresse la chronique méticuleuse de leur intersection changeante.

Pour faire l'essai de la force explicative de l'approche historico-naturaliste, il faut parcourir un sentier accidenté. Le premier pas consiste à examiner, de façon critique, la discussion entre Noam Chomsky et Michel Foucault sur la notion de « nature humaine » (§§ 2 - 3). Maintenant éloigné dans le temps, ce dialogue témoigne cependant d'une bifurcation funeste dont les dégâts sont encore sensibles aujourd'hui. Il est bien de s'émanciper de cet antécédent hypnotique, en dégageant une position qui puisse s'écarter des deux adversaires. Âpre et grandiloquente, la question de la « nature humaine » trouve cependant son sobre *experimentum crucis* dans la manière de concevoir la faculté de langage, ainsi que dans le rapport entre celle-ci et les langues historiquement déterminées. En partant de quelques considérations sur la faculté de langage, on se demandera, après, comment on pourrait expliquer, en naturalistes, l'opposition récurrente entre « nature » et « culture » ; mais aussi quelles sont les conditions historico-sociales qui permettent de combler une telle cassure. À ce point-là seulement, il sera possible de ressaisir le fil majeur de l'écheveau, en dessinant de manière plus concrète l'idée d'histoire naturelle ¹.

2. La dispute entre Foucault et Chomsky sur la « nature humaine »

En 1971, à Eindhoven (Hollande), Noam Chomsky et Michel Foucault eurent l'occasion de discuter personnellement, au cours d'une émission de télévision ². Ce fut la seule et unique fois où ils se rencontrèrent. L'entretien a gravité autour de la « nature humaine », c'est-à-dire autour du fond immuable de l'espèce contre lequel viendrait se dévider la variabilité perpétuelle des événements historiques. Chomsky, en vertu de ses études sur la grammaire universelle, soutient l'existence d'un tel fond et il en indique les caractères saillants. Foucault lui apporte la réplique : il distingue, précise, objecte. Les duellistes se comprennent mal, souvent et volontiers, ou, tout du moins, ils s'évitent, en procédant en parallèle. Les arguments de l'un ne contredisent pas réellement les arguments de l'autre : il y manque le frottement, le contact. Les choses changent dans la deuxième partie du dialogue, là où sont tirées les conséquences sociales et politiques des considérations sur la « nature humaine » qui viennent tout juste d'être développées. Le contraste entre Chomsky et Foucault devient alors serré et précis. Attention : les deux auteurs sont d'accord sur beaucoup d'objectifs politiques concrets (l'opposition à la guerre au Vietnam, l'appui inconditionnel aux luttes ouvrières les plus radicales, etc.). Le différend concerne plutôt un problème de principe : la possibilité de tirer un modèle de société à partir seulement de certaines prérogatives biologiques de l'animal humain.

L'entretien d'Eindhoven ratifie, de manière très vive, la rupture entre matérialisme naturaliste et matérialisme historique (dans l'acception la plus large, ou moins préconçue, du terme), qui a marqué la deuxième moitié du XX^e siècle et qui fait encore retentir ses effets. Depuis 1971, la séparation des deux orientations est devenue complète et rigoureuse. L'enquête minutieuse des processus productifs et des rapports variables de pouvoir, s'interdit la possibilité de remonter de l'acquis à l'inné : avec le résultat paradoxal de ne pas voir que c'est précisément l'inné ou l'invariant biologique qui a été pris en charge, sous des formes historiquement déterminées, par la production et par le pouvoir contemporains. De son côté, le programme de naturalisation de l'esprit et du langage, soutenu par Chomsky et systématiquement développé par les sciences cognitives, s'est avéré dépourvu d'ouvertures sur l'histoire. Les cognitivistes s'occupent de société et de politique seulement dans les entractes de leur activité philosophique, enfin quand ils arrêtent de penser. À Eindhoven, on a assisté à la dernière tentative remarquable de garder étroitement liées biologie et histoire. Mais l'on a assisté aussi à sa faillite théâtrale. La tentative aussi bien que la faillite tournent autour de la figure de

Chomsky. Contrairement à ses disciples, prudents et sceptiques, il a consacré une partie importante de ses propres énergies intellectuelles à l'activité politique. Il ne se résigne pas aisément, donc, à la scission entre analyse linguistique et analyse sociale. S'il se borne ailleurs à les traiter alternativement, dans un régime d'égalité, à Eindhoven il cherche un rapport intrinsèque entre l'une et l'autre. Il recherche et, bien entendu, il ne le trouve pas.

Examinons ici quelques passages cruciaux du dialogue. Pour avaliser l'idée qu'il y ait une nature humaine invariante, c'est-à-dire métahistorique, Chomsky appelle à la barre des témoins la faculté de langage. Cette dernière est « une propriété de l'espèce, commune à tous les membres de l'espèce elle-même et essentiellement unique par rapport aux autres espèces » (Chomsky 1988, p. 37). La compétence linguistique est innée : elle ne dépend pas du milieu social, sinon pour son amorce occasionnelle. Depuis le début, l'usage des mots révèle une « régularité instinctive » ou une organisation syntaxique qui dépasse de très loin les « données », partielles et souvent médiocres, fournies par les locuteurs environnants. Semblable à un organe qui se développe par soi-même, le langage est doué de structures sélectives et de schémas combinatoires dont la productivité autonome n'a rien affaire avec l'expérience empirique du locuteur. La grammaire universelle, qui sous-tend les différentes langues historiques, fait partie de notre patrimoine génétique.

Eh bien, tout d'abord, si nous étions capables de spécifier, en termes de réseaux neuronaux, les propriétés de la structure cognitive humaine qui permettent à l'enfant d'acquérir ces systèmes compliqués, je n'hésiterais nullement à décrire ces propriétés comme une composante de la nature humaine. Il existe un élément biologique inchangeable, un fondement sur lequel repose l'exercice de nos facultés mentales dans ce cas. (Foucault et Chomsky 1994, p. 474 sq.)

La réplique de Foucault est conciliante, du moins en apparence. S'il hésite à faire sien la notion de nature humaine, voire s'il s'en méfie un peu, c'est seulement parce que la tendance répandue à l'élever au rang d'idée scientifique lui semble erronée. En regardant de plus près, elle n'a pas d'autre fonction que celle de cerner un domaine de recherche, en le distinguant avec soin d'autres domaines, adjacents ou rivaux. Elle n'est pas un objet d'enquête, mais un critère épistémologique, utile pour fixer, au besoin, limites et modalités de l'enquête elle-même.

Ce n'est pas en étudiant la nature humaine que les linguistes ont découvert les lois de la mutation consonante, ni Freud les principes de l'analyse des rêves, ni les anthropologues culturels la structure des mythes. Dans l'histoire de la

connaissance, la notion de nature humaine me paraît avoir joué essentiellement le rôle d'un indicateur épistémologique pour désigner certains types de discours en relation ou en opposition à la théologie, à la biologie ou à l'histoire. J'aurais de la peine à reconnaître en elle un concept scientifique. (Ibid., p. 474.)

Qu'il y ait en jeu ici quelque chose de plus qu'une nuance méthodologique inoffensive devient clair, lorsque Chomsky s'arrête sur une autre qualité fondamentale de la faculté de langage (ou bien, mais c'est la même chose, de la nature humaine). Par delà le fait qu'elle est innée, cette faculté est aussi *créatrice*. Chaque locuteur fait « un usage infini de moyens finis » : ses énoncés, ne dérivant pas de stimulations extérieures ni d'états intérieurs, sont enclins à l'innovation et même à l'imprévisibilité. Il ne s'agit certes pas d'un talent exceptionnel, tel que peut être, en revanche, celui du théoricien de la physique ou du poète, mais d'une créativité « de bas régime », normale, diffuse, presque inévitable. Elle aussi, en effet, a un fondement biologique. Négligé par le comportementalisme de Skinner, mais aussi par la linguistique saussurienne, le caractère innovant des performances linguistiques est étroitement corrélé à une limitation initiale : loin d'en contredire la validité, la créativité se sert des structures et des schémas qui discriminent *a priori* le dicible de l'indicible. Les règles sans appel de la grammaire universelle et la liberté des usages linguistiques s'impliquent réciproquement. Ici Foucault met de côté la diplomatie et déclare ouvertement son désaccord. Il est bien vrai qu'il ne peut y avoir de créativité qu'à partir d'un système de règles contraignantes. Mais Chomsky se trompe en situant ces principes normatifs à l'intérieur de l'esprit individuel. Les schémas et les structures sur lesquels se greffe la variation créatrice ont une origine supra-personnelle. Et pour Foucault, supra-personnel veut dire historique. Les règles auxquelles chacun se conforme, et dont il s'éloigne éventuellement, ne sont pas innées, mais prennent corps dans les pratiques économiques, sociales, politiques (*Ibid.*, p. 488 sq.). Ne pas reconnaître cet aspect est typique de celui qui prend la nature humaine précisément pour une idée scientifique déterminée, plutôt que de la tenir pour un simple « indicateur épistémologique ». Ce *quiproquo* initial entraîne que les vicissitudes historico-sociales de l'espèce soient entièrement rapportées aux structures psychologiques de l'individu isolé. Chomsky tient ferme et réaffirme, avec beaucoup d'obstination, aussi bien la nature métahistorique que le caractère individuel de la créativité linguistique : « La nature de l'intelligence humaine n'a certainement pas beaucoup changé depuis le XVII^e, ni probablement depuis l'homme de Cro-Magnon. » (*Ibid.*, p. 491.)

Nous donnons maintenant quelques aperçus de la dispute sur la « désobéissance civile », sur laquelle se termine l'entretien d'Eindhoven. Chomsky n'hésite pas à déduire un engagement politique à part entière de certains aspects persistants de la nature humaine. La créativité du langage, caractéristique biologique de notre espèce, requiert une défense qui s'engage dans une lutte sans quartier contre tous les pouvoirs constitués (capitalisme, État centralisé, etc.) qui l'inhibent ou la répriment. « Un élément fondamental de la nature humaine est le besoin de travail créatif, de recherche créatrice, de création libre sans effet limitatif arbitraire des institutions coercitives ; il en découle ensuite bien sûr qu'une société décente devrait porter au maximum les possibilités de réalisation de cette caractéristique humaine fondamentale. » (*Ibid.*, p. 494.) Un attribut métahistorique d'*Homo sapiens* constitue, donc, le pivot d'une position politique anarcho-syndicaliste, ainsi que d'un critère sur la base duquel l'on peut décider si et quand contrevenir aux règles en vigueur. La sauvegarde de la créativité de l'espèce est l'idée régulatrice qui, à elle seule, peut légitimer la désobéissance civile. Cette tentative d'imbriquer réciproquement biologie et pratique historique est cependant inconsistante, malgré son admirable apparence, sous plusieurs aspects. Et elle est même dangereuse : un autre savant, qui mettrait en évidence un aspect différent de la nature humaine, par exemple la recherche de sûreté, pourrait appuyer chaleureusement, avec le même droit, des mesures politiques autoritaires et contraignantes. Foucault a donc beau jeu (un Foucault pour une fois mimétique vis-à-vis du marxisme), de mettre en évidence les contradictions qui accablent celui qui veut proposer un modèle social idéal.

Ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie, et que, par conséquent, ça fait partie de notre système de classes, et qu'on ne peut pas, aussi regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire ou justifier un combat qui devrait — qui doit en principe bouleverser les fondements mêmes de notre société. Il y a là une extrapolation dont je n'arrive pas à trouver la justification historique. (Ibid., p. 506.)

La désobéissance civile ne peut pas revendiquer un fondement biologique éternel, car elle est plutôt fonctionnelle à l'obtention d'objectifs qui brillent vraiment et seulement dans une conjoncture historique caractéristique. « Plutôt que de penser à la lutte sociale en termes de justice, il faut mettre l'accent sur la justice en termes de lutte sociale. » (*Ibid.*, p. 502.)

La discussion entamée à Eindhoven provoque un sentiment de malaise, assez durable pour que son résultat soit instructif. Voilà, peut-être, son mérite le plus grand. En lisant la transcription du dialogue, on éprouve une *insatisfaction double et concomitante*. Les réserves vis-à-vis de certaines assertions de Chomsky ne se traduisent pas en assentiment aux objections que Foucault lui adresse ; et vice versa, les lacunes perçues dans l'argumentation de ce dernier ne semblent pas comblées par les répliques polémiques de son adversaire. Il faut s'adapter, donc, à un état d'indécision, ou mieux, d'indécidabilité, pas tellement différent (pour le dire en un mot simple) de celui dans lequel se trouve quiconque est interrogé sur la vérité ou fausseté de l'énoncé « je mens ». Beaucoup de lecteurs, chomskyens ardents ou foucauldien de métier, ne sont naturellement pas tout à fait indécis (comme, du reste, ne manquera pas de l'être celui qui s'obstine à considérer comme faux, ou à proclamer vrai, l'énoncé paradoxal « je mens »). Les partisans de Chomsky affirment que l'entretien de 1971 inaugure le déclin du relativisme historiciste, coupable d'avoir dissous la nature humaine dans un kaléidoscope de différences culturelles, presque comme s'il s'agissait d'une pastille d'Alka-Seltzer. Les adeptes de Foucault, en revanche, croient qu'à Eindhoven a été battue en brèche la dernière des innombrables tentatives, à la fois très irascibles et naïves, de faire valoir toujours le mythologème d'une réalité naturelle toujours égale à elle-même, contre la densité de l'expérience historique. De cette manière, cependant, plutôt que de se heurter, on s'évite, comme cela s'est déjà produit, précisément, pour Chomsky et Foucault il y a plus de quarante ans. Plutôt que reproduire à l'infini les mouvements de l'ancienne confrontation, il convient de s'installer dans le malaise et dans l'indécidabilité dont on parlait ci-dessus. Il faut s'appuyer sur l'insatisfaction simultanée envers les argumentations des deux interlocuteurs. Le ni... ni... recoupe une place vide, digne de quelques explorations ; il définit avec une précision suffisante, enfin, le domaine de l'*histoire naturelle*.

Foucault a une très bonne raison quand il signale la présence d'une hypothèque sociopolitique dans tout discours sur la nature humaine. Mais il a tort d'utiliser cette constatation comme une preuve de l'inconsistance de la nature humaine elle-même. C'est un cas classique d'inférence, qui démontre trop : illégitime par excès de zèle. Le fait que la métahistoire phylogénétique soit l'objet de multiples représentations conditionnées historiquement, chacune avec une teneur contingente, n'implique pas du tout sa désintégration en tant que métahistoire ; c'est-à-dire cela n'ôte rien à la persistance de certaines prérogatives de l'espèce « depuis le Cro-Magnon en avant ». On peut s'accorder sur l'idée que l'invariant biologique

ne peut jamais être séparé du cours historique variable : mais celui-ci n'est pas un argument suffisant pour nier l'invariant en tant que *type*, ni pour négliger les modes dont – en demeurant *invariant* justement – il déborde sur la surface des différents systèmes sociaux et productifs. Voilà que l'insatisfaction vis-à-vis du Foucault d'Eindhoven, de la part de n'importe qui aurait à cœur la possibilité d'une histoire naturelle, consiste, en dernier lieu, dans le fait de concevoir la *récurtivité* par laquelle l'invariant se manifeste dans des conjonctures historiques spéciales, comme une attestation de sa... variabilité (c'est-à-dire comme une réfutation de l'invariant lui-même).

Mais il y a mieux. L'observation de Foucault est incontestable : la nature humaine, plutôt que de constituer l'objet de la recherche, a souvent été un pur « indicateur épistémologique », c'est-à-dire une grille conceptuelle destinée à organiser préalablement le regard du chercheur. Cependant, si l'on ne veut pas céder à l'idéalisme transcendantal le plus effréné, il faudrait admettre que l'existence de catégories *a priori* (ou de grilles, ou encore d'indicateurs épistémologiques) présuppose, elle aussi ou elle surtout, une base biologique. Posons le problème ainsi : l'« indicateur épistémologique », s'il ne désigne certainement aucun phénomène déterminé (étant inhérent plutôt à la manière dans laquelle la représentation se structure), s'appuie cependant sur une réalité empirique espèce-spécifique : la faculté innée de langage, les structures caractéristiques de la pensée verbale, etc. Eh bien, la nature humaine coïncide en tous points avec la réalité empirique qui est *par-derrrière* les « indicateurs épistémologiques » ; elle n'est pas une chose différente, donc, de l'ensemble des conditions matérielles qui sous-tendent la formation des catégories *a priori*. À un certain moment Foucault affirme :

Peut-être que la différence entre M. Chomsky et moi-même est que, quand il parle de science, il pense probablement à l'organisation formelle de la connaissance, tandis que je parle de la connaissance même, c'est-à-dire du contenu des diverses connaissances dispersé dans une société particulière, qui imprègne cette société, et constitue le fondement de l'éducation, des théories, des pratiques, etc. (Ibid., p. 489.)

C'est juste. Sauf à ajouter que cette partie autour de la nature humaine se joue vraiment et seulement autour de l'« organisation formelle de la connaissance ». Tant que l'on reste accroché au « contenu des diverses connaissances », il est facile de mettre en doute l'existence de constantes métahistoriques. C'est facile, mais c'est aussi sans influence.

L'insatisfaction vis-à-vis de Chomsky à Eindhoven est vite formulée : il réabsorbe le variable dans l'invariant, il réduit l'histoire à la métahistoire. On pourrait s'exprimer de manière plus nuancée et circonspecte, mais la substance est là. Il ne faut pas se laisser tromper par la passion politique naturelle dont fait preuve l'auteur de *Syntactic Structures*. Selon Chomsky, une « société décente » exige une correction naturaliste des distorsions produites par l'histoire errante. On l'a vu : la créativité du langage (et, indirectement, du travail et de la recherche scientifique) est une qualité innée de l'*Homo sapiens* ; une qualité à réaffirmer toujours de nouveau, contre les prétentions, injustes, parce que *non naturelles*, de tel ou tel système de pouvoir. Déduire un idéal sociopolitique de l'invariant biologique signifie, en effet, exorciser la variabilité sociale et politique ou, tout au moins, contenir le mal qu'elle porte en elle-même. Équitable, pour Chomsky, serait l'organisation sociale qui ne s'éloignerait pas du tout de la métahistoire, en coïncidant point par point avec ces traits distinctifs de l'animal humain qui persistent, inchangés, depuis l'homme de Cro-Magnon. Devant ce prêchi-prêcha en sauce rousseauiste, on ne peut pas s'en sortir à bon marché, en soutenant qu'il faut s'occuper seulement des théories linguistiques de Chomsky, et pas de sa réflexion politique. Une telle astuce, certainement favorable au bon résultat d'un concours universitaire, ferait du tort cependant à la vie et à l'œuvre du même Chomsky. Le fait que le rapport entre la faculté de langage et l'action politique qu'il propose soit sans fondement, ne témoigne pas contre sa politique, mais plutôt contre sa manière de concevoir la faculté de langage (et, donc, la nature humaine invariante). La question philosophiquement considérable est la suivante : quels aspects de la linguistique chomskyenne bouchent dès le début la possibilité d'articuler un rapport fiable entre l'inné et l'acquis, l'invariant et le variable, le métahistorique et l'historique ? Quels aspects de cette linguistique se révèlent incompatibles, donc, avec une historiographie naturaliste ?

Ces deux questions me semblent névralgiques. Premièrement, si l'on attribue à la faculté de langage une grammaire définie (bien que, certes, « universelle »), c'est-à-dire un ensemble de règles et de schémas, elle ressemblera bien trop à une langue historique, ou du moins à la moyenne pondérée des langues historiques, en perdant ainsi ce qui la définit : le *statut* de potentialité encore indéterminée, de disposition physiologique générique à l'articulation verbale. Ce glissement implique des conséquences fatales. La faculté métahistorique de langage, ainsi réduite au plus petit dénominateur commun des langues, assimile subrepticement en elle un certain nombre de caractères proprement historiques. Avec un

double désavantage : affaiblissement de la métahistoire, congélation de l'histoire. En atténuant la distinction entre le « depuis toujours » invariant et le « juste à présent » contingent, ne peut prévaloir qu'une région intermédiaire hybride dans laquelle, sans hasard, la biologie fournit directement les critères de la justice sociale. Pour rétablir cette distinction et donner à chacun son propre critère, il faut avant tout éliminer l'idée que la nature humaine métahistorique consiste dans la « créativité des usages linguistiques », ou dans d'autres propriétés d'un haut relief, isolables comme des pépites douées d'un poids spécifique caractéristique. La faculté de langage garantit l'*historicité* de l'animal humain, à savoir les conditions de possibilité de l'histoire, mais elle ne fonde en aucune manière tel ou tel modèle de société et de politique. On reviendra plus loin sur tout cela ³.

Et nous en venons à la deuxième question. Chomsky et les sciences cognitives établissent un court-circuit pernicieux entre l'espèce et l'individu isolé. Ils n'ont aucune hésitation, bien au contraire, à identifier sans restes les deux termes. À ce sujet, qu'ils le sachent ou non, ils sont très *chrétiens* : « Le paganisme ne voyait dans l'individu qu'un membre distinct et dépendant de l'espèce ; le christianisme, au contraire, l'identifiait avec l'espèce, ne le comprenait que dans une unité immédiate et sans différence avec elle [...] Pour le chrétien, Dieu est le concept de l'espèce considérée en tant qu'individu. » (Feuerbach 1841, p. 165 sq.) L'erreur n'est pas, bien entendu, dans le fait de prendre comme point de départ l'esprit linguistique unique, mais dans le fait de méconnaître ou d'enlever ses caractères transindividuels. Attention : par « transindividuel » il ne faut pas entendre l'ensemble de qualités qui rapprochent l'individu des autres individus, mais ce qui concerne uniquement la relation *entre* individus, sans appartenir solidairement à aucun d'eux en particulier. La *transindividualité* est la manière dont s'articule, à l'intérieur du même esprit individuel, l'écart entre l'espèce et l'individu. Elle est un *espace potentiel* encore vide, non pas un ensemble de propriétés positives : ces dernières, loin de se situer dans un « entre », constitueraient en effet le patrimoine exclusif d'un certain Moi. Dans le particulier, dans l'individu, les aspects transindividuels de la faculté de langage, à savoir de la nature humaine, se présentent inévitablement comme *incomplétude*, lacune, potentialité. Et alors, ces caractères défectifs, et cependant innés, signalent que la vie de l'esprit est, depuis le début, une *vie publique*. Ayant négligé la dimension transindividuelle, Chomsky et les cognitivistes croient que l'intellect de chacun est autosuffisant et, donc, dépolitisé. Dans leur scénario, la pratique sociale ne monte sur scène que dans le deuxième acte, lorsque des esprits déjà complets en eux-mêmes interagissent, des esprits

essentiellement privés. La sphère publique est donc un *élément optionnel* dont on peut toujours se passer. L'« animal qui a le langage » n'est pas, en tant que tel, un « animal politique ». Le vacarme de l'histoire ne plonge pas ses racines dans la nature humaine : voire, c'est au nom de cette dernière qu'il faut s'efforcer d'atténuer ce vacarme, en amoindrissant les dissonances.

3. Invariance biologique et horizon religieux

L'histoire naturelle vise à recenser les formes très différentes sous lesquelles les présupposés biologiques de notre espèce émergent en tant que tels sur le plan empirique, en s'incarnant dans des phénomènes sociopolitiques absolument contingents. Elle prête une attention spéciale à la manière dans laquelle les conditions phylogénétiques qui garantissent l'historicité de l'animal humain prennent parfois l'apparence de *faits historiques* bien déterminés. Elle défend avec fermeté, donc, aussi bien l'invariance de l'invariant, que la variabilité du variable, en excluant des compromis qui ne sont judicieux qu'en apparence. Pour faire valoir ses instances propres, l'histoire naturelle doit repousser en bloc les orientations opposées et symétriques qui se heurtèrent dans la discussion de 1971. Elle doit repousser l'une et l'autre orientation, mais surtout l'alternative qu'elles représentent ensemble : *ou bien* dissolution de la métahistoire dans l'histoire empirique (Foucault), *ou bien* réabsorption de l'histoire dans la métahistoire (Chomsky). Tant que le domaine des choix possibles semblera saturé par ces deux polarités, l'histoire naturelle restera un migrant clandestin sans droit de citoyenneté.

Régler sérieusement ses comptes avec Foucault et Chomsky aurait été une chose beaucoup plus compliquée. On s'est borné, ici, à extrapoler l'entretien d'Eindhoven, en y reconnaissant le symptôme exemplaire d'une paralysie qui persiste encore aujourd'hui. Ce qui nous importait pour l'instant, c'était de styliser, et ainsi d'aiguiser un problème théorique. Une pareille stylisation demande de franchir un pas supplémentaire, qui cependant ne concerne plus, du moins pas directement, les interlocuteurs d'Eindhoven. Nous considérons à nouveau l'*aut aut*, le dilemme brusque qui reste devant nous : *ou bien* dissolution de la métahistoire dans l'histoire empirique, *ou bien* réabsorption de l'histoire dans la métahistoire. Aussi étrange que cela puisse paraître, les deux options gardent quelques rapports importants avec une perspective mythico-religieuse. C'est un rapport différent dans les deux cas, certes, mais qui est également solide.

La dissolution historiciste de la métahistoire purge sa *peine du talion* dans la résurgence du

mythe ou de l'inclinaison religieuse. La prétention de réduire les traits distinctifs de l'espèce *Homo sapiens* aux rapports de production et de pouvoir, a comme conséquence que la liturgie prend soin de l'invariant biologique ou de toute façon d'une culture désormais pénétrée de pulsions théologiques. La première nature, si elle est renfermée dans les habits lilliputiens de la prétendue « seconde nature », trouve une expression indirecte et un dédommagement railleur, dans la prolifération de valeurs qui revendiquent, avec fierté, leur indépendance propre à l'égard de la pratique sociale et politique. Le matérialisme historique, en phagocytant ou en annihilant le matérialisme naturaliste, pourvoit, en effet, à son propre *autodafé* : c'est-à-dire qu'il fomente l'apparente dé-historicisation des formes de vie, ainsi que la résurgence du sacré en format de poche. Sur la métamorphose vindicative de la métahistoire biologique en métahistoire religieuse, le philologue-philosophe Sebastiano Timpanaro s'est à plusieurs reprises arrêté : « En général, je crois que l'on peut constater que chaque désaveu de la *biogénité* de l'homme mène à un contrecoup spiritualiste, à un recul, parce qu'on finit forcément par attribuer à l'« esprit » tout ce qu'on ne réussit pas à expliquer en termes économique-sociaux. » (Timpanaro 1975, p. 48 sq. ⁴) Avec un peu d'ironie, on pourrait affirmer que le point de contact authentique entre « nature » et « culture » est souvent assuré par les formes les plus désincarnées de la culture, à commencer, précisément, par la théologie. Car, à sa manière, la théologie souligne le poids de la métahistoire dans les événements sociopolitiques ; la dimension religieuse est le calque négatif ou le sosie édulcoré de l'histoire naturelle. Bref, elle en signale le manque. Il est tout à fait incorrect de croire, comme il est arrivé à un marxisme « mendiant », que la religion soit destinée à flétrir dans une situation historique qui ait laissé finalement derrière soi l'aliénation économique. Ce n'est pas la négation de la transcendance, mais seulement sa reformulation historico-naturaliste qui peut conférer à l'athéisme une portée *logique*. L'au-delà de la pratique historique, c'est-à-dire ce qui ne dépend pas d'elle et qui la dépasse toujours, c'est son *en-deçà* : matière organique et inorganique, synapses chimiques, constitution physiologique et dispositions innées de l'animal humain. L'athéisme cesse d'être une instance parasite et subalterne là où il arrive à articuler différemment le rapport entre métahistoire biologique et histoire sociale, invariant et variable, « depuis toujours » et « juste à présent ». Il ne le sera certainement pas là où il se resserre dans le deuxième terme de ces couples, en omettant ou en raillant le premier. Maintenant nous passons à l'autre possibilité que nous réserve l'*aut-aut* : réabsorber l'histoire changeante dans un ensemble de déterminations métahistoriques inoxydables. Dans un tel

cas, la religion ne paraît plus comme étant la peine du talion, mais elle accède vraiment au rang de *modèle* opérationnel. Ernesto de Martino – pas différemment de Mircea Eliade ou de Gerardus van der Leeuw – a exposé ainsi, en quelques mots, le procédé mythico-religieux : « Le rite est le comportement qui ramène toujours à nouveau le “cette fois” historique à l’“une fois” métahistorique, qui est aussi l’“une fois pour toujours” [...]. L’historique est résolu dans un métahistorique identique, que l’on réitère. » (de Martino 1977, p. 378.) La métastase inquiétante du devenir est contrôlée et domptée en évoquant ce qui reste inchangé, et qui se répète sans cesse, depuis les origines : *ab illo tempore*, récitent les formules liturgiques ; « du Cro-Magnon en avant », affirme Chomsky. L’incertitude dont est la proie celui qui doit se confronter à des événements contingents et impondérables, peut être apaisée en raréfiant la trame de l’histoire (peu importe si on l’apaise par des expédients rituels ou par des expédients épistémologiques), de façon à joindre la situation actuelle au début de toute chose (création du cosmos, trousseau phylogénétique de l’*Homo sapiens* et ainsi de suite). L’entreprise en cours maintenant tire sa légitimité et sa valeur de l’intimité persistante qui la lie à un mythique « jadis », c’est-à-dire à un état antérieur auquel on attribue l’invariance de l’archétype. Ainsi, la politique visant à défendre la « créativité innée des usages linguistiques » à l’égard de toute ingérence du pouvoir, que fait-elle d’autre sinon brandir un présupposé immuable contre les états de choses qui semblent s’en éloigner ? Cette politique, déduite directement de certaines prérogatives espèce-spécifiques de l’animal humain, est « une technique du retour en arrière, qui reprend le mauvais passé, et atténue l’historicité du devenir. » (*Ibid.*, p. 390.) Plus prudents et surtout moins généreux que Chomsky, ses disciples cognitivistes ont renoncé à une déduction pareille, en coupant net tout rapport résiduel entre métahistoire biologique et pratique politique. Mais il n’y a aucune différence essentielle entre la triste tentative de conformer le « cette fois » contingent à l’« une fois pour toujours » espèce-spécifique, et l’expulsion sincère du « cette fois » de l’horizon de la recherche. L’*idéologie* cognitiviste, dans son ensemble, a joué un rôle analogue à celui de la pensée mythico-religieuse (qui, du reste, a été aussi un influent administrateur délégué de la nature humaine invariante) : le rappel à l’archétype biologique a servi, bien souvent, à écarter l’inquiétude suscitée par les paradoxes qui prennent racines dans l’actualité sociopolitique⁵.

Traduit de l’italien par Paolo Quintili

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Th. W., 1974 : *Die Idee der Naturgeschichte* ; trad. it. *L'idea di storia naturale*, in « Il cannocchiale », II, n. 1-2, janvier-août 1977, p. 91-109.
- BENJAMIN, W., 1928 : *Ursprung des deutschen Trauerspiel* ; trad. fr. *Origine du drame baroque allemand*, éd. par S. Müller, avec le concours d'A. Hirt, Préface d'I. Wohlfarth, Paris, Éditions Flammarion, 2009.
- CHOMSKY, N., 1988 : *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) ; trad. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1991.
- DE MARTINO, E., 1948 : *Il Mondo magico*, Boringhieri, Torino (nouvelle éd. 1998) ; trad. fr. *Le Monde magique. Parapsychologie, ethnologie et histoire*, éd. par M. Baudoux, Paris, l'Inter, 1971 ; nouvelle éd., dans *Œuvres de Ernesto De Martino*, avec une postface de S. Mancini, vol. 1, Paris, Institut d'éd. Sanofi-Synthélabo, 1999. 1977 : *La Fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino (nuova ed. 2002).
- FEUERBACH, L., 1841 : *Das Wesen des Christentums* ; trad. fr. *L'Essence du christianisme*, éd. par J.-P. Osier, Paris, Éditions Gallimard, 1992.
- FOUCAULT, M. et CHOMSKY, N., 1994 : *De la nature humaine. Justice contre pouvoir*, in M. Foucault, *Dits et écrits III*, Éditions Gallimard, Paris, p. 471-512.
- LUKACS, G., 1920 : *Die Theorie des Romans* ; trad. fr. *La Théorie du roman*, éd. par J. Clairevoye, et suivi de *l'Introduction aux premiers écrits de Georg Lukács*, par L. Goldmann, Paris, Éditions Gallimard, 1989.
- MARX, K., 1932 : *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* ; trad. fr. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, éd. par F. Fischbach, Paris, Éditions J. Vrin, 2007.
- TIMPANARO, S., 1975 : *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa; 2^e éd. Milan, Unicopli, 1997.

NOTES

* Paolo Virno est professeur de Philosophie du langage à l'Université «Roma Tre». Ses ouvrages parus en France, aux Éditions de l'Éclat, sont: *Opportunisme, cynisme et peur* (1991 ; *Miracle, virtuosité et «déjà vu»*. *Trois essais sur l'idée de «monde»* (1996); *Le Souvenir du présent. Essai sur le temps historique* (1999); *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines* (2002) et *Et ainsi de suite. La régression à l'infini et comment l'interrompre* (2013). Au début de 2016 les Éditions de l'Éclat vont publier deux nouveaux livres de Virno: *l'Essai sur la négation* et *L'Usage de la vie et autres sujets d'inquiétude*.

1. Ces trois derniers points de l'argumentation de P. Virno seront développés dans les paragraphes 4-6 du chap. 6 de *Quando il verbo si fa carne*, d'où est tiré le présent essai [n.d.e.].

2. Voir maintenant : <https://www.youtube.com/watch?v=0Y93gHVynaY> [n.d.e.]

3. L'auteur développe le sujet dans le § 4 («Faculté du langage») de ce chapitre 6, de l'ouvrage *Quando il verbo si fa carne*. Pour voir le point de vue contradictoire par rapport à la position de Virno, dans ce même numéro, cf. l'essai de philosophie cognitive de F. Ferretti [n.d.e.].

4. Voir l'article ci-dessous: S. Timpanaro, «Considérations sur le matérialisme» [n.d.e.].

5. Cet essai est la réélaboration des §§ 1-3 du chapitre 6 de l'ouvrage: *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Turin, Boringhieri, 2003, p. 143-158.

L'esthétique italienne, du Novecento au XXI^e siècle.

Entretien avec Mario Perniola

Propos recueillis par Paolo Quintili

Autoportrait

J'ai toujours éprouvé beaucoup de difficultés à écrire sur moi-même, et tout ce que j'ai pu accomplir en ce sens je l'ai fait en tentant de me conformer à la maxime de Baltasar Gracian : « Ne parler jamais de soi-même. Se louer, c'est vanité, se blâmer, c'est bassesse ».

Je ferai, donc, tous mes efforts pour adopter un ton le plus impersonnel possible, comme s'il s'agissait de parler d'un autre. Les personnes qui m'ont été les plus proches ont l'impression que deux visages se dégageraient de ma manière d'être comme de mes écrits : le premier, un « outsider » et l'autre, un « insider », plus intégré. Le premier appartiendrait à la révolution artistique et remonterait aux lectures d'adolescence, celles de Villon, Lautréamont et Rimbaud ; le second, à l'Université, qui a pu me procurer des ressources, les ressources pour vivre. Ces deux aspects seraient présents depuis le début et reflètent les figures de deux maîtres : Guy Debord et Luigi Pareyson. Il s'agit de deux personnages conceptuels aux antipodes l'un de l'autre. Le premier fut l'icône française la plus subversive du panorama culturel des dernières décennies du *Novecento* ; le second fut le philosophe le plus institué et le plus légitimé de la philosophie italienne des années soixante. Les deux furent des hommes de « grand style » et d'ambitions démesurées.

Debord, complètement étranger aux mondes académiques, à ceux de l'édition, du journalisme, de la politique et des médias, a nourri à l'égard de l'establishment culturel le plus profond dégoût et le plus radical mépris. En dépit de cela, quinze années après sa mort, Debord fut

considéré comme l'héritier des plus grands classiques du XVII^e siècle : ses archives personnelles furent proclamées, par le Ministre de la culture de la République Française de l'époque, « trésor national » et conservées dans les fonds de la Bibliothèque nationale de France !

Pareyson se trouva, dans les vingt dernières années de sa vie, en divergence radicale par rapport à ses élèves les plus célèbres (Eco et Vattimo), auxquels il reprocha implicitement d'être de « belles âmes » préoccupées de vivre avec légèreté, désirant une existence facile, calme, dénuée d'inquiétude et de tourment. Ils seraient alors sous le signe d'un nihilisme entendu comme un athéisme confortable et consolatoire, privé de ses traits sulfureux et dépourvu de tout aspect d'opposition à la société. Le choix de Pareyson fut celui d'une philosophie de la liberté, rebelle à une quelconque contrainte extérieure. Sa phrase en ce sens est devenue célèbre : « Personne ne voudra nier sérieusement que le mal en toute liberté est préférable au bien imposé. »

On a pu dire que Debord et Pareyson m'ont enseigné le courage, la dignité et le sérieux relevant des pratiques culturelles, la nécessité de s'adresser toujours à un public mondial, ainsi que deux différentes techniques d'écritures (polémique, dans le cas de Debord, et scientifique, dans le cas de Pareyson), qui interrogent deux modalités, lesquelles sont restées pertinentes jusqu'à ce jour. Cependant, on a ajouté que je n'aurais en rien l'attitude ombrageuse et agressive de Debord ni l'allure austère et solennelle de Pareyson.

En effet, une influence majeure a sans doute été exercée sur moi par les membres de ma famille, les amis et les ennemis, les innombrables lectures, beaucoup d'écrivains, de professeurs, d'élèves ; par mes compagnes de vie, les rencontres plus ou moins occasionnelles faites partout dans le monde. Je dois, en outre, préciser que je serai toujours dans un état « d'éducation et de formation permanentes », c'est-à-dire dans une attitude en regard des savoirs et du vivre qui consiste en la constante disposition à apprendre et à assimiler les expériences et les pensées les plus diverses des personnes de toutes conditions sociales et de toutes les parties du monde. Cela est si vrai que pendant mes vacances d'été, tous les ans, je lis et redécouvre un classique de la culture américaine, *The Education of Henry Adams*. J'ai aussi beaucoup appris par l'observation de la vie des chats, et il me semble reconnaître dans leur psychologie quelques aspects de mon caractère.

Paolo Quintili : Nous sommes dans le premier quart du XXI^e siècle et l'histoire – celle de la culture, comme celle de la philosophie occidentale aussi – avance dans des directions de plus en plus incertaines et inconnues. Il est difficile de cerner les contours d'une « esthétique du XXI^e siècle », bien évidemment. Je ne sais pas si tu es d'accord sur le fait que l'on est encore bien dans l'aura du *Novecento*, on la « respire » davantage que le nouveau siècle. Tu as écrit, en fait, une *Esthétique du Novecento* (1997) et, plus récemment, un ouvrage important qui porte sur *L'Esthétique contemporaine. Un panorama global* (Bologne, 2011), qui a été traduit en anglais sous le titre : *20th Century Aesthetics. Towards A Theory of Feeling* (2013). Quelles sont, d'après toi, les lignes de force les plus originales – que ces livres réunissent, ce me semble, autour du concept central du « sentir » – de cette esthétique du XX^e siècle ?

Mario Perniola : Le livre dont tu parles là est un manuel d'histoire de l'esthétique contemporaine, articulé en six chapitres. Les deux premiers, exposent les théories de ces penseurs qui ont développé les notions kantienne de *vie* et de *forme*. Les troisième et quatrième chapitres, les notions hégéliennes de *connaissance* et d'*action*.

Selon Kant, la question du « sens de la vie » ne peut pas avoir une réponse au niveau cognitif, ni même au niveau moral, mais seulement une réponse esthétique : cette question est liée au plaisir et au déplaisir, et elle est donc une affaire de *jugement*, qui appartient à l'esthétique comme à la téléologie. Les pères fondateurs de l'esthétique de la vie au XX^e siècle étaient Dilthey, Santayana, Bergson et Simmel. À partir des années soixante, il y a eu un tournant : ce problème n'est plus posé en termes métaphysiques, mais politiques. Les auteurs les plus importants de ce tournant ont été Marcuse et Foucault.

Kant, à côté de la notion du beau, a placé aussi celle du *sublime*, et il entendait par ce terme ce qui plaît non pas pour sa consonance, mais pour l'opposition à l'intérêt des sens : cependant, il a tiré ses exemples seulement de la nature. Au XX^e siècle, ce sont les historiens qui ont étendu l'expérience du sublime à l'art : Wölfflin, Riegl, Worringer et Florenskij, prenant en compte des tendances anti-classiques dans l'histoire de l'art (le baroque, l'art roman tardif,

le gothique, l'icône orthodoxe), ont étudié le phénomène par lequel la forme se transcende. Même ici, dans les années soixante, il y a eu un tournant, par lequel le problème du sublime n'est plus conçu en termes artistiques, mais médiatiques et immanents : McLuhan et Lyotard, tout en restant dans le sillon ouvert par Kant, décrivent un nouveau type de sublime.

Que l'art soit porteur de connaissances ou qu'il soit associé à l'action, c'est une possibilité catégoriquement exclue par Kant, mais admise par Hegel, qui, nullement par hasard, remplace étonnamment le mot *esthétique* par l'expression *philosophie de l'art*. Dans la première moitié du XX^e siècle, Croce, Husserl, Gadamer et Cassirer prétendent que l'art est un type spécial de connaissance, ouvrant la voie respectivement à des esthétiques néo-idéalistes, phénoménologiques, herméneutiques et symboliques. Mais cette tendance subit également un changement dans les années soixante, un tournant sceptique dont Adorno et Merleau-Ponty, avec de nombreux philosophes analytiques, sont les coryphées.

Qu'il se peut que l'art soit lié à l'*agir*, c'est une idée de Hegel, largement répandue au XIX^e siècle (pensons à Wagner ou à Tolstoï). Mais l'effort de l'esthétique au XX^e siècle a été celui de distinguer clairement l'action esthétique de l'action moraliste ou spectaculaire : Dewey, Bloch, Gramsci et Lukács ont travaillé en ce sens, évidemment dans des directions différentes. Les années soixante ont ôté beaucoup d'illusions autour du caractère émancipateur de l'art : on ne parle plus d'action, mais d'agir communicatif (Habermas) ou d'ironie (Rorty) ou de communication médiatique tout court.

Le cinquième chapitre de mon livre commence par la constatation d'un paradoxe : les quatre notions sur lesquelles on a attiré l'attention des amateurs de l'esthétique, ont refoulé le même terme qui donne naissance au mot « esthétique » (c'est-à-dire la sensation, le sentiment ou le sentir au sens le plus large). Au contraire, ceux qui placent cette notion au cœur de leur philosophie, ne sont plus les héritiers de Kant et de Hegel, mais les héritiers de Nietzsche, qui a donné à la pensée occidentale une véhémence et une impétuosité qui n'a rien à voir avec l'orientation harmonieuse, conciliante, irénique et utopique de la tradition esthétique qui remonte à Kant et Hegel. Les interprètes de la sensibilité du XX^e siècle se sont intéressés à quelque chose d'autre, ouvrant des

horizons sémantiques et conceptuels qui peuvent être regroupés sous la notion de *différence*. Freud a introduit un type de conflit (celui entre la conscience et l'inconscient) beaucoup plus radical que celui du sublime ou de la contradiction dialectique : l'étrangeté (*das Unheimliche*) appartient à la psychopathologie. Suivant d'autres chemins, Heidegger a entrepris une désubjectivation de l'expérience. Wittgenstein a fait valoir le manque de consistance logique et l'inutilité pratique de l'esthétique, en lui opposant un voir ambigu qui se présente simultanément sous des aspects opposés. Benjamin a décrit les traits spécifiques d'un sentir centré sur la mort, sur la marchandise et le sexe, en inventant l'expression « sex-appeal de l'inorganique », un mélange entre la dimension de l'humain et du technologique. Ce chapitre comprend les penseurs de la différence, comme la triade Bataille-Blanchot-Klossowski, les italiens Michelstaedter et Pareyson, le russe Šklovskij, et Lacan, Irigaray, Barthes, Kristeva, Derrida et ensuite Deleuze et Guattari. Ils peuvent être considérés comme les auteurs d'une *summa* de toutes les perspectives esthétiques du XX^e siècle.

Mais, entre temps, l'esthétique a progressivement quitté l'Europe et sa philosophie. Il suffit d'assister aux réunions de l'« Association Internationale d'Esthétique » (*International Association for Aesthetics* : refondée par Pareyson en 1956), pour se rendre compte que les participants européens sont une petite minorité, et qu'au moins soixante-dix pour cent des interventions n'ont plus l'esthétique, dans le sens philosophique strict, comme sujet, et que leur méthodologie appartient plutôt aux études culturelles et aux sciences humaines et sociales qu'à l'esthétique philosophique : la mondialisation a changé l'axe de la recherche, le déplaçant dans une direction plus empirique. Les questions sur l'essence de l'art et de la beauté, conçues comme des catégories universelles, sont devenues obsolètes et parfois ne sont même pas prises en compte. Un écart s'est creusé entre quelques savants héritiers de la modernité esthétique et les jeunes chercheurs : d'autre part, les peuples, en commençant par ceux de la zone euro-américaine, sont devenus de plus en plus esclaves de l'industrie culturelle, des médias, de la cosmétique, de la logique du profit et de l'illusion du bien-être distribué par la technique.

Le dernier chapitre de mon livre examine la dissolution de l'esthétique dans une théorie des cultures. Cependant, même cette nouvelle orientation a ses racines dans la pensée européenne, chez Schiller et Burckhardt, qui ne faisaient pas partie de la philosophie académique. D'après le premier, ce n'est que par l'éducation esthétique que l'on marche vers la liberté politique. Le second, bien qu'il n'ait jamais écrit un livre spécifiquement consacré à l'esthétique, a réalisé une esthétisation de l'histoire entière de l'humanité et a été parmi les premiers à se rendre compte du déclin de l'Occident et à reconnaître la multiplicité des cultures, en frayant la route à la montée de la modernité non occidentale. Au cours du XX^e siècle, sont nées certaines esthétiques en dehors de l'Europe. La première a été la japonaise qui, avec Okakura Kakuzo, Shuzo Kuki et Watsuji Tetsuro, a été en mesure de concilier la fidélité envers son passé propre, par l'acquisition d'une rigueur intellectuelle européenne. Avec Liang Shuming et Li Zehou la culture esthétique chinoise a trouvé deux grands interprètes. L'Indien Muhammad Iqbal, doué d'un grand bagage culturel, occidental et oriental, est à l'origine de la renaissance de l'esthétique islamique. Gilberto Freyre et Sérgio Buarque de Hollanda pour le Brésil et Octavio Paz au Mexique, ont donné des contributions fondamentales à la compréhension du sentir de leur pays.

Tout cela appartient à l'historiographie ; je suppose que ce tableau laisse insatisfait un lecteur qui chercherait à savoir dans quel genre de sentir esthétique je me reconnais le mieux. Comme l'a enseigné Dilthey, interpréter signifie à la fois comprendre et expliquer, et donc toute exposition historique approfondie implique une adhésion émotionnelle temporaire à l'objet de l'étude, de sorte que toutes les théories esthétiques que j'ai exposées ici ont trouvé un certain écho dans mon esprit. Cela découle aussi d'une tendance plus générale que j'ai de m'identifier à la manière de penser et de sentir des autres, ce qui est dû à ma formation en anthropologie, à la méthodologie de l'*observation participante* et, plus profondément, à une formation insuffisante de l'ego dans mon enfance. Pour ces raisons, ma contribution théorique à l'esthétique s'est faite dans le sens d'un *effacement de la subjectivité*, pour aller vers une philosophie de l'impersonnel, tout le long d'une ligne de recherche qui, en commençant par la philosophie de

Hume, a trouvé son expression philosophique dans l'empirio-criticisme de Mach et son expression littéraire dans le grand roman de Musil, *L'Homme sans qualités*. Il va sans dire que la désobjectivation est un aspect essentiel de cette ligne de pensée, qui va de Nietzsche à Heidegger, Bataille et Blanchot. Finalement, il ne semble pas inutile de rappeler qu'il existe d'autres traditions culturelles, telles que le bouddhisme, qui font de l'annulation du désir et du sentiment subjectif, le point culminant de leur voyage. « Au Japon ceux qui s'aiment ne disent pas "je t'aime" mais "il y a de l'amour", comme on dirait qu'il neige ou qu'il fait jour. On ne dit pas "tu me manques" mais "il y a de la tristesse sans ta présence, de l'abandon". Une sorte d'impersonnel immense qui déborde de soi » (Elena Janvier).

P. Quintili : Dans ce cadre si riche et aux contours si précis, comment l'esthétique italienne se positionne-t-elle aujourd'hui ? Toi, piémontais, tu as été l'élève, à Turin, du philosophe Luigi Pareyson (1918-1991), l'auteur d'une *Esthétique. Théorie de la formativité* (1954, récemment traduite en français, Paris, ENS Éditions, 2007) qui représente un essai important, du point de vue historique, en Italie, une voie de sortie de la vieille dichotomie entre esthétique matérialiste (G. Lukács) et esthétique idéaliste (B. Croce). Pareyson a été le maître d'autres intellectuels importants, tels qu'U. Eco, G. Vattimo. D. Marconi, S. Givone, etc. Vient de paraître en Italie ton dernier livre : *L'Arte espansa* (Turin, 2015). Quelle empreinte a laissé cette leçon, sur toi, qui es parmi les philosophes esthéticiens italiens, l'un des plus connus, en France, et des plus originaux ?

M. Perniola : Les manifestations de la pensée esthétique italienne, depuis 1968, peuvent être regardées comme des solutions théoriques différentes à un seul problème qui a profondément ébranlé la société italienne de cette période et qui peut être formulé de cette manière : *comment penser le conflit ?* Quelle relation y a-t-il entre les opposés ? Que sont les opposés ? Comment peut-on configurer leur réconciliation ?

Ce problème se dégage des premiers événements turbulents et complexes qui ont fait de l'Italie un laboratoire social et politique extraordinaire, la

transformant d'un pays encore profondément attaché à la tradition, en une nation moderne, avec une vivacité et une réceptivité culturelle inégalées, par la variété d'intérêts et par sa production éditoriale. Ce changement, cependant, a eu lieu à travers des expériences allant de la conflictualité extrême et désespérée (telles que le terrorisme dans les années soixante-dix), à la complicité dans le partage du pouvoir (comme dans le *consociativismo*, type de gouvernement de compromis, des années quatre-vingt), de la lutte obstinément poursuivie avec les armes de la loi (comme dans « Mains propres », au début des années quatre-vingt dix), au devenir opaque des catégories politiques modernes (comme dans les événements politiques de la seconde moitié des années quatre-vingt dix), par la montée des mouvements xénophobes, séparatistes et *strapaesani*, hyper-provinciaux (renforcés par la pression de la migration, à partir des pays non européens ou récemment parvenus à rejoindre l'Union européenne), à la propagation des formes d'anti-politique (favorisées par la diffusion d'Internet). Tout cela a été mis en œuvre dans un climat social marqué par la persistance et par l'expansion de la *mafia*, du soi-disant *transformisme* et de l'imbrication du politique et du mercantilisme ; toutes ces données rendent d'autant plus difficile, voire impossible, le repérage des conflits réels et des vraies solidarités. Nous ne devrions pas non plus oublier certains tropismes, à la fois anciens et très récents, enracinés dans la sensibilité baroque du peuple italien et encouragés par le tournant postmoderne de la culture artistique et littéraire, tels que le goût de la surprise, la passion pour la transversalité, la tendance à exploiter de façon spectaculaire le paradoxe et le scandale. Le résultat a été un climat socioculturel à la fois étincelant et trouble, exacerbé au maximum et inconséquent, extrêmement dynamique et répétitif, une réalité multiforme et collante, où le raffinement, qui a son origine dans la Renaissance et dans le maniérisme, rencontre et s'ajoute à la complexité de la société postindustrielle. Ce climat a donné lieu à des caractères conceptuels et à des produits culturels de haute qualité esthétique et efficacité pratique. Donc, rien n'est comme il paraît. Le côté lumineux est entrelacé avec un côté sombre, qui plonge ses racines dans le passé, mais qui tire également sa nourriture de la décomposition de la société bourgeoise.

Maintenant, on peut être consterné du fait que cet arrière-plan socio-anthropologique apparaisse plus clairement dans la réflexion esthétique, plutôt que dans la réflexion morale, politique, sociologique ou historique – comme il serait plus logique. En fait, dans cette période, la production esthétique italienne semble plus riche et plus dynamique que d'autres approches disciplinaires. Mais la fortune de l'esthétique italienne dépend aussi d'autres raisons, plus substantielles, de caractère général et particulier. L'on sait que dans les sociétés occidentales les plus développées la dimension esthétique a acquis une importance de premier rang, elle s'est annexée des domaines traditionnellement occupés par d'autres formes culturelles, en mettant l'accent sur la beauté, l'art, le spectacle et la communication : des intérêts qui étaient orientés auparavant vers l'éthique et la politique. Il est également plausible d'affirmer que l'esthétique, depuis sa première fondation au XVIII^e siècle, a joué un rôle-clé dans l'autoreprésentation de la société bourgeoise, au point de représenter son « inconscient politique ». Dans le cas particulier de l'Italie, il convient de noter que les deux philosophies hégémoniques de la première moitié du XX^e siècle, celle de Benedetto Croce (1866-1952) et celle de Giovanni Gentile (1875-1944), attribuaient à l'art un rôle très important dans l'économie générale de la vie spirituelle : d'après le premier, l'art en tant qu'expression, joue à la fois un rôle propédeutique et omniprésent dans toutes les activités humaines ; d'après le second, il n'y a aucune réalité *dans laquelle l'art ne soit présent*.

Les philosophies auxquelles se confronte polémiquement la réflexion esthétique italienne de l'après-guerre ne sont plus celles du néo-idéalisme. Dans les années cinquante du XX^e siècle, la culture esthétique n'est plus dominée par Croce et Gentile. La scène est occupée par la pensée d'Antonio Gramsci (1891-1937), dont les *Cahiers de prison*, écrits entre 1929 et 1935, sont publiés à titre posthume en 1948, et le travail du philosophe de Turin Luigi Pareyson (1918-1991), destiné à devenir, dans la décennie suivante, un point de repère central de la pensée philosophique. Or, contrairement à d'autres théories qui se rapportent au marxisme, Gramsci donne à l'art, à la fois dans ses manifestations cultivées et dans ses formes populaires, une

fonction d'une immense importance dans l'action de transformation et d'innovation menée par le parti communiste. Quant à Pareyson, tout en demeurant avec sa réflexion à un niveau méthodologique et de contenu strictement disciplinaire, il a une signification qui peut être étendue à tous les domaines de l'expérience humaine, car il étudie la *formativité* dans l'activité humaine en son ensemble. L'importance de ces deux penseurs, dans le climat culturel des années 1950, consiste dans le fait qu'ils fournissent deux solutions tout à fait différentes au problème du conflit, mais les deux peuvent être ramenées à l'idéalisme allemand et donc sont profondément imprégnées d'une tonalité esthétique.

La dernière esthétique italienne est caractérisée, dans son ensemble, par le rejet de la dialectique et de l'organicisme. Le tournant est survenu dans la seconde moitié des années 1960 et au début des années 1970, lorsque, d'une part, le fait devient clair que ni la dialectique ni l'organicisme ne sont capables de rendre compte des luttes sociales et générationnelles tumultueuses de l'époque, et d'autre part, que la notion de *structure* a remplacé, dans tous les domaines de la connaissance, la notion d'histoire et celle d'organisme. S'ouvre ici un nouveau scénario qui ne peut être décrit, en termes politiques traditionnels, comme un conflit entre gauche et droite, entre communistes et catholiques, progressistes et conservateurs ; mais où l'esthétique demeure étroitement liée à un enjeu politique.

L'esthétique peut être, pour la plupart, ramenée à six lignes spéculatives fondamentales, qui constituent autant de réponses au problème des opposés. Toutes les six se meuvent dans des directions divergentes par rapport à la dialectique et à l'organicisme, mais elles sont très différentes les unes des autres : elles vont à la redécouverte du *beau* conçu comme la réduction drastique de la conflictualité, vers une présentation *ironique* du rapport des opposés entre eux, vers une nouvelle réflexion sur le concept de *sublime*, vers une manière de repenser la notion de *tragique*, vers le compromis esthétique, à travers la catégorie de *raffinement* (*raffinatezza*), vers la lutte pour la renaissance du savoir et du goût esthétique, après la catastrophe de la communication médiatique de masse, à travers la relance de la notion de *finesse* (*acutezza*).

L'esthétique italienne a produit des centaines d'études, souvent d'une extrême érudition et d'une grande finesse philologique. La culture italienne a une énorme dette de reconnaissance à l'égard des nombreux traducteurs et éditeurs qui ont consacré des années de leur vie, de façon désintéressée, par pure passion de la connaissance, à l'édition italienne d'œuvres d'esthétique, souvent difficiles à repérer dans les langues où elles ont été écrites. Il ne faut pas oublier non plus que les textes fondateurs de la discipline ont fait l'objet d'une attention qui n'a pas d'égal dans d'autres pays : il suffirait de dire que nous disposons, aujourd'hui, de quatre traductions italiennes différentes de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, dont l'une est due à l'un des professeurs les plus influents de cette époque, Emilio Garroni (1925-2005).

Les six orientations fondamentales de l'esthétique italienne de cette époque ne représentent pas seulement une contribution théorique de grande valeur, pour le développement de l'esthétique philosophique mondiale, mais elles fournissent les clés herméneutiques qui donnent accès à des modèles psycho-anthropologiques de longue haleine, profondément enracinés dans la culture et dans l'histoire de l'Italie, ré-émergentes, après des siècles, et se présentant sous de nouveaux aspects.

Chez les théoriciens de l'harmonie, on entend un écho de la spiritualité franciscaine, tout comme chez les penseurs ironiques est réactivée une attitude burlesque, dérisoire et moqueuse envers le monde entier, qui a des racines profondes dans la poésie et dans la culture italienne du Bas Moyen Âge et de la Renaissance. La pensée tragique en Italie, au contraire, a un arrière-plan historique beaucoup plus récent et limité aux zones géographiques dans lesquelles le protestantisme a exercé une influence plus ou moins souterraine. Le perfectionnisme maniériste, qui se manifeste chez les théoriciens du raffinement et de la subtilité (*arguzia*), appartient en revanche à notre plus haute tradition esthétique. Quant à la dernière tendance, la finesse (*acutezza*) et l'idéal du philosophe comme guerrier, elle a en Italie un arrière-plan bimillénaire, puisqu'elle est enracinée dans le seul courant de la philosophie grecque antique qui a formé la classe dirigeante romaine puis italienne, pendant près d'un millénaire : le stoïcisme.

P. Quintili : J'ai été moi-même, il y a une trentaine d'année désormais, ton élève à l'Université de Rome II « Tor Vergata ». C'était à l'époque de la fondation de cette Université (1983-1985) et je me souviens du rôle important que ton enseignement a joué, dans le travail de renouvellement des paradigmes de l'esthétique italienne de cette époque. Notamment avec ta prédilection pour la philosophie française, de G. Bataille (à qui tu as consacré un volume en 1977, traduit en France en 1981 sous le titre : *L'Instant éternel. Bataille et la pensée de la marginalité*), J. Derrida, fondateur du CIPh, à Gilles Deleuze, Guy Debord et tant d'autres. Pourrais-tu nous parler de ton rapport avec la France, le CIPh, et avec la culture philosophique française ?

M. Perniola : Comme on le sait, les stoïciens ont été les premiers philosophes qui ont surmonté les frontières de l'appartenance à une seule culture ou à une seule institution politique et se sont proclamés « citoyens du monde ». Cette orientation cosmopolite a été ensuite reprise par les Lumières et par le marxisme.

Quant à moi, je me sens comme ce réfugié iranien qui vécut pendant dix-huit ans dans la zone de transit de l'aéroport Charles de Gaulle : cette histoire a inspiré le film *The Terminal* de Steven Spielberg. Ce n'est pas un hasard si l'un de mes livres les plus philosophiquement exigeants est intitulé précisément *Transiti*. Or, il ne fait aucun doute que la culture dans laquelle je me sens le plus en famille, depuis l'âge de quatorze ans, est celle de la France. Cependant, je suis toujours resté un apatride qui a, tour à tour, acquis des « permis de séjour » temporaires par ci ou par là, à partir de l'Italie, où je suis né et ai travaillé, mais dont la tradition culturelle ne m'appartient pas intimement. Le seul élément véritablement formatif qui m'a été donné par l'Italie est le fait d'avoir étudié pendant huit ans du latin et pendant cinq du grec, et donc d'avoir acquis une familiarité remarquable avec les classiques antiques. Pour la philosophie, ont été déterminants Machiavel et Guicciardini, mais je n'arrive pas à en trouver d'autres. Pour la musique, j'ai aimé Monteverdi et Rossini. Les exceptions sont les arts figuratifs : les artistes qui appartiennent à la période allant du premier maniérisme à Magnasco et à Piranèse, qui ont été constamment l'objet d'un intérêt continu et passionné. Ensuite, en ce qui concerne la littérature, je ne

vois que trois noms : Carlo Michelstaedter, Dino Campana et Tommaso Landolfi.

Poursuivant la métaphore de l'apatride culturel qui vit à l'aéroport de Paris, la France m'a donné beaucoup de « permis de séjour » temporaires. J'ai entretenu une relation intermittente, depuis 1965 à aujourd'hui, avec l'esthétique universitaire française de la Sorbonne : à partir du moment où l'Institut créé par Étienne Souriau a été installé dans les locaux du 16, rue Chaptal, près de Pigalle, et près duquel j'ai habité pendant plusieurs mois, jusqu'au 6^e Congrès méditerranéen d'esthétique (24-28 Juin 2014). Les savants avec qui j'ai entretenu une relation plus étroite d'affinité et de partenariat étaient Olivier Revault d'Allonnes et son élève Michel Makarius, un ami dont la disparition est survenue prématurément en 2009, et que je regrette encore à ce jour. De cette collaboration avec la Sorbonne je me souviens surtout de ma conférence sur « L'horizon esthétique et la beauté interlope », publiée dans le *Bulletin de la Société française d'esthétique*, en avril 2003.

Sur le côté *outsider* ont été déterminants la revue *Socialisme ou barbarie* (1948-1966) et, en particulier, J.-F. Lyotard pour lequel j'ai été, jusqu'à la fin, le « camarade Perniola », les surréalistes (que j'ai rencontrés juste avant la mort de Breton), les situationnistes (surtout Guy Debord), et le milieu post-situationniste dont j'ai suivi le chemin *at large* jusqu'à ce jour (le *Comité Invisible*). Très importante, pour les fortes affinités de perspectives, a été *La Quinzaine littéraire*, à laquelle je suis abonné, sans interruption, depuis sa fondation en 1966 : une relation d'amitié et de compréhension me lie à un membre de son comité de rédaction, Christian Descamps. Son fondateur, Maurice Nadeau, a été déterminant pour pointer mon attention vers la triade Blanchot-Bataille-Klossowski. Sur ce dernier, j'ai organisé un colloque « Klossowski mon voisin » en 1988, et j'ai été son ami dans les dix dernières années de sa vie.

J'ai eu une intense collaboration avec le magazine *Traverses* (1975-1994), publié par le Centre Pompidou, en particulier avec Jean Baudrillard et Michel de Certeau, deux penseurs dont la divergence de vues et d'opinions ne représentait pas un obstacle à l'entretien d'une relation amicale. Mes relations

avec l'École pratique des hautes études et avec le Collège international de philosophie mériteraient un discours plus approfondi. Avec la première institution il y a eu deux rapports importants. Le premier a été la conférence « Corps de dieux, corps des hommes » (23-24 janvier 1986) que j'ai organisée à l'Université de Rome « Tor Vergata », impliquant l'ensemble de la Faculté de Lettres et Philosophie, avec la participation de Jean-Pierre Vernant, Marc Augé, Barbara Cassin, Nicole Loraux, Giulia Sissa, Maurice Olender, Françoise Frontisi, Jean Levi et Charles Malamoud. Chacun d'entre eux avait un répertoire italien. Le deuxième rapport a été mon séjour en qualité de professeur associé à Paris, à l'invitation de Luc Boltanski (2002), dont le volume (en collaboration avec Ève Chiapello) *Le Nouvel Esprit du Capitalisme* (1999) a joué un rôle important dans la fondation de la revue *Ágalma* que je dirige encore actuellement (<http://www.agalmaweb.org/>).

Quant au CIPh, j'ai été invité à plusieurs reprises à des séminaires et des présentations de livres ; mais la chose la plus importante a été ma relation avec l'un de ses fondateurs, Jacques Derrida, qui remonte à 1966.

J'ai lu et connu Jacques Derrida en 1966 et je l'ai tout de suite considéré comme un penseur de premier rang. J'ai été aussi parmi les premiers à écrire sur lui dans la *Rivista di Estetica*, 1966, n° 3, avec un article intitulé « Grammatologia ed estetica ». Le livre de Derrida *De la grammatologie* ne sortira que l'année suivante, mais j'avais lu et étudié l'essai, publié à deux reprises, dans *Critique* (décembre 1965-janvier 1966) qui annonçait les thèses de l'ouvrage. À l'époque, nous nous rencontrions au café « Aux Deux Magots », à St-Germain-des-Prés à Paris. Derrida était mécontent, pour de nombreuses raisons. Il se sentait incompris par la communauté philosophique et en retard dans sa carrière universitaire. Il était également attristé par le fait que la revue *Critique* ne vendait que trois mille exemplaires. Je chéris la mémoire d'un homme très en colère contre le monde. Moi aussi je partageais ce sentiment, mais le fait d'être onze ans plus jeune que lui m'a permis de me sentir faire encore partie de la contestation estudiantine qui, cette année-là, depuis les États-Unis, avait atteint la France. Soixante-huit nous sépara, mais je continuais à lire Derrida d'une manière systématique et à recevoir ses livres avec des

dédicaces affectueuses, jusqu'en 1972. L'influence de sa pensée sur moi a beaucoup grandi, au cours des années soixante-dix et quatre-vingt, comme on le voit de façon évidente dans mes livres : *Ritual Thinking. Sexuality, Death, World*, (Humanity Books, 2001), *Le Sex appeal de l'inorganique* (Leo Scheer, 2004) et *The Art and its Shadow* (Continuum, London-New York 2004). En particulier, les notions centrales de « rituel vide de signification » et de « sexualité inorganique » peuvent être considérées comme des développements de la polémique de Derrida contre le logocentrisme et le vitalisme.

Je ne vis Derrida que bien des années plus tard, en Italie, à Trento, vers la fin des années quatre-vingt, puis en plusieurs occasions à Paris, dans les années quatre-vingt dix. Il semblait enfin en paix avec lui-même et avec le monde. Entre temps, je n'avais jamais entièrement cessé de le lire, bien que d'une manière fragmentaire et occasionnelle. Je me rendis compte que certains changements avaient eu lieu, dans le développement de sa pensée, par rapport à ses premiers travaux. Ces innovations ont été très évidentes pour ses admirateurs et pour les plus jeunes chercheurs. Deux choses m'étonnèrent : la présence d'un fort accent sur les questions éthiques et une certaine tendance à se tenir dans une rivalité mimétique avec la communication médiatique, grâce à une production immense de conférences et d'écrits. Ensuite, chez ses disciples plus récents, je ne reconnaissais pas le Derrida que j'avais étudié vingt ans plus tôt, en particulier quand ceux-ci utilisaient la déconstruction comme une sorte de sophistique en tant que fin en soi. Je garde, de cette époque, l'image d'un homme généreux qui, après un dîner avec des amis à Paris, devait aller chercher sa voiture sous la pluie et faire plusieurs kilomètres en banlieue pour rentrer à la maison. Il me semblait scandaleux que le philosophe à juste titre le plus célèbre dans le monde ne disposât pas d'un chauffeur.

La troisième fois que j'ai pensé intensément à Derrida, c'était peu de temps avant sa mort, quand j'ai lu sa réponse à la question « Pour qui vous prenez-vous ? », adressée par *La Quinzaine Littéraire* (n° 882, 1-31 août 2004) à cent écrivains et penseurs. Le texte, intitulé « Le survivant, le sursis, le sursaut », peut être considéré comme une sorte de testament de Derrida. Ce qui m'a frappé le plus, est le sentiment d'insatisfaction et de mécontentement qui règne

dans ce texte. Après avoir beaucoup écrit et parlé, Derrida a l'impression de n'avoir pas été compris : après tant d'essais, de livres et de conférences consacrés à sa pensée, il a tendance à penser qu'on a tout juste commencé à le lire. Il dit : « je suis pris avant de me prendre », un signe de sa générosité, de son don de soi pour les autres, de sa tentative de correspondre à l'image qu'ils ont de lui. Cependant, on peut respirer dans ce texte un malaise, qui ne vient pas seulement d'une situation subjective, personnelle, mais qui est enraciné dans la condition de penseur à succès dans la société d'aujourd'hui. Je pense qu'il est nécessaire de réfléchir justement sur ce malaise.

P. Quintili : Tu as débuté dans la carrière d'écrivain, très jeune, avec un ouvrage sur le « métaroman » (*Il Metaromanzo*, Milan, 1966), qui a reçu un compte-rendu –si je me souviens bien–, par le poète, prix Nobel, E. Montale dans le *Corriere della Sera*. En 1968, à Milan, sort ton premier (et dernier) roman : *Tiresias*. En somme, quel est ton rapport personnel à la littérature ?

M. Perniola : *Tiresias*, je l'avais complètement oublié, mais j'ai été forcé de le prendre en compte, lorsqu'un éditeur argentin, il y a quelques mois, m'a demandé d'en publier la traduction en espagnol. Relisant, un demi-siècle après, ce livre que, jusqu'ici je n'avais jamais eu le courage d'ouvrir, j'ai ressenti une impression d'étrange familiarité : d'une part, je sentais qu'il expose des expériences, des humeurs, des sentiments qui appartiennent à moi, intimement ; de l'autre, il m'a causé un profond malaise, peut-être pour la façon dont ces sentiments sont exprimés, de manière violente et loin de toute médiation intellectuelle, ou, encore plus, à cause d'un mélange d'attraction et de répulsion à l'égard du noyau central autour duquel tourne ce roman.

Son contenu est vite présenté : un garçon souffrant d'une insécurité ontologique, avec des tendances homosexuelles, à la recherche d'alliances masculines pour des entreprises subversives, est violé par une femme nymphomane : en la haïssant et l'aimant de façon délirante, il en est fasciné à un tel point qu'il s'identifie totalement avec elle. *Tiresias* est un long monologue qui a été affecté par l'influence de Lautréamont et par le surréalisme, fondé sur

l'opposition entre la Culture (histoire - homme - être - ordre - innovation - vêtements - forme - vision) et la Nature (sacré - femme - infini - répétition - éternel retour - nudité - informe - cécité). Les thèmes récurrents dans le livre sont la nymphomanie, le *vagin denté*, la sorcellerie, la différence sexuelle, le rite. Dans ce livre émerge bien le malaise que j'éprouve toujours devant deux choses, qui sont toujours restées pour moi énigmatiques par excellence, jusqu'à ce jour : la sexualité et la littérature, ou plus explicitement, la femme et l'écriture. Devant ces deux abîmes, où j'ai toujours eu peur de tomber, je me suis défendu avec succès, depuis cinquante ans, à travers les institutions, le mariage et l'université, qui ont constitué une sorte de rideau à travers lequel les pulsions sombrent vers le dérèglement et l'inspiration – ces deux formes de petits *transes* dans lesquelles se manifeste ce qu'on peut plus ou moins pertinemment appeler « l'irrationnel » – ont été en mesure de s'exprimer dans des formes indirectes et socialement acceptables. Du reste, les deux, la femme et la littérature, mes deux seuls « dieux », les deux seules choses « sacrées » dans toute l'ambiguïté du mot, peuvent ensuite être ramenées à un principe, qui est celui du prolongement de la vie au-delà de la mort.

Le fait est que j'ai vécu contre les tendances fondamentales de mon temps, tout en essayant toujours de trouver un compromis avec elles (souvent fondé sur l'ambiguïté et le malentendu) : avec des femmes qui ont voulu ou ont pu établir des alliances qui aillent au-delà de la jalousie et de l'envie ; avec des *écrivains* qui ont prétendu être des *écrivains*, sans comprendre à quel point était dégradé et pollué le domaine dans lequel ils allaient se placer, et *last but not least*, avec des institutions, telles que le mariage et l'université, qui se sont autodétruites.

Revenant sur les raisons de ce sentiment de troublante familiarité que m'inspire *Tirésias*, la première notion qui me frappe est celle de l'horreur à l'égard de tout ce qui est organique, tant animal que végétal. Donc, j'ai vécu de manière extrême l'opposition entre culture et nature, entre histoire et vie, pour rendre comme une chose à moi, plus ou moins consciemment, le point de vue idéaliste de Hegel et de Croce, pour qui le beau appartient seulement à l'esprit, à l'art, à l'activité expressive de l'être humain. Cependant, dans le même temps, j'ai toujours eu la perception de la fragilité extrême de cette métaphysique : une

construction friable comme de la craie, qui prétendrait être comme de l'acier, mais qui est bien consciente de sa délicatesse et de son impermanence. En d'autres termes, l'affirmation extrémiste de l'*être* a toujours été érodée de l'intérieur par la conscience obscure d'une précarité ontologique irrémédiable. La passion pour les statues, l'*agalmatophilie*, était donc un mécanisme de défense contre le rien qui m'habitait.

Tirésias constitue la clé pour comprendre l'ensemble de mes livres postérieurs, dans lesquels les questions présentées ici dans un langage plus cru et plus direct sont traduites d'une manière rationnelle et ordonnée ; mais c'est une manière qui n'a jamais plus été *écriture* au vrai sens du mot, ainsi que l'expérience sexuelle d'où il est né, tout en ayant été répétée selon ce prototype jusqu'à ce jour, qui n'a plus été tragiquement androgyne comme en ces temps-là. En bref, les circonstances m'ont empêché de devenir un *écrivain* et d'être une *femme* : j'ai été au moins, jusqu'ici, un constructeur de théories et un homme doux.

Le métaroman est plutôt un essai qui raconte la déconstruction du roman réaliste. Au début, elle se manifeste en Amérique, avec Henry James, à travers une attention très scrupuleuse à la démarche artistique, aux problèmes de la technique narrative. L'*embarras* jamesien devant les faits, sa manière de garder une distance respectueuse par rapport à la vie, est le premier coup de marteau donné à ce prométhéisme narratif qui permettait au romancier victorien de se poser en tant qu'auteur omniscient. James est parmi les premiers écrivains à fuir l'idolâtrie du fait en tant que fait : ce qui importe c'est la manière dont on peut l'apprécier et la possibilité de le transposer dans un autre ordre.

Si chez Henry James s'accomplit une très forte sélection de faits racontables, chez Conrad les faits sont soumis à un éloignement du lecteur, à travers l'insertion d'une série de témoignages indirects qui se comptent jusqu'au nombre de cinq. Le récit devient une enquête sur les conditions qui l'ont rendu possible : ainsi le centre de l'attention se déplace du fait lui-même à sa transition à travers les différentes versions successives de ceux qui en sont devenus conscients. L'action de raconter se transforme dans un effort de rapprochement en une énigme. Les étapes successives de la déconstruction du roman sont achevées en France par André Gide, Rivière, Artaud, Leiris,

Beckett. Mais la problématique soulevée par James et Conrad a eu une influence sur le récit dans toutes les langues européennes. L'éloignement des faits est ce qui a permis la grande autopromotion et la célébration culturelle que le récit a réalisées de soi, au cours du XX^e siècle, par l'assimilation du romancier au poète et au philosophe.

Chez Gide, l'effort lui-même du romancier confond la narration, la fait glisser vers la spéculation, crée un nouveau centre au détriment du fait et des données extérieures. Donc, chez Gide, le romancier s'affirme comme étant le seul personnage possible : la vicissitude du processus artistique devient le seul fait que l'on peut raconter, précisément parce qu'il n'est pas un fait, mais un acte, un événement. La déconstruction gidienne mène à une « mise en abyme » de l'objet de l'œuvre, qui la rend à la fois absolue et ironique, sublime et parodique.

Proches de cette problématique sont les observations faites par Jacques Rivière, autour de 1920, sur le roman d'aventure. Grâce à un détachement progressif et inexorable des faits, le processus artistique lui-même s'affirme comme ce qui est le plus important : l'écrivain ne veut rien entendre, ni rien vouloir d'autre que ce qu'il fait. De nombreux écrits d'Antonin Artaud et de Michel Leiris peuvent être considérés comme une radicalisation du roman d'aventure de Rivière. Le but des deux est de montrer quelque chose qui se déroule dans le même temps qu'il se produit : saisir le langage en acte. Pour Artaud, il s'agit de montrer la genèse même de la pensée et de l'écriture. Pour Leiris, la littérature devrait être considérée comme quelque chose de semblable à la tauromachie, tout aussi dangereux que la lutte avec un taureau.

Mais le point culminant de la déconstruction du récit littéraire est sans aucun doute atteint par les romans de Samuel Beckett. Ses livres sont constamment à la recherche d'eux-mêmes, voire ils ne sont en effet rien d'autre que cette recherche, qui a lieu *ici et maintenant*, sous les yeux du lecteur. Chez Beckett l'impossibilité de raconter les faits est présentée dans toute son actualité et dramatisée à l'extrême, sans aucun respect de toute convention narrative.

Ainsi, Beckett a conduit le roman dans une impasse d'où je ne pouvais pas sortir. Seulement après de nombreuses années, je découvris l'écrivain

autrichien Thomas Bernhard, qui, à ma connaissance, a été l'un des rares artistes à faire encore de la « grande littérature ». Pour lui, vaut le jugement d'Italo Calvino : « Seulement si les poètes et les écrivains viseront des entreprises que personne d'autre n'ose imaginer, la littérature continuera à avoir une fonction ».

Me considérant moi-même absolument incapable d'entreprises similaires, je me suis replié sur un genre mineur : l'*historiette*, dont le modèle paradigmatique est représenté par Tallemant des Réaux. Il en est sorti un livre de huit historiettes, *Del terrorismo come una delle belle arti* (Milan, Mimesis, 2016). Dans ces textes autobiographiques, ni tout à fait vrais, ni entièrement faux, émergent à nouveau les racines existentielles de ma réflexion philosophique, qui montre son lien étroit avec certaines vicissitudes historiques, politiques, culturelles et humaines contemporaines. Mes *historiettes*, dont le style rappelle, d'une part, le genre littéraire à mi-chemin entre le sérieux et l'humour, pratiqué par les anciens philosophes cyniques, d'autre part les *setsuwa* des moines japonais, sont basées sur le principe bouddhiste de la non-substantialité du Je, non moins que sur le rejet d'une fiction naïve et populaire, inconsciente à l'égard du caractère énigmatique et paradoxal de l'écriture littéraire. Leur tonalité émotionnelle est un mélange de terreur et d'ironie, alliant le style de l'avant-garde et le détachement esthétique, utilisant indifféremment des registres réalistes et surréalistes, dans une combinaison qui appartient à la logique du simulacre.

P. Quintili : Revenant à la philosophie et à l'esthétique, ton travail intellectuel a souvent envisagé la question de la communication et des médias. Tu as écrit un livre intitulé *Contre la communication* (Turin, 2004, trad. fr. Paris, 2004), puis *Miracles et traumatismes de la communication* (Turin, 2009, non traduit), ensuite des ouvrages remarquablement engagés, sur G. Debord et *Les Situationnistes* (Rome, 1998, 2005², non traduit), sur *Berlusconi ou 1968 réalisé* (Milan 2012, non traduit) et *De Berlusconi à Monti* (Milan, 2013, non traduit). Ce sont des textes qu'il serait essentiel de faire connaître en France. Quel est le sens de cette « prise directe sur la réalité », de ce lien

entre esthétique et politique (titre d'un autre ouvrage, paru en 1986 à Venise) ? En quel sens peut-on parler là d'un véritable engagement esthétique ?

M. Perniola : Le professeur danois Carsten Juhl, il y a déjà de nombreuses années, a jugé que je suis un penseur essentiellement politique. Je pense qu'il n'a pas eu tort, en ce sens que tous mes écrits, quels que soient les arguments qu'ils traitent, découlent d'une intention stratégique plus ou moins claire. En fait, dans mon cas, le mot « politique » doit d'abord être entendu dans le sens technique et non idéologique. En fait, les deux problèmes sur lesquels je m'interroge sans relâche, depuis l'adolescence, sont ceux du lien social et de l'effectualité.

Qu'est-ce qui lie ensemble les individus et, vice versa, comment le conflit doit-il être pensé ? À partir du moment où nous négligeons les liens de sang, qui découlent de l'appartenance à une tribu, un clan, une famille (ou, plus généralement, à un facteur ethnique), surgit un autre type d'alliance universaliste, qui s'est configurée, en Occident, de trois façons : comme le partage d'un noyau de pensées ou de croyances (l'Académie platonicienne et l'Église), comme l'adhésion subjective à un programme de renouvellement ou de maintien d'un certain ordre social (les Lumières et la Restauration), ensuite comme la participation à une méthodologie de contrôle considérée comme la seule efficace pour la réalisation de certains objectifs (le système scientifique et professionnel). Cette question est développée dans mon livre : *Dopo Heidegger. Filosofia e organizzazione della cultura* (Milan, Feltrinelli, 1982). Des événements historiques et personnels, ainsi que l'étude de ce qui a été convenu d'appeler le « nihilisme européen », m'ont conduit à considérer comme très fragiles et peu fiables des alliances fondées sur ces trois types de liens. Je me suis donc interrogé sur la notion d'« intérêt », qui a alors comme opposé le « désintéret », notion-clé de l'expérience esthétique, depuis Kant et la réflexion philosophique et anthropologique sur le « don ». Mais même ces deux concepts se sont révélés d'autant plus complexes et peu fiables, pour les raisons que j'ai jadis exposées au § 3 de la deuxième partie de *Contre la communication*. D'où la conviction qu'un lien fondé sur l'intérêt ou, au contraire, sur le désintéret, est plus fragile que celui fondé sur des principes universels.

Si, donc, comme le dit Héraclite, la guerre est la mère de toutes choses, qu'est-ce que le conflit ? Le point de départ est évidemment représenté par la *Métaphysique* d'Aristote, qui distingue quatre types d'opposés : corrélatifs, contraires ou antonymes, possession-privation et contradiction. Comme chacun sait, Aristote privilégie la contrariété, et sa logique est fondée sur cette notion. Deux mille ans après, Hegel a inventé une autre logique, la dialectique, fondée sur la contradiction. Après lui, Nietzsche et Freud ont radicalisé l'opposition, pour penser à un nouveau conflit, donnant lieu au problème de la *différence* qui a occupé les esprits de beaucoup de grands philosophes et penseurs du XX^e siècle, mais aboutissant ensuite à un alexandrinisme scolastique, qui n'opère vraiment que dans les carrières universitaires.

En me méfiant donc de ces théories iréniques, pas moins que de celles du conflit, œuvres de philosophes et de savants peu habitués aux luttes réelles et à la carrière militaire (*si parva licet...* j'ai été officier de la Force Aérienne italienne, spécialisée dans les missiles), j'ai orienté mes lectures vers l'étude de l'Empire romain, en particulier les techniques juridiques et administratives qui ont permis aux Romains de surmonter les guerres intestines. La notion-clé sur laquelle a porté mon attention a été celle de *rituel sans mythe*, qui est aux origines de la religion et de la jurisprudence romaine. L'issue de cet effort a été le volume *Ritual Thinking. Sexuality, Death, World* (Amherst, Humanity Books, 2000). Mon travail a rencontré les tendances les plus récentes de l'anthropologie américaine, qui excluent l'existence des mythes fondateurs des rituels. Dans ce cas, le lien social est garanti uniquement par l'exécution d'une série de schèmes de comportement prédéterminés qui sont tout à fait indépendants de l'adhésion subjective à des croyances, doctrines, fois ou à l'émergence d'affects, d'émotions ou de sentiments. Cela se réalise à travers une *époque* : cette expérience d'origine cynique-stoïque a ensuite été reprise par la phénoménologie de Husserl, qui en a fait la condition de toute connaissance rigoureuse. J'ai transposé sur le plan empirique une notion transcendante, en montrant que la possibilité de ce dérapage était déjà présente chez Husserl (*Expanded Epochè*, Oxford, British Society for Phenomenology, 8-10 avril 2005). Après tout, mon livre *Le Sex-appeal de l'inorganique*, écrit quelques années

auparavant, est fondé sur cette opération. De là, le passage de l'Occident vers l'Extrême-Orient a été court, à la fois en raison de ma familiarité avec la culture japonaise (qui remonte à l'époque où j'étais étudiant et qui s'est approfondie grâce à l'enseignement à Kyoto en 2004 et lors d'autres séjours), et, objectivement, en raison de l'existence d'une *Japanese connection* husserlienne qui remonte à 1923.

Dans le même temps que le Japon, la Chine et le Brésil ont été en mesure de découvrir les affinités entre mes écrits et la pensée de Confucius, en traduisant mon livre sur le rituel (*Yi shi si wei : xing, si wang he shi jie*, Beijing, The Commercial Press, 2006 et *Pensando o Ritual. Sexualidade, Morte, Mundo*, São Paulo, Studio Nobel, 2000). L'étude de la pensée chinoise ancienne et de la politique culturelle de la Chine après 1980 a ainsi acquis une importance fondamentale, car elle m'a fourni les outils conceptuels pour une critique de l'obscurantisme des médias de l'Occident. Sans négliger l'aspect idéologique implicite dans la réévaluation des prétendues « valeurs asiatiques », il ne reste pas moins que le confucianisme, fondé sur le principe : « étudie le passé pour comprendre l'avenir », est un puissant antidote contre le phénomène du *dumbing down*, le *nivellement par le bas*, abrutissement, dégradation, devenir muet, qui investit les médias, la culture, l'administration, l'école, l'université, pas moins que la vie quotidienne, dans l'Occident dans son ensemble. Certes, un lien fondé sur le « rituel sans mythe » semble être très pauvre aux yeux des partisans de tout ce qui commence par *com* (le communisme, la communauté, le commun, la communion, la communication, les biens communs et maintenant le *communalisme*), mais il est pourtant *quelque chose* de toujours meilleur que de dangereuses utopies. Dans les conférences que j'ai tenues à Singapour (2008 et 2013) et en Australie (2008), il semblait que mon orientation était plus proche de l'enseignement de Mozi (479-392 av. J.-C.) que du confucianisme : en effet, son école, le *moïsme*, a été considérée comme une sorte de pragmatisme, qui a anticipé de deux millénaires la philosophie de John Dewey. Dernièrement, même une troisième école de l'époque des Empires combattants (453-221 av. J.-C.), le *taoïsme*, considérée comme un antécédent du Zen, a été interprétée comme une pensée essentiellement

politique. Globalement, je pense que la philosophie de l'Extrême-Orient est en mesure d'aborder les problèmes de la mondialisation beaucoup mieux que la philosophie de l'Occident, trop attachée à la métaphysique de l'être ou au subjectivisme.

Sur la question du lien social, je voudrais ajouter ici une dernière chose : c'est l'importance que j'ai toujours attribuée aux magazines culturels, non seulement en tant que collaborateur, mais aussi comme en étant l'un des fondateurs. Sur ce terrain, j'ai toujours cherché un lien social fondé sur la discussion et sur l'élaboration d'une convergence étayée sur l'utilisation de la raison : une orientation bien dans l'esprit des Lumières ! Je me souviens des quatre magazines *Agaragar* (1970-1973), *Clinamen* (1988-1992), *Estetica News* (1988-1995) et *Ágalma* (2000-à ce jour).

La deuxième question politique sur laquelle je m'interroge depuis toujours est celle de l'*effectualité* (ce que Hegel appelait *Wirklichkeit*). Pourquoi certaines choses qui sont sur le point de réussir, échouent-elles et, vice versa, se produisent des choses tout à fait imprévisibles et même impensables ? Ces questions concernent à la fois la vie publique et privée : elles semblent appartenir davantage à la philosophie de l'histoire et de l'existence qu'à la politique, mais elles constituent, au contraire, en quelque sorte, le cœur de l'action. Je n'ai jamais été content des notions de destin, providence, hasard. Bien sûr – comme l'a dit Mao Zedong – « apprendre grâce aux défaites, pour préparer les victoires ». Mais qui peut dire qu'elles ont été des défaites ? Ou qu'elles ont été des victoires ? On se trouve, en permanence, dans la nécessité de décider : pour la plupart des choses vaut le *Wu-Wei* (le principe taoïste selon lequel il n'y a rien qui ne puisse être fait sans l'inaction, le non-agir), mais cela ne correspond pas à une forme d'esprit d'attente fataliste. Il faut préparer les *conditions* pour que les choses arrivent spontanément et l'intervention de l'homme – lorsque elle est nécessaire – doit être aussi légère que possible. En d'autres termes, le mieux est que l'ennemi s'autodétruit : malheureusement, parfois il y prend trop de temps ! Dans mon livre *Miracoli e traumi della comunicazione* (2009), ces questions sont présentées en rapport aux vicissitudes de la fin du XX^e siècle, parmi lesquelles ont été repérés quatre événements-matrices :

Mai 1968 en France, la Révolution iranienne, la chute du mur de Berlin et l'attaque contre les *Twin Towers* à New York. Aucun de ces événements-là n'était prévisible, et pourtant il vaut, dans leur cas, la phrase de Bataille : « Impossible et pourtant là ».

Mais cette phrase est non seulement une clé pour comprendre l'histoire récente : elle est aussi la devise des courageux ! La recherche de l'*arduum et difficile* est, selon Cicéron, le caractère de la magnificence, notion esthétique par excellence.

P. Quintili : Pour conclure, sur la question capitale du sentir, plusieurs de tes livres roulent autour de ce sujet, à partir de *Du sentir* (Turin, 1991, 2002²), passant par le plus célèbre *Le Sex-appeal de l'inorganique* (Turin, 1994, 2004²), traduit en français par Léo Scheer en 2003, jusqu'à un texte important : *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale* (Bologne, 2001). Ce livre a été traduit, en 2013, en arabe, à Beyrouth, et en allemand, à Berlin (et en français sous le titre : *L'Identité catholique*, Paris, Circe, 2015). Cependant, il a trouvé des difficultés à s'affirmer, compte tenu des positions que tu prends à l'égard des lieux communs du catholicisme. Ce qui est très significatif, encore, sur la situation ou sur la condition de l'esthétique italienne aujourd'hui ?...

M. Perniola : Je reviens à la métaphore de l'apatride vivant dans le non-lieu de la zone de transit de l'aéroport, pour expliquer ma relation avec la religion : elle est encore plus appropriée que dans la comparaison avec les cultures nationales. Dans ce cas, en fait, ce n'est pas moi qui réponds aux appels de l'extérieur, mais ce sont les religions qui sont venues occuper le vide qui m'habite.

La première fut la franc-maçonnerie. En fait, j'ai appris à lire dans un magazine appelé *L'Acacia massonica*, dont je me souviens de la riche iconographie de symboles très suggestifs. Une trace de cette initiation à la culture est dans mon livre *Énigmes. Le moment égyptien dans la société et dans l'art*, Bruxelles, La Lettre Volée, 1995.

La deuxième religion qui m'a possédé a été le paganisme. L'école italienne, en fait, a la caractéristique de vous immerger dans la mythologie grecque, vous laissant complètement dans l'obscurité en ce qui concerne le Nouveau aussi bien que l'Ancien Testament. En fait, le premier grand livre qu'on met dans les mains d'un garçon de douze ans est l'*Iliade* (quand j'étais étudiant on la lisait dans son intégralité pendant une année entière, suivie, dans les deux années successives, par la lecture complète de l'*Odyssée* et de l'*Énéide*). Je laisse imaginer au lecteur quel effet pouvait avoir sur un adolescent dans la puberté, la description de toutes les perversions sexuelles des dieux anciens : tout cela déclenche une imagination érotique de haut niveau, qui vous accompagne tout au long de la vie. Elle est beaucoup plus efficace que la diffusion actuelle de la pornographie. La familiarisation avec le paganisme actuel, qui a eu lieu grâce à la participation et à l'étude des cultes afro-brésiliens (dans la version du Xango de Recife) m'a conduit vers l'étude de la *transe* que j'ai aussi retrouvée, en Italie, dans les rituels de la *Madonna dell'Arco* (Notre-Dame de l'Arche), près de Naples, sur lesquels j'ai organisé un colloque (en 1982). Au Brésil, j'éprouve chaque fois l'expérience cosmique si bien décrite par Carlos Drummond de Andrade (« Seulement la contemplation / d'un monde immense et ferme ») et Clarice Lispector (« un grand moment encore, ferme, sans rien dedans »). Ce sentiment n'est pas une aliénation, mais une appropriation, proche de l'*oikeiosis* dont parlaient les anciens philosophes stoïciens, avec une référence spécifique au rapport entre l'être humain et la nature. Le résultat théorique a été l'essai intitulé *Più-che-sacro, più-che-profano* (1992) qui contient une déconstruction des principales théories sur ce sujet. Plus tard, j'ai rencontré au Japon le *Shinto* : ma surprise a été grande, en découvrant que dans la très ancienne histoire religieuse de ce pays, il y avait une figure centrale chamanique, la *Miko*, qui présente des caractéristiques similaires à la *Pythias* grecque et à la *Mãe-de-Santo* brésilienne.

La troisième religion avec laquelle j'ai eu affaire a été le christianisme. Il faut y distinguer trois moments: le Moyen Âge, le protestantisme et le catholicisme. Dans la chrétienté médiévale, c'est la soi-disant « mystique rhéno-flamande » qui m'a conquis à plusieurs reprises, sur une longue période de temps. Surtout

l'invitation à être « une chose parmi les choses », c'est-à-dire de renoncer complètement à chaque arrogance humaniste, cela a été un *leitmotiv* qui est allé bien au-delà du Moyen Âge, pour arriver jusqu'à Rilke et à Francis Ponge. Le volume *Le Sex-appeal de l'inorganique* est un produit de cette aventure.

J'ai eu des rapports compliqués avec le protestantisme. Une partie de ma famille est vaudoise ; Pareyson était un crypto-janséniste, ma première femme, ma fille et Debord ont eu en commun une position iconoclaste, et, pour terminer, avec les gens de formation luthérienne (tout comme avec les juifs) je me trouve bien à l'aise. En outre, j'attribue une influence fondamentale à la lecture de l'*Autobiographie* de Benjamin Franklin (avec qui je partage une passion pour la natation, pour les échecs, pour la musique et pour les femmes), dès l'âge de l'adolescence. Cependant, je ne me sens pas « protestant » et je pense que la « protestation » est en général une mauvaise tactique.

Nous arrivons donc au catholicisme, auquel je ne pouvais que m'intéresser, depuis que je commençais à vivre à Rome. Il m'a semblé la religion la plus étrange que j'avais jamais rencontrée de ma vie et j'ai mis ainsi le plus grand engagement à l'étudier. Le produit de ce travail a été le livre *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale* (2001). L'édition française porte comme titre *L'Identité catholique* (Paris, Circé, 2015). Je regrette que l'éditeur italien, qui a eu le courage de le publier, semble s'en être repenti depuis, car il continue de le considérer comme « un livre d'entrepôt » et se refuse de le republier dans une édition de poche. Je suis reconnaissant envers les Allemands, les Arabes et les Français, parce qu'ils l'ont fait sortir, après quelques années, de cette « conspiration du silence » qui a été créée en Italie autour, en le traduisant dans leurs langues.

Finalement, le taoïsme et le bouddhisme me fournissent le miroir de ce « vide » que je suis en fait, ou que je dissimule d'être.

Traduit de l'italien par Paolo Quintili

VITTORIO MORFINO *

Marx en Italie au début du XXI^e siècle

L'originalité interprétative de la tradition italienne au siècle dernier a été profondément liée à l'histoire politique et sociale du pays : l'historicisme d'inspiration gramscienne, l'École de Della Volpe et l'opéraïsme, les lignes interprétatives sans aucun doute les plus influentes appartiennent à une époque où les moments théorique et politique étaient entrelacés de manière inextricable. La défaite du mouvement ouvrier d'abord, les métamorphoses subies par l'ancien PCI (*Partito Comunista Italiano*), et finalement le changement des équilibres géopolitiques qui ont suivi la chute du mur de Berlin, ont ouvert une nouvelle phase dans laquelle les lectures de Marx ont acquis un caractère de plus en plus académique. D'ailleurs, l'extraordinaire travail philologique mené par les éditeurs des *Marx Engels Gesamtausgabe* ¹, repris en 1975, qui prévoit la publication de 114 volumes, a rendu disponible un nouveau matériel pour les interprètes de Marx. Il a aussi radicalement changé l'image de certains ouvrages qui ont joué un rôle central au XX^e siècle, comme par exemple les *Manuscrits de 1844* et l'*Idéologie Allemande*. Cette édition a représenté un point de repère fondamental pour le projet, dirigé par Mario Cingoli, de la continuation de l'édition des Marx-Engels *Opere complete*, abandonnée par les Editori Riuniti à la fin du XX^e siècle et reprise par *La Città del Sole* (Naples) en 2008. Dans ce cadre, 2 volumes ont été publiés : le XXXII qui contient les écrits des années 1870-1871 ², et le XXXI qui contient la remarquable traduction, par Roberto Fineschi, du premier livre du *Capital* en intégrant plusieurs manuscrits inédits et les variantes des quatre éditions allemandes et de la traduction française ³. La publication d'un troisième volume, qui comprend les *Cahiers ethnologiques* de Marx ⁴, est en cours. Pour avoir une idée de la variété des lectures proposées par les chercheurs italiens, ces

dernières années, on peut feuilleter les actes nombreux des plus importantes conférences marxistes, qui ont eu lieu récemment en Italie (les Actes du congrès de Naples, en 2002 ⁵, du congrès de Bergame en 2005 ⁶, de Milan en 2006 ⁷, de Rome en 2007 ⁸, de Padoue, en 2008 ⁹) ; il est possible de consulter aussi quelques revues, parmi lesquelles citons *Critica marxista*, *Marxismo oggi*, *Quaderni materialisti* et *Consecutio temporum*. Dans ce débat, j'ai repéré des positions interprétatives qui, pour leur netteté, me semblent paradigmatiques ¹⁰.

Roberto Finelli, qui avait traduit et consacré à Marx des travaux importants, dans les années quatre-vingt ¹¹, a proposé une interprétation d'ensemble de l'œuvre de Marx, dans deux volumes publiés à dix ans de distance : *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* ¹² en 2004, et *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel* ¹³ en 2014. La thèse développée dans le premier livre, dont le titre fait état, est que la tentative marxienne d'« assassiner » le père, Hegel, échoue dans les écrits de jeunesse : la critique de Hegel à travers Feuerbach, le concept de *Gattungswesen* qui domine la scène théorique, situent Marx dans une condition de subalternité théorique par rapport à Hegel : « une longue première phase de l'œuvre de Marx et sa première théorisation du communisme sont conditionnées par une tradition d'humanisme panthéiste et symbiotique ¹⁴ ».

Dans le second livre de Finelli, le parricide s'accomplit finalement. Cependant il ne s'agit pas du simple assassinat du père, le problème est plus complexe. D'un côté, dans le *Capital*, Marx règle ses comptes non seulement avec Hegel, mais aussi avec l'héritage feuerbachien, qui hantait sa philosophie ; de l'autre, tout ce processus ne peut pas être saisi à travers une lecture à « livre ouvert », mais seulement à travers ce qu'Althusser aurait appelé une « lecture symptomale » et que Finelli appelle « psychanalyse philosophique », c'est-à-dire une lecture capable de lire dans les textes ce qui est passé sous silence et qui a été refoulé. Finelli formule sa thèse en ces termes : « Pour extraire, du non-dit de Hegel et de Marx, des instruments encore utiles [...] il est nécessaire d'accomplir [...] un double parricide [...] : c'est-à-dire, il est nécessaire d'assassiner le Marx qui, dans les formes les plus explicites et connues de sa pensée, est resté subalterne à Hegel, et que l'on fasse surgir ce Marx mûr et silencieux à sa propre auto-conscience, qui a été vraiment capable d'assassiner et de dépasser [...] Hegel ¹⁵. »

À travers cette lecture, il s'agit de faire émerger un « Marx de l'abstraction » qui s'oppose au « Marx de la contradiction », paradigme fondamental des marxismes du XX^e siècle. En ce sens, les pages consacrées par Finelli à *l'Idéologie allemande* et à la *Préface de 1859* (textes

canoniques de la fondation du matérialisme historique) sont très fortes : dans le concept de division du travail de l'*Idéologie allemande*, en tant que principe d'explication de toutes les réalités sociales, qu'elle soit économique, politique et culturelle, ainsi que dans le concept de contradiction entre les forces productives et les rapports de production de la *Préface de 1859*, Finelli voit à l'œuvre une métaphysique, « silencieuse, et pourtant influente », de la *Gattung* feuerbachienne et du modèle de l'inversion sujet-prédicat, dont Marx ne se libèrera jamais (Finelli interprète, en ce sens, les pages sur le fétichisme dans le *Capital*).

Sa thèse est radicale : le matérialisme historique serait, en réalité, une « ontologie communautaire de l'humain », une « métaphysique biologico-collectiviste du "genre" ¹⁶ », dans laquelle la division et la contradiction jouent le rôle du concept d'aliénation, dont la syntaxe porte en elle le *télos* d'une plénitude finalement reconquise. Finelli voit dans ce *télos* le paradigme fondamental des marxismes de la contradiction. Il s'agit alors de faire surgir un autre Marx : un Marx capable de s'ériger à la hauteur du maître et de l'assassiner : le Marx de l'abstraction.

Finelli repère les fondements de sa lecture dans quelques pages des *Grundrisse* connues sous le titre de *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* : « Dans ces pages, ce qui est mis de côté n'est rien moins qu'une bonne partie de la doctrine du matérialisme historique [...], avec l'émergence d'une science de l'histoire qui n'utilise plus le couple [...] infrastructure/superstructure, mais qui se fonde sur le couple, bien différent, du présupposé/posé ¹⁷ ». Le cercle du présupposé/posé est le paradigme qui identifie et synthétise l'essence de la société moderne, la société capitaliste, en l'opposant aux formes qui l'ont précédée : en effet, dans les sociétés précapitalistes le « présupposé » de la socialisation, ce qui lie l'individu à la communauté, n'est pas « posé » par le travail, alors que le capital a les caractères d'un sujet qui, par analogie avec le *Geist* hégélien, pose ses propres présupposés : « seulement dans la société moderne [...] l'économique arrive à conquérir sa propre autonomie et cela est possible parce que le capitalisme se structure comme une totalité qui produit ses propres présupposés ¹⁸ ». En ce sens, il y a, d'après Finelli, « dans la connotation totalitaire du capital, en tant que processus de production de ses présupposés [...] une fondation-destination structurelle de la société moderne vers le totalitarisme (plutôt que vers la démocratie) ¹⁹ ».

Il s'agit alors d'abandonner le chemin du matérialisme historique, un « matérialisme illusoire », d'abandonner la séduction exercée par un sujet organique et collectif et par la

philosophie de l'histoire qu'il porte inscrite en lui, pour pouvoir penser dans la logique du cercle présupposé/posé. À travers ce Marx, il est possible de se débarrasser du paradigme du Marx de la contradiction, qui présuppose une capacité révolutionnaire intrinsèque de la classe ouvrière, en pensant la subjectivité en tant que pauvreté absolue, séparation de la propriété. En réalité, les deux Marx cohabitent : Marx superpose pauvreté et capacité révolutionnaire ²⁰, et seul un coup de force théorique peut les séparer : « Nous ne lisons pas – écrit Finelli – la négation, selon laquelle le travail est “non-capital”, comme capacité et force [...] du travail de s'opposer au capital, mais en tant qu'exclusion-libération du monde-environnement, qui le place dans la pauvreté absolue, en le contraignant à se vendre comme valeur d'usage du capital ²¹ ». Ce Marx de l'abstraction et du cercle présupposé-posé ne refoule pas l'idéalisme hégélien, comme le Marx du matérialisme historique, mais il se pose finalement au niveau « théorique » de Hegel, et, à ce niveau, il peut accomplir le parricide : pour introduire le concept de force de travail il doit abandonner la synchronie catégorielle de la *Science de la logique*, il doit « abandonner la dialectique », pour dessiner un parcours historique à même d'expliquer l'apparition, sur la scène, de la dialectique de cette force de travail. Il s'agit alors de construire un système scientifique, la science de la modernité, où les présupposés sont posés, où le travail abstrait n'est pas le produit d'une abstraction logique, mais d'une « abstraction pratiquement vraie », selon l'expression de l'*Introduction de 1857* à laquelle Finelli attribue une grande importance. L'abstrait est réel, car il n'est pas posé par l'esprit, mais par l'action d'une multitude d'hommes et de femmes ; la modalité d'être du travail, qui entre en relation avec le capital, est abstraite non pas par une opération d'abstraction logique à partir des travaux concrets, mais parce qu'il s'agit d'un travail étranger à celui qui l'accomplit, désobjectivé : autrement dit, le travail abstrait est l'effet d'un processus historique. Mais ici, pour achever ce développement, il est nécessaire de passer de la circulation à la production, de l'argent au capital, passage dans lequel on peut, selon Finelli, retrouver par analogie le passage de la *Science de la logique* du *Sein* à *Wesen*, mais rien de plus qu'une simple analogie. Au contraire, c'est justement « en passant de l'argent au capital [que Marx peut] accomplir le parricide ²² » : la rencontre entre l'argent et la force de travail peut être comprise seulement à travers une reconstruction historique, l'histoire de l'accumulation primitive.

Or, justement cette reconstruction est à la base de ce que Finelli appelle science de la modernité, c'est-à-dire un système scientifique dans lequel les présupposés sont posés, un

système capable d'expliquer l'existence du travail abstrait dans la société moderne. La substitution marxienne du concept de travail avec celui de force de travail permet à Marx de formuler la critique du modèle métahistorique de l'économie politique classique, en montrant comment la force de travail est le produit spécifique de la modernité. Il s'agit d'une substitution où la théorie marxienne de la machine formulée pour la première fois dans le *Manuscrit de 1861-1863*, joue un rôle décisif, là où la machine n'est plus pensée selon le modèle d'instrument smithien et hégélien, résultat de la division du travail, mais en tant que rapport social qui implique en lui-même la domination. Précisément en dissipant l'ambiguïté du concept de division du travail, Marx peut formuler une science de la modernité : si, en effet, Smith confond les plans d'une division du travail qui caractérise plusieurs époques historiques, avec une spécificité de la modernité, Marx fonde sa théorie justement sur cette distinction. Il y a une division du travail médiatisée par l'argent et une division du travail médiatisée par la domination : si ces divisions indiquent des époques différentes, dans la synchronie de la société capitaliste elles indiquent l'opposition qui en constitue l'essence, entre les acteurs sociaux libres et indépendants, au niveau de la circulation, et les acteurs subalternes et dépendants, au niveau de la production. Et c'est précisément sur ce point que la théorie marxienne de la machine constitue un important garde-fou méthodologique contre toute forme d'exaltation des vertus libératrices du progrès scientifique. Il y a une discontinuité entre la manufacture et la grande industrie, entre l'instrument et la machine : « L'introduction du machinisme dissout la *Verwachsung*, caractéristique de la manufacture, située entre l'habilité du travailleur et l'instrument du travail, pour créer une nouvelle *Verwachsung* qui voit la machine non pas comme une simple chose, mais comme un système machine/force de travail, dans lequel le travail est tout à fait fonctionnel et subalterne à la machine, en tant que parallélogramme de mouvements prédéterminés ²³. » Et encore : « La machine dans la perspective du Marx du *Manuscrit de 1861-63* et du *Capital* est une matrice à double sortie, qui d'un côté produit des objets et des biens matériels et de l'autre produit des formes d'individualités : car elle est un système de rapports de transformation physico-matérielle et, à la fois, de transformation des individualités sociales et culturelles ²⁴. » En ce sens, Finelli, à propos de la théorie de Marx, peut utiliser l'expression « mémoire du futur », dans la mesure où elle nous donne les clés pour comprendre notre contemporanéité. Comme dans les livres de Finelli, les travaux de Fineschi aussi mettent le rapport Hegel-Marx au milieu de la scène. Dans son livre de 2006, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura* ²⁵,

Fineschi propose une périodisation de l'œuvre de Marx qui puisse tenir compte des nouveaux matériaux rendus disponibles par l'édition *MEGA2*²⁶ : celle-ci permettrait de repérer « l'existence d'une stratification interne, aussi pour ce qui est de l'interprétation de Hegel », c'est-à-dire « deux lectures, la première de la jeunesse, directement influencée par la gauche hégélienne et par le milieu culturel du *Vormärz* » et « la seconde, autour de 1857, période au cours de laquelle Marx écrit sa première grande ébauche du mode de production capitaliste²⁷ ». Le préalable de tout le travail de Fineschi est la distinction entre « Hegel » et le « Hegel interprété par Marx » : il est nécessaire, selon l'auteur, de sortir « de la perspective interprétative de Marx²⁸ » pour être à même de poser de façon correcte le problème de la méthode marxienne et de sa relation avec la pensée de Hegel. Pour ce qui est de l'interprétation du jeune Marx et, en particulier, des catégories d'*Entäußerung* et d'*Entfremdung*, Fineschi identifie chez Bauer et Feuerbach les lunettes à travers lesquelles ces catégories sont pensées, en produisant une « distorsion substantielle²⁹ » qui fait de Hegel une sorte de philosophe de l'auto-conscience absolue. Il s'agit alors de séparer le problème du jugement de Marx sur Hegel, du problème de la « présence et du fonctionnement de la dialectique chez Marx³⁰ » : sur ce dernier point, Fineschi souligne le fait que la structure de la théorie du « capital » s'avère être le développement dialectique de la « cellule économique fondamentale », la marchandise, à partir de la contradiction, qui lui est immanente, entre valeur d'usage et valeur. Cette dialectique, logique spécifique de l'objet spécifique (formulation que Fineschi reprend de la *Kritik* et qu'il utilise avec insistance), n'est pas l'application d'une forme à un contenu qui lui serait extérieur, mais le développement de « la chose elle-même », qui se rattache, pour toute une série de catégories (opposition et contradiction, posé et présupposé, développement et processus, essence, apparence et phénomène) à la « logique de Hegel [en tant que] formulation la plus proche d'une tractation pure, abstraite, des lois de la dialectique disponibles en ces temps³¹ ».

Cette valorisation de la méthode dialectique conçue comme développement de la « chose elle-même », se trouve au centre de la lecture du *Capital* que Fineschi propose dans son livre de 2001, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del Capitale*³². La lecture de Fineschi est menée à partir des nouveaux textes rendus disponibles par la section II des *MEGA*, notamment « les manuscrits originaux sur lesquels Engels a travaillé pour la publication des livres II et III du *Capital*, la partie du *Manuscrit de 1861/1863* qui précède la théorie de la plus-value et celle qui la suit, tous les extraits et les notes sur

lesquels Marx a travaillé, et beaucoup d'autres encore ³³ ». Selon Fineschi, c'est seulement sur cette nouvelle base qu'il est possible de « donner une interprétation philologiquement rigoureuse de la théorie marxienne et de ses interprétations traditionnelles ³⁴ ».

À la lumière de ce nouveau matériel philologique, Fineschi définit le contenu de la théorie marxienne : il s'agit « d'un modèle logique, à un haut niveau d'abstraction, du fonctionnement "historico-naturel" du mode de production capitaliste ³⁵ ». Il s'agit d'un modèle unitaire, développé à partir de la contradiction immanente à la cellule fondamentale du mode de production capitaliste, la marchandise : cette contradiction « a traversé tous les niveaux de l'exposition, en déterminant le développement de la forme de valeur, l'accumulation, la reproduction sociale globale, la détermination de la valeur de marché et, donc, du prix de production, la crise, la généralisation du fétiche du capital, jusqu'à poser leur opposition au niveau d'abstraction le plus bas de la théorie du capital en tant que tel : la société par actions face à l'intégration généralisée de la production matérielle ³⁶ ». Dans le « développement dialectique de la chose elle-même », comme l'écrit Fineschi, on peut distinguer quatre niveaux d'abstraction, qui correspondent à quatre modèles : le premier modèle est celui de la circulation, en tant que présumé du mode de production capitaliste, qui est cependant « seulement phénoménal, en tant qu'il ne pose pas ses présupposés » et il y a « donc la nécessité de passer à un autre modèle ³⁷ » ; le deuxième modèle est celui de l'universalité, c'est-à-dire du capital global dans l'unité de production et de circulation ; le troisième modèle est celui de la particularité, dans laquelle les différents capitaux du modèle deux, ne sont plus pensés à travers la clause de la coïncidence de la production et de la consommation, mais à travers la concurrence entre eux ; finalement, le quatrième modèle est celui de la singularité, dont l'exemple le plus clair est le capital productif d'intérêt, dans lequel se produit « le fétichisme du capital, [la croyance selon laquelle] il produit en lui-même un intérêt ³⁸ ». Cette structure logique renvoie, d'après Fineschi, à la troisième section de la *Science de la logique* de Hegel, « La doctrine du concept » et cependant il ne s'agit pas d'une application extérieure de la méthode à la chose, mais il s'agit de l'articulation dialectique du contenu « spécifique » selon l'universalité, la particularité et la singularité.

En soulignant le risque implicite d'une approche exclusivement philologique, qui aurait comme prétention la « récupération d'un Marx pur et non corrompu ³⁹ », Riccardo Bellofiore présente non seulement une interprétation de l'argumentation du *Capital*, mais aussi sa « personnelle reconstruction et développement d'elle ⁴⁰ » : à cet égard, Bellofiore nous

indique les auteurs fondamentaux – Napoleoni et Graziani – qui lui ont permis de tracer son propre parcours dans l’œuvre de Marx. En partant de Napoleoni, Bellofiore met en valeur la lecture du travail abstrait, qui est en même temps le travail privé, qui devient social seulement avec l’échange universel des marchandises, mais aussi le travail salarié, dominé par le capital ; il met aussi en valeur, en partant de Graziani, la lecture monétariste de la théorie de la valeur. Avec ces instruments, Bellofiore propose une lecture des premiers chapitres du *Capital*. En commentant la première section, il souligne le fait que la valeur est un spectre qui doit « s’incorporer », « s’incarner » (expressions, souligne Bellofiore, que Marx utilise pour le travail concret, alors que le travail abstrait est « contenu » dans la valeur). Or, l’expression « valeur incorporée » vaut, en particulier, pour le travail concret qui s’incorpore dans l’or en tant qu’argent-marchandise, qui est une « *Materiatur* » de la valeur en argent. En soulignant l’usage de ce terme ancien, Bellofiore fixe un premier point-clé de son interprétation : « Si les choses en sont ainsi, comme l’a compris Rubin, il faut dire que le travail abstrait, en tant qu’activité, et la valeur, en tant que résultat, existent déjà, dans une forme latente, dans la phase de la production immédiate. Il y a transition de la puissance à l’acte, dans la phase de la circulation, dans l’échange sur le marché final des marchandises, où l’argent confère une réalité effective à ces grandeurs fantasmatiques ⁴¹ ». Donc, la marchandise est déjà argent, même si, d’une façon idéale, le prix est la forme d’argent des marchandises : « le travail immédiatement privé, qui produit les marchandises devant être l’objet de la “vente”, se reflète dans cet unique travail concret qui vaut comme étant immédiatement social et qui produit l’argent effectuant “l’achat”. En vertu de ce procès, le travail abstrait dans la marchandise se valide en tant que travail médiatement social, à l’intérieur de la circulation, dans l’échange avec l’argent ⁴² ». Bellofiore souligne que le travail concret qui produit l’or en tant qu’argent est la seule valeur immédiatement sociale, et que, dans le cas de l’or, on est devant une vente sans achat : à la source, l’or entre en circulation à travers un troc et il représente de ce fait les prix des marchandises. À partir de là les grandeurs monétaires des marchandises peuvent être anticipées de façon idéale.

Dans la première section du *Capital*, la circulation est simple. On a donc affaire à une économie pleinement capitaliste, où les travaux privés se réfèrent à des entreprises capitalistes en concurrence entre elles alors que l’analyse est menée en supposant le processus de production achevé. À partir du chapitre 4, rentrent en scène les rapports de production. Le travail se révèle alors comme *force de travail*. Or, sans travail vivant, sans achat-vente de la force

de travail, il n'y a pas de (néo)valeur. Cependant, l'extraction de la valeur, médiatisée par le processus monétaire, n'est pas évidente, ni garantie, mais liée au fait, selon l'expression de Bellofiore, « de gagner la lutte des classes ». À ce propos, Bellofiore met en lumière un point que Marx n'arrive à élaborer que de façon incomplète : le fait que la monnaie-crédit, le financement du système bancaire qui permet aux producteurs l'achat de la force de travail, est indépendant de la référence à l'argent en tant que marchandise : « il est légitime de voir dans le financement (bancaire) pour la production (des entreprises capitalistes) une validation monétaire anticipée par des travaux concrets qui ont lieu dans les processus de travaux capitalistes en compétition, sur les bases des attentes, eu égard à la lutte des classes et à la tendance de la demande. Dans ce cas la forme imprime le sceau capitaliste, comme un pari sur le futur, qui rend immédiatement commensurables les performances du travail, en tant que travaux qui produisent de l'argent en puissance. Et un tel argument peut et doit être développé en dehors d'une théorie de l'argent en tant que marchandise ⁴³ ».

Par conséquent, les concepts de « travail nécessaire » et de « surtravail » doivent être redéfinis à partir du fait que le revenu produit exprime monétairement le temps de travail globalement livré ou extrait si les prix attendus trouvent confirmation sur le marché (en cas contraire, l'expression monétaire change *ex post*), ce qui est évident : nous avons alors l'actualisation de l'exploitation dans la circulation.

Pour résumer avec les métaphores que Bellofiore tire de Marx : la valeur avant l'échange est un spectre, un fantôme, le capital est un vampire et c'est seulement grâce à ce caractère que la chrysalide – l'incarnation dans le corps de l'argent du fantôme de la valeur – peut devenir papillon, « valeur qui génère plus valeur [,] travail mort qui retourne à la vie, et amasse toujours plus de valeur morte ⁴⁴ ». Or, c'est justement ce caractère de vampire du capital qui empêche de le penser comme une totalité fermée sur elle-même, un cercle sans extérieur qui s'auto-valorise : là où Marx est plus proche de Hegel, là est aussi la distance majeure par rapport à lui, car « la valeur et l'argent ne grandissent pas par parthénogenèse idéale, car, en tant que travail mort, ils réussissent à inclure “matériellement”, à l'intérieur d'eux-mêmes et à dominer sous une forme particulière de mise au travail, cette altérité qui est la force humaine du travail, “collée” aux travailleurs en chair et en os ⁴⁵ ».

Les deux volumes de Luca Basso : *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx* ⁴⁶, de 2008, et *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx* ⁴⁷, de 2012, sont aussi consacrés à une interprétation globale de l'œuvre de Marx. Le point de départ du premier volume est le

concept de singularité, terme qui n'appartient pas au vocabulaire de Marx, mais que l'auteur puise dans la philosophie française contemporaine, en l'utilisant comme un réactif chimique pour produire des effets interprétatifs nouveaux : « la raison pour laquelle l'utilisation de la catégorie [de singularité] se révèle productive réside dans le fait qu'elle permet, à l'intérieur du dispositif marxien, de souligner l'élément de l'épanouissement individuel, en mettant à la fois en lumière sa distance par rapport à la conception moderne de l'individualité ⁴⁸ ». Le concept de singularité permet de contourner l'opposition moderne entre atomisme et holisme, en mettant en valeur la dimension de la relationnalité. Le concept de singularité doit alors être pensé en connexion étroite avec celui de transindividualité (que Basso reprend de Simondon, à travers la médiation de Balibar), dans la mesure où celui-ci indique le primat des rapports sur les individus. Cependant, Basso souligne avec force que cette conception ne doit pas hypostasier l'élément de la relation : « la singularité est unique, irréductible à un modèle universel, [toujours] connecté avec une situation et un contexte déterminés ⁴⁹ ». La singularité doit donc être pensée, non seulement à travers la catégorie de relation, mais aussi à travers celles de contingence et de conflit : voilà pourquoi le discours sur la singularité est traversé, de part à l'autre, par un « penser dans la conjoncture », dont la nature est constitutivement « polémique ».

À la lumière de ces coordonnées théoriques, Basso trace un parcours dans l'œuvre de Marx qui va de l'*Idéologie allemande* aux *Grundrisse*. Dans la première, Basso saisit un élément fondamental de discontinuité avec la production théorique précédente : « la modalité par laquelle l'*Individuum* est conçu dans l'*Idéologie allemande*, avec son insertion dans une activité productive déterminée, et donc, dans un contexte spécifique, social et politique, constitue un dépassement de la position précédente [...] centrée sur l'homme, dans sa connexion avec l'étant générique ⁵⁰ ». Or, la conquête de la *Bestimmung* en tant que centre conceptuel du discours sur l'*Individuum* est, certes, théorique, mais elle ne peut être comprise qu'en relation avec la conjoncture politique : elle émerge, d'après Basso, de la confrontation marxienne avec la sphère pratique, avec la lutte politique, dans laquelle la révolte des tisserands silésiens et le mouvement chartiste jouent un rôle primaire. L'élaboration théorique de ces expériences politiques pousse non seulement Marx au-delà de la solution feuerbachienne du rapport individu-collectivité, mais le préserve aussi de toute substantialisation ontologique ou sociologique du prolétariat : le prolétariat s'individualise à travers un agir commun dans une conjoncture conflictuelle. De telle façon que l'être en

commun ne s'hypostasie pas dans la communauté, il est toujours *in fieri*, toujours suspendu aux modalités concrètes des unions des travailleurs et de leurs pratiques de lutte.

Ce thème est repris dans les *Grundrisse* sur un plan nouveau, celui de la critique de l'économie politique. Or, selon Basso il ne faut pas lire cet ouvrage, véritable *work in progress*, selon des modules dialectiques, d'ailleurs présents, si l'on ne veut pas risquer de manquer la signification théorique et politique de la réflexion marxienne : l'universalité partisane du prolétariat se soustrait à n'importe quelle dialectique. De la critique de l'économie politique on ne peut pas déduire une politique, car la politique se donne toujours dans l'élément de la contingence. À partir de ce cadre, Basso met en valeur la centralité du concept d'individualité dans son ambivalence structurelle : en effet « autant la société, en tant que complexe articulé de rapports, que l'individualité, entendue au sens fort, constituent pour Marx des signes distinctifs du capitalisme, le vrai *novum* par rapport au passé. [...] À partir du fait que la société bourgeoise se configure comme la “dépendance mutuelle et généralisée des individus réciproquement indifférents”, le rapport social présente l'isolement individuel comme étant son côté autre ⁵¹ ». Autrement dit, l'individu n'est pas une base ontologique de la société capitaliste, mais son effet historique, effet ambivalent, qui contient en soi, non seulement les caractères de l'assujettissement du travail vivant à la valorisation capitaliste, mais aussi des potentialités politiques conflictuelles. Certes, dans l'*Idéologie allemande*, et aussi dans les *Grundrisse*, on trouve des éléments qui peuvent être ramenés à une philosophie de l'histoire. Cependant le pari interprétatif de Basso consiste en la valorisation de l'élément de la conjoncture et du conflit, tout en soulignant « la continuité entre la thématique des “individus comme individus” du premier texte et celle des “individus sociaux” du second ⁵² ».

Le deuxième volume met à l'épreuve cette lecture, autour de ce que Basso appelle le « dernier Marx », en enquêtant sur « la relation entre la dimension individuelle et la dimension commune, et donc l'entrelacement entre individu, classe, société, communauté, dans la théorisation marxienne à partir des années soixante ⁵³ ». L'objet du questionnement est, d'un côté, le *Capital*, de l'autre, les écrits historico-politiques de la dernière phase, consacrés à des réflexions sur l'État et sur l'action politique de la classe ouvrière, mais il se réfère aussi aux textes qui se rapportent à des conjonctures spécifiques, comme les célèbres analyses sur la situation russe, et encore les *Cahiers ethnologiques*. Le centre d'intérêt est toujours le rapport individu-communauté dans le mode de production capitaliste : ce rapport se fonde « sur un élément de séparation structurelle » entre individu et communauté,

séparation, non seulement des individus des moyens de production, mais aussi de leur capacité de travail. Dans ce scénario émerge toute l'ambivalence du travail vivant : il est à la fois l'élément de la valorisation du capital, mais aussi, en puissance, de l'opposition au capital. Et c'est précisément cette ambivalence qui constitue un garde-fou méthodologique fondamental contre toute conception ontologique ou sociologique de la classe sociale : la classe est une notion intrinsèquement politique, qui se constitue dans un « agir commun » ne pouvant pas être hypostasié, en lui imposant le *télos* anhistorique d'une société communiste transparente et dépourvue de conflits. Cette action doit être pensée à chaque fois dans la conjoncture et le conflit : « le *Gemeinwesen* ne peut pas être déterminé une fois pour toutes, il doit être continuellement recalibré à l'intérieur des situations concrètes où il s'insère, sur la base d'une ouverture continue à la rectification de son parcours ⁵⁴ ». Les analyses de Basso font émerger une politique marxiste irréductible aussi bien à l'anarchisme de Bakounine qu'à l'étatisme de Lassalle : « Une politique prolétaire, en tant que pratique de transformation, se lie aux luttes menées pour le changement des conditions de travail, dans lesquelles commencent à se manifester des “traces” de communisme, mais elle va à la fois au-delà d'un tel horizon. Ainsi le communisme apparaît non pas comme un résultat obligé du processus historique, ni comme une dialectique de la “négation de la négation”, mais comme un problème ouvert pour l'avenir, dans sa tentative d'articuler de nouvelles formes de rapports sociaux, qui tiennent ensemble le caractère antagonique du mouvement et la conscience de la nécessité d'une institution, dans laquelle existent des éléments d'autorité, mais pas selon une hiérarchie historiquement définie, et l'“agir commun” des singularités ouvrières qui puisse trouver une “condensation” politique adéquate à leurs besoins et à leurs capacités ⁵⁵ ».

Le volume de Massimiliano Tomba, publié en 2010 : *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico* ⁵⁶ est consacré à une relecture de l'œuvre de Marx focalisée sur l'histoire. Le titre du livre est une allusion évidente aux *Zeitschichten* de Koselleck, dont on peut percevoir l'influence. Et cependant, si l'on ne se borne pas à un regard superficiel, on pourra saisir une influence beaucoup plus profonde dans cette lecture, Bloch et Benjamin : d'un côté, le Benjamin de la critique au processus historique qui parcourt un « temps homogène et vide », de l'autre le Bloch des *Ungleichzeitigkeiten*, lus l'un dans l'autre, l'un réfléchi par l'autre. Avec ces lunettes conceptuelles, Tomba « brosse à rebrousse poil » l'œuvre de Marx, en faisant émerger des aspects nouveaux : en particulier, une réflexion sur la pluralité des temps historiques qui, loin d'être ordonnés en tant qu'époques successives d'une philosophie de l'histoire, peut être pensée

à travers la métaphore géologique des couches, qui permet de saisir la « coprésence de temporalités sur une surface ⁵⁷ ». Cette pluralité, souligne Tomba, n'est jamais analysée avec un regard objectivant, « scientifique », mais avec un œil partisan, à travers l'élaboration d'une historiographie du « présent » menée du côté du prolétariat, une historiographie capable de saisir, dans la stratification des temps, les alternatives à la modernisation capitaliste, qui peuvent être réactivées.

Cette perspective interprétative est mise à l'épreuve des derniers écrits de Marx : la confrontation avec les populistes russes sur l'*obscina*, les études ethnologiques et le chapitre du *Capital* consacré à l'accumulation primitive. De ces écrits émerge, pour Tomba, une conception de l'histoire multilinéaire, qui met en relief l'inadéquation de l'hypothèse des stades successifs : le problème fondamental de Marx est « la coprésence et la friction entre couches historico-temporelles capables de produire un chemin alternatif à celui de la modernisation capitaliste ⁵⁸ ». Tomba conclut alors que « si Marx abandonne l'idée d'un stade asiatique stationnaire et la conception correspondante de la force émancipatrice et civilisatrice du capital, encore présente jusqu'aux écrits des années cinquante, ce changement de perspective est dû aussi à une vision libérée de l'idée de progrès, ainsi capable de saisir le côté destructif des êtres humains autant que de la nature du processus de valorisation : Marx saisit le progrès non pas en tant que potentiel de libération, mais en tant que potentiel d'exploitation du travail ; finalement, à un niveau analytique, il a désormais clairement à l'esprit la combinaison mondiale entre les différentes modalités d'extorsion de plus-value ⁵⁹ ». Justement l'analyse de cette combinaison des modalités d'extorsion de plus-value se révèle être, selon Tomba, fondamentale pour comprendre la contemporanéité qui est la nôtre, laquelle, loin d'être dominée par une temporalité simple, se montre comme un entrelacement complexe de temps où, dans le processus de valorisation du capital, on saisit la « combinaison de plus-value absolue et relative et des formes d'exploitation les plus différentes, dans un marché mondial où aucune forme peut être considérée arriérée ou résiduelle ⁶⁰ ».

« Pas plus qu'on ne choisit son temps, on ne choisit ses maîtres ⁶¹ », disait Althusser. Il a fallu à Marx une vie entière d'études et de recherches, de luttes théoriques et politiques, pour régler ses comptes avec ces maîtres extraordinaires que furent Feuerbach et Hegel, Smith et Ricardo.

Et pourtant, pour devenir Marx, il lui fallait régler ces comptes-là. « L'objet du *Capital* », en ce sens, constitue bel et bien un point de non-retour : il faut penser l'objet théorique de Marx en discontinuité radicale, autant avec l'historicisme hégélien qu'avec l'économie politique classique. Or, dans l'effort original des études sur Marx en Italie ces dernières années, on peut s'apercevoir sinon de la lettre (la périodisation de l'œuvre, l'insistance sur le couple science-idéologie), du moins de l'esprit de cette position : non seulement un Marx est souvent joué contre un autre, mais il est aussi joué au-delà de ce qui est « dit » explicitement, là où l'interprète est conduit par la rigueur de sa pensée. C'est justement cet au-delà que visait la lecture symptômale, un au-delà que les lectures italiennes de ces dernières années ont contribué à « produire », dans le double sens du mot.

NOTES

* Professeur d'Histoire de la philosophie à l'Université de Milan «Bicocc », département de Sciences Humaines pour la Formation «Riccardo Massa».

1. L'initiateur des études sur l'éd. *MEGA* en Italie a été Angelo Mazzone, dont on peut voir (éd. par), *MEGA2: Marx ritrovato*, Roma, Mediaprint, 2013 (1^{re} éd. 2002), travail qui a été continué par son élève Roberto Fineschi dont on peut voir sur ce thème *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA2)*, Roma, Carrocci, 2008.
2. Marx-Engels, *Opere complete*, éd. par M. Vanzulli, vol. XXII, Napoli, La Città del Sole, 2008.
3. Marx-Engel, *Opere complete*, éd. par R. Fineschi, vol. XXXI, Napoli, La Città del Sole, 2011.
4. Marx-Engel, *Opere complete*, éd. par F. Vidoni e S. Bracaletti, vol. XXVII (en cours de publication). Des *Cahiers ethnologiques*, il faut signaler la première traduction

italienne par Politta Foraboschi: K. Marx, *Quaderni antropologici. Appunti da L.H. Morgan e da H.S. Maine*, Milano, Unicopli, 2009.

5. M. Musto (éd.), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Roma, manifestolibri, 2005.

6. R. Bellofiore (éd.), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Roma, manifestolibri, 2007.

7. M. Cingoli, V. Morfino (ds.), *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, Milano, Unicopli, 2011.

8. C. Arruzza (éd.), *Pensare con Marx, ripensare Marx. Teorie per il nostro tempo*, édité par C. Arruzza, Edizioni Alegre, Roma, 2008.

9. D. Sacchetto, M. Tomba (éd.), *La Lunga Accumulazione originaria. Politica e lavoro nel mercato mondiale*, Verona, Ombre corte, 2008.

10. Pour une analyse détaillée des lectures de Marx en Italie dans ces dernières années, cf. T. Redolfi Riva, *Critica dell'economia politica ed esposizione dialettica. Su alcune recenti letture italiane di Marx*, «Il Ponte», LXIX (2013), 5-6, p. 219-245 et G. Sgrò, *Dialettica, prassi e concezione materialista della storia. Alcune recenti letture di Marx*, *ibid.*, p. 266-287. Pour insérer les interprétations des dernières années dans le contexte de l'histoire des marxismes italiens, cf. C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Roma, manifestolibri, 2005.

11. Il faut citer ici au moins l'édition par Trincia de K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, et le livre *Astrazione e dialettica dal romanticismo al Capitale*, Roma, Bulzoni, 1987.

12. Torino, Boringhieri, 2004.

13. Milano, Jaca Book, 2014.

14. R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, *op. cit.*, p. 228.

15. *Ibid.*, p. 36.

16. *Ibid.*, p. 76.

17. *Ibid.*, p. 42.

18. *Ibid.*, p. 54.

19. *Ibid.*, p. 54.

20. Finelli note comme «l'exposition de Marx entrelace et confond» la négation historico-sociale et la négation ontologique (*Ibid.*, p. 161).

21. *Ibid.*, p. 123.
22. *Ibid.*, p. 162.
23. *Ibid.*, p. 183-184.
24. *Ibid.*, p. 184.
25. Roma, Carocci, 2006.
26. *Ibid.*, p. 11-15.
27. *Ibid.*, p. 17.
28. *Ibid.*, p. 19.
29. *Ibid.*, p. 20.
30. *Ibid.*, p. 185.
31. *Ibid.*, p. 186. Il est tout- à fait intéressant qu'en tant que modèle de relation entre logique générale et logique spécifique, Fineschi utilise le rapport entre la *Science de la logique* et la *Philosophie du droit* à l'intérieur de la philosophie hégélienne (cf. p. 164-165).
32. Napoli, La Città del Sole, 2001.
33. *Ibid.*, p. 13.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 15.
36. *Ibid.*, p. 430.
37. *Ibid.*, p. 426.
38. *Ibid.*, p. 428.
39. R. Bellofiore, «La crisalide e la farfalla. Una rilettura della teoria economica marxiana e un bilancio delle discussioni dagli anni '60 ad oggi», in M. Cingoli, V. Morfino (éds.), *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, op. cit., p. 188.
40. R. Bellofiore, «Marx e la fondazione macro-monetaria della microeconomia», in R. Bellofiore, R. Fineschi, *Marx in questione. Il dibattito "aperto" dell'International Symposium on Marxian Theory*, Napoli, La Città del Sole, 2009, p. 152.
41. R. Bellofiore, «Con Marx contro Marx. Teoria del denaro e teoria del valore, un dialogo con Hans Georg Backhaus», in H.G. Backhaus, *Dialettica della forma valore*, éd. par T. Ridolfi Riva et R. Bellofiore, Roma, Editori Riuniti, 2009, p. 63.
42. *Ibid.*, p. 65.

43. *Ibid.*, p. 71.
44. R. Bellofiore, «La crisalide e la farfalla. Una rilettura della teoria economica marxiana e un bilancio delle discussioni dagli anni '60 ad oggi», *op. cit.*, p. 195.
45. *Ibid.*, p. 191. Sur le thème du rapport Marx-Hegel voir aussi R. Bellofiore, *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, «Consecution temporu», 5 (2013). Cf. «Marx dopo Hegel. Il capitale come totalità e la centralità della produzione», in M. Mursto (éd. par), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, *op. cit.*, p. 253-267.
46. Roma, Carrocci.
47. Verona, Ombrecorte.
48. Luca Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, *op. cit.*, p. 9.
49. *Ibid.*, p. 11.
50. *Ibid.*, p. 17.
51. *Ibid.*, p. 29.
52. *Ibid.*, p. 31.
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*, p. 11.
55. *Ibid.*, p. 214.
56. Milano, Jaca Book.
57. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, *op. cit.*, p. 277-278.
58. *Ibid.*, p. 277.
59. *Ibid.*, p. 290.
60. D. Sacchetto, M. Tomba, «Introduzione» à *Id.* (éd.), *La Lunga Accumulazione originaria. Politica e lavoro nel mercato mondiale*, *op. cit.*, p. 10.
61. L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits*, Paris, Éditions Stock/IMEC, 1992, p. 326.

ELIO FRANZINI

La Phénoménologie et l'École de Milan

C'est Antonio Banfi, l'un des premiers penseurs italiens du XX^e siècle sensible aux thèmes de la philosophie européenne contemporaine, qui fit connaître la phénoménologie en Italie. Né en 1886 à Vimercate, dans les environs de Milan, il fit ses études à l'Académie scientifico-littéraire de Milan, qui donnera naissance à l'Università degli Studi, fondée en 1924. Il croise le chemin de Pietro Martinetti et rencontre Georg Simmel en 1910, à Berlin, où travaillaient d'éminents penseurs. La connaissance de la phénoménologie husserlienne fut donc postérieure : on en retrouve une première trace dans une lettre de 1916, écrite à un ami depuis le front ; il rappelle que, avant d'être appelé sous les drapeaux, il avait commencé à étudier les *Recherches logiques* d'Husserl¹. Il en poursuivra la lecture après la fin de la guerre, et fit la connaissance du philosophe allemand en 1923, à Chiavari en Ligurie, eut une correspondance assidue avec lui, puis avec sa veuve.

Cette relation introduisit progressivement Husserl en Italie : soulignons que ce n'est pas un philosophe « phénoménologue » qui le fit connaître ; Banfi était en effet trop pétri de Simmel, de philosophie néo-kantienne, et d'une passion contradictoire pour Hegel, pour être considéré comme un authentique « disciple ». D'autre part, Banfi réussit à mettre en relation Simmel et Husserl, même s'il le fit de manière non spécifique. Chez Simmel, il entrevoit en effet certaines affinités avec Husserl : une série de *relations* culturelles qui doivent être considérées dans leur idéalité objective en découvrant la *structure* par des analyses patientes et des références concrètes. C'est ce genre de « structure » qu'il perçoit dans la phénoménologie [avec une attitude *phénoménologique* qui influencera les développements successifs de la pensée de Banfi].

Nous retrouvons cette double tendance chez Banfi – l’hybride de la vie et la trace de la raison qui vit en elle – dans un ouvrage datant de 1922, *La Philosophie et la vie spirituelle*, où l’on reconnaît le caractère « problématisant » qu’il attribue à la pensée philosophique, qui ne peut plus se présenter comme la recherche d’un « monde suprasensible et métaphysique, harmonieux, cohérent et concret » mais apparaît au contraire, selon un paradigme néo-kantien évident, comme l’étude du rapport formel entre la pensée et la réalité, « comme l’*a priori* qui justifie l’adhésion du savoir aux choses », sans pouvoir cependant « s’élever devant notre esprit en une forme concrète, une réalité absolue et totalement indépendante ² ».

Le programme de Banfi se rapproche donc progressivement du programme phénoménologique : la philosophie est l’explication de la raison, considérée cependant comme possibilité d’ouverture face à la variété de l’expérience, dans le seul but d’en intégrer rationnellement les horizons partiels dans l’infinité d’un processus qui est le devenir même de l’Histoire et de ses dialectiques dynamiques. Dynamiques présentes dans la « *summa* » de la pensée de Banfi, la *Recherche de la réalité*, publiée après sa mort en 1959 mais préparée par Banfi lui-même en 1956. Là aussi, Banfi souligne le caractère « génétique » de la raison, qui ne représente ni acte ni une faculté, mais le sens et la direction d’un processus de l’expérience humaine. Gabriele Scaramuzza (1939), un des exégètes les plus vigilants des versants esthétiques de l’École phénoménologique milanaise, souligne le « chemin idéal » de la raison banfienne : « sa formation prend son départ dans l’expérience avant d’évoluer vers les sphères autonomes de la théorie ; elle s’enracine dans le terreau des savoirs pragmatiques – comme réponse à des exigences qui leur sont immanentes – avant de s’accomplir pleinement sur le plan des sciences et de la philosophie ³ ».

C’est donc par ces voies « indirectes » que, à travers Banfi – qui possédait un exceptionnel tempérament de « maître » – se forme une école appelée « École de Milan », qui eut comme référence théorique essentielle et première, la phénoménologie. De cette École, qui n’avait rien d’un appareil militant rigide, sont nées les intelligences les plus brillantes de la culture italienne du XX^e siècle ; on vit apparaître, aux côtés de philosophes « professionnels » (Enzo Paci, Giulio Preti, Remo Cantoni, Dino Formaggio, Luciano Anceschi, Luigi Rognoni, Giovanni Maria Bertin, Fulvio Papi) de grands poètes comme Vittorio Sereni et Antonia Pozzi, des musiciens, des réalisateurs, des intellectuels qui, dans l’après-guerre, se consacrèrent à l’engagement social et politique (Banfi fut sénateur du parti communiste). L’École de Banfi,

au-delà des anecdotes, ne fut jamais un petit cercle d'amis, mais un véritable lieu de débats où, à côté de profondes et durables amitiés, de discussions enflammées et fécondes, se développèrent des antagonismes, personnels et philosophiques, qui marquèrent parfois durant des décennies les histoires universitaires. Fulvio Papi (1930) (peut-être l'élève le plus proche, même si c'était le dernier, du rationalisme critique de Banfi et de la multiplicité de ses perspectives) écrivit à juste titre que l'École milanaise fut un creuset d'idées qui traversèrent notre temps, véhiculant souvent dans notre pays les tendances principales de la philosophie contemporaine, du néo-kantisme à la phénoménologie, de l'existentialisme au positivisme logique. Néanmoins, « Si l'on entend par École la répétition, même élargie, de thèmes d'origine, alors il n'y eut jamais, à proprement parler, d'École et, du reste, Banfi désirait que chacun trouva à sa façon sa propre voie philosophique ; à ses yeux, l'universitaire n'avait pas pour vocation de faire école ⁴ ».

Les différends qui traversèrent cette École et l'empêchèrent de suivre une même direction sont peut-être un héritage indirect de Banfi lui-même, s'il est vrai que, comme l'écrit Papi, la philosophie est pour Banfi un « lieu aporétique » : « la condition même de la philosophie est contradictoire car, pour donner une image, elle est comme une surface qui reporte d'un côté et de l'autre le même dessin, mais les surfaces de ces dessins ne coïncident jamais ⁵ ».

Cette figure est particulièrement efficace non seulement pour dessiner la pensée de Banfi, mais aussi pour illustrer le parcours de la phénoménologie en Italie, où les dessins théoriques, même s'ils ne sont peut-être pas si différents entre eux, ne pouvaient jamais coïncider parce que dessinés sur les versants opposés d'une même feuille. C'est évident dans le domaine de l'esthétique phénoménologique, par exemple, (où la phénoménologie italienne a sans doute excellé) où existe encore l'opposition entre les deux principaux exposants « esthétiques » de son École, à savoir Luciano Anceschi (1911-1995) et Dino Formaggio (1914-2009).

Ce dernier, en raison de l'influence de l'esthétique française contemporaine, incarne les exigences d'une fondation « scientifique » de l'esthétique se tournant, avec une grande attention, vers ces recherches phénoménologiques qui, avec Merleau-Ponty et Dufrenne, insistaient sur le sens fondateur d'une esthétique : prise dans son sens étymologique, elle cherchait dans l'expérience esthétique-corporelle la possibilité de repérer les noyaux cognitifs de l'artistique. Dans cette direction, Formaggio relève la différence entre une esthétique générale (qui étudie les usages corporels dans ses dynamiques expérientielles) et une esthétique spéciale s'adressant aux processus récepteurs et producteurs qui appliquent cette

sensibilité formatrice à l'artistique. Cela permet d'éviter des équivoques ontologiques et de concentrer l'attention sur les questions gnoséologiques et les domaines communicatifs de l'artistique dans toutes leurs articulations.

Quant à Luciano Anceschi, il déclare explicitement vouloir se situer sur un « nouveau » plan phénoménologique, définissant ce qu'il appelle la « nouvelle phénoménologie critique » comme un horizon qui, tout en prenant ses origines chez Husserl, « trouve en Dewey une correction efficace » (et l'idée que Dewey puisse « corriger » Husserl donne des indications précises sur ce point de vue) et, chez Banfi, un « interprète critique sur les modes de notre culture ⁶ ». La phénoménologie devient ainsi une critique rigoureuse « des énonciations dogmatiques et “absolutistes” au nom d'une pensée qui se construit toujours soi-même en même temps que la construction du vivre humain ⁷ ».

Cet exemple est la meilleure illustration du fait que la phénoménologie, dans le sillage de Banfi, entre en Italie déjà « contaminée » : Banfi ne fut pas, au sens propre, un phénoménologue (et ne prétendit d'ailleurs jamais l'être), ses élèves ne le furent pas non plus, même quand leurs premiers écrits tendent à s'inspirer de thèmes phénoménologiques. Preti ne se laissa jamais séduire, Cantoni n'en prit que quelques aspects marginaux (préférant plutôt la perspective de Nicolai Hartmann) ; seul Paci (1911-1976) en adopta pleinement les exigences, mais à l'époque où le Maître n'exerçait plus son influence formatrice ou avait déjà disparu. D'autre part, le génie théorique de Preti ne pouvait « oublier » Husserl, même si de fortes instances épistémologiques se superposèrent chez lui, liées au néo-positivisme logique et à la pensée analytique anglo-saxonne naissante. La présence de la phénoménologie, encore aujourd'hui, à l'Université de Florence où Preti enseigna plus longtemps, d'abord avec Ermanno Migliorini puis, de nos jours, avec Paolo Parrini et Roberta Lanfredini, en est une preuve.

Il est cependant certain que l'héritage phénoménologique de Banfi et la caractérisation de l'École de Milan comme pouvant se référer à la phénoménologie, reviennent en grande partie à Enzo Paci, qui introduisit Husserl de manière systématique, mais encouragea aussi les premières traductions italiennes de ses travaux. Paci fut particulièrement influencé par le dernier Husserl, avec une référence particulière à la *Crise des sciences européennes*, mais grâce à une personnalité forte et fascinante, il réussit à faire dialoguer Husserl avec d'autres exigences, à première vue éloignées de lui, comme la pensée marxiste. Comme le démontre l'un de ses ouvrages principaux, conçu comme commentaire à la *Crise*, – *Fonction des sciences et*

sens de l'homme (1963) – de Husserl, la tentative de conjuguer marxisme et phénoménologie passe par la référence à la subjectivité historiquement entendue comme constitutive de valeur, concrètement déterminée, qui instaure, dans les conditions toujours nouvelles du développement, un horizon ouvert. Paci reprit donc la thématique husserlienne du « monde de la vie » en tant que concept « capable de connecter la référence à une réalité historique sous-jacente à toute construction théorique posant l'accent sur les déterminations matérielles qui conditionnent le travail subjectif dans un développement social à travers une conflictualité historique ⁸ ». C'est ici que l'on saisit quelles sont les « racines » de la position de Paci, liées non seulement à Banfi, mais aussi à la première pensée existentialiste ou mieux, à une compréhension des profondes relations culturelles entre savoirs et pratiques. En 1951, Paci fonda en effet *Aut Aut*, revue de philosophie et de culture (à laquelle collaborèrent Gillo Dorfles et Luigi Rognoni) qui s'intéressait aux arts, à l'architecture et à la poésie. C'est dans ce contexte, entre la fin des années cinquante et tout au long des années soixante, quand Paci commença à enseigner à Milan (1958), et avec la publication de *Temps et vérité dans la phénoménologie de Husserl* (1961), que commence la deuxième phase de l'« École de Milan ».

1960 est une année que l'on peut tenir pour symbolique. Paci s'occupa en effet pour la maison d'édition Il Saggiatore (dirigée par Alberto Mondadori, un autre élève de Banfi) d'un recueil d'essais intitulé *Hommage à Husserl*, auquel collaborèrent entre autres Banfi (avec un article posthume), Enrico Filippini (élève de Paci et premier traducteur de Husserl en Italie), Guido Neri, ainsi que d'autres penseurs comme Enzo Melandri (qui porta la phénoménologie à l'Université de Bologne, où travaille encore son élève Stefano Besoli), Leo Lugarini, Giuseppe Semerari (qui fonda à l'Université de Bari un groupe phénoménologique toujours très proche du groupe milanais) et Sofia Vanni Rovighi, qui enseignait à l'Université catholique de Milan et qui fut toujours ouverte à ses collègues milanais « laïcs ». La phénoménologie, en Italie, n'est donc pas identifiable avec Milan et son « École ». Mais, sans aucun doute, Paci eut, à partir des années soixante, un rôle « d'entraînement » essentiel. Fulvio Papi a raison de voir chez Paci le moteur d'une « renaissance de la raison » face à la quantification (politico-sociale aussi) de la contemporanéité ⁹. C'est aussi dans cette optique que l'on comprend sa proximité, semblable à celle qui impliqua Sartre, avec des thèmes qui tentent de conjuguer phénoménologie et marxisme, sur une voie qui fut initialement suivie par certains de ses plus jeunes élèves, comme Guido Neri (1935-2001), Pier Aldo Rovatti (1942), Salvatore Veca

(1943), Amedeo Vigorelli (1950). Mais si Rovatti, Veca et Vigorelli prirent ensuite d'autres chemins qui les éloignèrent de la phénoménologie (parfois, mais pas toujours, de ses traditions très variées), Neri représente un aspect significatif de l'École de Milan (il n'enseigna jamais à l'Université de Milan). Dans un texte de 2000, il rappelle en effet que, depuis les années 1955-1957, quand Paci enseignait encore à Pavie, une génération formée autour de la « lecture des *Idées I* » et de la « grande mais désormais dépassée interprétation banfienne » de Husserl, découvrit, grâce à Paci, la *Crise des sciences européennes*, dont il « radicalisait » le point de vue, si bien qu'il considérait désormais Husserl comme « plus existentiel que Heidegger ¹⁰ ». C'est de la découverte des manuscrits inédits husserliens que « voyait le jour une image de la phénoménologie complètement transfigurée, presque méconnaissable » : la conscience pure husserlienne « était remplacée par la nouvelle subjectivité incarnée, avec toute la passivité et l'opacité de la perception corporelle ». Cet effet *radicalement anti-idéaliste* de la relecture husserlienne de Paci, qui rompait (sur le terrain culturel aussi, comme le souligne Neri) l'équilibre désormais fragile du *rationalisme critique* de la tradition milanaise, après la double rencontre avec Whitehead et Merleau-Ponty, « se reliait indirectement à ce profond virage que connaissait la phénoménologie dans la période de Fribourg, avec la relève entre Husserl et Heidegger ¹¹ ». Neri, en soulignant implicitement la distraction de Paci concernant Heidegger, souligne ainsi un point essentiel pour comprendre, encore aujourd'hui, la lecture husserlienne (toujours éloignée de Heidegger) de l'« École milanaise ».

En Europe en effet, et surtout en France, la « découverte » de la phénoménologie husserlienne emprunte depuis les années quarante le parcours de l'« hérésie » heideggérienne : le Husserl de Sartre et de Merleau-Ponty est déjà traversé par des thèmes critiques qui dérivent, plus ou moins directement, de Heidegger. Cela ne se produisit pas en Italie, même en considérant l'oubli total de cet auteur par Banfi et sa marginalisation chez Paci, trop proche des thèmes de l'intentionnalité et de la pluralité encyclopédique des « ontologies » pour se laisser séduire par les sirènes d'une seule perspective ontologique. Le second Heidegger est encore plus absent : lu, souvent avec la médiation de Gadamer, par l'École turinoise qui se forma autour de Luigi Pareyson, avec Gianni Vattimo comme héritier lucide, il suivit un parcours d'interprétation critique faisant totalement abstraction de Husserl et des origines phénoménologiques. La rivalité, universitaire aussi, entre les deux « Écoles », empêcha des

influences durables. Les élèves directs de Paci, qui enseignèrent ou enseignent encore aujourd'hui à l'Université de Milan, tout comme ceux qui travaillent ailleurs, ont souvent parcouru des chemins ignorant Heidegger ou contraires à sa pensée. Il en fut autrement avec la phénoménologie française et en particulier avec la pensée de Merleau-Ponty dont Paci fit traduire la *Phénoménologie de la perception*¹², par son élève Andrea Bonomi (1940), auteur d'un des premiers essais italiens sur le philosophe français. Un autre élève de Paci, Stefano Zecchi (1945), lorsqu'il analyse la pensée phénoménologique après Husserl, semble reléguer Heidegger à une position marginale, considérant la « galaxie » phénoménologique¹³ dans une perspective plus ample.

Carlo Sini (1933), qui fut élève de Bariè, même s'il obtint son diplôme avec Paci, représente une exception. Tout en occupant la chaire de Philosophie théorique de Paci à Milan, et tout en ayant récemment consacré un bref ouvrage¹⁴ au maître, son parcours de pensée articulé et complexe rencontre seulement de loin la phénoménologie husserlienne, qui reste toutefois pour lui une référence essentielle, très vite liée à Peirce et, par la suite, à Heidegger, Nietzsche, Wittgenstein. Cependant, malgré la distance plusieurs fois soulignée, Husserl est toujours présent chez Sini, même de manière non dogmatique. Tout en notant que la méthode et l'École de la phénoménologie ont « décliné », Sini observe que la méthode phénoménologique est encore importante pour déterminer, dans les pratiques des savoirs, une sorte de « phénoménographie », généalogie des gestualités donneuses de sens.

Le parcours phénoménologique emprunté par Paci, avec toutefois des perspectives et des solutions différentes, est cependant encore vivant et actif à Milan, grâce à Dino Formaggio que nous avons déjà cité et grâce au travail d'un autre élève (et successeur) de Paci, Giovanni Piana (1940), à qui l'on doit, au-delà des rhétoriques et obscures opérations syncrétiques, une lecture originale de la pensée phénoménologique. Piana, qui s'est consacré à la pensée phénoménologique dès le début des années soixante et à qui l'on doit la traduction des *Recherches logiques*, aime qualifier de « structuralisme phénoménologique » sa position théorique, en grande partie consacrée à la formation d'une philosophie de l'expérience¹⁵. Cette expression ne prétend pas imaginer un mélange entre phénoménologie et ce que l'on a l'habitude de définir historiquement comme structuralisme, plus ou moins linguistique. Piana pense au contraire que le mot allemand *Wesen* propose une nuance qui pourrait être mieux exprimée par « structure » plutôt que par

essence. La méthode phénoménologique veut donc caractériser les actes de l'expérience, soulignant leurs différences de structure. Attirer l'attention sur la structure revient à insister sur le sens véritable, et avant tout polémique, de la demande phénoménologique autour des « essences ». Cela signifie, chose fondamentale pour Piana, insister sur l'antipsychologisme comme exigence primaire pour la phénoménologie, étant donné que la dimension psychologique s'est insinuée dans la tradition phénoménologique, d'abord en France, avec Merleau-Ponty et Sartre, au point que Piana pense que ces philosophes ont moins de relations théoriques avec la phénoménologie que des penseurs comme Cassirer ou Wittgenstein, certes plus éloignés de Husserl. Au même moment, cependant, et c'est le point qui unit la plupart des élèves de Piana, d'Elio Franzini (1956) à Paolo Spinicci (1958), qui enseignent à l'Université de Milan, jusqu'à Enzo Costa (1963)¹⁶, qui enseigne à l'Université du Molise, la phénoménologie ne peut pas être réduite à une « variante » de la philosophie analytique, à un descriptivisme banal et superficiel, incapable de discerner ce qui est significatif de ce qui ne l'est pas, se contentant d'ajouter les résultats descriptifs les uns aux autres. Le but de la phénoménologie, souligne Piana, n'est pas d'accumuler à l'aveuglette descriptions sur descriptions, mais – par la description – de mettre en évidence certaines circonstances significatives d'ordre structural. Par conséquent, il pense que l'expérience possède, dans chacune de ses manifestations, une structure, que la recherche phénoménologique doit rendre évidente, en montrant avec clarté les nœuds et articulations. Cette doctrine de l'expérience, qui s'éloigne de toute forme d'idéalisme que Piana reproche explicitement au dernier Husserl, sans oublier toutefois l'importante fonction idéologique, éthique et idéale des derniers ouvrages husserliens, met au cœur de la réflexion philosophique le seul lien entre Husserl et la tradition empiriste, dans le but d'en éliminer tout thème heideggérien, soulignant plutôt la notion wittgensteinienne de « jeu linguistique ».

Cette notion est reprise, pour terminer, par Paolo Spinicci, dont les premiers travaux présentent une perspective philosophique clairement influencée par Piana. Pour Spinicci, la phénoménologie est avant tout une méthode d'éclaircissement conceptuel qui voit dans l'expérience, le terrain *exemplaire* permettant d'explicitier les distinctions conceptuelles et d'enraciner l'historicité et la variété des langages dans les formes originaires de l'expérience perceptive. C'est dans cette perspective que doit être relue et interprétée la thématique

husserlienne de l'antéprédicativité : non pas comme fondation transcendantale de la logique ni comme genèse psychologique à affiner avec les instruments d'une recherche empirique plus consciente, mais comme une explication philosophique qui se joue sur le terrain des exemples. L'influence du deuxième Wittgenstein est à l'origine de cette lecture de la phénoménologie husserlienne, avec – pour Spinicci – la conviction que, d'un point de vue méthodologique, la phénoménologie peut être entendue comme *une* voix qui, à côté d'autres, concourt à définir une méthode descriptive d'analyse conceptuelle fondée sur l'expérience dans ses différentes formes et caractérisée par le refus du réductionnisme d'inspiration psychologiste et naturaliste. On ne tend plus vers une philosophie phénoménologique (quel que puisse être le sens que l'on donne à ce mot), mais on veut donner une contribution spécifique à une réflexion philosophique d'inspiration analytique et descriptive.

L'aspect transcendantal de la phénoménologie disparaît même là où, au cœur du discours, se pose la question du monde de la vie qui, s'il n'est pas le lien transcendantal de notre expérience, ne se pose pas non plus comme l'écho immanent du monde objectif auquel, de fait, *nous appartenons*. C'est au contraire *notre* monde qui se développe dans l'expérience et qui se pose comme étant la base sur quoi s'appuient le bon sens de notre langage et la possibilité de connaître cette réalité objective qui existe indépendamment des formes de notre expérience. Éclairer le monde de la vie signifie aussi comprendre comment, au-delà de la réalité objective des choses, il y a de la place pour notre monde qui se construit dans l'expérience selon les raisons et les formes qui traversent notre sensibilité¹⁷.

Dans la recherche milanaise actuelle, on n'efface pourtant pas l'aspect pour ainsi dire *radical* de la phénoménologie, qui remonte plus directement à Banfi et à Paci, et qui, à travers une philosophie de l'expérience, veut remonter à une fondation transcendantale qui récupère le sens scientifique et théorique de la phénoménologie. La phénoménologie reste une tentative pour saisir, en utilisant aussi le discours de Merleau-Ponty, les plans symboliques qui se trouvent à l'intérieur du visible, pour en révéler les épaisseurs invisibles, ces mondes possibles qui sont le noyau fuyant du monde de la vie. C'est le devoir critique de la phénoménologie, la base de son discours rationnel, que d'exiger la thématization de la question de l'intentionnalité fuyante afin de saisir l'essence descriptive dans un recommencement de l'expérience susceptible d'explorer, sur la base des représentations réelles, le statut de possibilité qui anime les dimensions temporelles de l'expérience. Si l'auteur de ces lignes

travaille dans cette perspective ¹⁸, le discours philosophique d'Enzo Costa emprunte aussi le sillage « transcendantal » de la phénoménologie, dans la conviction qu'elle se pose comme un mouvement de pensée où l'on récupère le principe de « manifestativité », et donc la perspective selon laquelle l'être ne se trouve pas derrière le phénomène, mais se montre dans le phénomène. Sur la base du principe de « manifestativité », Costa a donc interprété la phénoménologie à partir de la notion de *genèse transcendantale*, selon laquelle tout commencement ne prend sens et valeur qu'à partir du devenu ; et c'est seulement à partir de cela qu'il peut être ciblé et reconstruit. De cette manière, l'intentionnalité se montre dans ses racines passives et, au lieu d'être un acte du sujet, elle apparaît comme une tendance qui le constitue. Le sujet se trouve à l'intérieur d'un sens qui le précède et le génère. Étant donné que, du point de vue de la constitution transcendantale, il n'y a pas de formes préexistantes ni de sens transcendantal qui précèdent le mouvement de la temporalisation et de la « manifestativité », il s'agit toujours de voir comment la forme peut se former à partir de l'informe, et comment cette génération n'a pas simplement une valeur empirico-factuelle (qui liquiderait toute requête philosophique), mais justement une valeur transcendantale et constitutive. Dans la perspective de Costa, cette subjectivité, où le monde ne peut être donné que par allusions et qui ne peut donc saisir le sens du monde que « comme la transcendant elle-même », est donc transcendantale. Cela signifie que la subjectivité transcendantale est une subjectivité finie et que c'est l'interdépendance de la sensibilité et de la phénoménalité qui la rend ainsi. Costa veut donc montrer la valeur fondamentale de l'esthétique transcendantale à l'intérieur du complexe projet husserlien. C'est dans la rationalité inhérente à la structuration des contenus sensibles que l'on cherche la justification pour des prises de positions philosophiquement plus difficiles et la notion même de subjectivité transcendantale se trouve interprétée à partir du primat de la sensibilité. Il en découle l'idée d'une capacité d'auto-structuration des données de l'expérience, qui arrivent sur la scène de la présence en montrant déjà une forme indépendante du schéma conceptuel ¹⁹.

Dans cette perspective, le sens phénoménologique de la philosophie de Heidegger peut aussi être récupéré comme une phénoménologie des processus d'expérience qui conduisent du terrain antéprédicatif à celui du jugement. À Milan, la phénoménologie revient peut-être aujourd'hui à l'esprit de ses origines. Elle peut ainsi renouveler son parcours et le poursuivre vers une philosophie de l'expérience saisissant le sens complexe du rapport avec le monde qui l'entoure, en développant le sens d'une idée de raison qui, chez Husserl, se place toujours

dans le dénivellement entre notre savoir et la vérité, et se configure donc comme un mouvement de transcendance mettant sans cesse en discussion la structure des mondes historiques et des savoirs constitués.

NOTES

1. Pour ces importantes observations (et d'autres) sur la formation de Banfi, voir M. Gisondi, *Una fede filosofica. Antonio Banfi negli anni della sua formazione*, Edizioni di Storia e letteratura, Rome, 2015.
2. A. Banfi, *La Filosofia e la vita spirituale*, sous la direction de L. Eletti, in A. Banfi, *Opere*, vol. I, Istituto A. Banfi, Reggio Emilia, 1986, p. 8.
3. G. Scaramuzza, *Oggetto e conoscenza*, Unipress, Padoue, 1989, p. 153.
4. F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milan, Guerini, 1990, p. 16. Sans être directement liée à la phénoménologie husserlienne, une École s'est créée autour de Papi, à l'Université de Pavie, avec un point de référence constant dans la phénoménologie, comme le démontrent aujourd'hui les recherches de Silvana Borutti et Luca Vanzago.
5. *Ibid.*, p. 24.
6. L. Anceschi, *Fenomenologia della critica*, Patron, Bologne, 1966, p. 145.
7. *Ibid.*
8. G. Piana, *Una ricerca ininterrotta. La lezione di Enzo Paci*, in «Unità», 3 août 1976.
9. F. Papi, *op. cit.*, p. 229.
10. G. D. Neri, «Paci e Merleau-Ponty. Una testimonianza e qualche riflessione», in *Il Sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, *op. cit.*, p. 166.
11. *Ibid.*, p. 167.
12. A. Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milan, 1967.

13. S. Zecchi, *La Fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, Florence, La Nuova Italia, 1978.
14. C. Sini, *Enzo Paci. Il Filosofo e la vita*, Feltrinelli, Milan, 2015.
15. De G. Piana, voir en particulier, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milan, 1979.
16. E. Costa, E. Franzini, P. Spinicci ont écrit ensemble *La Fenomenologia*, Turin, Einaudi, 2002.
17. De P. Spinicci, voir, *Simile alle ombre e al sogno. La filosofia dell'immagine*, Bollati Boringhieri, Turin, 2008.
18. E. Franzini, *Filosofia della crisi*, Milan, Guerini, 2015.
19. De V. Costa, voir, *Il Cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mandelli, 2007.

LUCIANO FLORIDI*

Trois leçons philosophiques de Turing et la philosophie de l'information

Introduction

Quand on se penche sur l'héritage philosophique de Turing, deux risques se posent. Le premier, c'est de le réduire à son test célèbre (Turing 1950). Ce qui a toutefois le mérite de la clarté. N'importe qui peut reconnaître la contribution en question et la situer dans le débat important sur la philosophie de l'intelligence artificielle. Le second risque est de le diluer dans un récit universel, faisant des idées de Turing les graines de tout ce que nous faisons et savons aujourd'hui. Ceci a l'avantage de reconnaître la grandeur de ce génie. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, nous allons probablement moins identifier les contributions conceptuelles de Turing qui nous ont aidés à forger un discours philosophique contemporain et qui méritent d'être approfondies et développées. Pour éviter ces deux risques, je me concentrerai dans les pages suivantes sur trois leçons philosophiques spécifiques, qui me semblent particulièrement significatives pour l'émergence de la philosophie de l'information et ses développements. Je ne propose pas ici une analyse philologique ni savante, mais un exercice minimaliste, herméneutique. Façon de faire écho à la démarche de Turing et de rendre hommage à son génie extraordinaire : ses interprètes n'ont pas fini de tirer parti de son héritage intellectuel. Je souhaite qu'un jour Turing devienne aussi important que Frege dans notre canon philosophique.

Les trois leçons philosophiques sur lesquelles je voudrais attirer l'attention du lecteur se détaillent ainsi :

- a) comment le travail de Turing sur la méthode des niveaux d'abstraction (LoA) peut-il nous aider à poser correctement des questions philosophiques ?
- b) quelles questions philosophiques apparaissent les plus urgentes aujourd'hui, consécutivement au travail de Turing ?
- c) et enfin, quelle est l'influence de Turing dans la formation de notre nouvelle anthropologie philosophique – ce que j'appellerai la quatrième révolution ?

Je relierai ensuite ces leçons au développement de la philosophie de l'information, c'est-à-dire le domaine philosophique concerné par l'enquête critique sur la nature conceptuelle et les principes de base de l'information – y compris sa dynamique, son utilisation et ses avancées scientifiques – et par l'application aux problèmes philosophiques des méthodes computationnelles (et théoriques) spécifiques de l'information. La philosophie de l'information s'appuie sur une interprétation explicite, claire et précise du classique « ti esti », à savoir la question : « Qu'est-ce que l'information ? », qui est la marque la plus claire d'un nouveau domaine de recherche. Comme souvent, une telle question fondatrice d'un domaine philosophique sert plus à délimiter une zone de recherche qu'à détailler ses problèmes spécifiques – que nous avons à peine commencé à dresser. Dans la conclusion, je soutiendrai que, même si Turing n'a jamais développé une philosophie de l'information, cette dernière serait inconcevable sans son héritage et sans les trois leçons décrites dans cet article.

Leçon 1 : fixer le niveau d'abstraction ou comment poser les questions philosophiques ?

Imaginons le scénario suivant. Vous demandez le prix d'un objet à vendre, par exemple une voiture d'occasion et vous recevez la réponse suivante : 5.000. La question a concerné une variable, le prix x de la voiture en question, vous avez reçu une valeur numérique exacte pour x , et pourtant quelque chose manque. Vous n'avez toujours aucune idée du prix, parce que vous ne connaissez pas le type de la variable : Renvoie-t-elle à des livres britanniques, des dollars américains, des euros ? Certes, habituellement, le contexte aide. Si vous êtes en Angleterre et si vous vous adressez à un concessionnaire d'automobiles, il supposera que votre question renvoie à un prix en livres britanniques et il en sera de même pour sa réponse. C'est un point de détail insignifiant, pouvez-vous penser. Dans un tel contexte, les maxims conversationnelles de Grice s'appliquent évidemment et la question de l'interprétation se résout d'elle-même. Pour autant, cette hypothèse implicite est cruciale, ce qu'on oublie trop souvent. En novembre 1999, la NASA

a perdu la navette spatiale *Climat de Mars (MCO)*, d'une valeur de 125 millions de dollars, tout simplement parce que les ingénieurs de Lockheed Martin ont utilisé les unités de mesure anglaises (aussi nommées « impériales »), tandis que l'équipe de l'agence a utilisé le système métrique pour une opération-clé de navigation spatiale. Du coup, le *MCO* est entré en collision avec Mars¹. Le fait de supposer que les contextes désambiguïseront toujours les types des variables induit le risque d'erreurs coûteuses. Cette digression a-t-elle un lien avec Turing, pouvez-vous demander ? Pour montrer que oui, je présenterai un modèle légèrement abstrait d'information factuelle².

Nous pouvons traiter les informations factuelles précédentes (le prix de notre voiture d'occasion) comme un composé d'une question + sa réponse. Au prix d'une simplification théorique, notre question peut être réduite à un booléen, suivi par un oui ou par aucune réponse. Dans la version originale de notre exemple, le modèle appliqué devient alors : [Le prix de cette voiture est-il de 5,000? + oui]. Nous voyons immédiatement que le problème ne se cache pas dans la réponse, mais dans la question : elle ne contient aucune indication du type de la variable dont il s'agit. L'information correcte est bien sûr : [Le prix de cette voiture est-il de £ 5,000? + oui]. Nous venons de présenter le niveau correct d'abstraction ou LoA, représenté par le symbole pour des livres britanniques (et non, par exemple, par le symbole des dollars, \$, ni par celui des euros €). Or, Turing a été le premier à comprendre l'importance cruciale d'exprimer le LoA auquel on peut poser des questions raisonnables. Cela pourrait sembler étonnamment évident, mais le deuxième exemple apporté ci-dessus, concernant le *MCO*, montre à quel point il est facile et dangereux d'oublier quel est le LoA implicite. Le fait qu'il soit important de préciser son propre niveau d'abstraction a souvent paru aussi évident que le fait que la terre soit ronde. Pourtant, nous voyons là le génie de Turing. Bien sûr, sa contribution ne fut pas d'introduire le concept de variables typées, ni d'avoir établi le besoin de systèmes de référence. Ces idées étaient déjà communes en son temps. Sa leçon fut de faire comprendre, pour la première fois, comment on pouvait aussi répondre à des questions philosophiques et conceptuelles en fixant précisément le niveau d'abstraction qui garantisse un sens à une réponse. C'est ici l'une des contributions les plus grandes et durables de son test célèbre (Turing 1950), plus importante que les prédictions ou conclusions négatives à tirer à partir du moment où les machines passeraient ce test, ou bien des conséquences qu'il faudrait en tirer au moment où elles l'auront vraiment passé (Florida, Taddeo et d'autres. 2009).

On oublie parfois que Turing a lui-même refusé de fournir une réponse à la question « Une machine peut-elle penser ? », parce qu'il l'a considérée comme « trop vide de sens pour mériter

une discussion ». En utilisant encore une fois notre exemple automobile, cela reviendrait à demander que le prix d'une voiture soit exprimé avec des chiffres absolus et sans qu'aucune monnaie ne soit spécifiée. C'est évidemment absurde. Nous comprenons alors l'objection de Turing : la question qui lui était adressée impliquait des concepts vagues tels que « la machine » et « la pensée ». Autrement dit, elle manquait d'un niveau clair d'abstraction (LoA). Donc il a suggéré de la remplacer par le jeu de l'imitation (*Imitation Game*), qui est précisément plus raisonnable et moins exigeant parce qu'il fixe un scénario sur la base de règles facilement applicables et contrôlables (Moor 2003). Ce faisant, Turing a spécifié un LoA – la « monnaie d'échange » qu'il a choisie pour le jeu était l'intelligence humaine, mais il pouvait y avoir quelque chose d'autre à la place, de l'intelligence animale à la créativité humaine, comme tant d'autres versions du jeu de l'imitation de Turing l'ont montré – et elles ont posé une nouvelle question, qui peut être résumée ainsi : « Peut-on conclure qu'une machine pense, au niveau d'abstraction représentée par le jeu de l'imitation ? ». Après un demi-siècle, la philosophie est toujours en train de tirer les leçons d'une précision si cruciale³. Nous pouvons désormais nous tourner vers la deuxième leçon, qui exigera une prémisse plus longue.

Leçon deux : se concentrer sur les problèmes les plus importants, ou bien quelles questions philosophiques sont à poser ?

Le 23 avril 2010, Bill Gates a donné une conférence au MIT (*Massachusetts Institute of Technology*) dans laquelle il a demandé : « Les esprits les plus brillants se penchent-ils sur les problèmes les plus importants ? » Par « les problèmes les plus importants » il voulait évoquer « l'amélioration des conditions de vie des plus pauvres ; le développement de l'éducation, de la santé, de la nutrition ». Cette liste devait probablement inclure l'extension et l'affermissement de la paix, le respect des droits de l'Homme, l'amélioration des conditions environnementales et du niveau de vie, etc. Si nous suivons cette proposition, les esprits *philosophiques* les plus brillants devraient eux aussi orienter leur attention vers tous ces défis urgents. Il faudrait alors arrêter de philosopher et, au lieu de cela, commencer à agir concrètement pour ce monde désordonné. Autrement dit, nous pourrions fermer nos départements de philosophie et arrêter définitivement de corrompre philosophiquement les plus brillants de nos jeunes esprits. Pourtant, une telle solution apparaît comme un suicide ou une désertion. Elle s'apparente à la décision de brûler le panier de la montgolfière dans laquelle nous voyageons au prétexte que celle-ci descend trop vite. La philosophie correspond à ce que l'on doit garder dans un monde bon, et non à ce dont on doit se

débarrasser dans un mauvais. Athènes est un endroit meilleur avec Socrate que sans. Ainsi doit-il y avoir une démarche différente à suivre que celle de la focalisation sans recul sur les problèmes les plus manifestes.

Le fait est que cette philosophie peut être extrêmement utile. C'est en effet la philosophie, conçue comme construction de concepts, qui forge et affine les nouvelles idées, théories, perspectives et, plus généralement, le cadre intellectuel qui peut être utilisé pour comprendre et traiter les questions en surplomb qui nous défient si urgemment. Dans l'effort collectif produit par les esprits les plus brillants, les esprits philosophiques peuvent apporter leur contribution grâce à des mises en perspective et des visions, des analyses et des synthèses, des démarches heuristiques et des méthodes qui toutes peuvent nous aider à simplifier ou solutionner ces « problèmes les plus importants ». Dans la bataille contre la stupidité, l'obscurantisme, l'intolérance, les fanatismes et les fondamentalismes de toutes sortes, la bigoterie, le préjugé et la simple ignorance, chaque effort est précieux. Si ce constat donne l'impression d'être autoréférentiel, il rappelle aussi que plus grand est espéré le bond en avant, plus grand doit être l'élan qui le précède. On pourrait dire, en restant dans le registre de la métaphore, que la philosophie s'occupe des racines de la plante afin que sa partie aérienne puisse grandir plus sainement.

Faisons le choix de prendre le rappel précédent comme une hypothèse raisonnable. Quelles idées, théories, perspectives et, plus généralement, quel cadre intellectuel les philosophes devraient-ils concevoir aujourd'hui et dans un futur proche pour que leur contribution soit opportune et utile ? Quelles questions philosophiques devraient-ils aborder ? La réponse serait inconcevable sans l'héritage de Turing, car il est à la base des lignes conceptuelles qui traversent la plupart de nos « problèmes les plus importants ». Dans une société globale de l'information, la plupart des défis cruciaux auxquels nous faisons face sont liés à des informations et à des technologies de communication, en termes de causes, d'effets, de solutions, d'enquêtes scientifiques, d'améliorations réelles, de ressources conceptuelles qui ont été nécessaires pour les comprendre, ou même justement de la richesse exigée pour les aborder, comme la figure de Bill Gates le montre clairement. Évidemment, les ressources de l'information, les technologies et les sciences associées ne sont pas une panacée, mais elles constituent un instrument crucial dans notre combat contre tant de maux. Or elles n'existeraient pas sans Turing : sans sa conceptualisation de l'ordinateur et de l'automate.

La deuxième leçon qu'il nous faut apprendre de Turing consiste donc à prendre en charge conceptuellement, pour le meilleur comme pour le pire, les objets, les théories, les manières de

voir induites par ses découvertes ⁴, à faire le tri des questions que les esprits philosophiques devraient aborder. Les technologies de la communication et de l'information ont profondément changé beaucoup d'aspects de notre vie, y compris la nature de la communication, de l'éducation, le travail, le loisir, la production industrielle et les affaires, les services médicaux, les relations sociales et elles ont également armé des conflits. Elles ont une influence radicale et répandue sur nos vies morales et sur les débats éthiques contemporains. Les exemples viennent aisément à l'esprit : de la *confiance* en ligne à l'espionnage téléphonique, du *digital divide* à une « société de surveillance » dystopique, de la *privacy* et la liberté d'expression à *Wikileaks*, des amants virtuels à la cyber-guerre. Nous vivons dans une infosphère dans laquelle, derrière les problèmes les plus importants, se trouve souvent une machine de Turing. C'est un nouveau monde dans lequel nous avons commencé à re-conceptualiser nous-mêmes.

Cette seconde leçon en induit une troisième, toujours induite par Turing, et que je vais détailler dans la section suivante : ce nouveau monde nous invite donc à renouveler nos façons de conceptualiser.

Leçon trois : le développement d'une nouvelle anthropologie philosophique ou de quelle perspective approcher les questions philosophiques ?

En simplifiant à l'extrême, la science a deux façons fondamentales de changer notre compréhension du monde. L'une peut être appelée *extrovertie*, ou ouverte au monde, et l'autre *introvertie*, ou se rapportant à nous. Trois révolutions scientifiques ont eu un grand impact, tant de façon extrovertie qu'introvertie. Dans le changement de notre compréhension du monde externe et de la manière dont nous pouvons interagir avec lui, elles ont aussi modifié notre conception de *qui nous sommes* et de *ce que nous pouvons espérer devenir*. Après Copernic, la cosmologie héliocentrique a déplacé la Terre et par conséquent l'humanité du centre de l'univers. Darwin a montré que toute espèce de vie s'est développée, au fil du temps, en partant d'ancêtres communs, par sélection naturelle, déplaçant ainsi l'humanité du centre du royaume biologique. Et après Freud, nous reconnaissons, de nos jours, que l'esprit est aussi inconscient et soumis aux mécanismes de défense de la répression, le déplaçant ainsi du centre de la rationalité pure, une position qui avait été assumée comme indiscutable, au moins depuis Descartes. Le lecteur qui, comme Popper ou moi-même, serait réticent à suivre Freud dans sa description de la psychanalyse comme une entreprise strictement scientifique, telle que l'astronomie ou la théorie

évolutionniste, pourrait néanmoins accepter l'idée que la neuroscience contemporaine soit un candidat prometteur à un rôle aussi révolutionnaire. Dans tous les cas, le résultat est qu'aujourd'hui nous reconnaissons que nous ne sommes pas immobiles ni au centre de l'univers (la révolution copernicienne), que nous ne sommes pas séparés ni différents du reste du règne animal (la révolution darwinienne) et que nous ressemblons peu à de purs esprits entièrement transparents à eux-mêmes (la révolution freudienne ou neuroscientifique).

On peut éventuellement mettre en doute une telle représentation de la science. Après tout, Freud lui-même (Freud 1917) était le premier à interpréter ces trois révolutions dans le cadre d'un seul processus de réévaluation de la *nature humaine* (Weinert 2009). Sa manœuvre herméneutique était, certes, plutôt égoïste sinon intéressée. Mais sa part de rationalité est indéniable. Notre intuition, quand nous évoquons l'idée d'une révolution numérique ou informatique, avec son lot de transformations profondes et significatives de la vie humaine, me semble exprimer un sentiment analogue : elle exprime elle-aussi une part de vérité, qui renvoie au même processus de dislocation et de réévaluation de la nature fondamentale de l'humanité et de son rôle dans l'univers que j'évoquais précédemment. C'est pourquoi je fais référence à une quatrième révolution, associée à la personne de Turing et aux conséquences de sa pensée telles qu'elles ont été mises en pratique à partir des années 1950. L'informatique et les applications technologiques résultantes ont eu une influence tant extrovertie qu'introvertie. Elles ont d'abord fourni des capacités épistémiques et d'ingénierie sans précédent pour comprendre et analyser des faits naturels et artificiels ; ce faisant, elles ont ensuite jeté une nouvelle lumière sur *qui* nous sommes, sur les façons dont nous sommes reliés au monde et par conséquent sur les façons que nous avons de nous comprendre et par suite sur *ce que* nous pourrions devenir. Aujourd'hui nous acceptons peu à peu l'idée que nous ne sommes pas (que) des entités autonomes et uniques, mais aussi des organismes informationnellement incarnés (*inforqs*), mutuellement connectés et incorporés dans un environnement que nous partageons avec des agents semblables à bien des égards, tant naturels qu'artificiels : l'infosphère. Turing a changé notre anthropologie philosophique autant et même plus que Copernic, Darwin et Freud ont pu le faire. Ceci a un impact significatif sur ce que signifie faire de la philosophie après Turing : c'est le dernier point sur lequel je voudrais attirer l'attention des lecteurs.

Leçons apprises : l'établissement d'une nouvelle philosophie de l'information, ou comment saisir la signification du monde aujourd'hui ?

Qu'est-ce qui permettrait à l'humanité de saisir la signification de notre monde contemporain, de

le respecter et de l'améliorer effectivement, et par conséquent d'aider à la résolution « des problèmes les plus importants » ? La réponse semble tout à fait simple : une nouvelle philosophie de l'information. Parmi nos concepts banals et techniques, celui d'information est actuellement l'un des plus importants, largement utilisé, mais assurément le moins compris. Les esprits *philosophiques* les plus brillants devraient tourner leur attention vers ce concept, pour concevoir une philosophie *de* notre temps qui soit correctement conceptualisée *pour* notre temps. Un tel conseil peut être considéré – pour proposer un écho humoristique à la description d'un ancien système d'exploitation – comme un moyen rapide et sale (*quick and dirty*) d'introduire la philosophie de l'information (PI), et de l'imposer comme *le* développement le plus nécessaire de la philosophie, eu égard à son histoire. Pour évacuer cette critique, permettez-moi d'esquisser maintenant l'histoire longue qui nous lie à Turing.

Certes, ce serait une trop grande boutade que d'attribuer à Turing la fondation ou même le début d'une nouvelle philosophie de l'information. Après tout, il ne s'est jamais concentré sur le concept d'information lui-même, ni sur des problèmes de la communication, conçue comme *flux d'informations* ou *transmission* depuis Shannon, bien que chacun connaisse le travail de l'autre. Ainsi, l'index de Turing, *The Essential Turing* (Turing 2004), ne contient même pas d'entrée pour « information » et un livre comme *Information Science* (Luenberger 2006) mentionne Turing une seule fois, moins que le Parc de Bletchley. Et pourtant, je soutiendrais que sans Turing, sans son travail révolutionnaire sur le *traitement de l'information*, sans ses conséquences scientifiques et technologiques et sans les trois leçons décrites ci-dessus, l'intérêt contemporain pour la philosophie de l'information serait très difficile à expliquer. Turing partage avec Shannon et Wiener le mérite d'avoir attiré notre attention philosophique sur le monde de l'information et sur sa dynamique. Sans ces trois leçons, il n'y aurait aucune philosophie de l'information. Le fait que, de nos jours, nous allons plus probablement traiter les ordinateurs comme des machines de communication, plutôt que des calculatrices puissantes, et les téléphones portables comme des mini ordinateurs, donne une idée de l'influence du travail de Turing sur notre monde.

Conclusion

Le développement de nouvelles idées philosophiques semble être apparenté à l'innovation économique. Par exemple, lorsque Schumpeter a développé l'idée de « destruction créative » pour interpréter l'innovation économique, il aurait aussi pu parler du développement intellectuel. La philosophie fleurit en se reconstruisant constamment. De nos jours, ses capacités d'innovation

et de création sont représentées et alimentées par le monde de l'information, du calcul et par les phénomènes de communication, les sciences et technologies correspondantes et les nouveaux environnements associés : la vie sociale, aussi bien que les questions existentielles, culturelles, économiques et éducatives qu'ils induisent. C'est un nouveau scénario, qui doit beaucoup au travail de Turing et à son héritage intellectuel. Dans les pages précédentes, j'ai esquissé trois leçons philosophiques que nous devrions apprendre de Turing. J'ai suggéré que la philosophie de l'information, dans la mesure où elle mène à la réalisation de l'héritage de Turing, puisse se présenter comme un paradigme novateur qui ouvre une zone très riche, utile et opportune en matière d'enquêtes conceptuelles. La PI cherche à dépasser la frontière de notre compréhension philosophique, en fournissant des méthodologies novatrices pour aborder nos problèmes les plus importants dans une perspective authentiquement contemporaine. Elle n'oublie pas l'intuition de Turing, qui insistait sur l'importance cruciale de l'abstraction pour s'assurer que les problèmes soient abordés de la meilleure façon.

La première révolution scientifique a déplacé les centres d'intérêt des philosophes du XVII^e siècle de la nature de l'objet connaissable à la relation épistémique entre cet objet et le sujet du savoir, et par conséquent de la métaphysique à l'épistémologie. La croissance ultérieure de la société de l'information et l'apparition de l'infosphère, en tant qu'environnement dans lequel des millions de personnes passent de nos jours leurs vies, a poussé la philosophie contemporaine à privilégier la réflexion critique d'abord dans le domaine représenté par la mémoire et les langages de la connaissance organisée, les instruments par lesquels l'infosphère est gérée – se déplaçant ainsi de l'épistémologie à la philosophie du langage et à la logique – et ensuite à la nature de sa vraie « essence » : l'information elle-même et sa dynamique, incluant la communication, ses flux et son traitement. En conséquence, l'information a surgi comme un concept aussi fondamental et important que l'Être, la connaissance, la vie, l'intelligence, le sens ou le bien et le mal – autant de concepts centraux, dont elle dépend et qu'elle renouvelle. C'est aussi un concept qui semble plus *pauvre*, dans la mesure où il semble plus difficilement définissable en rapport avec les précédents. Mais c'est là que résident sa fécondité et son efficacité actuelle. C'est pourquoi la philosophie de l'information peut expliquer et guider la construction de notre environnement intellectuel et proposer un traitement systématique et efficace des fondements conceptuels de notre société contemporaine.

L'avenir de la PI dépend en grande partie de notre capacité à tirer parti de l'héritage intellectuel de Turing, en articulant les « problèmes les plus importants » de notre temps à ceux des problématiques philosophiques classiques. Étant d'un naturel optimiste, je voudrais aussi remercier

Turing d'avoir donné une suite concrète, calculable et réalisable au projet baconien-galiléen de prise et de manipulation de l'alphabet de l'univers : c'est grâce à Turing qu'il a commencé à trouver son accomplissement dans la révolution informatique et informationnelle qui affecte désormais profondément notre connaissance de la réalité et notre manière de la conceptualiser – et par conséquent de *nous* conceptualiser dans ce nouveau contexte. Les récits informationnels possèdent un pouvoir ontique, non pas comme des conversations magiques, des expressions d'un *logos* théologique ou des formules mystiques, mais de façon immanente : à la façon des outils que nous construisons et qui finissent par décrire, modifier et mettre en œuvre notre environnement et notre propre existence, sinon sa conscience. De ce point de vue, la philosophie de l'information peut être présentée comme l'étude des activités informationnelles qui rendent possible la construction, la conceptualisation, la sémantisation (le « donner la signification à ») et finalement l'administration morale de la réalité, tant naturelle qu'artificielle, tant physique qu'anthropologique. La philosophie de l'information permet à l'humanité de saisir la signification du monde et de le construire avec sérieux. Elle promet d'être l'un des domaines de recherche philosophique les plus passionnants et les plus féconds de notre époque. Son développement sera une façon appropriée de continuer le travail de Turing et honorera son héritage dans la philosophie ⁵.

Traduit de l'anglais par Paolo Quintili avec la collaboration d'Éric Guichard

BIBLIOGRAPHIE

- FLORIDI, L., (2008). « The Method of Levels of Abstraction », *Minds and Machines* 18(3): 303-329.
- FLORIDI, L., (2010). *Information - a Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- FLORIDI, L. (2011). *The Philosophy of Information*. Oxford, Oxford University Press.
- FLORIDI, L. (forthcoming). *Turing Test and the Method of Levels of Abstraction*. *Alan Turing - His Work and Impact*. Cooper, S. B. and Leeuwen, J. V., Elsevier.
- FLORIDI, L., TADDEO, M., et al. (2009). « Turing's Imitation Game : Still a Challenge for Any

Machine and Some Judges. » in *Minds and Machines* 19(1): 145-150.

FREUD, S. (1917). « A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis. » in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XVII(1917-1919)* : 135-144.

LUENBERGER, D. G. (2006). *Information Science*. Princeton; Princeton University Press.

MOOR J. (2003). *The Turing Test :The Elusive Standard of Artificial Intelligence*. Dordrecht ; Kluwer Academic Publishers.

TURING, A. M. (1950). « Computing Machinery and Intelligence. » in *Mind* 59(236) : 433-460.

TURING, A. M. (2004). *The Essential Turing : Seminal Writings in Computing, Logic, Philosophy, Artificial Intelligence and Artificial Life, Plus the Secrets of Enigma*. Oxford, Clarendon Press.

WEINERT, F. (2009). *Copernicus, Darwin, and Freud: Revolutions in the History and Philosophy of Science*. Oxford, Blackwell.

NOTES

*Research Chair in Philosophy of Information and GPI, University of Hertfordshire ; Faculty of Philosophy and IEG, University of Oxford; UNESCO Chair in Information and Computer Ethics. Address for correspondence: Department of Philosophy, University of Hertfordshire, de Havilland Campus, Hatfield, Hertfordshire AL10 9AB, UK; l.floridi@herts.ac.uk.

1. « Mars Climate Orbiter Mishap Investigation Board Phase I Report » (Press release). NASA: ftp://ftp.hq.nasa.gov/pub/pao/reports/1999/MCO_report.pdf .
2. Pour une introduction, voir Bibliographie: (Floridi 2010); pour une analyse plus approfondie, voir Bibliographie : (Floridi 2011).
3. Sur l'utilisation de la méthode des niveaux d'abstraction en philosophie, voir Bibliographie: (Floridi 2008) et (Floridi 2011). Sur le rôle crucial de Turing dans le développement de la méthode, voir Bibliographie: (Floridi *forthcoming*).
4. Et par conséquent la façon dont les objets philosophiques ont été infléchis une fois posées les fondations de la machine de Turing [n.d.t.].
5. Cet article est une traduction adaptée de l'essai: *Turing's Three Philosophical Lessons and the Philosophy of Informations*, dans *Royal Society's Philosophical Transactions A*, Londres, 2012, 370, 3536-3542.

SEBASTIANO TIMPANARO *

Considérations sur le matérialisme

1. Que devons-nous entendre par *matérialisme* ? Comment le matérialisme peut-il échapper à l'accusation d'être, lui aussi, une métaphysique et l'une des plus naïves ?

Par *matérialisme* d'abord nous entendons la reconnaissance de la priorité de la nature sur l'« esprit », ou, si l'on veut, la priorité du niveau physique sur le biologique et du biologique sur l'économico-social et culturel : soit dans le sens de la priorité chronologique, le temps qui est passé avant que la vie n'apparaisse sur terre, de l'origine de la vie à l'origine de l'homme, soit dans le sens du conditionnement que la nature exerce *encore et toujours* sur l'homme et qu'elle continuera à exercer, au moins dans un avenir prévisible.

Sur le terrain cognitif, donc, le matérialiste soutient qu'on ne peut pas réduire l'expérience ni à une production de la réalité de la part du sujet, de quelque façon que l'on veuille concevoir une telle production, ni à une implication réciproque du sujet et de l'objet. On ne peut pas, en d'autres termes, nier ou éluder l'élément de *passivité* qu'il y a dans l'expérience : la situation extérieure que nous ne posons pas, mais qui s'impose à nous ; et on ne peut non plus, d'aucune manière, réabsorber cette donnée extérieure en en faisant un pur moment négatif de l'activité du sujet, ni en faisant du sujet et de l'objet des purs moments – que l'on peut distinguer seulement par abstraction – de l'unique réalité « effective », qui serait justement l'expérience.

Cette mise en valeur de l'élément passif de l'expérience ne prétend certainement pas être une théorie de la connaissance (qui, du reste, ne peut être construite que par une voie expérimentale, dans le cadre de la physiologie du cerveau et des organes des sens, et non pas par une voie purement conceptuelle ou philosophique) ; mais elle est la condition préliminaire de toute théorie de la connaissance qui ne se contente pas de solutions verbalistes et illusives. Cela implique une position polémique à l'égard d'une grande partie de la philosophie

moderne, qui s'est déchaînée et épuisée dans la construction de « pièges gnoséologiques » pour capturer et apprivoiser la donnée extérieure, pour en faire quelque chose qui existe seulement dans l'activité du sujet. Il faut se rendre compte que la gnoséologie a eu un énorme développement (et tellement sophistiqué), dans la pensée moderne, qu'elle n'a pas seulement répondu à l'exigence de comprendre comment se produit la connaissance, mais elle a été chargée du devoir de fonder la liberté absolue de l'homme, en éliminant tout ce qui semble être restrictif à la conscience commune d'une telle liberté. Que cette tâche ait été acquittée dans le sens d'un idéalisme romantique du moi absolu, ou dans le sens d'un empirisme critique, que le rapport sujet-objet ait été conçu comme un rapport de création, ou de scission d'une unité originaire, ou d'une action réciproque ou de « transaction » (Dewey), ou de je ne sais pas quoi, cela implique, certainement, toute une série de différences importantes de formation culturelle et de milieu social, et rend raison des polémiques âpres qu'il y a eues (et qu'il y a encore) entre les partisans de ces différents idéalismes. Cependant, ces différences ne changent en rien leur caractère commun illusionniste. Il faut ajouter aussi que la polémique qui a été menée par des pragmatistes et actualistes de gauche contre le gnoséologisme (il suffit de penser à Guido Calogero ¹), répond plutôt, en forme exacerbée, à ce but même de « destruction de la réalité extérieure » et de fondation de la liberté humaine, pour lequel le gnoséologisme avait été engendré : c'est une polémique, donc, qui, de notre point de vue, se situe à l'intérieur de ce courant général que nous considérons comme quelque chose qu'il faut repousser.

On dira que, si l'idéalisme du moi absolu est l'expression d'une culture vivement imbue d'irrationalisme romantique et d'anti-scientificité, les positions de la pensée empiriocriticiste et pragmatiste sont nées vraiment de la réflexion sur la science, et que donc il n'est pas permis de leur opposer, comme étant « plus scientifique », un matérialisme fondé sur les sciences d'il y a un siècle, ou même sur la conscience commune naïve.

Mais c'est justement là un point sur lequel les équivoques sont particulièrement faciles. Certes, la connaissance scientifique est la seule forme exacte et rigoureuse de connaissance. Mais si la philosophie déplace toute son attention, des résultats et de l'objet de la recherche scientifique, à la recherche en tant que telle ; si, en négligeant de prendre en considération la condition de l'homme dans le monde tel qu'*il résulte* de la recherche scientifique, elle se réduit à la méthodologie de l'activité du savant scientifique, voilà que l'on retombe dans l'idéalisme, parce que l'on fait apparaître comme étant la seule réalité, non pas la nature mais l'homme chercheur de la nature et constructeur de *sa propre* science.

Les résultats de la recherche scientifique nous enseignent que l'homme occupe une place marginale dans l'univers ; que pendant longtemps la vie n'a pas existé sur terre, et que son surgissement a dépendu de conditions spéciales ; que la pensée humaine est conditionnée par des structures anatomo-physiologiques déterminées et qu'elle est obnubilée ou empêchée par des altérations pathologiques déterminées ; et ainsi de suite. Mais nous considérons ces résultats comme de purs contenus de notre pensée pensante ou de notre activité expérimentatrice et modificatrice de la nature, nous soulignons qu'ils n'existent pas en dehors de cette pensée et de cette activité qui nous est propre, et « les jeux sont faits » : l'opération d'*escamotage*² de la réalité extérieure aura réussi et non sur le terrain d'un humanisme désuet, hostile à la science, mais, au contraire, avec toutes les marques de la scientificité et de la modernité !

Au moment où la philosophie se réduit, sans résidus, à l'épistémologie ou à la méthodologie (dans le sens plus ou moins ouvertement subjectiviste susmentionné), elle devient simplement la théorisation narcissique de l'activité du savant scientifique qui, en produisant des phénomènes pour les connaître, en élaborant et en rangeant, du point de vue conceptuel, les résultats de son expérimentation, se dupe d'être le « législateur » de la nature. La philosophie devient donc, non pas la systématisation de tout ce que, sur l'homme et sur le monde, nous a enseigné et nous enseigne la science, mais l'expression sectorielle, corporative, d'une catégorie restreinte d'hommes : les scientifiques dont la situation et l'activité sont assumées comme indûment paradigmatiques de la condition humaine en général. De telle manière que la philosophie perd non seulement son « universalité » illusoire, au sens métaphysique, mais aussi ce quelque peu de généralité ou de globalité à laquelle elle ne peut, par définition, ne pas aspirer.

De ce point de vue, ni l'« unification des sciences » tant désirée, ni la soudure de plus en plus étroite entre connaissance et action, entre science de la nature et technique transformatrice de la nature, ne sont suffisantes à éviter le caractère sectoriel (*settorialismo*) auquel nous faisons allusion, qui est un caractère sectoriel du savoir *a parte subiecti*. Une philosophie qui soit, dans le sens aussi le plus ample et compréhensif, une méthodologie de l'*agir* humain, risque toujours d'éluder ou de sous-estimer ce qui dans la condition humaine est passivité, conditionnement extérieur.

2. Dans la pensée contemporaine, il ne manque certainement pas de courants sérieux d'opposition au méthodologisme et au néopositivisme, des dénonciations de son caractère agnostique et à allure idéaliste. Le mal est que d'habitude ces opposants, pendant qu'ils proposent de nouveau, non sans raison, l'exigence d'une *Weltanschauung*, restent liés à une formation culturelle indifférente, sinon hostile, aux sciences. Il s'agit en général d'hégéliens (ou de marxistes pour qui Marx n'a fait que rendre explicite ce qu'il y avait déjà chez Hegel) : c'est-à-dire des partisans d'un système qui, en ce qui concerne la conception de la nature, naquit déjà arriéré (pensons à l'idée hégélienne de la nature comme cercle éternel et, en comparaison à lui, l'ouverture de Kant vers l'évolutionnisme), et d'une méthode dialectique qui peut valoir aujourd'hui seulement comme polémique contre des philosophies négatrices de l'historicité, ou qui interprète l'historicité comme un *gradualisme* antirévolutionnaire, mais qui ensuite ne fournit aucun approfondissement positif des manières réelles à travers lesquelles l'on explique l'historicité de la nature et de l'homme. La force et le charme du marxisme hégélien restent dans son anti-éclectisme, dans le refus de poursuivre la dernière mode philosophique ou scientifique (quoique certaines contaminations entre hégélianisme, existentialisme et psychanalyse limitent cette reconnaissance). Mais le prix payé pour éviter l'éclectisme est un archaïsme ostentatoire, une dévaluation non seulement de ce que le marxisme représente de nouveau, en comparaison avec Hegel, mais aussi de tout ce que, dans la culture pré-hégélienne, et en particulier dans le siècle des Lumières, il y a eu de plus avancé par rapport à Hegel.

Hégéliens et méthodologistes éludent donc, tous les deux, par des voies différentes, l'exigence d'une philosophie comme vision du monde fondée sur les résultats des sciences : les premiers, parce qu'ils identifient le monde et l'histoire, en substance, avec le monde humain et avec l'histoire humaine ; les seconds parce qu'ils considèrent la science d'une manière purement formelle et ils retombent ainsi dans le subjectivisme. Il faut cependant observer que, parmi les différentes sciences de la nature, il y en a de plus ou moins exposées à l'équivoque idéaliste. Si la physique au XX^e siècle a joué une fonction primaire de couveuse de l'idéalisme et du méthodologisme, grâce à l'ambiguïté de l'idée d'expérience, les sciences biologiques et, en particulier, les sciences historiques de la nature, de la géologie à la paléontologie, à la biologie évolutionniste, ont continué à se montrer plus tenacement matérialistes, elles qui mettent directement en cause le problème de l'apparition tardive de l'homme sur la terre et donc de la longue période de temps dans laquelle il a existé – pour

nous exprimer avec une grossièreté opportune – l’objet sans sujet. Ce n’est pas un hasard si ces sciences sont toujours restées la bête noire de tout idéalisme et de tout pragmatisme, ni que la réaction idéaliste, commencée dans le XIX^e siècle tardif et toujours perdurant, a eu comme l’un de ses principaux objectifs la lutte contre Darwin, ou du moins la neutralisation du darwinisme³.

Une telle neutralisation a été tentée suivant deux lignes différentes. D’une part on a tâché d’appliquer aux sciences historiques de la nature le sophisme classique subjectiviste : on a déclaré que la nature avant l’homme (ou après la disparition future de l’espèce humaine), n’est qu’une construction de notre science : lui attribuer une réalité ontologique serait faire de la métaphysique : donc le darwinisme oui, mais du darwinisme simplement « méthodologique » ! Pourtant, ce raisonnement, s’il prouve quelque chose, en prouve trop : il n’est pas possible, en effet, de nier une réalité ontologique à l’histoire de la nature, sans la nier aussi pour tout le passé – qu’il soit humain ou extrahumain, proche ou lointain – et aussi de toute réalité en dehors de moi, y compris des autres êtres humains. Du point de vue idéaliste, Gentile avait parfaitement raison de faire remarquer que le fait d’admettre une réalité quelconque (aussi humaine, aussi « spirituelle »), en dehors de la pensée actuellement pensante, c’est du naturalisme. La valeur de l’actualisme gentilien consiste précisément dans l’extrême cohérence avec laquelle il a développé jusqu’au bout, en les réduisant à l’absurde, les prémisses idéalistes. Et si Croce avait de bonnes raisons de râler devant l’identification de l’histoire et de l’historiographie, de *res gestae* et *historia rerum gestarum*, il avait cependant manifestement tort, en ne voulant pas voir que le refus de cette identification impliquait le refus de tout idéalisme. Maintenant, si les *res gestae* sont distinguées de l’*historia rerum gestarum*, il n’y a vraiment aucun motif de croire à la bataille de Waterloo comme à quelque chose de « réellement arrivé », et de nier, par contre, la même reconnaissance à la formation du système solaire ou à n’importe quel autre événement cosmique antérieur à l’origine de l’homme ; et le darwinisme « purement méthodologique » se révèle alors être une tricherie. Ni les tentatives de solutions relationnistes ou « transactionnistes » (« l’expérience est dans la nature *mais aussi* la nature est dans l’expérience⁴ »), ne sont capables d’éliminer vraiment les équivoques. Les deux propositions reliées par le « mais aussi » sont toutes les deux aussi vraies, mais à des degrés bien différents de fondamentalité et de pouvoir conditionnant. La théorie gnoséologique du reflet (*rispecchiamento*), certes inadéquate, a au moins le mérite d’exprimer, tout de même métaphoriquement, cette diversité : le miroir est dans un milieu

déterminé et l'image de ce milieu est « dans le miroir », mais les deux termes n'ont pas le même degré de dépendance l'un de l'autre, le cercle n'est pas parfait.

L'autre ligne directrice sur laquelle s'est articulée la réaction au darwinisme, a consisté en des tentatives différentes d'attribuer une spiritualité objective à la nature, sans entrer en conflit de manière trop évidente avec les résultats de la science moderne, ou plutôt en cherchant, dans la science du XX^e siècle, la base pour un renouveau du spiritualisme, en opposition à la « désuète » science matérialiste du XIX^e siècle. On a opposé à l'évolutionnisme « plat » du XIX^e siècle, un évolutionnisme « par sauts », en obéissant à l'exigence juste de reconnaître déjà dans l'évolution des organismes naturels, et plus que jamais dans celle de la société humaine, des rythmes de développement différents par rapport à ce rythme graduel et sans secousses qu'un certain évolutionnisme spencérien prétendait considérer comme nécessaire, aussi au niveau politico-social, mais en tombant bientôt dans des conceptions de l'évolution fondées sur des miracles, en entendant le « saut » comme un dégagement absolu du supérieur et de l'inférieur, en tant que suppression de tout conditionnement. L'*Évolution créatrice* de Bergson, avec ses développements soréliens sur le plan social, et avec la régression religieuse finale de Bergson lui-même, est l'exemple le plus clair de cette réponse fautive, pas révolutionnaire mais aventuriste, au darwinisme social.

Plus encore. À travers la polémique contre la « fausseté réductionniste », cheval de bataille de Dewey et de ses disciples, on a défendu l'autonomie des différents « niveaux » (physique, biologique, social, etc.). Certainement, le monisme hâtif et désordonné d'un Haeckel rendait nécessaire une défense de l'autonomie *relative* des niveaux supérieurs par rapport aux niveaux inférieurs ; mais, engagé dans cette voie, celle de Boutroux, il a été facile de faire apparaître une telle autonomie comme *absolue*, et de restaurer ainsi le vitalisme en biologie (il suffit de rappeler l'usage réactionnaire qui a été fait de la génétique mendélienne-morganienne, au début du XX^e siècle, contre le darwinisme), le spiritualisme dans les sciences humaines. Finalement, la mécanique quantique et le principe d'indétermination ont aussi été utilisés pour redonner une peinture de scientificité ultramoderne au « libre arbitre », comme si l'indétermination et la liberté d'autodétermination ne fussent qu'une seule chose, et comme si, juste pour donner un exemple, le principe d'Heisenberg pût servir à nier les conditionnements qu'exercent, sur le soi-disant libre arbitre, les états pathologiques de l'organisme humain, l'hérédité, le milieu, la formation sociale et culturelle ⁵.

3. Toutes ces tentatives de neutralisation de la poussée matérialiste exercée par les sciences historiques de la nature, confirmant, avec leur caractère sophistique, l'efficacité de cette poussée elle-même. Cependant, il reste à se demander si la polémique matérialiste que nous avons tâché de développer jusqu'ici, est dirigée seulement contre les « déviations » idéalistes du marxisme, ou si elle met en discussion quelques aspects du marxisme lui-même, surtout pour ce qui concerne le rapport homme-nature.

Je crois que l'incertitude même qui a toujours existé, en champ marxiste, sur la manière d'entendre le matérialisme, la facilité par laquelle se sont imposées des interprétations du marxisme qui en atténuaient ou même en niaient le caractère matérialiste, sont dues à l'influence de la culture bourgeoise (comme nous avons cherché aussi rapidement de le montrer), mais elles ont trouvé un terrain fertile dans un manque de clarté qui remonte à l'origine de la doctrine marxiste et qui n'a peut-être pas été non plus complètement dépassé dans le marxisme le plus mûr.

Le marxisme a surgi comme l'affirmation du caractère décisif du niveau économique-social à l'égard des faits juridiques, politiques, culturels, et comme l'affirmation de l'historicité de l'économie. On pourrait dire aussi que, dans l'expression « matérialisme historique » le substantif « matérialisme » est polémique contre Hegel et contre une longue tradition philosophique qui affirmait la priorité de l'esprit par rapport à la structure économique, tandis que l'adjectif « historique » est polémique contre Feuerbach et, à la fois, contre l'économie classique anglaise, et contre toute conception naturaliste-statique de la société humaine. Si l'on considère essentiels pour le matérialisme la critique de l'anthropocentrisme et le soulignement du conditionnement que la nature exerce sur l'homme, il faut dire que le marxisme, spécialement dans sa première phase (jusqu'à l'*Idéologie allemande* incluse), n'est pas, à proprement parler, du matérialisme. La nature physique et biologique n'est certainement pas niée par Marx, mais constitue, selon lui, un antécédent préhistorique de l'histoire humaine, plutôt qu'une réalité qui limite toujours l'homme et le conditionne même à présent. Depuis que l'homme a commencé à travailler et à produire, il semble qu'il entre en rapport avec la nature (suivant un passage célèbre de l'*Idéologie allemande*), seulement à travers le travail⁶. On retombe ainsi dans cette conception pragmatiste du rapport homme-nature qui efface illégitimement le « côté passif » du même rapport : on se tait sur le fait que l'homme entre en rapport avec la nature aussi à travers l'hérédité et, encore plus, à travers les autres influences innombrables du milieu naturel sur son corps et, ensuite, sur sa personnalité

intellectuelle, morale, psychologique. Nier tout cela, en lui collant l'étiquette de positivisme ou de « matérialisme vulgaire », n'est pas possible, aussi bien pour la raison fondamentale que les faits ne se laissent pas vaincre par des étiquettes, et à cause du constat que le matérialisme, historiquement parlant, n'a pas été un privilège ou une tache de l'époque positiviste seulement (voire, parmi les positivistes, il a été une position de minorité), mais il a caractérisé tout un courant de la pensée des Lumières, au XVIII^e siècle, pour ne pas parler de positions philosophiques antérieures, de Giacomo Leopardi et de Feuerbach, qu'on ne peut pas liquider avec deux boutades polémiques.

Le Marx de la maturité, qui admira Darwin et aurait voulu lui dédier *Le Capital*⁷, et qui dans la préface du même *Capital* déclara « concevoir le développement de la formation économique de la société comme un processus d'histoire naturelle » – était certainement beaucoup plus matérialiste que le Marx des *Thèses sur Feuerbach*. Mais le travail énorme auquel Marx s'était consacré, dans le domaine de l'économie politique, ne lui a pas permis de développer une nouvelle conception du rapport homme-nature, qui pouvait remplacer celui qu'il avait décliné dans les écrits de jeunesse.

Beaucoup plus que de Marx – bien qu'à ce qu'on connaît, pas en désapprobation de Marx – Engels a éprouvé l'exigence de la construction d'un matérialisme qui ne soit pas simplement d'un type économique-social, mais aussi « naturel », et ceci constitue son plus grand mérite. La sollicitation à réaliser un tel approfondissement a été suscitée non seulement par le climat philosophico-scientifique général du XIX^e siècle tardif, mais, plus spécifiquement, par le tournant que le darwinisme a imposé aux sciences naturelles, en montrant définitivement (contre le concept de nature reçu par Hegel et par les matérialistes de formation hégélienne, tels que Moleschott) l'historicité de la nature. Or, le problème n'était plus celui d'opposer l'historicité de la société humaine à l'ahistoricité de la nature, mais celui de trouver la soudure et à la fois la différenciation des deux historicités. Engels contribua à cette tâche spécialement avec le livre splendide sur *l'Origine de la famille*, ainsi qu'avec ses expositions générales du marxisme.

Seul problème, comme nous l'avons déjà mentionné, il demeura partagé entre une tendance à adhérer au matérialisme physico-biologique et une tendance à opposer au « bouillon éclectique » des professeurs positivistes, la dernière grande philosophie « classique » allemande, l'hégélianisme. Je dirais que le témoignage le plus significatif de cette contradiction est ce passage du chapitre I de son *Ludwig Feuerbach* : « Nous n'avons pas besoin

de discuter ici si cette conception [l'hégélienne] s'accorde complètement avec l'état actuel des sciences naturelles, qui prédisent une fin possible de l'existence de la terre elle-même, une fin cependant, assez certaine, de son habitabilité, et qui ensuite reconnaissent aussi à l'histoire humaine non seulement une branche ascendante, mais également une branche descendante. Nous nous trouvons, de toute façon, encore assez loin du point culminant, à partir duquel l'histoire de la société commencera à décliner, et nous ne pouvons pas exiger que la philosophie de Hegel s'occupât d'un argument que les sciences naturelles de son temps n'avaient pas encore mis à l'ordre du jour ». Celui qui écrit ces pages ne considère certainement pas la nature comme un « pur objet du travail humain », et il ôte toute absoluité aux idées de progrès et de dialectique (la catastrophe cosmique finale serait un cas typique de « négation adialectique », de véritable destruction de valeurs, pas de négation-conservation) ; pourtant Engels continue ailleurs à célébrer l'avènement du socialisme comme un passage de la nécessité à la liberté absolue, et à considérer le malheur humain comme étant produit seulement par des causes d'ordre économique-social⁸.

Une autre bataille sérieuse pour le matérialisme est représentée par *Matérialisme et empiriocriticisme* de Lénine, dont la valeur n'est pas du tout infirmée par dix ou cinquante erreurs de physique qu'on peut y repérer. Reste un mérite durable de Lénine, celui d'avoir déterminé le caractère réactionnaire de la renaissance idéaliste du début du XX^e siècle, là aussi où elle se présentait comme un renouveau de l'activisme révolutionnaire contre le quiétisme du darwinisme social. Cependant, il est évident qu'un approfondissement du rapport homme-nature dépassait les intérêts de Lénine et l'urgence des tâches révolutionnaires auxquelles il était appelé.

Traduit de l'italien par Paolo Quintili

NOTES

* Sebastiano Timpanaro (Parme, 1923-Florence 2000) a été un grand philologue, philosophe et linguiste de l'école de Giorgio Pasquali. Membre de l'*Accademia Nazionale dei Lincei*, ses intérêts se sont portés sur l'histoire politico-culturelle du XIX^e siècle, le marxisme et la psychanalyse. Il est l'auteur de nombreuses études sur Leopardi,

d'Holbach, le socialisme, E. De Amicis et la culture italienne du XIX^e au XX^e siècle. Ses ouvrages principaux : *La Genesi del metodo del Lachmann*, Turin, UTET, 2004 (1^{re} éd. 1963; trad. fr. *La Genèse de la méthode de Lachmann*, éd. par A. Cohen-Skalli et A. Segonds, Paris, Éditions des Belles Lettres, 2016, qui vient de paraître); *Il Lapsus freudiano. Psicanalisi e critica testuale*, Turin, UTET, 2010 (1^{re} éd. 1975; trad. angl. *Freudian Slip. Psychoanalysis and Textual Criticism*, London, Verso, 2011); *Sul materialismo*, 3^e éd., Milan, Unicopli, 1997 (1^{re} éd. 1970, 2^e éd. 1975; trad. angl. *On Materialism*, London, Verso, 1985), d'où nous avons tiré l'extrait que l'on présente ici (p. 6-15), très significatif et exemplaire d'un philosophe alternatif à l'idéalisme dominant et à un certain marxisme, qui a malheureusement eu peu d'audience en Italie. Nous tenons à remercier Marzio Zanantoni, des Éditions Unicopli, pour l'autorisation de publier cette traduction.

1. (1904-1986), intellectuel de l'école idéaliste, «actualiste» de gauche, critique de Giovanni Gentile, il a été longtemps professeur de philosophie théorique à l'Université de Rome «La Sapienza», spécialiste de la philosophie ancienne, il a ainsi formé plusieurs générations de philosophes romains [n.d.e.].

2. En français dans le texte.

3. Mario Mirri observe, non sans raison, dans la revue *Critica storica*, I (1962), p. 581: «Je crois que [...] l'on peut constater que l'Italie est l'un des pays dans lesquels est moins perceptible la présence, dans la culture moyenne [...], des résultats des sciences naturelles et biologiques. Du coup, je crois, s'enracinent toujours assez aisément, chez nous, les différentes formes de spiritualisme et d'idéalisme». Et après avoir remarqué comment l'intérêt scientifique s'adresse principalement aux sciences physico-mathématiques, il ajoute: «au fond, il est toujours possible de réduire la méthodologie mathématique ou la discussion philosophique sur les problèmes posés par la physique la plus récente, à l'intérieur de prémisses spiritualistes ou idéalistes, tandis que de telles prémisses peuvent être aisément évacuées, sur la base d'une information appropriée de l'histoire du monde, de la vie sur la terre et des êtres vivants jusqu'à l'homme. Et il nous vient à l'esprit le fait que, si les restaurations spiritualistes et idéalistes d'il y a soixante-soixante-dix ans purent profiter d'une crise du vieux positivisme, cette crise s'était peut-être révélée vraiment sur le terrain de la décadence de la discussion autour

des recherches d'histoire naturelle et de biologie et à cause de leur diminution d'importance devant des mathématiques et une physique qui posaient des nouveaux problèmes, tandis qu'on en avait à la fois de plus en plus besoin de façon à ce que les théorisations conventionnalistes et empiriocriticistes, surgies en rapport aux développements des mathématiques et de la physique, purent être utilisés en fonction de ces restaurations».

4. Voir par exemple A. Visalberghi, *Esperienza e valutazione*, 2^e éd., Florence, La Nuova Italia, 1966, chapitres I et VI, sur les traces de Dewey.

5. Qu'il me soit permis ici d'exprimer mon propre émerveillement, en constatant que des philosophes sérieux identifient aisément la liberté -qui signifie (si elle n'est pas conçue de façon mythologique) capacité de projet et de subordination des moyens aux fins - avec l'indétermination, seulement parce que l'une et l'autre s'opposent communément au déterminisme causal. [«Me-ti disait: la physique vient de constater que les corpuscules infimes sont imprévisibles; leurs mouvements ne peuvent pas être prévus. Ils semblent des individus, doués de libre arbitre. Mais les individus ne sont pas doués de libre arbitre. Leurs mouvements sont difficiles à prédire, ou ils ne peuvent pas être prédits seulement parce que pour nous il y a trop de déterminations, non pas parce qu'il n'y en a aucune» (dans Bertolt Brecht, *Me-ti, il libro delle svolte*, trad. it. par C. Cases, Turin, Einaudi, 1970, p. 171). Voir aussi p. 74 sq.].

6. *Idéologie allemande*, trad. it. par F. Codino et introduction de C. Luporini, Rome, Editori Riuniti, 1967, p. 16 sq.

7. Cf. la *Préface* de L. Lombardo Radice à la *Dialectique de la nature de Engels*, Rome, Editori Riuniti, 1957², p. 16 sq.

8. Sur ce point, voir le développement plus vaste ci-dessous, p. 82-87: «Les aspects constants (jusqu'à présent peu modifiés, et peut-être peu modifiables dans l'avenir) de la condition humaine, ne sont pas, qu'il soit bien clair, des aspects métaphysiques ou métahistoriques. L'"homme en général", comme nous le concevons -qui est, après coup, une seule chose que l'homme naturel- n'est pas l'"homme éternel": au point qu'il est vrai qu'il a eu une origine et il aura une fin (ou une transformation par évolution darwinienne). Aussi ces aspects, en n'étant pas du tout éternels, sont-ils cependant durables (*diuturni*), c'est-à-dire doués, relativement à l'existence de l'espèce humaine, d'une stabilité beaucoup plus grande que les caractères historico-sociaux. Prétendre les réduire aux caractères historico-sociaux signifie offrir un terrain polémique très

favorable à ceux qui se prévaudront de la non-réussite d'une telle réduction, pour revenir à soutenir l'existence de l'"homme éternel". De même, prétendre d'attribuer à la religion une genèse exclusivement économique-sociale -en négligeant le fait qu'elle est une compensation illusoire de la peur de la mort aussi et, en général, de l'oppression exercée sur l'homme par la nature- cela revient à jouer le jeu des partisans de la valeur autonome et privilégiée de l'"expérience «religieuse»».

LUCA PALTRINIERI *

Conclusions - Le conflit infini.

Existe-t-il quelque chose comme une philosophie « italienne » au XX^e siècle, au-delà de l'appartenance nationale de ceux qui y contribuent ? La question ne cesse de faire débat, et l'*Italian Theory* est devenue rapidement un grand sujet au centre des colloques, journées d'études, livres et articles ¹. L'intérêt pour la question vient indubitablement du rayonnement international de quelques philosophes d'origine italienne, parmi lesquels on citera Umberto Eco, Norberto Bobbio, Giorgio Agamben, Silvia Federici, Antonio Negri, Luisa Muraro, Roberto Esposito, Rosi Braidotti, Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris, entre autres. Même une liste aussi restreinte montre que la pensée italienne, si elle existe, n'est ni une ni localisée sur le sol national italien, mais se produit partout dans le monde, dans les universités américaines ou européennes et même, dans certains cas, en dehors de l'académie. Son caractère principal pourrait précisément être son passage par l'extérieur et la contamination par d'autres philosophies dans un contexte de mondialisation des sciences humaines universitaires ², la sortie de soi-même pour épouser une forme d'itinérance ou de déterritorialisation, qui sont des « ouvertures sur le monde ³ », ou encore l'exode et l'immigration à la fois comme expériences et sujets d'enquête ⁴.

L'un des mérites du dossier composé par Paolo Quintili est de montrer comment cette déterritorialisation est aussi une décentration, qui implique, à l'intérieur même du contexte géographique italien, une multiplication des centres de production de la philosophie (Rome, Milan, Turin, Naples, Florence-Pise, Lecce-Bari, Calabre-Sicile, auxquels on pourrait ajouter Gênes, Bologne et Trieste), qui la distingue non seulement du centralisme parisien français, mais aussi du plus grand nombre de pays européens. Cette caractéristique de la pensée italienne avait été déjà soulignée par Antonio Negri dans un essai qui se situe au début de la réflexion sur la « différence italienne » : la différence en tant que résistance, qui, selon lui, marque la pensée italienne depuis Gramsci jusqu'au féminisme, en passant par l'opéraïsme,

est produite par l'absence d'un centre⁵. On pourrait ajouter que cette absence d'une capitale ou d'une école dominante est aussi le produit d'une philosophie se construisant dans une terre qui ne coïncide pas avec la nation, et comme une tentative de construire la nation elle-même⁶.

Loin d'être secondaire, cette « exception géographique » a rendu la philosophie italienne très réceptive aux apports de la philosophie allemande, dans la première moitié du XX^e siècle, et à la philosophie anglo-saxonne (particulièrement la philosophie analytique) et française (structuralisme, post-structuralisme et déconstruction) à partir des années soixante-dix. Ces influences hétérogènes ont donné lieu à une multiplicité d'« écoles » philosophiques souvent rivales, mais aussi profondément liées entre elles. C'est bien pour cette raison que, encore avant le « passage par l'extérieur » nord-américain, à l'instar de la *French Theory*, toute philosophie italienne est déjà le creuset d'une hybridation théorique et d'un métissage d'influences⁷, au point que la mise en avant du caractère national de la « théorie » apparaît pour le moins problématique. Franzini, par exemple, montre que l'École de Milan n'a été qu'un « creuset d'idées » : néokantisme, phénoménologie, existentialisme, positivisme logique. Doit-on parler d'éclectisme ? N'est-ce pas plutôt, comme le pensait Antonio Banfi, que la philosophie elle-même est un « lieu aporétique » ? Même si nous regardons une expérience aussi significative que l'opéraïsme, qui représente peut-être aujourd'hui le courant italien de philosophie politique le plus connu à travers le monde, il est indéniable qu'il plonge ses racines dans la dimension internationale et transnationale du mouvement ouvrier et que ses expériences les plus significatives trouvent leur origine à l'étranger⁸.

Or, cette hybridation théorique est particulièrement visible lorsque nous nous penchons sur l'histoire des courants philosophiques hétérogènes qui traversent la réalité italienne, et c'est bien là la deuxième raison pour laquelle ce dossier est précieux. En effet, les contributions de Perniola, Stancati, Franzini, Dalmasso, parmi les autres, se révèlent très utiles pour le lecteur français, car, précisément en France, la « théorie italienne » a fait l'objet d'une « réception amnésique », aveugle à l'histoire politique et intellectuelle qui la sous-tend⁹. Au fil de ces contributions émerge une série de noms, qui sont peut-être moins connus au niveau international, et pourtant bien familiers à ceux qui se sont formés en philosophie en Italie : Luigi Pareyson, Pietro Chiodi, Enzo Paci, Ludovico Geymonat, Emilio Garroni, Tullio de Mauro, Giulio Preti, Luciano Anceschi, Nicola Abbagnano, Galvano Della Volpe, Mario Tronti, Enzo Melandri, Pier Aldo Rovatti, Carlo Sini. On voit alors que l'influence de l'étranger est toujours aussi filtrée par une histoire

italienne : le Heidegger d'*Être et Temps* est lu à travers des catégories historicistes dérivées de Croce et de l'actualisme de Gentile, l'herméneutique de Gadamer est d'abord lue à l'intérieur d'une ligne de pensée catholique, et enfin le post-structuralisme français et, notamment, les questions de la désubjectivation et du textualisme ont été lues à travers un filtre déjà construit autour de la triade Husserl-Heidegger-Nietzsche. Le même discours vaut pour la réception de Marx, dont Morfino reconstruit avec attention les lectures contemporaines italiennes qui sont conflictuelles précisément dans la mesure où elles recouvrent différentes traditions plus anciennes. Le poids de la tradition est ici directement proportionnel à l'importance de la dimension historique dans l'enseignement de la philosophie au lycée et à l'Université, car, au moins depuis la réforme Gentile, on aborde la philosophie moins à partir de la structure logique de la sentence ou du commentaire du texte, que par l'idée d'une dimension nécessairement historique de la pensée. De cette façon, chaque « théorie » est aussi une interprétation de la façon dont on écrit l'histoire de la philosophie.

Le troisième point important du dossier est l'accent mis sur les particularités historiques et sociologiques de la tradition analytique et de la philosophie des sciences italiennes, qui sont le plus souvent oubliées lorsque l'on parle d'*Italian Theory*. De ce point de vue, l'article de Stancati montre avec clarté et brio la particularité de la philosophie du langage dans le contexte italien, qui s'est formée en équilibre entre trois paradigmes : la linguistique générale, la sémiotique et la philosophie analytique. Les deux premiers courants représentent chacun des propositions philosophiques à part entière, par rapport auxquelles la philosophie analytique italienne a dû prendre position sinon batailler sur ses marges pour pouvoir définir son espace et ses frontières ¹⁰. De façon analogue, Gozzano peut montrer le prix que la philosophie des sciences italiennes a dû payer au scepticisme de Croce et Gentile, mais aussi le rôle crucial de certaines institutions comme *La società italiana di Logica e filosofia della scienza*. Le rôle des institutions, de l'inscription disciplinaire, du marché des idées et des réseaux de sociabilité dans l'affirmation de courants hétérogènes de la philosophie en Italie est un beau sujet qui semble attendre encore son auteur ¹¹. Une sociologie de la philosophie italienne pourrait effectivement circonscrire avec plus de précision le rapport entre la forme de l'enseignement et la production philosophique, la relation entre le métier de professeur universitaire et l'activité du philosophe, la position de la philosophie dans la hiérarchie des savoirs non seulement universitaires mais aussi dans l'espace public : l'énorme succès des festivals de philosophie en Italie représente, par exemple, une voie alternative par rapport à l'omniprésence médiatique du philosophe français.

Pour finir, alors que Paolo Quintili évoque les grands axes organisant la pensée italienne (les naturalismes, les philosophies de l'histoire et les philosophies de la politique) je voudrais indiquer ici un certain nombre de *sujets* ou de thématiques qui ont été portés à l'attention, ces dernières années, par l'essor de l'*Italian Theory*, mais que l'on peut retrouver également au fil du dossier. En premier lieu, la question du *conflit* dans l'interprétation du politique et pas seulement. Alors que le modèle hobbesien centré sur la neutralisation du conflit semble s'étendre jusqu'à l'éthique de la communication habermasienne, la pensée politique italienne a assigné depuis Machiavel un primat ontologique au conflit, à la fois en tant que mode fondamental de la relation politique et puissance qui s'oppose à la nécessité. Cette présence simultanée de plusieurs ordres contradictoires et l'idée du conflit comme *ressource* à l'origine même du politique plutôt que comme « problème » à dépasser par le contrat social, sont bien présentes à la fois dans l'article d'Esposito et dans celui de Perniola, lequel souligne fortement le lien entre la pensée esthétique italienne et la question du comment penser le conflit après 1968. Mais cette même question est aussi au centre de la « polémique » qui traverse l'*Italian Theory* : alors qu'Esposito tend à intégrer la thématique du conflit dans une longue histoire de la politique italienne, remontant jusqu'à Machiavel, la galaxie « post-opéraïste » souligne la discontinuité forte représentée par l'opéraïsme de Tronti, Panzieri, Alquati, et plus généralement par les luttes ouvrières et étudiantes des années soixante et soixante-dix, montrant le conflit comme une puissance d'inventivité et d'innovation radicale et matérielle « par le bas ¹² ». Ces divergences n'éliminent pas l'impression que, depuis les micro-conflits de la vie quotidienne de Rovatti ¹³ jusqu'à la production des classes elles-mêmes par le déploiement historique de la lutte chez Negri, la catégorie de « conflit » oriente la perception elle-même du politique. Autrement dit, s'il y a une spécificité de la relation politique pour la philosophie italienne, c'est qu'elle est conflictuelle. Dario Gentili appelle ainsi *sinisteritas* cette *part maudite* de la philosophie italienne, la pensée antagoniste qui reconnaît la nécessité du conflit et d'un sujet antagoniste comme conditions essentielles du politique et de la philosophie ¹⁴. Or, cette spécificité tout italienne de la *sinisteritas* explique en partie le succès de l'*Italian Theory* à travers le monde, car si, dans le paradigme biopolitique, la vie est devenue le terrain lui-même de ce conflit, jamais comme aujourd'hui, le traitement exclusivement éthique du politique se révèle complètement inefficace contre le pouvoir de l'économie et de la politique néolibérale ¹⁵.

Le deuxième sujet qui émerge avec force dans les articles de cette livraison de *Rue Descartes* est

celui de la *nature*. Loin de réduire cette nature au biologique, Esposito en fait la limite interne à l'histoire, une sorte de noyau non-historicisable de l'histoire elle-même qui n'est rien d'autre que l'excès de corporéité par rapport à l'histoire. Pour le philosophe napolitain, sur ce point véritable héritier de Gianbattista Vico, l'idée de nature comme résistance à une historicisation totale et sans résidus, s'exprimant dans le rapport entre vie biologique et vie politique, c'est l'antidote qui a préservé la philosophie italienne de l'abstraction langagière du *linguistic turn*. Il est évident que l'on ne parle pas, ici, d'une nature physico-biologique, mais du « monde vivant de l'homme lui-même, inséparable de l'espèce humaine et de la relation entre ces deux termes, inséparable de l'usage que l'espèce humaine en fait, de l'attitude qu'elle montre par rapport à la nature ¹⁶ ». Ainsi cette « nature » n'est pas non plus métahistorique : comme le montre l'article de Virno, il s'agit d'une nature imbibée d'histoire, une sorte d'histoire naturelle où les présupposés biologiques de la nature humaine s'incarnent dans des phénomènes sociopolitiques qui sont, eux, profondément historiques. Il s'agit, en somme, de dépasser l'alternative nature/histoire (ou mieux, comme le dit Virno, l'alternative entre la dissolution de la métahistoire biologique en histoire empirique *et* la réabsorption de l'histoire dans la métahistoire), en reconnaissant l'existence d'une nature humaine qui est pourtant déconnectée de toute tentative junsaturaliste et donc, au sens large, de toute tentation normative de l'homme lui-même ¹⁷. Peut-être que le mot le plus opportun serait alors celui de « matérialisme ». Dans un article qui cherche à atteindre le noyau le plus pur de la philosophie marx-engelsienne, en polémique à la fois avec le pragmatisme et l'idéalisme et avec des accents qui rappellent étrangement le réalisme spéculatif contemporain, Timpanaro conçoit le matérialisme comme la « priorité de la nature sur l'esprit », c'est-à-dire du physique sur le biologique et du biologique sur l'économico-social et culturel. Dire que cette matière naturelle n'est pas réductible à l'historicité humaine signifie qu'elle ne peut pas être « un pur objet de travail humain », mais qu'elle représente en revanche ce « côté passif » de la relation entre l'homme et son milieu, le travail en étant le côté actif. Ainsi l'élément de « passivité dans l'expérience » encore une fois n'exclut pas l'histoire, mais fait signe plutôt vers la nécessaire historicité de la nature dont il faudrait trouver à la fois la soudure et la différence avec l'historicité humaine.

Il y a là, presque en creux, un troisième sujet de la philosophie italienne qui a été moins souvent remarqué que le théologico-politique ou l'autonomie du politique, et c'est tout simplement la question du travail qui court comme une ligne fragmentée de l'*humanisme du*

travail de Gentile aux observations sur le taylorisme de Gramsci, en passant par Galvano Della Volpe jusqu'au travail vivant des ouvriéristes et, plus tard, aux sept volumes de la monumentale *Filosofia del lavoro (Philosophie du travail)* d'Antimo Negri. De façon fragmentaire et dispersée, mais comme l'est – nous l'avons vu – toute la pensée italienne, la question du travail n'a pas cessé de l'inquiéter alors qu'elle semble presque avoir disparu d'autres traditions philosophiques nationales. Dans d'autres contextes nationaux, y compris en France, le travail pouvait faire l'objet de préjugés sociaux dépréciatifs et sembler indigne d'une enquête philosophique d'ampleur, alors que, pour les mêmes raisons, il a paru essentiel pour une philosophie *della prassi* (de la pratique) italienne originellement ouverte sur un dehors des pratiques de vie, de nature et de corporéité. Dans sa complexité et ses contradictions, c'est encore cet héritage complexe qui explique la réception italienne de la notion de « biopolitique », qui a pu d'emblée apparaître si proche pour nombre de philosophes italiens justement parce que liée presque structurellement aux questions du conflit du corps, de la nature et du travail. Il est certain que, à un moment où la question du travail resurgit dans le champ philosophique, et plus particulièrement en France¹⁸, la pensée italienne pourrait encore une fois figurer comme référence.

NOTES

* Directeur de Programme CIPh, Chargé de recherche, CIRPP, CCI-Paris-Idf (lpaltrinieri@cci-paris-idf.fr) tel : ++33 (0)1 55 65 54 78 ; Membre du LabTop - CRESPPA, UMR 7217, Paris 8/Paris Ouest/CNRS ; Chargé de cours, IED, Université de Paris 8 (luca.paltrinieri@iedparis8.net) <https://ciph.academia.edu/LucaPaltrinieri>.

1. On lira, parmi d'autres travaux : P. Virno et M. Hardt, *Radical Thought in Italy : A Potential Politics*, University of Minnesota Press, 1996 ; L. Chiesa et A. Toscano, *The Italian Difference : between Nihilism and Biopolitics*, Melbourne, re Press, 2009 ; R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010 ; D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Bologna, Il Mulino, 2012 ; F.

Buongiorno, A. Lucci, *La Differenza italiana. Filosofi(e) nell'Italia di oggi*, « Lo Sguardo.net - Rivista di filosofia », 2014 (II) ; D. Gentili, E. Stimilli, *Differenze italiane. Politica e filosofia, mappe e sconfinamenti*, Roma, DeriveApprodi, 2015 ; S. Contarini, D. Luglio, *L'Italian Theory existe-t-elle ?*, Paris, Mimesis Altera, 2015.

2. Cf. R. Keucheyan, « Théories italiennes passées et présentes : Gramsci, l'*Italian Theory* et le champ intellectuel français », in S. Contarini, D. Luglio, *L'Italian Theory existe-t-elle ?*, *op. cit.*, p. 63-77.

3. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, *op. cit.*

4. R. Bodei, « La differenza italiana. Comunità e esilio », in F. Buongiorno, A. Lucci, *La Differenza italiana. Filosofi(e) nell'Italia di oggi*, *op. cit.*, p. 97-107, et S. Mezzadra, « Un monde à gagner. Des confins de la "théorie" », in S. Contarini, D. Luglio, *L'Italian Theory existe-t-elle ?*, *op.cit.* p. 155-165.

5. Cf. T. Negri, «The italian différence», in L. Chiesa et A. Toscano, *The Italian Difference*, *op. cit.*, p. 18: «In the Italian desert, in this country that lacks a centre, unlike what happened in other NATO countries, the philosophies of difference developed in a purer form and did not need to express themselves through preexisting paradigms. These movements constituted, so to speak, a real cultural and linguistic epoché.»

6. R. Bodei, «La Differenza italiana. Comunità e esilio», *op. cit.*

7. F. Cusset, «*Cos'è la Theory? Stratégie institutionnelle et tactique culturaliste*», in S. Contarini, D. Luglio, *op. cit.*, p. 53-61.

8. Cf. S. Lotringer, C. Marazzi, «The Return of Politics», in *Autonomia: Post-political Politics*, Semiotext(e), New York, 1980, p. 12.

9. Cf. R. Keucheyan, «Théories italiennes passées et présentes...», *op. cit.*

10. Cf. J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

11. Ce qui n'est pas le cas pour la France, cf. J.-L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Paris, Les Éditions de l'EHESS, 2010, mais aussi, L. Pinto, *La Vocation et le métier de philosophe*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

12. En syntonie avec le point de vue ouvrier selon lequel l'ouvrier ne fait pas que répondre à l'éternelle transformation de la machine capitaliste, mais il est lui-même l'agent actif et productif de son histoire et la seule force véritablement vivante d'un conflit que le Capital, toujours second, ne peut qu'essayer de capturer, absorber, exploiter.

13. Pier Aldo Rovatti, *Quel poco di verità*, Milano, Mimesis, 2013.
14. D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, op. cit.
15. D. Gentili, «L'*Italian Theory* nella crisi della globalizzazione », *Allegoria*, n°. 69-70, gen-dic. 2014, online <http://www.allegoriaonline.it/PDF/727.pdf>, consulté le 23 décembre 2015.
16. M. Iofrida, «Editoriale», in *Officine filosofiche. Vita, nature, soggetto*, oct. 2010, Pagnini Editore, p. 9.
17. Cf. S. Berni, «Per una storia naturale del concetto di natura. Dal giusnaturalismo alla genealogia», *ibid.*, p. 49-66.
18. Cf. Jean-Philippe Deranty, «Travail et expérience de la domination dans le néolibéralisme contemporain», *Actuel Marx*, n° 49, 2011 ; J.-P. Deranty, E. Renault, «Arbeit als Ort von Ungerechtigkeit und Herrschaft: Die Grenzen der zeitgenössischen politischen Philosophie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Volume 60, Issue 4, 2012; F. Fischbach, *Le Sens du social. Les puissances de la coopération*, Lux Editeur, Québec, 2015; E. Renault, «L'invisibilisation du travail comme défi philosophique», *Cahiers Simone Weil*, tome XXXIII, n° 1, 2010 ; E. Renault, «Dewey et la centralité du travail », *Travailler*, n° 28, 2012; N. Smith, J.-P. Deranty (éds.), *Recognition, Work, Politics: New Directions in French Critical Theory*, edited J.-P. Deranty, et al., Leiden/Boston, Brill, 2007 ; N. Smith, J.-P. Deranty (éds.), *New Philosophies of Labour: Work and the Social Bond*, Brill, 2011.

HORIZONS p.1 [P. QUINTILI - Péninsule, archipel, déterritorialisation. Où va le philosophe italien ? p. 1] • **IN MEMORIAM** p. 10 [P. QUINTILI - Umberto Eco - In memoriam] • **CORPUS** p.12 [G. PAGANINI - Réflexions sur l'activité de l'historien de la philosophie, entre Bayle, Kant et Musil. p. 12 | S. GOZZANO - Philosophy of Science in Italy. p. 27 | F. FERRETTI - Philosophy of Language and Cognitive Sciences in Italy. p. 35 | R. ESPOSITO - Vie biologique et vie politique p. 44 | C. STANCATI - La philosophie du langage en Italie aujourd'hui. p. 58 | G. DALMASSO - Herméneutique et dé-construction. Parcours italiens. p. 70 | P. VIRNO- Histoire naturelle. La dispute entre Foucault et Chomsky sur la « nature humaine ». p. 84] • **PAROLE** p. 101 [Entretien avec M. PERNIOLA - L'esthétique italienne, du *Novecento* au XXI^e siècle. p. 101] • **TRAVERSES** p. 128 [V. MORFINO - Marx en Italie au début du XXI^e siècle. p. 128 | E. FRANZINI - La phénoménologie et l'« École de Milan ». p. 145 | L. FLORIDI - Trois leçons philosophiques de Turing et la philosophie de l'information. p. 157] • **CORPUS** p. 168 [S. TIMPANARO - Considérations sur le matérialisme p. 168 | L. PALTRINIERI - Conclusions - Le conflit infini p. 180. |