

de l'auteur, le danger de ses conceptions. Parce que, à proprement parler, Jean-Marc Trigeaud conçoit et propose ici une nouvelle conception de la nature humaine basée sur la notion de l'esprit en tant que *Nous* ou *Intellectus*. Cette nature est bien la "réalité de la personne" ainsi que le "principe irréductible de vie" et, au premier abord, s'exprime par la nature humaine traditionnellement considérée comme union de la raison et de l'instinct. Par la suite, et comme par un dépassement silencieux de *la vie* par *l'existence* pour ainsi dire, elle conflue avec *l'être* en se posant "en-deçà du corps et de la raison" mais en continuant pour autant à s'exprimer par la nature/biologique/psychique (mais comment?). Et enfin (ce qui diminue considérablement la génialité de la conception) par un dépassement de *l'exister* par *Dieu*, elle conflue avec "le mystère de la création de la personne" qui "se situe dans la perspective d'une approche métaphysique", (pp. 274-275, note 6) à savoir dans *l'Incarnation* à laquelle *se rattachent* finalement les natures/biologiques/psychiques en se transfigurant et sans se déchirer (p. 279). Mais, peut-on fonder une nouvelle conception de la nature humaine au moyen des aspects théoriques qui, de plus, réintroduisent une théologie, bien qu'au nom de la personne, et sans une étude exhaustive des instincts? L'idée d'un *jus personae* comme *jus vivens* ou *jus existens* est assurément remarquable. Mais, sauf que la vie et l'existence exigent toujours (et de toute évidence exigeront à jamais) une interprétation et une justification de leur fondements, cette idée, pour autant qu'elle ne dérive pas dans les limites du possible d'une étude méticuleuse de la nature/biologique/psychique humaine, demeure aussi dangereuse que l'idée du *jus naturae* en tant que *jus* du totalitarisme. Parce que, nous semble-t-il, les tyrannies dérivent aussi bien des "générecités" que des "personnes", encore qu'ils soient irréductiblement respectables. Ce qui peut en être aussi une réponse d'une nature humaine essentiellement instinctive.

Anastase KOUKIS

Lucie ANTONIOL, *Lire Ryle aujourd'hui. Aux sources de la philosophie analytique*. Préface de T.S. Champlin, Bruxelles, De Boeck, 1993, 133 pp.

Lire Ryle aujourd'hui, jeu de mots de Lucie Antoniol ("Lire" n'est qu'une sorte d'inversion de "Ryle") nous remplit d'un sentiment de triomphe, révélateur de l'actualité de la pensée du philosophe anglais. Une actualité —et c'est ce que présente de manière élégante Lucie Antoniol— qui tient au fait



que Ryle pose de nouveau et avec originalité le problème de l'absurdité. L'étude n'est pas un simple exposé des conceptions ryliennes; bien qu'elle ne propose pas quelque chose d'autre à ces conceptions, elle constitue une étude critique qui vise à démontrer que, en dernière analyse, "Ryle... tente de sauver ce qui... ne mérite pas d'être sauvé: une assimilation maladroite de l'absurdité à la fausseté" (p. 26). Cela, l'auteur le démontre en analysant les conceptions de Ryle (développées principalement dans son œuvre *The Concept of Mind*) sous l'aspect des trois grandes unités (sémantique/psychologique/anthropologique) signalés par les titres des chapitres qui composent cette étude: Chapitre 1: Une frontière entre la signification et l'absurdité (pp. 15-44); chapitre 2: Le corps et l'esprit (pp. 45-68); et chapitre 3: La dissolution du sujet pensant (pp. 69-95). L'étude comprend aussi une Préface par T.S. Champlin (pp. 7-8) et une Introduction (pp. 9-14), des Conclusions (pp. 97-111), une Bibliographie à peu près exhaustive (pp. 113-129) ainsi qu'Index (pp. 131-133).

Dans le premier chapitre Lucie Antoniol analyse de manière méticuleuse la thèse de Ryle que l'absurde ne concerne ni le monde ou la nature ni les pensées, les croyances, les suppositions ou les conceptions humaines pour ainsi dire "en soi" ni même la relation de l'homme au monde; au contraire, il dérive d'un usage faux (contradictoire) du discours humain (de par sa nature "logique") sur le monde. Le discours de par son essence s'articule toujours de manière logique, à savoir de manière non contradictoire. Cela est dû au fait qu'il se compose de certains "facteurs propositionnels" qui tout naturellement tendent à s'associer aux "schémas" des phrases par lesquels chaque fois ils s'expriment et avec lesquels ils conviennent (ce que traditionnellement on appelle "sujet", tel par exemple "Socrate"). C'est ainsi que le "type logique" de ces facteurs coïncide toujours avec la "forme logique" de la proposition par laquelle chaque fois ils s'expriment. En combinant, par la suite, certains "facteurs propositionnels" avec d'autres "facteurs propositionnels", de telle sorte que ce qui dérive est une combinaison signifiante (= des phrases "vrai-ou-faux"), nous pouvons acquérir une *catégorie* qui n'est pas du tout *ontologique* ou *psychologique* mais bien *sémantique*. Sinon, on est conduit à des *systematically misleading expressions*, c'est-à-dire à des expressions qui sont soit dépourvues de sens (ni-vrai-ni-faux) soit pourvues d'une signification qui, pour autant, est masquée de telle façon que sous sa forme grammaticale tend à suggérer une autre signification (p.ex. "Satan n'est pas une réalité", "Les licornes n'existent pas"). Si maintenant, de plus, le philosophe (et la philosophie est exactement une sorte de discours) se laisse guider par ces *misleading expressions*, il se donne entièrement à des théories absurdes. Parce que, par



exemple, même dans le cas des significations vraies ou fausses, le philosophe, en assimilant des énoncés de même forme grammaticale (par exemple: “Satan n’est pas une réalité” à “Capone n’est pas un philosophe”) dans les limites de sa pensée abstraite arrive à considérer certaines significations comme des entités “révélatrices de la structure du réel”; ainsi, premièrement “il pose derrière tout substantif une substance individuelle” et deuxièmement “il associe aux différences entre substantifs (par exemple, l’opposition abstrait-concret) des différences entre les entités correspondantes (la vertu, les licornes)”. Autrement dit, le philosophe commet l’*erreur de catégorie*, puisque, force de son zèle “d’hypostasier la signification”, il transforme les catégories sémantiques en catégories ontologiques et psychologiques. Dès lors le philosophe édifie des théories “dénotationnistes”, c’est-à-dire absurdes (pp. 21-23).

Cette conception rylienne est discutable; elle se fonde, comme nous le verrons, sur un dégagement paradoxale du discours de l’âme et du corps; elle ne prend pas en considération autant des problèmes théoriques à peu près dissolubles. Comme l’exprime Lucie Antoniol, Ryle ne veut point répondre à des questions telles que: “Quel rapport y a-t-il entre les potentialités de la langue comme système de règles structuré et la créativité de celui qui s’exprime dans ce système en réalisant les potentialités?” ou “Quels sont les conditionnements historiques, culturels et sociaux qui déterminent la signification des notions, y compris des notions d’absurdité et de non-sens si chères à Ryle?” (p. 37). Ryle s’efforce de démontrer de manière plus approfondie la faute de catégorie ou du “fantôme de la machine” commise par Descartes et des philosophes influencés par lui. Ces philosophes, adoptant une sorte de *naming theory of meaning* —toujours “allergique” pour Ryle— ont soutenu qu’il existe un “Esprit” (ainsi qu’une “Matière”) qui, en tant que nom, nomme une substance qui s’installe dans un certain lieu et qui se caractérise par certains processus. Autrement dit, ils ont considéré les prédicats mentaux comme des fonctions “substantives” et les expressions par lesquelles elles s’expriment comme référentielles (*désigner/dénoter*) au lieu de voir que les prédicats constituent simplement des fonctions logiques d’un caractère “adverbial” (où, quand, pourquoi etc.) et leurs expressions des simples qualifications (*qualifier*). Aussi, sont-ils arrivés à considérer tout paradoxalement (et à commettre une faute philosophique assez grave) que l’Esprit et la Matière sont des éléments à la fois distincts et identiques (d’une même origine); tandis que ce qui est vrai c’est qu’il peut y avoir chaque fois ou Esprit ou Matière et pas du tout tous les deux formant unité. Par la suite, ils ont pris ces éléments pour “entités” auxquelles correspondent certains faits corporels (et, bien évidemment, inférieurs aux faits qui correspondent à l’Esprit) et spirituels (supé-



rieurs aux faits corporels), sans comprendre qu'à l'Esprit ne peut correspondre aucun fait à l'exemple des faits qui correspondent au Corps. D'autre part, ils ont accentué que les dispositions correspondent aussi à certains faits à l'exemple des faits qui correspondent aux événements physiques, sans voir que des énoncés catégoriques (au sens traditionnel) peuvent s'adresser seulement aux événements et pas du tout aux dispositions qui s'expriment simplement par des énoncés au sens hypothétique (= "faits" au sens des éléments qui reglent seulement nos raisons, nos motifs ainsi que les résultats de notre conduite).

Enfin, par l'intermédiaire d'une sorte de transcendance, ils ont supporté que l'Esprit constitue une *substance* immatérielle et immortelle qui, sans se lier plus au corps et sans dériver des dispositions, s'installe dans un "espace privé" au-dessus des organes corporels (double intériorité); ce qui empêche de voir que l'Esprit n'est pas un élément abstrait mais bien un élément caractérisé chaque fois par une certaine localisation qui est celle de l'individu; ce qui empêche aussi de voir que les dispositions ne peuvent pas —à quelques exceptions près— correspondre à l'esprit du fait qu'elles sont simplement des relations (adverbiales). Selon Ryle, ces philosophes ont commis une erreur plutôt *sémantique* qu'*ontologique*: ils n'ont pas compris que ce que nous nommons traditionnellement *Existence* ou *Être* n'est pas une idée ou une situation ontologique, mais un simple *verbe* qui se caractérise chaque fois par des inflexions de sens suivant le contexte de la phrase où il apparaît. Plus précisément, ce qu'on appelle "être" n'est rien d'autre que "l'élasticité de signification" du verbe être; une signification qui dérive de la catégorie de l'expression qui chaque fois se substitue au sujet de la proposition. Ce qui signifie aussi que la question ontologique ne peut pas être posée de manière objective que seulement au niveau de la langue des individus concrets. Au delà des individus concrets telle question ne peut en aucun cas avoir de sens (elle n'est ni vraie ni fausse). Mais, au cas où l'on considérerait cette question comme commune à tous les individus, on arriverait de nouveau à l'ambiguïté, c'est-à-dire, à l'absurde. Qui, d'après ce qui est déjà dit, n'est rien d'autre qu'une sorte de réduction absolue et commune au même des éléments qui seulement séparés peuvent se réduire à ce même lui-même (si je maintiens que X est Z et Y est Z, cela est bien raisonnable; mais si je maintiens que X et Y sont Z, cela ne peut être qu'absurde, pp. 47-68).

C'est à partir de telles conceptions que Ryle s'efforce de reconstituer la vraie notion de la "personne" et de la "pensée". Pour Ryle la personne n'est pas une entité ontologique caractérisée principalement et essentiellement par une pensée qui s'extériorise sous la forme de certaines actions, comme l'a



admis la philosophie traditionnelle. Une telle conception n'est qu'une catégorie sémantique des concepts formels ou pseudo-concepts. Au contraire, la "personne" peut être considérée seulement comme un "tenant-lieu" (*place holder*) d'autres mots dont la fonction n'est pas prédicative mais bien "auxiliaire à la fonction référentielle dans le discours". Autrement dit, la "personne" —dans un sens pour ainsi dire "prénominal" et d'une manière qui présuppose le dépassement du dualisme psycho-physique— n'est que l'individu concret qui dit "je" ou auquel je m'adresse lorsque j'utilise son nom propre. Aussi, de l'autre côté, la "pensée" se révèle non un "état d'esprit" (*frame of mind*) dans lequel se posent chaque fois au préalable des actions avant qu'elles soient extériorisées, mais bien un lieu qui se remplit par des *verbes adverbiaux*: des verbes qui ne sont pas des verbes d'action (= actions non encore extériorisées) mais simplement des mots d'une fonction directrice par rapport auxquels les actions dérivées ne sont qu'un instrument d'échange, à peu près comme l'argent dans le domaine de l'économie (pp. 70-84).

Ce que Ryle veut dire avec toutes ces conceptions est que les mots se dirigent toujours et de par leur nature par une "practice logique". Néanmoins, celle-ci ne se réduit point à des causes ni tout-à-fait physicalistes (comme le soutiennent les *behaviorists* "orthodoxes") ni strictement "sociales"; les mots tout simplement prennent leur naissance et aient leur lieu propre dans les attitudes naturelles de la vie sociale de manière "conventionnelle" et pas du tout "automatique" (p. 94). Et pour autant —ce que Lucie Antoniol accentue à juste raison à mon avis dans ses *Conclusions*— on ne peut pas dire en aucun cas que les efforts de Ryle réussissent: d'une part, parce que, contrairement à ses conceptions et inévitablement, "il a l'imprudence de définir sa théorie... préalablement à toute application pratique" (p. 98) et, d'autre part, parce que sa réduction à l'absurde "forte", sauf qu'elle soit techniquement défectueuse (l'argument sur lequel se bâti *The concept of Mind* constitue enfin non un argument de réduction à l'absurde "forte" mais un "argument de l'erreur catégoriale"), dépasse la visée de son auteur et le jette à peu près dans un cercle vicieux: alors que Ryle a pour but de réduire le dualisme à l'absurde, "il débouche sur une affirmation d'absurdité universelle" ce qui constitue "une conclusion malheureuse". Ainsi, force de la distinction faite entre "erreur", "fausseté" et "absurdité", jaillit l'argument de l'erreur de catégorie "qui vise à prouver la présence d'une erreur non pas dans la théorie dualiste, mais bien dans les hypothèses sémantiques qui la sous-tendent". "L'absurdité du dualisme doit contribuer à prouver cette thèse de l'erreur de catégorie sémantique". Or, "la réduction à l'absurde forte n'est pas valide"; de telle sorte que Ryle semble dès lors être obligé de prouver l'absurde par l'erreur de



catégorie et l'erreur de catégorie par l'absurde en distinguant simplement l'erreur comme "affirmation catégoriale fausse" et l'absurde comme des "phrases absurdes" qui en sont la conséquence. Si bien qu'il s'efforce dès maintenant de "faire apparaître l'absurdité du dualisme dans toute sa splendeur" à l'aide de toute sa "virtuosité argumentative et rhétorique" (pp. 99-100). Une virtuosité qui consiste d'une part en l'humour et d'autre part en trois arguments principaux: l'argument de régression infinie (consistant à trouver dans une "structure explicative" une "chaîne infinie de renvois inévitables" et fausses dûs au fait qu'une question est chaque fois mal posée, c'est-à-dire, une chaîne des *causes* de la conduite humaine, au lieu de décrire simplement la fonction quotidienne de cette conduite); l'argument tiré de la méthode de substitution (consistant à prouver que nous sommes capables de pratiquer facilement les concepts mentaux en les formulant en règles d'usage à condition d'écarter toutes les hypothèses philosophiques qui rendent problématiques ces pratiques); et enfin l'argument de la technique de reformulation des questions (consistant à démontrer que "les vraies difficultés ne viennent pas de la nature évanescence et subtile de phénomènes et processus à expliquer, mais bien de la manière dont nous parlons des gens et des choses", pp. 107-108).

Cependant, comme l'implique et de toute évidence l'accepte finalement à un certain degré Lucie Antoniol, cette défectuosité n'est pas vraiment une défectuosité. Ce qui se rend plus claire par la lecture de certains passages du début de l'ouvrage *The Concept of Mind*: Ryle entend par absurdité "une étiquette générique propre à désigner toute expression qui n'est pas compréhensible littéralement" (les emplois métaphoriques et poétiques, les plaisanteries, les zeugmes, les jeux de mots dûs à l'ambiguïté etc., p. 105). Pour mieux dire, l'absurde consiste dans l'effort de réduire ces expressions à des entités non seulement ontologiques mais aussi psychologiques; des entités qui (comme le démontrent souvent les contradictions logiques) n'existent pas. Dès lors, et en acceptant que Descartes et les cartésiens, ainsi que les *behavioristes* "orthodoxes" tombent dans cette erreur, on peut soutenir que "la contribution principale de Gilbert Ryle, dans ce domaine", malgré ses points faibles, "réside dans sa démonstration, ou du moins sa tentative de démonstration" (par cette phrase délimitative Lucie Antoniol semble en prendre ses distances) "de l'absurdité des schémas conceptuels cartésiens et *behavioristes*" (p. 109).

Dans ces conditions, c'est-à-dire dans des conditions telles qui admettent, en écartant essentiellement la profondeur fertile d'une analyse psychologique, que les "métaphores" philosophiques de la philosophie traditionnelle



renvoient nécessairement à des entités et conduisent à l'absurde (sans voir que même ces "métaphores" étaient bien des "métaphores" fonctionnantes dans le cadre de leur époque, ce qui était aussi un "jeu" d'un niveau différent) nous ne pouvons pas accepter la conclusion de l'auteur que la métaphilosophie rylienne est une "philosophie du doigté" basée sur un "opportunisme méthodologique" exactement suivant le fait que "la philosophie elle-même n'a pas de fin" (pp. 110-111). Cela nous semble rhétorique. Au contraire, la philosophie rylienne, en permettant certains jeux et en refusant ou du moins en négligeant d'autres, se présente comme une philosophie rigide.

Ce qui n'exclut pas que l'analyse de Lucie Antoniol soit brillante, voire ingénieuse. Elle devrait, pour autant, s'élargir de manière beaucoup plus personnelle vers un dépassement de la conception que l'absurde est la fausseté. Parce que ce que l'absurde ne peut seulement être c'est bien la fausseté, qu'elle qu'elle soit¹.

Anastase KOUKIS

Jean-Francois MATTEI, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, P.U.F., 1993.

Le but de ce livre, comme nous le constatons dès l'introduction, est de montrer que le pythagorisme "par son souci d'unifier les lois fondamentales de l'univers à partir d'une mathématique pure, indépendante de toute expérience sensible, il constitue un mode de pensée qui reste vivace chez la plupart des hommes de science" (p. 5). L'écrivain cherche à retrouver cette appréhension originale du monde en revenant aux textes pythagoriciens les plus anciens qui ont été conservés. Il n'hésite pas pourtant à déclarer qu'il risque parfois à proposer quelques éclairages personnels à partir des textes platoniciens pour démontrer que le pythagorisme, malgré son caractère fragmentaire, est un système cohérent qui contribua à un grand changement de la pensée grecque, c. à d. à la transition de la pensée religieuse à la pensée rationnelle.

L'oeuvre comprend six chapitres: Au *chapitre I* J.-F. Mattei nous donne toutes les informations qu'on peut avoir sur la vie de Pythagore, cette personnalité légendaire d'un homme qui fut à la fois réformateur religieux,

1. Ce qui se démontre dans une certaine mesure dans mon agrégation *Utopie phénoménologique et historialité: vers un dépassement de l'utopie du regard phénoménologique de Heidegger* (à être jugée et éditée par l'Université de Varsovie).

