

Le système Descombes, ou l'identité disputée¹

À propos de

Vincent Descombes, *Les embarras de l'Identité*, Paris, Gallimard, 2013²

Jean-Claude Dumoncel

« Pour entrer chez les Étrangers, il faut s'enduire d'identité... On prouve l'efficacité de ce barbouillage au moyen de papiers. Ils les appellent les papiers d'identité »
Raymond Queneau, *Saint Glinglin*, Paris, NRF, p. 203

Descombes rappelle comment Quintilien et Cicéron, se prononçant « d'après les auteurs grecs », distinguent entre *quaestio finita* et *quaestio infinita* : *Caton doit-il se marier ?*, par exemple, est une « question finie », *L'homme doit-il se marier ?* une « question infinie » (125-6). Ce *distinguo* s'applique entre autres aux questions disputées concernant l'identité. Le vaisseau de Thésée dont les Athéniens, nous rapporte Plutarque, « retiraient les planches trop vieilles et y substituaient des planches solides », quand on se demande s'« il est resté le même » (266), conduit à une question finie. La question *Y a-t-il de l'identique ?* posée à propos « des énoncés d'identité de type ' $a = b$ ' » (57) se qualifie quant à elle comme question infinie. « La question 'finie' est limitée à des personnes et des circonstances particulières. Par exemple : *Devons-nous procéder maintenant à un échange de prisonniers de guerre avec nos ennemis les Carthaginois ?* » (125). A première vue, par opposition à la question ainsi posée par un cas dans sa singularité, la question « infinie » serait seulement « une question générale » (125). Mais pour dévoiler son véritable statut le meilleur moyen est de rapporter une anecdote que Descombes empruntée à un livre du prix Nobel d'économie Amartya Sen, *Identité et violence*, portant pour sous-titre *L'illusion de la Destinée* :

¹ Le titre de cette étude s'inspire de celui donné par Descombes à l'un de ses principaux ouvrages : *Les disputes de l'esprit*, sur le modèle de la *disputatio* médiévale.

² Sauf indication contraire toutes les références de cette étude se reportent à ce livre (par le numéroté de la page entre parenthèses). Voir aussi : Vincent Descombes, « Réflexions sur les Questions d'Identité » [RQI], *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 28 mai 2011.

« La scène a pour décor l'aéroport d'Heathrow. A l'époque, Amartya Sen enseignait à Cambridge, et il y exerçait les fonctions de *Master of Trinity College*. Au retour d'un voyage hors d'Angleterre, il se soumet au contrôle d'identité et présente sa fiche d'identité au fonctionnaire de la police des frontières. Ce dernier voit que son adresse anglaise est ainsi libellée : *Master's Lodge, Trinity College, Cambridge*. Surpris, ce fonctionnaire cherche à savoir à quel titre le voyageur indien qu'il a devant lui habite chez le Maître de ce collège. « Est-ce que vous êtes un de ses proches amis ? », demande-t-il à Sen. Visiblement, il ne lui vient pas à l'esprit que Trinity College pourrait avoir désigné comme son *Master* un professeur de nationalité indienne. Malicieusement, Sen fait remarquer qu'une telle question, posée à lui, pourrait être entendue dans un profond sens philosophique. Depuis l'Antiquité, les philosophes se sont demandé si un individu pouvait être son propre ami... » (17)³.

Avec les *contrôles d'identité* nous sommes embarqués sur des questions comme celles qui sont posées par plusieurs sujets de « débat public » (235) : par une politique des identités (*identity politics*) qu'on appelle en français « communautarisme » (16) et qui se trouve être identique à une « 'politique de la diversité' » (234) ; par l'institution d'un « ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire »⁴ ; par l'usage d'expressions comme « identité islamique »⁵ et « identités musulmanes »⁶ ou encore « bloc identitaire »⁷. Descombes désigne comme « idiome identitaire » le langage où ces questions sont posées. Dans cet idiome il affronte par conséquent plusieurs problèmes parmi ceux que Deleuze appelle⁸ des *problèmes brûlants*⁹,

³ Cf. Amartya Sen, *Identité et violence : l'illusion du destin*, pp. 9-10.

⁴ Ministère créé en 2007 dans le gouvernement Fillon. Descombes dut faire à ce sujet, devant la Société Française de Philosophie, le distinguo qui s'imposait : « pour nous philosophes ce n'est pas au gouvernement d'organiser des colloques sur l'identité » ; « le gouvernement n'a pas à organiser des colloques et des débats sur l'identité nationale, il a à s'en occuper ». D'où un diagnostic de philosophie thérapeutique débouchant sur un paradigme quant à la composition des gouvernements : « L'idée d'un ministère de l'identité nationale est absurde – le ministère de l'éducation nationale, voilà où il est question de l'identité, le ministère de la défense, voilà de même... » (RQI, p. 46).

⁵ C'est le titre d'un billet de blog de Charles-Henri d'Ambigné, publié sur le site du *Figaro* le 17 septembre 2011 pour signaler la traduction française d'un livre de Bernard Lewis, *Le pouvoir et la foi. Questions d'Islam en Europe et au Moyen-Orient*, dont il cite entre autres la proposition suivante : « pour un musulman, l'islam est avant tout ce qui conditionne l'identité ».

⁶ « Richesse des identités musulmanes » est le titre d'une section dans *Identité et violence* d'Amartya Sen.

⁷ Mouvement politique français créé le 2 avril 2003.

⁸ Dans son *Abécédaire*.

⁹ Par une coïncidence particulièrement frappante et significative, Descombes cite cette phrase d'Erikson : « Les problèmes d'identité deviennent brûlants chaque fois que l'américanisation gagne du terrain » (36). On croirait lire une phrase de Jacques Tati

correspondant à des questions que, de son côté, il qualifie de *questions brûlantes* (231).

Ces sont des « questions finies ». Mais le principal c'est que ces « problèmes brûlants » sont essentiellement des problèmes *politiques* (ou *théologico-politiques*). Le fait qu'Amarthya Sen soit un *économiste* auteur d'un livre sur *l'Identité* se révèle de surcroît un repère précieux ici. La proposition « cet homme qui s'appelle Mr Amarthya Sen est la même personne que celle qui répond au titre de *Master of Trinity College* » (19) est elle-même réponse à la question finie posée par le policier à l'économiste. Descombes nous dit qu'une question infinie est aussi « une question de principe » (125). De fait : « Le principe 'toute chose a l'identité avec soi-même' » (19) est le *principe d'identité* qu'un Poincaré formulait encore « A est A »¹⁰. C'est donc un « principe du double A ». Mais avoir ou pas « le triple A » semble devenu, en *économie politique*, la question cruciale. De sorte qu'il faut un AmArthyA au moins pour embrasser dans l'amphibologie à la fois le double et le triple « A ». Toutefois la Politique n'est qu'une branche de l'Éthique, définie par G. E. Moore dans les *Principia Ethica* puis par Wittgenstein comme « l'investigation générale de ce qui est bien »¹¹. Lorsque l'Identité apparaît à côté du Bien, ce qui ce révèle est que tous les deux sont des *Termes Transcendants* (orthographe du Lalande). La liste la plus complète des transcendants est celle dressée avant la lettre par Platon dans le *Théétète*. En tout cas c'est la liste où sont réunis « l'identique et le différent » d'une part, « le bien et le mal » d'autre part¹². C'est donc seulement cette liste qui peut permettre de surmonter l'amphibologie allant du « A est A » de l'identité qui, comme son nom l'indique, porte sur les *entités*, au « triple A » de *solvabilité* qui donne une *note* et attribue donc une *valeur*. Aussi faut-il rappeler ici l'adage scolastique : *Transcendentalia omnia genera transcendunt*, les transcendants transcendent tous les genres. Avec les termes transcendants, donc, la simple *généralité* des termes standard (« homme », « ennemi », « mortel », « prisonnier », « souris », « mariage », etc), permettant de poser des « questions générales », est dépassée. Nous parvenons à un niveau où effectivement on pourrait convenir de couvrir

bombardé *ministre de l'Américanisation récruescente* dans un gouvernement formé par Pierre Dac. Dans un entretien de 1989 à *Libération* intitulé « Gilles Deleuze craint l'engrenage » et repris dans *Deux régimes de fous* (Minuit), Deleuze prend position dans le débat sur le port du voile islamique à l'école.

¹⁰ *La science et l'hypothèse*, Flammarion, 1968, p. 31.

¹¹ Wittgenstein, *Conférence sur l'Éthique*, suite aux *Leçons et Conversations*, NRF, 1971, p. 143.

¹² *Théétète*, 186 a-e.

comme *questions infinies* les questions non seulement générales mais *transcendentales*.

À cette altitude conceptuelle, comme Frege l'a vu, l'identité n'est autre que *l'un des quatre sens du verbe être* (celui de « David est le père de Salomon ») à côté de l'*existence* (du « Je suis »), de l'*attribution* (« Socrate est homme ») et de l'*inclusion* (« Les hommes sont mortels »).

Imaginons maintenant un livre capable de dévoiler un rapport insoupçonné allant *de l'Identité au Bien*. Alors, dans un tel ouvrage, une autre frontière serait transcendée : non plus la frontière entre les genres comme dans les transcendentaux, mais *la frontière entre les transcendentaux eux-mêmes*. Or c'est ce qui se produit dans *Les embarras de l'Identité*. Comment qualifier le niveau ainsi atteint ? Si des termes comme « transtranscendental » ou « ultratranscendental » paraissent peu maniables, on pourra employer l'orthographe « transcendantal ». En effet, si on admet qu'il y a transcendantal quand la *pensée* dispose d'un accès *a priori* aux *Choses*, alors cela signifie que la frontière a été franchie allant du transcendantal Vérité au transcendantal Être. En généralisant, on peut définir le *Transcendantal* par la *libre circulation parmi les Transcendentaux*. En ce sens *Les embarras de l'Identité* sont un traité transcendantal. Mais il faut ajouter que ce caractère transcendantal qualifie *tout système de philosophie* et donc aussi tout livre exposant un tel système, comme l'*Ethique* de Spinoza. Inversement on peut dire qu'avec *Les embarras de l'Identité* Descombes nous a donné sous une forme particulièrement compacte le système que nous attendions de lui. Mais il y a davantage encore.

Descombes ne manque pas de rappeler le distinguo qui est la *summa divisio* de l'Identité, à savoir la différence entre *identité qualitative* ou *spécifique* et *identité numérique* (90). Parlant de l'exemplaire du mot « Amarthya » écrit dans cette phrase, par exemple, la proposition « La dernière lettre est *la même* que la troisième » énonce une identité spécifique, la proposition « La troisième lettre à partir du début est *la même* que la sixième à partir de la fin » énonce une identité *numérique*. Descombes évoque cette distinction capitale comme « théorie scolastique des espèces d'identité ». En fait elle devrait se trouver dans tous les manuels de logique et tous les cours élémentaires de philosophie car elle conditionne la compréhension de la définition que Leibniz a donnée de l'identité numérique, $Elxy \equiv C \phi x \phi y$. Cette formule, en effet, signifie d'abord que *l'identité numérique est la quantification universelle de l'identité spécifique* et ensuite que cette définition n'est autre que la conjonction du *Principe d'Identité des Indiscernables* $C \equiv C \phi x \phi y Ixy$ avec sa réciproque, le *Principe*

d'Extensionnalité dit aussi « Loi de Leibniz » $C\text{I}xy\Pi\phi C\phi x\phi y$ (*eadem substitui possunt salva veritate*), deux des principes leibniziens dont l'incidence en philosophie est allée au plus profond. Comme quoi nous sommes jusqu'au cou dans les « questions de principe ».

Nous avons laissé ici le latin leibnizien et le symbolisme de Lukasiewicz tels quels parce que sur ce point, comme on l'aura deviné, il n'est pas nécessaire de comprendre le contenu : il suffit de comprendre que sa compréhension n'est pas donnée comme forcément facile. En parlant d'une « théorie scolastique des espèces d'identité ». Descombes tend à la même conclusion. Le point est la spécificité d'un point de départ philosophique dans une métaphysique de *l'Identité* où Descombes retrouve le registre d'un de ses premiers livres, *Le Même et l'Autre* (1979). Dans la plupart des systèmes philosophiques, en effet, si la philosophie première est bien la Métaphysique, celle-ci est centrée sur l'Être et même, dans cette ontologie, sur *des êtres* comme Dieu ou l'homme qui se retrouveront ensuite comme les protagonistes de l'Éthique subséquente. Mais nul n'avait encore imaginé de fonder un système philosophique dans une théorie de la *relation d'identité*, avec l'abstraction éthérée qui semble s'y attacher. Et nous devons immédiatement ajouter que cette abstraction est évitée puisque, conformément au vœu de la collection où il paraît, ce livre de Descombes est effectivement un *essai*, dans la tradition défendue et illustrée par Bergson quand il donne comme règle au philosophe de parler le langage de tous après en avoir donné l'exemple dès son *Essai* de 1889. Imaginons un Montaigne moderne qui, sans dédaigner Cicéron et Plutarque, cultiverait surtout Aristote, mais aussi se nourrirait maintenant de La Fontaine et de Molière, de Pascal et de Rousseau, de Baudelaire et de Marcel Proust, tout en pratiquant la grammaire à la mode métaphysique de Wittgenstein et du couple catholique de ses disciples thomistes, miss Anscombe et son mari Peter Geach. Alors nous aurons approximativement une image de la *manière* inimitable qui est celle de Vincent Descombes, celle qui lui permet le passage de la « théorie scolastique des espèces d'identité » aux « questions brûlantes ». Puisque penser « l'identité au sens de l'identique et l'identité au sens de l'identitaire » (15) est le *défi de Descombes* relevé dans ce livre.

I. Métaphysique

Dans une section intitulée « La comédie de l'identité » (62 sq.) Descombes a déterré une scène de comédie antique due à Epicharme. C'est une rencontre sur l'agora entre Callias le débiteur et son créancier Coriscus

qui, à cette occasion, lui réclame le paiement de sa dette. Callias lui répond par une version de l'*auxanomenos logos*, l'« argument de la croissance » que nous avons vu illustré par le vaisseau de Thésée : puisque l'homme est un être changeant, Coriscus « n'a pas en face de lui l'homme qui lui a emprunté de l'argent » : « Son débiteur n'existe plus ». Coriscus est d'abord frappé de mutisme par l'argument. Puis, en un retournement de situation, il frappe Callias qui élève une plainte. Coriscus lui répond que l'homme qui l'a frappé n'existe plus.

L'exploit de cette comédie est de réunir l'*identité* du « A est A » et la *solvabilité* du « triple A ». La *dette* va ainsi devenir une « racine vocalique » en A revenant comme leitmotiv du livre tout entier (63, 106, 149, 201). Et ils sera commode ici d'adopter un terme que Hans Reichenbach a trouvé chez Kurt Lewin dans *Der Begriff der Genese* (1922) et que nous avons déjà vu illustré par le cas du vaisseau ou de l'homme : c'est le terme *généntité* pour désigner « le concept de l'individu qui reste identique durant le passage du temps »¹³. Ce qui nous permet d'énoncer déjà un principe réunissant les deux bouts de la chaîne tenue par Descombes : *La généntité du débiteur est condition métaphysique de la solvabilité d'un emprunteur.*

Que la *généntité* soit bien un concept métaphysique, c'est ce qui apparaît quand on voit que *l'identité maintenue d'un moment du temps à un autre* n'est qu'un cas particulier dans une problématique plus générale dont l'autre cas principal est illustré par Sextus dans le rôle que lui donne Leibniz à la fin de la *Théodicée*, c'est-à-dire *l'identité maintenue d'un monde possible à un autre*, par exemple du monde où Sextus en vient à violer Lucrèce à l'un des mondes où il suit « le conseil des dieux » (§ 416). Les *temps* et les *mondes* y révèlent une similarité métaphysique, où la place du présent parmi tous les temps, par exemple, correspond parmi les mondes possibles à la position de ce que Descombes appelle « ce bas monde » (58).

En soutenant qu'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve Héraclite a rendu un grand service à la philosophie. Il a montré qu'une *fausseté* peut être *philosophiquement intéressante* à raison de ce que donne sa réfutation. C'est comme pour se faire la main que Descombes dissout le paradoxe du fleuve d'Héraclite :

« si ses eaux cessaient de s'écouler, c'est alors qu'il cesserait d'être un fleuve, pour se changer en *lac* ou en *mer intérieure* » (71)

¹³ Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space & Time*, traduction par Maria Reichenbach, Dover, 1957, § 21.

Cette dissolution applique un principe que Quine (68) a illustré pour sa part sur le vaisseau de Thésée :

« c'est la question de décider comment individuer ce terme "vaisseau" dans le temps ».

Descombes a compris que Quine a mis le doigt ici sur l'incidence exacte du fameux *principium individuationis* (69) : lorsque, dans une *identité*, l'*entité* se trouve être un *individu*, sa *transidentité* requiert un *principe d'individuation* qui varie avec sa *spécificité*. Le principe d'individuation d'un *fleuve*, par exemple, n'est pas le même que celui d'une *mer* ou d'un *lac*, et encore moins que celui d'une *personne* comme Callias ou Coriscus, ou encore d'un *vaisseau* comme celui de Thésée.

Par-dessus le marché, Descombes a décelé dans la foulée le rapport conceptuel avec la règle d'emploi d'un nom propre selon Wittgenstein :

« Cette règle d'emploi consiste dans un *critère d'identité* pour l'objet, un critère qui doit permettre de l'individuer dans son espèce » (75)

Ce rapport conceptuel entre *critère wittgensteinien d'usage d'un mot* et principe d'individuation est plus précisément un rapport de Genre à espèce : le principe d'individuation est le critère wittgensteinien pour les noms d'individus¹⁴. La fonction du critère wittgensteinien s'articule en outre sur ce que Descombes a baptisé la *règle de Geach* (84), à savoir que l'usage du mot « même » doit se décliner de manière à répondre à la question « le même *quoi* ? » : un « même » doit être spécifié comme étant par exemple même nombre, même attribut, même individu, même lieu, même temps, etc.

Mais Descombes ne s'est pas contenté de faire flotter le vaisseau de Thésée sur le fleuve d'Héraclite en une convocation du folklore philosophique afférent. Sur le fleuve d'Héraclite, Vincent Descombes a *branché* un affluent avec un bénéfice conceptuel obtenu à titre de corollaire :

« Les eaux d'un affluent peuvent se perdre dans celles d'un fleuve principal, mais deux chevaux ne peuvent pas fusionner pour constituer un super-cheval (en revanche on peut les associer dans un même attelage) » (215)

¹⁴ A la différence près, selon la nomenclature de Carnap, entre le « mode matériel » du principe d'individuation et le « mode formel » du critère grammatical de Wittgenstein.

Cette croisée conceptuelle, que nous appellerons la *Division de Descombes*, montre que la question de la génidentité conduit à des cas de *fissions* et de *fusions* (comme celles de la Seine autour d'une île comme celle de la Cité) où la réponse varie à nouveau d'après le principe d'individuation, lequel s'avère différent selon que l'individu est par exemple un *fleuve*, un *animal* ou un *quadrigé*.

Ceci étant posé, considérons (77) la *Vie de Smith* condensée comme suit dans sa narration imaginée par Geach :

(i) Smith commit sept cambriolages, et ensuite Smith commit un meurtre, et ensuite Smith fut pendu.

Cet exemple illustre une des deux façons d'appliquer l'identité distinguées par Geach, soit *côté prédicat*, soit *côté sujet* (76-77). Côté prédicat nous retrouvons les équations classiques telles que

(ii) L'étoile du soir est la même planète que l'étoile du matin

pour l'identité (76), ou (83)

(iii) Le vainqueur d'Austerlitz est le même homme que le vaincu de Waterloo

pour la génidentité.

Côté sujet, Geach nous dit¹⁵ que, partant de (i), « nous pouvons distiller un énoncé en termes purement généraux » qui sera

(i bis) Un homme a commis sept cambriolages, et ensuite *le même homme* commit un meurtre, et fut ensuite pendu.

Cette *distillation de Geach* nous assure que la *règle de Geach* est applicable, mais le point principal est que, comme (iii) côté prédicat, l'élixir (i bis) est, côté sujet, un cas de *génidentité*, ce que met en évidence le caractère nonsensique de

(i*) Smith commit un meurtre, et ensuite Smith fut pendu, et ensuite Smith commit sept cambriolages.

¹⁵ *Mental Acts*, p. 71.

Le non-sens (i*) prouve que (i) et (i bis) illustrent une *logique de la narration*. De sorte que l'*identité anaphorique* de (i bis) manifeste dans (i bis) et (i) une *identité dans la Narrativité*. Cette identité dans la narrativité constitue quelque chose comme l'épine dorsale d'ordre logique du développement que Descombes va donner à la théorie de l'identité. Nous avons ici la mise en évidence décisive d'une *narratologie analytique* et plus précisément d'un *fondement ontologique de la narratologie*.

Les auteurs qui, contrairement à Descombes, craindraient d'effrayer le lecteur avec un sujet aussi austère que l'identité ont pourtant un précédent classique. Tout en écrivant une *Essai*, en effet, Locke y a mis un chapitre « De l'identité et de la diversité ». Mais le contenu du chapitre tempère l'audace du titre. Car Locke y traite essentiellement de l'*identité personnelle* ou plus précisément de la *générité* personnelle. Et son traitement fait appel à deux expériences de pensée très parlantes, même si elles donnent des résultats très inégaux. La première a tous les atours d'une *Métaphysique-Fiction* (M-F). C'est la fable du Prince et du Savetier (108-112) où Locke imagine que l'âme d'un prince passe dans le corps d'un savetier. Il est visible d'entrée de jeu que Locke s'enferme ici dans un dualisme cartésien qui va s'aggraver en le conduisant à une dissociation des concepts de (même) personne et de (même) homme. Mais Locke fait jouer une autre expérience de pensée qui est un prolongement de la *générité* personnelle : non plus seulement identité à travers le temps, mais à travers le passage « de ce monde à l'autre » (ou du temps à « l'éternité »). Imaginons qu'une substance individuelle subsiste après sa mort, mais au prix d'une *amnésie totale et irréversible*. Alors il y aura *même substance*, mais non *même personne*. Cette expérience de pensée permet d'*affiner la règle de Geach* : elle établit que pour pouvoir parler d'une *même personne*, il ne suffit pas d'avoir une *même substance*, il faut encore une *même mémoire* : deux états de conscience successifs *E* est *E'* appartiennent à une même personne à condition que l'état *E'* puisse contenir un *souvenir* de l'état *E*. Locke, avec cette découverte, croit avoir aussi évincé la catégorie de substance. Mais c'est sur ce point qu'intervient l'objection radicale à sa théorie, que nous devons à Joseph Butler (267) et que nous pouvons illustrer sur un exemple proustien, à savoir que se souvenir du premier baiser d'Albertine, ce n'est pas seulement avoir dans la tête l'image d'un baiser d'Albertine, c'est plus précisément se souvenir d'*avoir été la même personne* que celle qui a reçu un premier baiser d'Albertine. Par conséquent, puisque le concept de *souvenir* présuppose le concept de *même personne*, la *générité* personnelle ne se ramène pas à la *mémoire*. Inversement, un fait comme l'absence de souvenirs datant de la petite enfance (102) n'invalide

pas le rôle de la mémoire comme condition nécessaire de la géidentité personnelle ; il suffit de spécifier l'*individuation* personnelle selon la règle de Geach : une personne est un individu qui d'abord ne se souvient de rien puis acquiert progressivement une mémoire consciente. Mais cela exige que, tout au long de l'histoire personnelle, persiste une *même substance*, capable de recevoir aussi bien l'amnésie infantile que la mémoire adulte puis une maladie d'Alzheimer. L'objection de Butler nous reconduit donc à la définition de la personne par Boèce rappelée par Descombes (101) : une personne est « une substance individuelle de nature rationnelle » (*rationalis naturae individua substantia*). Telle est la thèse de Boèce-Butler qui nous paraît s'harmoniser parfaitement avec l'*identité dans la narrativité* de Geach.

Parvenus en ce point, c'est le lieu de rappeler que l'exploit dont nous crédions Descombes dans cette étude – avoir jeté un pont entre le transcendantal *entité*, d'une part, et d'autre part le transcendantal Bien avec son rejeton politique, la Justice – le libéralisme *ultrawhig* de Hayek, de son côté, l'a d'avance accompli. Il y a en effet selon Hayek un fondement *ontologique* du libéralisme, à savoir la division de l'*ordre* politique opposant à l'*ordre agencé* l'*ordre spontané*, avec les décisions à l'emporte-pièce qu'elle obtient quant à la *rationalité* politique ou économique¹⁶. Appliquant son procédé de recyclage artisanal des philosophèmes sous-exploités, Descombes aurait pu en dégager le paradigme chez Descartes où il est comme le nez au milieu de la figure dans la seconde partie du *Discours de la Méthode*, là où Descartes décrit deux genèses possibles pour une *cité* , conduisant à la *cité planifiée* d'une part, et d'autre part à la *cité intussusceptive* . Ce n'est pas ici le lieu d'une confrontation entre le libéralisme et le « républicanisme » (225) de Descombes¹⁷. Il est plus fructueux de se demander, relativement au capital conceptuel accumulé par le libéralisme, ce que Descombes apporte de nouveau dans le débat.

Cet apport est triple. Descombes va exposer successivement comment la Métaphysique de l'identité renouvelle d'abord l'Éthique, puis la Politique, et enfin comment la frontière entre éthique et politique doit être franchie pour passer à la Pédagogie.

¹⁶ Cf. Hayek, *Droit, Legislation et Liberté*, 3 vol., PUF.

¹⁷ Rappelons que lorsque la *Théorie de la Justice* de Rawls est parue, Hayek a prétendu que c'était seulement d'autres prémisses pour les mêmes conclusions. Il est essentiel au libéralisme d'être aussi un irénisme.

II. Éthique à *Ethos*

Afin de statuer sur le *moi* selon Pascal, Descombes (151) évoque « une petite fable » inventée par celui-ci :

Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu ; et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre ; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune. Il reçut tous les respects qu'on lui voulut rendre, et il se laissa traiter de roi.

Que vient faire cette *histoire pascalienne d'imposteur monarchique* (tirée d'un *Discours sur la condition des grands*) dans *Les embarras de l'identité* ? Le naufragé, dit Descombes, « est bien placé pour savoir qu'il n'est pas vraiment le roi ». Pour comprendre toute la pertinence de l'apologue, il faut remonter à I Cor 7.29-31 :

que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient pas

Ce que cette parole enjoint, en effet, c'est une *duplicité généralisée*, dont la « pensée de derrière » selon Pascal ne sera qu'un lointain écho.

Nous avons déjà vu Locke demander à l'identité de se conserver non seulement *d'un temps à un autre* mais *de ce bas-monde à l'autre monde*. Cependant il ne s'agissait toujours que de déterminer le principe d'individuation d'un individu considéré d'un point de vue purement métaphysique. Il n'est pas question pour l'identité à la Locke de nous faire un *crise* où elle se mettrait à balancer si elle préserve ou pas la même personne de la naissance à la mort et, pourquoi pas, d'hésiter, au moment de la mort, si, oui ou non, elle va se prolonger outre-tombe. Tout ce qui menace l'identité à la Locke est l'amnésie, mais justement la promesse du Jugement Dernier nous garantit que toutes les maladies d'Alzheimer seront guéries par simple imposition des mains de saint Pierre à la douane de l'Au-delà.

Tout est changé quand Erik Erikson introduit le concept de *crise d'identité* (27-33). Le paradigme en est donné chez ses patients par « un sentiment d'avoir échoué, d'être insuffisant au regard de ce qu'il appelle l'idéal d'un jeune Américain » (30). La génidentité, que ce soit celle d'un fleuve, d'une personne, d'un bateau ou encore d'une cité ou d'un pays,

puisque c'est une capacité à « persévérer dans l'être », est une *identité ontologique*. Nous dirons qu'une identité qui peut connaître des *crises* est une *identité critique*. L'originalité du livre de Descombes est d'abord d'articuler sur l'identité ontologique l'identité critique. Et sans doute nous comprenons que quelqu'un qui est sommé d'*être marié comme s'il n'était pas marié*, par exemple, peut connaître une crise d'identité. Montherlant, dans un roman pédagogique, évoque la possibilité de *créer la crise*. La première Épître aux Corinthiens fait davantage en déclarant l'identité *capable* de crise. A cette condition peut surgir Hamlet « en quête de son identité » (121).

L'apologue de Pascal prend place dans une section intitulée « Devenir un individu moderne » où Descombes fait jouer la thèse de Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Ce qui fait l'importance décisive de cette thèse est son articulation du *fait religieux* (persévérant dans l'être en dépit des croyants à la mort de Dieu) avec *l'économie politique* (science de toutes les valeurs selon von Mises). Sur ce registre, Descombes (148-149) adopte plus précisément la *thèse de Dumont-Weber* qui généralise la précédente par une opposition entre *individualisme hors du monde* et *individualisme dans le monde*. L'opposition de Weber entre « l'attitude religieuse traditionnelle » de « rejet du monde » et « le puritanisme des disciples de Calvin » comme « ascétisme dans le monde » en devient un cas particulier. La division de Dumont, en effet, couvre d'un côté « le renonçant indien » comme « l'anachorète du premier christianisme » se soustrayant « au cycle social des devoirs et des dettes » et de l'autre l'« individu moderne » qui veut « transformer le monde » (à l'époque du Travailleur de Junger). Cette *division de l'individualisme* à l'échelle de l'Histoire offre un *belvédère conceptuel* à la hauteur du défi de I Cor 7.29-31.

Mais dans la généralisation un pas supplémentaire peut s'accomplir. C'est le *test de la question Qui ?* Sa forme ancienne est condensée dans la question de Circé à Ulysse : « Qui et d'où es-tu parmi les hommes ? Où sont ta cité et tes parents ? » (139). Alors la question *Qui ?* ne va pas sans la question *Où ?* Il a fallu passer par ce que Hegel a repéré comme un « point d'inflexion » (116) pour qu'elle parvienne à concerner l'*individu* en tant que tel. (Mais sous l'habile Ulysse pourtant perçait « Personne »)¹⁸.

Hamlet étant devenu possible, Descombes le passe au prisme grammatical des différents sens du verbe « être ». Quand c'est l'existence, la question de Hamlet s'énonce « Être ou ne pas être ». Quant c'est l'identité

¹⁸ Inversement la question « Où ? » posée par Evans-Pritchard pour demander à quelqu'un « d'où il est » (*where his home is*) paraît posséder une pertinence universelle (241).

ou l'attribution, elle devient « être le fils de mon père ou un intellectuel moderne » (130).

Sur le fragment de Pascal commençant par la question « Qu'est-ce que le *moi* ? ». Descombes donne une explication de texte déflationniste fondée sur le fait que la problématique y est la même que celle des *Trois discours sur la condition des grands*. Étant donné qu'un raisonnement est tout entier construit en fonction de la conclusion qui est sa cible, il nous suffira de rappeler celle du fragment : « Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées ».

Peu importe par conséquent que l'office du roi soit rempli par un imposteur (ou même par le soliveau d'Ésope et La Fontaine) plutôt que par un héritier de la couronne puisque de toute façon la politique fait partie des vanités de l'Écclésiaste. Mais cela signifie que si Calvin a rompu avec des siècles d'individualisme hors du monde, Pascal justifie sa perpétuation dans Port-Royal. « Pascal, au seuil de notre modernité, refuse donc la perspective d'un *individualisme dans le monde* » (164). *Pascal est la chouette janséniste s'envolant à retardement réactionnaire au dessus du calvinisme capitaliste*.

III. Politique : *politeia* & *paideia*

Le discours sociologique invoque volontiers, par opposition au *Je* de la psychologie, l'existence de groupes identifiés comme des « *nous* ». En disciple appliqué de Wittgenstein, Descombes ne se contente pas de cette invocation et, prenant la *grammaire* comme *filum Ariadnes*, il adopte (222) son distinguo entre deux sens du « nous » : le « nous » *inclusif* (*moi et vous* face à *eux*) et le « nous » *exclusif* (*moi et eux* face à *vous*).

La question « Qui sommes-nous ? » est à envergure variable, pouvant porter par exemple sur « notre identité européenne » ou « notre identité nationale » (173). Sur ce registre, Descombes écarte une réponse platonicienne pour adopter une réponse aristotélicienne.

La « francité », comme la « japonité » ou la *Britishness*, tombent sous la même objection que la *bononitas* postulée comme cas d'écécité par les disciples de Duns Scot pour expliquer la génidentité de Bologne comme la *socratitas* expliquerait celle de Socrate (198-199). Pour obtenir une nation, pas moyen de compter sur une essence à actualiser, puisque la chose est produite par le pressoir évolutif de l'histoire.

La thèse que va soutenir Descombes est un paradigme de *lignage conceptuel* : c'est la thèse d'Hérodote-Aristote-Mauss-Dumont.

A l'origine il y a une « anecdote d'Hérodote » (209) au sujet de la façon dont Babylone fut prise par l'armée de Cyrus :

« la ville est si grande que, selon les gens du pays, les Perses étaient déjà maîtres de la périphérie que les gens du centre ne se rendaient nullement compte de leur situation »¹⁹.

Cet point d'histoire se retrouve d'abord chez Aristote (203-207) comme argument central dans une définition de *la génidentité d'une cité* :

« d'après quel <critère> faut-il dire que la cité est la même ou n'est pas la même mais une autre ? <La solution> la plus immédiate de cette difficulté est à chercher <du côté> du territoire et de la population : il arrive en effet que le territoire et la population aient été désunis et que certains <habitants> résident en un lieu et d'autres en un autre. Cette difficulté doit être considérée comme assez légère : en effet, comme <le terme> cité se dit en plusieurs sens il y a d'une certaine manière une solution facile à cette question. De même aussi si les hommes habitent un même <territoire> : quand doit-on estimer que la cité est une ? En tout cas pas du fait de ses murailles ; car on pourrait entourer le Péloponnèse d'une muraille. Tel est sans doute le cas de Babylone et de toute autre ville enfermée dans son périmètre une peuplade plutôt qu'une cité : à ce qu'on dit au troisième jour de la prise <de Babylone> une partie de la ville ne s'en était pas encore aperçu... à propos de la taille de la cité, ne doivent échapper à l'homme politique ni le chiffre <convenable pour cette taille>, ni s'il vaut mieux que <la cité soit composée> d'un seul peuple ou de plusieurs.

Mais si les mêmes gens habitent le même territoire, doit-on dire que tant que la race des habitants <reste> la même la cité <reste> la même, bien que sans cesse ses membres meurent et naissent, comme nous avons aussi coutume de dire que les rivières et les sources sont les mêmes bien que sans cesse leurs flots viennent et s'en aillent ? Ou doit-on dire que les habitants restent les mêmes pour la raison indiquée, mais que la cité est autre ? S'il est vrai, en effet, que la cité est une communauté déterminée, et si elle est une communauté de constitution entre des citoyens, quand la constitution devient spécifiquement autre c'est-à-dire différente, il semblerait que la cité ne soit plus la même, comme d'un chœur qui est tantôt comique tantôt tragique nous disons qu'il n'est pas le même alors qu'il est souvent composé des mêmes personnes. De même aussi toute autre communauté et <tout autre> composé sont autres si la forme de la composition est autre, par exemple pour un morceau de musique composé des mêmes sons, nous disons qu'il est autre quand il est d'abord dorien, puis phrygien. Si donc les choses ont bien lieu de cette manière, il est

¹⁹ Hérodote, *L'Enquête*, I, § 191, trad. Andrée Barguet, Folio NRF.

manifeste qu'il faut dire que la cité est la même principalement en regardant sa constitution... »²⁰.

Selon le commentaire de Descombes « la cité reste la même tandis que les citoyens naissent et meurent. La cité est à cet égard comme un fleuve qui est toujours le même fleuve en dépit de l'écoulement des eaux » (205). Mais une cité n'est pas seulement un fleuve de vivants. « Aristote donne... à la question du critère d'identité la dimension d'une question posée à la première personne du pluriel. » : « Qu'est-ce qui fait que nous sommes des Athéniens ? » (207). Aristote « tire son critère de ce qu'il appelle la « forme de composition » de la cité (*eidōs tēs suntheseōs*, 1276b 8) ». Ce qui fait la « communauté des citoyens », c'est la manière dont ces derniers sont placés ou disposés les uns à l'égard des autres par la *politeia* de la cité » (205), en tant que « 'disposition de la cité' (*diathesis poleōs*, 1324a 17) » (207). « Aristote fait de la *politeia* le critère d'identité de la *polis* » (206).

Descombes rappelle alors que « nous traduisons le mot grec *politeia* par "constitution" » mais précise que le droit constitutionnel est débordé ici pour différentes raisons, dont deux dominantes : 1) « le concept de *politeia* est inséparable d'une conception du bien public » et même de « notre idée du bonheur » (*Politique*, livre VII) ; 2) Aristote « ne craint pas d'inclure dans une réflexion philosophique sur la *politeia* un examen des coutumes et des institutions pédagogiques (*paideia*) » (206-207).

C'est le lieu de lever une ambiguïté capitale pesant sur le rapport entre Ethique et Politique en distinguant deux positions que nous appellerons pour simplifier « platonicienne » et « aristotélicienne ». Selon la position platonicienne le bien de l'individu est subordonné au bien de la Cité. Selon la conception aristotélicienne, le bonheur défini dans l'*Éthique* détermine le « bien public » invoqué par la *Politique*. En outre le rapport *politeia-paideia* révèle une autre ambiguïté. Il y a deux façons de sacrifier un bien *local* : sacrifier le bien d'une « partie » à celui d'un « Tout », mais aussi sacrifier un bien *présent* à un bien *futur*, voire le bien d'un *moi présent* au bien d'un *moi futur*.

Ensuite l'anecdote d'Hérodote va devenir (209-211) la pierre de touche dans la *division du mixte* que constitue l'usage du mot « nation » selon Marcel Mauss :

« Nous confondons, en effet, sous ce nom, des sociétés très différentes par leur rang d'intégration : d'une part ce qu'Aristote appelait des peuples, des

²⁰ Aristote, *Les Politiques*, III, 3, 1276a18-b12, trad. Pierre Pellegrin, GF.

ethné, et d'autre part ce qu'il appelait des cités, *poleis*, et que nous appelons des Etats ou des nations ».

Et « selon Mauss, c'est justement dans ces sociétés européennes qui n'étaient pas récemment ou ne sont pas encore des nations au sens du sociologue que l'on observe le phénomène de ce qu'il convient d'appeler un 'nationalisme' ». Un nationalisme, c'est-à-dire avant tout une « révolte contre l'étranger »... » (211). Inversement « la véritable 'société des individus' ne peut être, potentiellement du moins, qu'une société mondiale » (214).

Mais, en attendant que cette puissance passe à l'acte, comment, dans la division de Mauss, définir exactement le cas de la *nation* ? Sur ce problème Louis Dumont va partir (212) de la définition usuelle chez les juristes :

« Une nation est « un groupe de gens unis d'après leur volonté et ayant certains attributs en commun (territoire, histoire, et facultativement d'autres) »

Mais ce qui manque encore dans cette définition est la position du problème *théologico-politique*. D'abord quand on prend le recul historique nécessaire : « Dans les sociétés traditionnelles, la sphère politique reste englobée dans la religion » (212).

Cependant ce n'est pas seulement un fait du passé. Il suffit de rappeler que le président des USA doit prêter serment sur « la Bible ». Et le théologico-politique intempestif s'occupe de l'identité : ce que Dumont appelle « communalisme » « entend fonder l'unité politique du groupe sur la 'religion de groupe' » (211). (Etant donné la pertinence de ce concept il serait préférable de le signifier par un terme plus parlant, comme le terme classique de *théocratie* ou sa généralisation en *sacerdocratie*).

Or selon Dumont (213) la nation « est incompatible avec la religion de type ancien ». Ce que Descombes convertit en thèse affirmative à titre de corollaire capital :

« Qui dit *nation* dit principe de *laïcité*, ce qui implique qu'il ne peut pas y avoir une religion d'Etat » (212)

Que *nationalité* implique *laïcité*, sachant que cette implication est posée pour des raisons de *description sociologique*, il y a là évidemment un point de « métaphysique sociale » (204) du plus grand *poids politique*. Cette *loi de séparation du théologique et du politique* n'est pas sans poser,

d'ailleurs, un problème de cohérence. Descombes cite en effet dans le chapitre « Division des lois » du *Contrat social* de J.J. Rousseau ce paragraphe qui suit la distinction des lois fondamentales, civiles et criminelles :

« À ces trois sortes de lois il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes, qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens, qui fait la véritable constitution de l'État ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres ; partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le ceintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef »

On voit la pertinence de ces lignes dans des *Embarras de l'identité* concernant la cité puisque « la véritable constitution de l'Etat » définit l'identité de la cité comme *politeia*, tandis que ce qui « conserve un peuple dans l'esprit de son institution » assure sa *générité* moyennant *paideia*. Mais le *Contrat social* se termine par un chapitre intitulé « De la religion civile ». Comment peut-on à la fois exclure la religion d'Etat et inclure une religion civile ? Il semble que la solution tienne à l'identité de la « religion » civile au sens de Rousseau avec, d'une part²¹, « une espèce de profession de foi civile » qui est aussi le « code moral » évoqué dans la lettre à Voltaire du 18 août 1756 et, d'autre part, avec « les mœurs » formant la quatrième sorte de « lois ». Même Julien Benda ne craindra pas de se compromettre avec Péguy sur le terrain de la « mystique » :

« La loi de la démocratie est de placer... certains objets au dessus de l'examen. Ces objets sont précisément le droit d'examen lui-même, et plus généralement le droit à la liberté, le primat de la justice et de la raison, la souveraineté nationale, bref les principes démocratiques eux-mêmes. Ceux-ci doivent être pour la démocratie, comme le sont leurs principes pour les systèmes adverses, l'objet d'une mystique – la mystique démocratique »²²

²¹ Selon Robert Derathé dans ses notes au *Contrat social* (Pléiade, pp. 1498-1499).

²² *La grande épreuve des démocraties* (New York, 1942), Le Sagittaire, 1946, pp. 177-178.

Si, à la génidentité déjà réalisée dans « les rivières et les sources », doit s'ajouter l'individuation par la *politeia*, inversement la *paideia* restitue au renouvellement des générations une pertinence propre :

« le corps politique dont Rousseau cherche le fondement est destiné à se maintenir dans l'existence par le renouvellement des générations. Lorsque le législateur se préoccupe de l'éducation des futures générations, il est clair que le « nous » de la communauté cesse d'être inclusif : il faut donc faire participer à l'acte fondateur de la cité des citoyens qui aujourd'hui sont absents et que nous ne pourrions même pas nommer (nos descendants à venir) » (225)

« Ce qui rend possible l'expression d'une volonté générale, c'est alors le fait que les anciens veillent sur l'éducation des jeunes, se soucient de leur entrée dans la vie, leur inculquent les bonnes manières. Rousseau peut alors écrire que c'est dans cette éducation qu'il faut chercher la véritable constitution de la cité. Il retrouve ici le souci qu'avaient Platon et Aristote d'inclure une réflexion sur la *paideia* dans leurs traités de philosophie politique » (226)

A partir du moment où il y a une Education Nationale ou une Instruction Publique, la séparation entre la « sphère publique » et la « sphère privée » conformément au libéralisme atomiste cesse d'être universelle. Bien plus, *l'enseignement laïc obligatoire* (ce morceau de *communisme platonicien* soustrayant la jeunesse à l'influence unique de sa famille) devient condition nécessaire d'une véritable *liberté selon les modernes* digne de ce nom, sans préjudice aucun pour la liberté religieuse et la liberté de l'enseignement bien comprise.

Pour se convaincre du bien-fondé de cette concession au communisme platonicien il suffira de rappeler par un paradigme proustien où peut tomber « l'éducation » quand elle est abandonnée à n'importe quelle « tradition » prétendument privée, ici « une sorte de tradition bourgeoise presque aussi ancienne que le *Magnificat* lui-même ». Le test est donné par les phrases « qu'une jeune fille un peu en colère emploie ce qu'on appelle 'tout naturellement', c'est à dire parce qu'elle les a apprises de sa mère comme à faire sa prière ou à saluer », dans la transmission d'une identité illustrée par celle qu'Albertine a reçue de sa tante répétant de telles phrases :

« Toutes celles-là, Mme Bontemps les lui avait apprises en même temps que la haine des Juifs et que l'estime pour le noir où on est toujours convenable et comme il faut, même sans les lui enseigner formellement, mais comme se modèle au gazouillement des parents chardonnerets celui

des chardonnerets récemment nés, de sorte qu'ils deviennent de vrais chardonnerets eux-mêmes »²³.

On sait que la sociologie d'Auguste Comte prend pour objet une société qui, lorsqu'elle est censée s'étendre au tout de l'Humanité²⁴, conduit à proclamer que « l'humanité est faite de plus de morts que de vivants ». L'éducation à la manière de Mme Bontemps illustre cette sorte d'enracinement historique où le mort tire en arrière le vif par les pieds. Comparativement, la sociologie de Descombes reçoit son objet d'une sorte de *Janus dissymétrique* tel qu'il assume évidemment l'héritage humain manqué par Comte mais le subordonne de surcroît au fait qu'il embrasse prioritairement la préoccupation des générations futures.

Cette préoccupation des générations futures conduit à ce qu'il faudrait appeler en Politique le *Principe de Progéniture*, qui nous semble à comprendre dans un rapport conceptuel capital avec le « *Principe Espérance* » d'Ernst Bloch et le « *Principe Responsabilité* » de Hans Jonas. L'*esprit* du Principe de Progéniture n'est peut-être accessible que dans une tonalité *biblique*, celle des généalogies aussi bien néotestamentaires que vétérotestamentaires (de Gn 4.17-22 à Mt 1.1-16) avec leur forme *A genuit B qui genuit C, qui genuit...* (etc.) indéfiniment prolongeable.

Ceci étant posé, les problèmes pendants dépendant de l'identité politique reçoivent un nouvel éclairage.

D'un point de vue fédéraliste, dans l'identité européenne, il s'agit pour « des sociétés organisées en nations de 'constituer une individualité supérieure' ». Dans cette optique on tombe sur « ce que les esprits conservateurs ne veulent pas voir, oubliant alors l'histoire de toutes les nations, à commencer par celle de leur propre pays ». C'est, comme l'avait vu Mauss, qu'*il y a un prix à payer*. Dans le précédent historique « le prix à payer a été la *destruction* de ce qui faisait l'*individualité* des petites patries au profit d'une entité politique plus vaste ». C'est ici que s'applique la *Division des Descombes* : nous ne sommes pas dans un cas comme celui du Missouri et du Mississippi capables de fusionner en un cours unique, mais dans un cas comme celui des deux chevaux « qui ne peuvent pas fusionner pour constituer un super-cheval » mais seulement être associés « dans un même attelage » (215).

²³ Proust, *A la recherche du Temps perdu*, éd. Clarac & Ferré, tome II, pp. 356-357.

²⁴ Ce qu'elle ne fait pas puisque, comme on sait, le Grand-Être d'Auguste Comte exclut les « parasites sociaux » et inclut les animaux domestiques.

Descombes rappelle par ailleurs que la définition de l'identité d'une cité par Aristote a été formulée à l'occasion d'une « question » (finie) qui « était d'une pleine actualité » :

« les Athéniens se demandaient s'ils devaient rembourser l'emprunt qu'avaient fait les Trente (expulsés an 403 avant J.-C.) auprès des Spartiates » (203-204) «

C'est le *précédent de ~ 403*. Dans l'esprit des *Considérations inactuelles*, il *n'a rien perdu de son inactualité*. Descombes énonce la question infinie correspondante :

« est-ce qu'une cité qui a connu un changement de régime politique est tenue de payer les dettes de l'ancien régime ? »

« Aristote ne tranchera pas ce point de droit dans ce texte » (204). Nous pouvons donc le laisser en *exercice d'application* : sachant qu'« un morceau de musique composé des mêmes sons », malgré cela, « est autre quand il est d'abord dorien, puis phrygien », les dettes contractées sous l'Ancien Régime sont-elles éteintes pourvu que la Nation porte le bonnet phrygien ?

Qui plus est, la dette présuppose l'emprunt. Et qui donc, encore en amont, peut décider quant à la solvabilité de l'emprunteur, avant même qu'il devienne débiteur ? Au moment où nous écrivons ces lignes, l'administration Obama engage un procès contre une agence de notation. L'histoire continue...

IV. Pédagogie

La sociologie de Dumont a aussi une incidence pédagogique de la plus grande importance, en une *analogie* qui franchit le fossé supposé entre les « sociétés tribales » de l'*homo hierarchicus* et les « sociétés individualistes modernes » de l'*homo aequalis* concernant la pédagogie de l'âge ingrat, quand les problèmes pédagogiques ne sont plus seulement d'avoir ou pas la bosse des maths mais sont posés au gré des glandes endocrines. Dans cette pédagogie de la puberté, les sociétés tribales sont supposées avoir la solution des « rites d'initiation », alors que dans les sociétés modernes le problème se compliquera en « crise d'adolescence » ou « conflit des générations ». Mais cette différence recouvre selon Dumont un « invariant culturel » (132-133) :

« Dans les « sociétés tribales », observe-t-il, le rapport des générations est organisé par un principe structural qui tend à *opposer* les générations contiguës (père/fils) et à *rapprocher* les petits-enfants des grands-parents (à travers le vocabulaire de parenté) »

Dans les sociétés individualistes on retrouvera la même loi :

« Il revient aux petit-enfants de retrouver les idéaux ou les valeurs de leurs grands-parents, et cela dans une confrontation avec les parents »

Les grands-parents étant les parents des parents, dans ce qu'en Algèbre de la Logique on pense comme *produit relatif de relations* nous avons ici ce qu'on peut appeler le *Principe de Parenté au carré*. Comme tout *invariant structural*, cependant, le principe de parenté au carré n'est qu'une forme susceptible d'être remplie par les contenus les plus divers, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus riches. Dans cette perspective « le schéma culturel de la 'crise d'identité' est celui sur lequel sont construits les romans d'apprentissage » (133). Sur le rôle des romans d'apprentissage, le *schéma* dont parle Descombes est une sorte de ludion placé entre deux repères opposés. D'une part Descombes relève que « Dumont nous renvoie à l'analyse pénétrante que leur a consacrée Hegel dans son cours d'esthétique ». D'autre part le *Bildungsroman* est subsumé par Wittgenstein sous un usage plus général qui embrasse aussi, entre autres, le rôle des romans de chevalerie dans la tête de Don Quichotte :

« Lire un roman et l'appliquer à une situation dans votre propre vie »²⁵

C'est la *Mimésis de Wittgenstein*. De sorte que la philosophie devient ici *doublement analytique* : d'une part en illustrant un jeu de langage wittgensteinien, d'autre part en intégrant une *analyse pénétrante* de Hegel.

Comme cas du jeu de langage dans sa forme de vie, nous retrouvons le Récit des Récits (ou Récit au carré) narré par Hegel et condensé par Descombes :

²⁵ Wittgenstein, « Leçons sur la liberté de la volonté », *Philosophical Occasions*, Hackett, 1993, p. 443. On aura reconnu ici, en effet, la même forme que celle de plusieurs des jeux de langage paradigmatiques du § 23 des *Investigations philosophiques* : « Commander et agir d'après des commandements », « Former un hypothèse et l'examiner », « Inventer un histoire ; et lire » dont « Lire un roman et l'appliquer à une situation dans votre propre vie » est ainsi une suite naturelle. « Maintenant, je sais comment continuer », peut dire le philosophe grammairien.

« Hegel note d’abord le renversement qui s’est produit dans la représentation du héros. Dans le roman de chevalerie, le héros est un justicier qui se dresse pour défendre les faibles dans un monde chaotique ; en revanche, dans le roman “moderne”... le monde de l’action comporte des institutions qui assurent la justice et l’ordre social. Dès lors le personnage du justicier est devenu comique puisque sans emploi. C’est donc l’étape du *Don Quichotte*. Après quoi le conflit entre le héros et le monde se transporte dans le héros lui-même et devient “subjectif” »

C’est ici que prend place le synopsis du *Bildungsroman* dû à Hegel :

« Il s’agit désormais... de changer le monde... ou tout au moins de se tailler malgré lui un ciel sur cette terre : rechercher, ainsi qu’il faut, la jeune fille, la trouver, la gagner, la conquérir, l’arracher comme par défi en affrontant les méchants parents et les autres conditions contraires. Or tous ces combats, dans le monde moderne, ne sont guère autre chose que les années d’apprentissage, l’éducation de l’individu à même la réalité présente et c’est ce qui leur donne leur véritable sens. La fin de ce genre d’années d’apprentissage consiste en effet en ceci que le sujet finit par s’émousser les cornes et s’assagit, s’adapte avec ses souhaits et ses opinions aux conditions et réalités existantes et à ce qu’elles ont de raisonnable, prend sa place de maillon dans la chaîne du monde et y acquiert un point de vue approprié. Quelles qu’aient été les querelles qu’un individu ait entretenues avec le monde, où qu’il ait dû y traîner ses guêtres, il finit le plus souvent par rencontrer cette jeune fille et conquérir quelque position, par se marier et devenir un philistin comme tout un chacun (*ein Philister so gut wie die anderen*) ; la femme s’occupera du ménage, les enfants sont au rendez-vous, la dame adorée, après avoir été, dans un premier temps, l’être unique entre tous, un ange, se comporte à peu près comme toutes les autres, la place donne du travail et des occasions de désagrément, le mariage est un calvaire domestique, bref : l’ordinaire gueule de bois (*Der Katzenjammer*) »²⁶.

Cette page d’anthologie se trouve dans le §(c) (« Le romanesque ») de la section 2 (« L’aventure ») du chapitre 3 (« L’autonomie formelle des particularités individuelles ») de la troisième section (« La forme artistique romantique ») de la deuxième partie (« Développement de l’idéal dans les formes particulières du beau artistique ») de l’*Esthétique* de Hegel, traitant de l’Art comme premier moment de l’Esprit absolu qui est le troisième et dernier moment de l’Esprit, lui-même troisième et dernier moment du

²⁶ Hegel, *Esthétique*, trad. Jean-Pierre Lefebvre & Veronika von Schenk, Aubier, tome II, 1996, pp. 207-208.

Système (Si nous comptons bien, elle est donc de *profondeur 9* dans la gigogne de cycles et d'épicycles qu'est ce Système). Cette position prend son sens du fait que l'« Esthétique » de Hegel *raconte deux fois* l'Histoire de l'Art, une seconde fois comme Système des Beaux-Arts mais après une première, justement, comme « Développement de l'idéal dans les formes particulières du beau artistique ». Sous ce titre malheureusement opaque, ce que Hegel nous propose en fait est essentiellement un Système des *sujets* artistiques tels que les sujets de tableau ou de poème²⁷, les *arguments* dramatiques et les « sujets de roman » sur lesquels Descombes est expert²⁸. Mais dans le Cours de Hegel, ces *sujets* ne sont pas des *objets* à étudier ou à contempler comme ce serait le cas en histoire de la littérature ou même en critique littéraire : ce sont des *modèles de vie*. Dans l'*Eshétique* de Hegel il y a donc une *prémisse présumposée*, qui n'est autre que la *Mimésis de Wittgenstein* ou plus exactement sa généralisation, qui n'est autre que la *fonction pédagogique de l'art*.

En passant, Descombes donne ici un paradigme du *bon usage de Hegel* dans la philosophie analytique. On sait que la philosophie analytique est née dans une réaction au néo-hégélianisme de Bradley. Mais les objections valides contre le holisme de Hegel tombent à côté du gigantesque travail d'élévation au concept effectué par Hegel sur le chantier de l'Histoire et en particulier dans ce *Baedeker* de la culture universelle que sont toujours ses *Leçons sur l'Histoire de l'Art*. Sur la *fonction sociale de l'art* le ton est donné par la *Vie des Grecs* telle qu'elle est exposée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (CC VII B) et déjà dans l'*Ion* de Platon. Et cette *fonction sociale* est ce qui trouve son incidence décisive dans la *fonction pédagogique* de l'art dont nous parlons ici. Or aucune de ces deux fonctions ne peut être exercée dans l'élément de la généralité. Il ne suffit pas de parler de « l'Art » ou même du « Roman » et du « Conte », il faut, comme Hegel, non seulement schématiser le roman *d'apprentissage* mais analyser l'*Odyssée*, situer « Cervantès et Shakespeare » (133), etc. Bref, plonger dans ce que Nietzsche appelait « la mer des noms propres » *et la traverser*.

Toutefois, reconnaître la nécessité de la monographie et intégrer sur ce registre l'héritage de Hegel n'implique pas de s'en tenir à son système ni à ses conclusions, en particulier à la conclusion résignée de son roman *d'apprentissage*. La *Mimésis de Wittgenstein* a d'autres virtualités. Dans

²⁷ Question expressément posée par Tocqueville dans son chapitre « De quelques sources de poésie chez les nations démocratiques » (*De la démocratie en Amérique*, Tome 2, Première Partie : « Influence de la démocratie sur le mouvement intellectuel aux Etats-Unis », chapitre XVII).

²⁸ Cf. son *Proust. Philosophie du roman* (Minuit, 1987), chapitre 9 : « Marcel devient écrivain », page 163 sur « une idée de roman ».

cette perspective, le système de Descombes nous semble de lui-même appeler deux « extensions conservatives ».

D'abord, en matière de roman d'apprentissage, après les *Educations sentimentales* de Flaubert, *A la Recherche du Temps perdu* s'impose comme un nouveau paradigme, dont Descombes lui-même a démontré la pertinence hors-pair. Et, dans le rôle des grands-parents mis en évidence par Dumont, *la grand-mère du narrateur* concurrence non seulement la mère-grand du Petit Chaperon rouge mais *la grand-mère du diable* des contes de Grimm elle-même

Ensuite l'Histoire de l'Art selon Hegel, malgré son gigantisme et son génie, est, en tant que totalité, grevée par son verdict de l'art comme « chose du passé ». Or, à ce verdict aux attendus monographiques, il fallait une *réfutation monographique*. La naissance d'un « septième art » fait du *Cinéma* dû à Deleuze une telle réfutation, offrant du même coup de multiples illustrations inexploitées à la *Mimésis* de Wittgenstein, dont le paradigme, cette fois-ci, est sans doute l'analyse deleuzienne du cinéma de Minelli.

Il faut surtout éviter de s'imaginer que dans ce domaine les débats sont confinés à l'espace illusoirement protégé d'une « esthétisation de la vie ». Descombes a exactement établi le contraire, à savoir que, moyennant *paideia*, nous sommes ici sur une *pointe politique* de l'art.

*

Le mot « événement » au sens laudatif étant galvaudé par la prétention médiatique à sa fabrication, il vaut mieux dire que ces *Embarras de l'Identité* sont un *exploit* philosophique non seulement à saluer mais à ruminer comme il convient. Et l'examen philosophique d'un tel exploit ne serait pas complet sans une interrogation sur ce qui a pu le rendre possible. A ce propos le lecteur aura sans doute remarqué que la formation de *la thèse d'Hérodote-Aristote-Mauss-Dumont* adoptée par Descombes ressemble beaucoup à l'*ordre spontané* de Hayek l'ultrawhig s'illustrant sur le développement d'une cité au cours des siècles. Cela nous conduit à ce qui est peut-être le soubassement du système.

Touchant le problème de l'identité *à travers plusieurs mondes possibles*, Descombes est conduit à dire qu'« il faut *temporaliser* la question de savoir ce que j'aurais pu être dans d'autres circonstances » et, en cela, « suivre le conseil du logicien Arthur Prior » (145). Effectivement A.N. Prior est connu pour être le fondateur de la *logique du temps*, fer de lance de la logique modale. Mais il faut dire d'une seule voix comment cela s'est fait.

Arthur Prior a fondé la logique du temps par la superposition de la définition énigmatique des modalités selon Diodore Cronos (telle qu'elle nous a été transmise aveuglément par Boèce) et de la primauté du présent selon saint Thomas d'Aquin commentant Aristote, en y ajoutant une suggestion de Peter Geach inspirée par les fictions de « voyage dans le temps » à la H.G. Wells. Autrement dit la nouvelle branche de la logique modale, qui a renouvelé l'arbre entier, a été obtenue en « additionnant membre à membre » une antiquité devenue inintelligible, un morceau de scolastique jamais identifié avant ce recyclage et une vision de métaphysique-fiction due à un disciple thomiste de Wittgenstein. Le point principal de cette généalogie est l'écart entre la longue durée de la gestation, qui s'étend sur toute l'Histoire de la Philosophie, et l'exactitude mathématique du montage instantané obtenu avec les ingrédients hétérogènes apparus successivement et indépendamment au cours de cette histoire. Mutatis mutandis, quelque chose d'analogue s'est produit avec la thèse d'Hérodote-Aristote-Mauss-Dumont, à laquelle Descombes a donné une signification supplémentaire en en faisant un axe de son système à l'architectonique inédite.