

# LA PENSÉE RADICALE DU POSSIBLE

J.-M. Salanskis

Université de Paris X Nanterre

UMR Histoire de la philosophie – Histoire des sciences

S'agissant du possible, il me semble que la situation d'ensemble du débat philosophique tel qu'il se déroule depuis les Grecs est bien décrite par l'admirable livre *Nécessité ou contingence* de J. Vuillemin (dont on peut se demander, au passage, s'il aurait la moindre chance de paraître aujourd'hui). Depuis la formulation de l'argument dit du Dominateur (du « maître argument », dit-on encore sauf erreur) la question est posée à la pensée de la validité de la notion d'un possible qui n'est jamais le cas. Dans le cadre du puzzle du Dominateur, ce problème apparaît comme lié à celui de la logique temporelle, et, donc, à des questions comme celle de l'irrévocabilité du passé et de la contingence du futur. Je n'ai pas l'intention de reprendre ce débat, fort technique et fort passionnant tout à la fois. Ce qui m'intéresse, c'est que, à partir de son analyse du Dominateur, Vuillemin brosse la fresque d'une sorte d'éternel conflit entre un idéalisme possibiliste, conduisant à admettre le possible qui n'est nullement le cas, et une tradition « intuitionniste », qui est pour lui à la fois celle d'Aristote et de Kant, et que la conception brouwerienne des fondements des mathématiques exprimerait à nouveau au vingtième siècle, avec une exemplarité justifiant qu'on se réfère à elle pour nommer le courant dans son ensemble.

Sans entrer en débat sur l'évaluation implicite de Kant ou de Brouwer qui est en la matière celle de Vuillemin, je voudrais réfléchir sur ce que je viens d'appeler *idéalisme possibiliste*, c'est-à-dire sur ce que revendique l'autre courant. Mon thème est que la conception d'un possible qui n'est nullement le cas, correctement mise en ordre, est la pensée radicale du possible, et que nous devons comprendre son importance et l'ensemble de ses prolongements.

Mon point de départ sera une présentation de cette pensée : je tiens que les travaux de Kripke, dans la seconde partie du vingtième siècle, l'ont grandement clarifiée. Après avoir exposé et discuté comme il convient la notion, je tenterai d'en indiquer une retombée surprenante.

## La conception kripkéano-leibnizienne du possible

Dans *La logique des noms propres*, Kripke expose les notions de modalité ontique d'une manière à la fois extrêmement simple et nouvelle dans sa systématisme, bien qu'il reprenne, en la matière, ce qui est déjà le ressort de la pensée modale de Leibniz dans les *Essais de théodicée* (d'où mon titre).

Le point fondamental est que les quatre valeurs modales sont liées aux combinaisons de la quantification et de la négation. Le *nécessaire* correspond au  $\forall x P(x)$ , l'*impossible* au  $\forall x \neg P(x)$ , le *possible* au  $\exists x P(x)$  et le *contingent* au  $\exists x \neg P(x)$ , qui constituent, on le sait, les quatre sommets du carré d'Aristote. Cette correspondance, dont on peut commencer par remarquer qu'elle est intuitive, ce qui vient à l'appui de la « pensée radicale du possible », s'élucide elle-même comme suit :

1) ce qui est nécessaire est ce qui est le cas dans tous les mondes possibles [ $\forall x P(x)$ ] ;

2) ce qui est impossible est ce qui n'est le cas dans aucun monde possible  $[\forall x \neg P(x)]$  ;

3) ce qui est possible est ce qui est le cas dans un monde possible  $[\exists x P(x)]$  ;

4) ce qui est contingent est ce qui n'est pas le cas dans un monde possible  $[\exists x \neg P(x)]$ .

Une telle élucidation, pourtant, est insuffisante en ceci qu'elle repose sur la notion de monde possible, c'est-à-dire sur une occurrence de ce qu'il s'agit d'élucider. Elle apparaîtra donc comme meilleure si nous remplaçons l'expression *monde possible* par l'expression *monde parallèle*. Ce dont la compréhension est requise pour la pensée radicale du possible, c'est la pensée du monde parallèle, c'est-à-dire celle d'un être-le-cas non effectif, purement fictionnel, hors la cohérence totalisée de l'être-le-cas qui s'appelle monde, mais susceptible de s'agréger en une telle cohérence hors celle de référence, qui est celle de l'être-le-cas effectif. On dira, bien entendu : concevoir les mondes parallèles, c'est penser le possible, justement, et on considérera l'explication kripkéano-leibnizienne comme circulaire dans cette seconde version aussi. Ce point peut être dans une certaine mesure concédé, je ne prétends pas que la pensée du monde parallèle soit autre chose qu'une pré-compréhension du possible. Mais je pense que la pensée du monde parallèle décrit la pré-compréhension requise pour la pensée du possible de manière intéressante, que sa considération ajoute à notre connaissance de « l'enjeu du possible ». Penser le monde parallèle, c'est ne pas subordonner l'occurrence à la cohérence de l'être-effectif, c'est pluraliser *a priori* cette cohérence en une multiplicités de mondes parallèles. D'une part, nous n'avons pas besoin, pour dire et concevoir que quelque chose est le cas, de le relier à la cohérence « spatiale » et « temporelle » de l'ensemble de ce qui fut, est, a été ici ou là le cas, d'autre part, nous concevons *a priori* une multitude de telles cohérences (l'hésitation originaire du Dieu leibnizien nous est accessible).

J'insiste maintenant sur un point qui me semble extrêmement important : l'écart entre les mondes parallèles est strictement inassignable. La multiplicité des mondes parallèles se déploie dans une dimension qui n'a pas de nom, ou, plus exactement, qui n'a pas de noms ontologiques. Dans le roman de I. Asimov, *La fin de l'éternité*, ou dans le roman de R. Silverberg *Les temps parallèles*, on appelle *réalités* les différents mondes parallèles. Mais dans quoi placer les diverses réalités ? Quelle serait la dimension de déploiement de la pluralité des réalités ? Certainement pas le temps et l'espace, selon lesquels peut seulement se déployer une, voire *la* réalité. Un monde étant, par définition, une totalisation de ce qui peut être reconnu comme étant, l'intervalle entre deux mondes n'appelle aucun remplissement concevable, la dispersion « horizontale » des mondes parallèles a beau être suscitée par le langage et la pensée radicale du possible, elle est ineffectuable en termes d'objets désignables ou de dimension d'accueil d'objets.

Ici une parenthèse : Kripke, dans sa reconstruction, va plus loin que la simple conception des mondes parallèles. Il pense comme « lieu » de vérification des phrases modales des « graphes » de mondes parallèles, parcourus par une relation d'*accessibilité*. Un monde  $M_2$  est susceptible d'être ou de n'être pas accessible à parti d'un monde  $M_1$  L'énoncé  $\Box P$  (il est nécessaire que  $P$ ) est satisfait en le monde  $M$  si  $P$  est vrai au sens ordinaire de la sémantique logique en chaque monde  $N$  accessible à partir de  $M$  ( $\models_N P$ ). L'énoncé  $\Diamond P$  (il est possible que  $P$ ) est satisfait en le monde  $M$  s'il existe un monde  $N$  accessible à partir de  $M$  tel que  $P$  soit vrai au sens ordinaire en  $N$  ( $\models_N P$ ). La relation d'accessibilité est supposée transitive et réflexive. Les vérités universelles de la logique modale sont les énoncés satisfait en tout monde de tout graphe de monde : leur vérité ne doit rien à la structure et à la conformation particulière des mondes parallèles convoqués pour les vérifier. Le succès théorique de Kripke

consiste dans la démonstration d'un théorème de complétude : les énoncés modaux universellement valides selon ce mode d'évaluation, qui n'est rien d'autre qu'une compréhension de la modalité en termes de mondes parallèles, sont exactement les énoncés déductibles dans un système modal classique, déjà identifié (le système S4). Nous n'avons pas besoin de toute cette mise en place ici, mais il est sans doute tout de même éclairant de l'avoir à disposition en arrière plan. Pour les énoncés modaux comme pour les autres, il y a polarité entre l'aspect syntaxique (grammaire de l'enchaînement correct des phrases modales) et l'aspect sémantique (interprétation ontologique de ce que disent les énoncés modaux). Le propre du discours modal est que, selon ce qui vient d'être expliqué, sa meilleure élucidation ontologique laisse une place à l'extra-ontologique. Toute la thématique interne à la philosophie analytique de la non-extensionnalité des contextes modaux rejoint à sa manière, à mon avis, cette faille profonde dans l'ontologicit  du discours qui vient avec la notion de monde parallèle, c'est-à-dire avec la ressource de base de la pensée modale, du moins si elle est radicale.

Si l'on admet ce premier point, je voudrais maintenant le mettre en rapport avec ce qui est pour moi la référence en matière de pensée de l'autrement qu'être ou du hors-être, et qui est la « métaphysique éthique » d'Emmanuel Levinas. Levinas, lui aussi, nous enseigne que le « désir » de l'absolument autre, que porte le sujet humain comme sujet athée (comme bouclage sur soi intéressé ne cessant d'assimiler toute extériorité, notamment par le comportement alimentaire et le comportement théorique), se trouve « satisfait » de manière imprévue par la « rencontre » ou plutôt l' piphanie du visage. Autrui se présente à moi, dans mon champ perceptif si l'on veut, mais il ne vaut pour rien de ce que je perçois, juge, sais de lui, pour aucune des fonctions de mon sujet athée par le moyen desquelles je le comprends et le situe dans mon monde, il vaut plutôt comme rupture de ce monde, d -totalisation de celui-ci, en tant que demande et prescription, en tant qu'injonction muette de le secourir ou d'obéir à son enseignement. Autrui m'ordonne donc à autre chose qu'à l'être, m'inspire sans égard à quoi que ce soit qui soit, sans en passer en aucune façon par la force, la positivité, la garantie de l'être. Que l'obligation porte sur moi, celle de secourir ou d'entendre, et que par cette atteinte éthique originairesment autrui fasse sens pour moi, cela témoigne d'un effondrement de la perspective de l'être, de l'émergence d'une sorte de recul et de dédit par rapport au « point de vue de l'être » avec ses tours référentiels, explicatifs, sensoriels ou même sentimentaux.

Un rapprochement s'impose ici : l'*autrement qu'être* de la relation éthique l vinasienne repose originairesment sur une entente philosophique de la modalité *déontique* des phrases : tout réside dans ceci que nous comprenons jusqu'au bout que répondre à autrui comme demande c'est tout autre chose que le thématiser. Nous avons donc un autrement qu'être de la relation éthique indexé sur la dimension *modale déontique* du langage (mais   vrai dire, pas uniquement ou pas de manière originaires, parce qu'autrui dans sa « présentation » interruptrice de l'être est premier et fondateur par rapport aux morphèmes de l'impératif, ou peut-être faut-il dire que l' piphanie du visage est pour Levinas un morphème non-morphologique de l'impératif) et un autrement qu'être de la différence des mondes parallèles ou de leur multiplicité indexé sur la dimension *modale ontique* du langage. En résumé, nous aurions la conclusion que la pensée modale radicale dans toutes ses variantes requiert l'*autrement qu'être*.

Vis-à-vis de cette pensée radicale du possible, indexée sur l'autrement qu'être, la tradition philosophique oppose, me semble-t-il, une résistance constante et systématique, motivée, au fond des choses, par la prudence empiriste. Cette résistance prend des formes variées.

Les « logiciens », dont la famille commence avec les Grecs, trouvent mal fondée r f rentiellement l'idée d'un possible qui n'est ni ne sera jamais le cas, et demandent

implicitement ou explicitement la réduction du possible au potentiel (à ce qui est au moins caractérisable comme futur accessible). Cette inspiration, d'après l'analyse de Vuillemin et si mon souvenir est exact, intervient déjà dans la formulation du Dominateur et dans le débat classique motivé par lui. Mais les logiciens peuvent aussi résister au possible parce que les futurs contingents mettent en défaut l'assignation de valeur de vérité aux phrases : le refus par Quine d'incorporer à la logique un discours non extensionnel participe de cette sorte d'anti-modalisme.

Mais je range dans le même camp « empiriste » ceux qui font de la nécessité « la seule affection de l'être », comme Spinoza selon Deleuze. Mais aussi comme Hegel dans le second volume de la science de la logique, lorsqu'il « dialectise » les valeurs modales, ou, plus simplement et plus communément, lorsqu'il affirme que tout ce qui est réel est rationnel (ce qui, au bout du compte, revient à en affirmer, sauf erreur, la nécessité, car le cheminement du concept ne souffre aucune contingence, c'est bien ainsi, en tout cas, que Cavailles l'a compris). Si je dis que tout ce qui est nécessairement, j'ai beau penser dire quelque chose, émettre un jugement synthétique, en définitive je ne peux dire ce que je dis qu'en tuant l'écart conceptuel de l'être et de la nécessité, c'est-à-dire précisément l'autrement qu'être de la différence des mondes parallèles : je ne peux dire ce que je dis qu'en tuant la modalité elle-même.

Et je range encore dans ce camp empiriste Bergson, réfutant le concept classique de possibilité, et prêchant que le possible est prélevé *a posteriori* sur le réel. Quoi qu'il en dise et bien qu'il plaide la générosité et la nouveauté du réel, la profusion, l'infinité, l'hétérogénéité qu'il met en scène est totalement inféodée à l'être, et ne nous « ouvre » aucune fenêtre sur l'*autrement qu'être*.

Et nous comprenons à cette occasion l'importance de cette pensée radicale du possible pour la thématique de la liberté. On sait bien qu'il est besoin d'adhérer au futur contingent pour concevoir la liberté (bien que, précisément, Bergson refuse ce point, et considère que la reconstruction de la nouveauté des actes comme résultant d'un choix contingent mutile cette nouveauté en la localisant à une donne, au lieu de la maintenir enveloppée dans l'imprévisible singularité de l'individu). Mais on ne voit pas l'importance de cette idée, on ne la pousse pas jusqu'au bout : l'acte libre de l'homme doit être pensé comme choisi « à la place » de l'infinité des mondes parallèles que rien ne soutient et ne représente dans ce monde-ci, mais dont la liberté « convoque » dans le registre du sens la co-disponibilité et la dimension d'accueil. La liberté humaine ne cesse de relativiser l'être à ce qui n'est pas et de renvoyer à l'autrement qu'être de la confrontation de ce qui est avec ce qui n'est pas.

Tel est, donc, mon motif et mon intention de célébration. Je vais maintenant essayer de montrer ce qu'une telle pensée peut apporter dans différents contextes, afin de la défendre par ses illustrations et non plus au niveau de sa formule générale.

## **Le possible et l'aliénation**

Je commencerai par un sujet qui me semble particulièrement adéquat à notre moment « nanterrois » : celui de l'aliénation, telle qu'on l'entendait dans ma jeunesse, lorsque l'anti-capitalisme dans toutes ses variantes extrêmes n'était pas une sottise ou une déraison mais la seule opinion ayant pignon sur rue. Des communistes standard aux situationnistes en passant par les trotskistes et les maoïstes, tout le monde ajoutait foi à l'aliénation, personne n'aurait songé à en rejeter la notion, premièrement parce qu'elle appartenait au marxisme, deuxièmement parce qu'elle était la grande clef explicatrice du côté subjectif : l'aliénation apparaissait comme le grand adversaire de la volonté émancipatrice et la cristallisation objective de la difficulté subjective du dépassement du vieux monde. Mais il était bien difficile, je crois, de ne pas sentir la paradoxalité ontologique enveloppée dans l'idée d'aliénation. Cette idée veut, en effet, que l'homme

soit, dans les conditions du capitalisme dominant, autre que lui-même. Mais comment cela se peut-il ? Avec quelle légitimité peut-on dire que l'homme est autre chose que ce qu'il serait s'il « était » dans la conformité à son essence ? Et cela est d'autant plus difficile pour une pensée anti-essentialiste, qui refuse la « critique » de l'être par l'idée, et soutient que l'homme est ce qu'il fait, ne peut que coïncider avec la production effective de soi dans l'histoire. Dire que l'homme est aliéné, que toute chose sociale est à vrai dire aliénée dans les conditions dominantes, de la part de nos divers marxismes, même les plus subtils, était donc un bien inconfortable discours.

Je voudrais m'attacher, dans un premier temps, à établir la jonction entre ce problème et celui du possible. Pour cela, je commencerai par décaler le problème, en m'appuyant sur une autre discussion. Celle-ci porte sur la condition du « prolétariat ». Dans la société où je parle, personne ne considère comme acceptable le travail des enfants. La vision des enfants anglais du dix-neuvième siècle, enrôlés à la mine ou à la filature, contraints à des journées de douze heures - dès l'âge de huit ans peut-être - nous épouvante et nous scandalise. À côté de cela, il existe une vue éthico-politique selon laquelle la division de la société entre ceux qui décident et ceux qui exécutent (que les décideurs soient les décideurs de l'économie, ceux du parti, ceux de l'état ou ceux de la communication) n'est pas acceptable. Cette vue est, si l'on veut, héritée du marxisme, et elle enveloppe une définition du prolétariat qui n'est pas celle de Marx mais qui se situe dans la continuité de sa « critique de l'économie politique » : on peut rappeler à l'occasion que les situationnistes définissaient le prolétaire comme celui qui ne dispose pas de l'emploi de sa vie et qui le sait. Mon problème est simplement celui-ci : il y a-t-il quelque chose comme un référentiel commun qui permettrait un passage, de la condamnation du travail des enfants à la récusation radicale de la condition du prolétaire, ou les deux « jugements » sont-ils fondamentalement indépendants et étrangers ?

Voici, maintenant, l'argument que peut avancer celui qui estime les deux évaluations étrangères. L'enrôlement dans le travail salarié de l'enfance est scandaleux, parce qu'il prive les enfants de l'*enfance* : indissolublement, de la *protection* de l'enfance, c'est-à-dire de l'espace du jeu et de la tendresse, non envahi par le sérieux de la lutte pour la survie, et de la *phase de formation* au cours de laquelle l'enfant doit se voir offrir tous les possibles du monde où il sera adulte. La première condition étant dans une certaine mesure requise pour que l'offre mentionnée en second lieu soit réelle : si les enfants ne sont pas protégés, comment pourraient-ils véritablement enfourcher les chevaux de la formation, susceptibles de les emmener au-delà du lieu social et culturel de leur naissance ? Qu'un seul être humain soit privé de ce temps béni, de ce temps à part, au cours duquel toutes les voies du monde doivent lui être offertes, cela n'est pas acceptable. Mais, après, le raisonnement qui s'impose pour l'adulte n'est plus le même : il a « eu sa chance », et peut-être l'enseignement de son enfance est qu'il ne désire aucun des accomplissements longs qui amènent à participer de la décision, peut-être n'a-t-il, *de facto*, pas d'autre authentique souhait qu'obtenir un salaire et la liberté résiduelle de la vie privée, peut-être assume-t-il la condition d'exécutant d'une tâche totalement dénuée d'initiative, n'offrant prise à aucune variation créative. Jusqu'à preuve du contraire on a besoin de contributions de cette espèce, l'échange du salariat – de la force de travail non qualifiée contre le salaire – n'est donc pas scandaleux : les vies qu'il définit peuvent être portées au compte du choix et du destin individuel, et n'illustrent pas une faute du système.

La discussion peut se compliquer, à ce stade : Jean-François Lyotard disait que, certes, le travail salarié de pure exécution était existentiellement « acceptable », les individus concernés en témoignaient, mais tous ajoutaient qu'il n'était acceptable que « provisoirement » : les « prolétaires » en notre sens veulent bien être prolétaires, mais

*passagèrement*, il faut que la lueur d'une échappée future brille pour que le présent dans sa trivialité leur soit vivable.

Mais je voudrais ressaisir ce dont il s'agit en termes de possibles. L'argument sur l'enfance consiste essentiellement à dire que le salariat des enfants prive ceux-ci d'un possible auquel ils ont droit. Ce possible, seulement, est conçu comme de l'ordre du potentiel : il s'agit d'accomplissements effectifs supposés se manifester au bout d'un temps fini, menant à l'âge adulte. Un possible qui ne serait pas le cas pour au moins un membre de la classe d'âge ne serait pas pris en compte. L'argument radical contre les « vies d'exécutant », de son côté, consiste à dire que ces vies ne sont pas humaines et pas acceptables parce qu'elles sont privées de possibles complètement indéterminés que nous affectons *a priori* aux vies des humains quels qu'ils soient même s'ils n'ont montré aucune appétence pour de tels possibles au cours de leur maturation, même si aucun désir, aucune propension d'aucune sorte ne les incline aujourd'hui dans la direction de tels possibles.

Il semblerait ainsi que la récusation de la vie d'exécutant présuppose la confrontation de toute vie humaine, de la naissance à la mort, sans considération réaliste de l'effectivement réalisable, avec un possible radical. Ce qui va nous conduire, on va le voir, à redéfinir le concept d'aliénation en termes d'un tel possible.

Nous soutenons, donc, que la vie humaine est, normativement, relation à des mondes parallèles, et que l'on n'a pas besoin que ces mondes parallèles soient réellement esquissés, par un chemin de l'évolution et de l'action qui mène à eux dans ce monde-ci, pour les envisager. Le monde parallèle où les exécutants sont artistes, intellectuels ou décideurs de l'économie n'a pas besoin d'apparaître à l'horizon de ce monde-ci par la force du désir ou de la tendance sociale pour être pertinent. Les mondes parallèles ont été « inventés » comme artefact théorique pour rendre compte de l'action humaine dans sa contingence, mais cette contingence consiste justement, le plus authentiquement, en un certain échappement à l'ensemble des déterminismes ambiants, externes ou internes, configurant toutes les acceptions imaginables d'un possible qui est en fait un futur plausible : le *grain de folie* décisive que nous éprouvons dans l'action humaine est la capacité à faire advenir un « n'importe quoi », quelque chose qui non seulement ne fait pas pression depuis la réserve négative du devenir, mais qui à la limite n'est pas pertinent, n'est pas soutenu autrement que par le pouvoir fictionnel du langage, qui est peut-être la même chose que la contingence de la liberté.

Avec de tels possibles radicaux, qui ne sont pas autre chose que des contenus fictionnels accueillis par des mondes parallèles, l'homme peut néanmoins entretenir un rapport prospectif, qui « enjambe » pour ainsi dire la plausibilité du devenir : ce rapport est bien connu, il est de *destination*. Kant emploie dans la troisième critique le vocabulaire de la destination pour interpréter la petite histoire de l'imagination poussée à la limite par la raison, qui exige d'elle une *compositio* réussie d'amplitude toujours plus grande, jusqu'à excéder son pouvoir, ce qui est selon lui, comme on le sait, l'expérience du sublime : cette inappropriation de l'imagination en sa finitude à la raison et ses exigences témoigne de la « destination supra-sensible » de l'homme, qui est appelé à vivre l'engagement infinitaire de sa raison. Plus généralement, je soutiens que les possibles radicaux sont pertinents pour l'existence humaine, parce qu'elle est raccordée à eux par une destination, dont nous savons mal définir les contours, et dont nous sommes strictement incapables d'éclairer la provenance autrement que par l'indication de sources historiques (les Grecs, les Ecritures, ...). De là l'idée que chaque vie humaine qui ne « va pas » vers un certain accomplissement dans l'ordre du vrai, du juste ou du beau, par exemple, est mutilée, même si elle est adaptée au monde et ne ressent aucun désir de devenir autre.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, malgré tout, des façons de faire l'expérience de cette destination. Certains éléments, sentiments, mémoires, actes, etc.

fonctionnement comme des sortes de *traces* dans ce monde-ci des mondes parallèles inaccomplis auxquels la destination rattache l'homme. Telle secrétaire, responsable administrative de bas niveau, sans réelle responsabilité, dans une entreprise, se passionne pour les mots croisés, et y excelle (elle y est initiée par son patron, et lorsqu'elle le dépasse, il cesse de jouer avec elle). Tel ouvrier au sens classique accepte sa vie aux intervalles de labeur opaque compensée par des phases d'intimité, de communication, de rêve, mais ne peut supporter l'idée qu'il est installé à vie dans ce mode, comme le disait Lyotard, et désire *pour ses enfants* autre chose, c'est là le symptôme, trace de la destination. On doit pouvoir concevoir des exemples beaucoup plus ténus, meilleurs pour ce motif : une sorte de distinction naturelle du port, la voix, de la parure, témoigne peut-être de ce que la destination artiste travaille silencieusement, possiblement à son insu, cette serveuse de bar, que sais-je ? Je dois avouer que mes propres limitations d'expérience et de sensibilité m'empêchent ici de servir au mieux mon idée, que je crois néanmoins sensée.

La condamnation du travail des enfants est d'ailleurs, déjà, le signe du lien que nous établissons entre l'humanité de l'homme et « son possible » : une vie humaine qui ne commence pas par une véritable ouverture du possible, dans de bonnes et confortables conditions, se semble pas acceptable. Mais on peut prolonger cette pensée en posant que l'humanité de l'homme réside dans un accès au possible radical, que le sens de son action est l'exploration du possible radical, transgressant le conditionnement interne et externe, et que les vies d'exécution programmées par la division du travail de l'économie réaliste (je ne suis pas sûr que le capitalisme soit ici responsable en tant que tel, le principe de la division technique du travail transcende le capitalisme) ne sont donc pas tolérables.

Cette conception, c'est clair, consiste à définir l'essence humaine par l'*autrement qu'être*, à la limite. C'est en un sens très voisin de ce qu'enseignait le marxisme, affirmant « qu'il n'y avait pas d'essence humaine » : l'homme était, constamment, ce qu'il se faisait. Cependant, en fin de compte, la doctrine marxiste sur ce point se stabilise dans un « juste milieu » : l'homme est ce qu'il se fait, mais il l'est à partir de ce que le monde le fait. Cette clause correctrice, à la limite, ruine le premier énoncé : l'homme est intégralement déterminé par le monde qui le produit, on ne peut rien trouver en lui de si super-structurel que l'environnement socio-historique n'en dicte le contenu. Mais l'idée est que l'homme demeure *a priori* nanti de la négativité qui renverse la donne et promeut la nouveauté, le temps. La véritable essence humaine serait cette négativité, sauf que cette dernière appartient à l'être en général et non à l'humanité, elle est ce qui fonde au plan métaphysique le devenir. Au bout du compte, l'homme n'est dénué d'essence qu'autant que rien n'en possède, et s'il est appelé par la nécessité du devenir à nier ce qu'il est, sa détermination, la seule plausible, réside dans l'acquis internalisé de son monde. L'homme n'est pas, dans le marxisme, transi par le hors être autant que la philosophie de la *praxis* semble le laisser espérer.

En fait, l'idée que le prolétaire est celui qui ne possède pas l'emploi de sa vie, l'idée de l'aliénation reprise en mode situationniste, s'exprime au mieux par la thèse que l'homme est *privé de ses possibles*, elle renvoie donc à la conception heideggerienne d'un *Dasein* qui « est ses possibles », acclimatée ici en mode sartrien.

Comme l'a souligné et commenté Jakub Capek dans sa thèse, il y a une nouveauté conceptuelle de poids dans la pensée que des possibles peuvent être *mes* possibles, pensée qu'impose la peinture du *Dasein* comme se projetant vers ses possibilités, ou l'estimation selon laquelle la mort apparaît comme sa possibilité la plus propre. On peut retrouver l'aporie de l'anthropologie marxiste en régime heideggerien : certes l'homme coïncide avec une détermination historique de lui-même dont il part toujours, mais en même temps l'être de l'ek-sistence est projection, l'homme ne peut pas ne pas s'enrôler dans un de ses possibles, dans l'authenticité de la résolution devançante ou dans

l'inauthenticité du *On*. Le possible apparaît bien, chez Heidegger, comme une catégorie ontologique émanant du *Dasein*, au point que l'évaluation modale de la décloison chez le second Heidegger est extrêmement incertaine (le don paraît nécessaire dans son fait, son contenu, son mode, mais, en même temps, l'homme est considéré comme requis par ce don ; en fait Heidegger s'abstient de qualifier en termes modaux ce qu'il ne cesse de rapporter dans sa seconde période, comme si la pensée modale s'était perdue avec le privilège de l'analytique existentielle). Ce qui rend mes possibles miens est qu'en eux il y va pour moi de moi, mais il ne subsiste guère, chez Heidegger à l'époque de l'analytique existentielle, de perspective intrinsèque sur le sens de possible du possible, qui nous permette de le rattacher au potentiel ou au possible radical : mes possibles, ce sont, dans une large mesure et d'abord, ce que réalisent les actes liés aux fins ordinaires, pratiques, de la survie quotidienne ; leur caractère de possible tient à ceci qu'ils sont à portée de moi depuis le réseau qui s'est constitué des mes gestes et objets d'utilité, en sorte qu'il semble bien qu'il faille les concevoir comme relevant du potentiel et pas du possible radical. Comment, d'ailleurs, pour Heidegger, des possibilités pourraient-elles être *miennes* tout en étant des possibilités radicales ? Le possible radical se retrouve chez lui, si l'on veut, avec l'angoisse, dans laquelle l'être-en-avant-de-soi s'éprouve lui-même hors toute fixation « ustensilaire » : mais le *Dasein* n'est jamais, en l'espèce, que confronté avec *le monde*, et pas avec *les mondes parallèles*. Comme dans la vision hégéliano-marxiste, le *Dasein* se trouve affublé d'une négativité qui est son essence si l'on veut (le trait définitoire de son mode d'être l'existence, en tant que celui-ci s'oppose à la réalité), négativité qui signifie bien la désidentification d'avec toute chose et la non-coïncidence avec soi-même, mais dans un schéma philosophique qui, en même temps, assume et accepte que le *Dasein* ait le visage de son histoire, de sa tradition, de sa situation, et, donc dépeint la relation de ce *Dasein* avec son ipséité authentique, avec l'indétermination radicale de sa projection, comme absolument insaisissable, insituable, inlocalisable, inattestable. En sorte que le concept heideggerien d'aliénation souffre de la même faiblesse essentielle : est-ce véritablement être autre que soi que de déroger à son propre d'une manière qui est nécessaire, qui est conforme à la loi de manifestation/occultation du propre ? Et l'idée heideggerienne de l'existentialité ne se raccorde pas plus au possible radical que l'idée marxiste de négativité.

Je propose de définir l'aliénation humaine comme le manque de la relation au possible radical, comme l'impossibilité pour l'homme de fréquenter les mondes parallèles, nullement préparés par l'ensemble de l'être traversé, seulement évoqués par la nouveauté fictionnelle du discours. Mais la relation au possible radical tient tout entière dans la destination, dans l'arrivée auprès du sujet des demandes qui lui font chercher au-delà de la lignée prospective de ce qu'il est.

L'aliénation d'une femme des années cinquante ne résidait pas dans ceci que la vie d'épouse, mère et ménagère contrevenait à ses déterminations, facultés, ni dans ceci qu'un véritable désir ne pouvait pas se couler dans une telle vie, y être vécu, mais dans ceci que beaucoup de choses n'étaient pas attendues d'elle. Aujourd'hui encore, une jeune fille qui a 15 en mathématiques et en physique en classe de première S ne se sent pas appelée à des études scientifiques, alors qu'un jeune homme qui a 12 se demande quelle math-sup pourra l'accueillir.

La tragédie de la vie d'exécutant dans le monde contemporain, la tragédie de l'aliénation, consiste en ceci que de telles vies tendent à être des vies dont on n'attend rien. Il n'en est jamais réellement ainsi, bien sûr, en raison de la correction apportée par la vie privée : près de vous, quelqu'un attend quelque chose de vous. Par ailleurs, la déréliction de la non-demande tend à concerner presque tout un chacun, à un autre niveau : le monde est tellement réglé sur l'idée que les hommes donnent sens à leur vie « dans leur coin » que chacun devient vite, bien facilement, indifférent à chaque autre,

en sorte que même les puissants et les célèbres (Louis de Funès après son premier infarctus) risquent à tout instant de découvrir que personne n'attend rien d'eux.

Je résume l'idée : être réellement homme, pour l'homme, ne se mesure pas à ce que l'homme est ni à ce qu'il fait, mais à sa relation au possible radical, qui, elle-même, a pour unique ressource, unique mode d'insistance, la vulnérabilité de l'homme à la demande. Ce qui me donne les possibles cruciaux, ceux grâce auxquels je ne serai pas moi, c'est la demande qui m'atteint. La vie qui se définit elle-même, s'invente et s'évalue elle-même, même dans la richesse des choses et configurations mues, est aliénée, elle manque de ce qui rend tout respirable et donne à tout sa place, elle est enfermée en elle-même et dépourvue de relation au possible radical.

Ce concept d'aliénation est un concept moral, et c'est pour cette raison qu'en fin de compte, la résorption de l'inégalité ne suffit pas à la désalinéation. L'intérêt de notre analyse quant à la question de l'inégalité, cela dit, est de dégager l'idée que l'aliénation des exécutants, des prolétaires contemporains, consiste au fond essentiellement dans ceci que, par définition, le système n'attend rien d'eux, ou plutôt les constitue comme très improbablement destinataires de la demande. Ce qui manque à ce technicien de surfaces pour être un violoniste, c'est que quelqu'un espère de lui l'accomplissement du virtuose. Mais les itinéraires, les rythmes, le langage de sa vie de technicien de surface risquent de le tenir à l'écart de toute telle demande. Il faut des vies moins entamées par l'échange de base en vue de la survie, plus multiplement reliées au divers des régimes humains, pour que les destinations s'y rencontrent.

Littéralement, au plan logique, l'aliénation est celle du possible plutôt que de l'homme : le possible, pour une catégorie d'êtres humains, tend à prendre un sens exclusif de potentiel, de ce qui est accessible au bout d'un chemin défendu dans l'être, figuré dans l'être et déterminé à partir de ses ressources ; le possible tend à être possible-de-monde et non plus cas de monde parallèle. L'être humain est bien lui-même, il se tient bien dans son essence si l'on veut, c'est le sens du possible pour lui qui est aliéné. Lorsqu'on se laisse aller à dire que l'homme n'est vraiment lui-même que dans la relation au possible radical, cette formulation ontologique n'est pas adéquate à ce dont il s'agit : elle ne vaut que comme manière de parler exprimant la destination de l'homme, exprimant ce qui est dû, comme formulation déontique déguisée.

Toute cette discussion, en retour, apporte quelques éclaircissements sur l'affaire du possible radical. Nous avons passé sous silence le problème, mais nous pouvons le poser maintenant : s'il est admis que la notion la plus pure de possible exige les mondes parallèles, on peut demander quel est notre pouvoir d'évocation des mondes parallèles. Que nous puissions concevoir le potentiel, c'est clair : cela correspond au fait que nous construisons une cohérence de monde. Cette cohérence signifie l'ouverture de certaines lignes de prolongation, qui fixent également un sens du pratiquement accessible. Mais comment pouvons-nous concevoir des choses, actes, états relevant d'un monde parallèle ? Kripke pose cette question dans *La logique des noms propres*, et il répond au moyen de la notion de *contre-factuelle*. Un de ses exemples, que je trouve fort éclairant est « Si Nixon avait perdu les élections de 1968, ... » (« ... la pacification des relations avec la Chine n'aurait pas eu lieu », par exemple). La contre-factuelle formulant l'échec électoral de Nixon, selon Kripke, suffit à évoquer un monde parallèle : ce monde, dit-il, n'a pas besoin d'être connu dans plus de détails que ce que stipule la contre-factuelle ; nous comprenons, immédiatement, qu'il s'agit de concevoir un monde aussi homologue que possible au nôtre dans ses lois et sa composition, mais qui diffère de lui comme la contre-factuelle le stipule. Le moyen de l'évocation des mondes parallèles est donc le pouvoir de fictionnalité le plus ordinaire du langage, que portent des morphèmes comme le conditionnel ou des grammèmes comme la conjonction de subordination. Tel qu'illustré par l'exemple de Kripke, ce moyen semble produire uniquement des mondes

raisonnables, fortement analogues au nôtre, et, donc, le sens corrélatif du possible paraîtrait ne pas se raccorder romantiquement au nôtre autant que je l'ai laissé entendre. Mais c'est mal évaluer les choses, non seulement en se limitant à l'exemple sans voir la richesse considérable que recèle le procédé en général, mais aussi en ne comprenant pas bien l'exemple lui-même : le point important est que la cohérence analogique du monde stipulé est seulement présumée par défaut. La stipulation démarre l'évocation d'un monde par un de ses contenus, sans s'assurer au préalable que ce contenu est « dans la ligne » d'une ouverture du monde actuel, nul ne sait donc *a priori* jusqu'à quel point le monde stipulé est une variante du nôtre, jusqu'à quel point il se comprend comme évolution endo-légitime de celui-ci à partir d'un de ses états (peut-être qu'aucune ligne du réel américain de 1968 ne plausibilise la circonstance de l'échec présidentiel de Nixon). L'évocation d'un monde parallèle par la voie d'une contrefactuelle court-circuite, en quelque sorte, les repères rationnels de la genèse : ne nous reste que le moyen beaucoup plus tolérant de l'analogie par rapport à des critères de cohérence globaux pour donner à ce monde la semblance du nôtre. Même si c'est ce que nous faisons à chaque fois, il n'est pas difficile de comprendre que l'ouverture de possible qui vient par ce canal est plus forte, plus radicale. Et, si nous avons la moindre idée de la capacité de mise en scène, d'évocation, de fiction qui est celle de la langue commune, nous prenons la mesure de l'engagement envers des mondes parallèles qu'enveloppe le mode d'évocation de la contrefactuelle.

Notre théorie de l'aliénation consiste à dire que les vies humaines ne sont pas respectées si elles perdent leur relation avec ce pouvoir d'évocation, c'est-à-dire, en un sens, si l'on fait des hommes des habitants du langage qui en restreignent l'usage à l'"ontologiquement correct", qui ne parlent que de ce qui est ou de ce qui va être en un sens bien établi du futur prochain. Cela n'arrive jamais de façon radicale, nul ne peut expulser l'homme de la folie utopique du langage. Mais je pense qu'il n'est pas absurde de voir de cette façon le « tort fait au prolétariat », ce tort qui pour le jeune Marx est un tort radical, absolu, universel dont le renversement suppose l'émancipation elle-même universelle. « Avec des si, on mettrait Paris en bouteille », dit le proverbe : la lutte contre l'aliénation consiste à faire que les vies restent exposées à la démesure ontologique des contrefactuelles.