

THE CARDOZO ELECTRONIC LAW BULLETIN

FALL 2019

THE BIRTH OF THE LEVIATHAN.
HETERODOXY AND DAEMONOLOGY
IN WESTERN POLITICAL THOUGHT

Pier Giuseppe Monateri

LA QUESTION DE LA TRADUCTION
OU “QU’EST-CE-QUE “SAVOIR”?”

Patrick Nerhot

LAW AND LANGUAGE:
AN INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVE

Mauro Balestrieri

MONISM, PLURALISM AND LEGAL CHANGE
AN OVERVIEW OF THE CHILEAN EXPERIENCE

Rodrigo Míguez Núñez

APOLOGIES THROUGH LAW AND CINEMA

Nicola Brutti

CONSTITUTIONAL AND HISTORICAL
VICISSITUDES OF THE REIGN OF JAMES I
AS A MULTI-LAYERED SHAKESPEAREAN DRAMA

Silvia Filippi

GLI ANIMALI COME “SOGGETTI - OGGETTI”:
DELL’INADEGUATEZZA DELLE NORME

Diana Cerini

The Cardozo Law Bulletin is a peer-reviewed, English and Italian language journal concerned to provide an international forum for academic research exploring the thresholds of legal theory, judicial practice and public policy, where the use of a 'comparative law and literature' approach becomes crucial to the understanding of Law as a complex order.

The Cardozo Law Bulletin, established in 1995 as one of the world first Law Journals on the Web, invites the submission of essays, topical article, comments, critical reviews, which will be evaluated by an independent committee of referees on the basis of their quality of scholarship, originality, and contribution to reshaping legal views and perspectives.

<http://www.jus.unitn.it/cardozo/>

CHIEF EDITOR: Pier Giuseppe Monateri

ALL PAPERS SUBMITTED TO THE *CARDOZO ELECTRONIC LAW BULLETIN* ARE SUBJECT TO DOUBLE BLIND PEER REVIEW AND TO THE APPROVAL OF THE STEERING COMMITTEE.

THE CARDOZO ELECTRONIC LAW BULLETIN

VOLUME XXV

FALL 2019

NUMBER 2

CONTENTS

ARTICLES

THE BIRTH OF THE LEVIATHAN.
HETERODOXY AND DAEMONOLOGY
IN WESTERN POLITICAL THOUGHT

Pier Giuseppe Monateri

LA QUESTION DE LA TRADUCTION
OU “QU’EST-CE-QUE “SAVOIR”?”

Patrick Nerhot

LAW AND LANGUAGE:
AN INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVE

Mauro Balestrieri

MONISM, PLURALISM AND LEGAL CHANGE
AN OVERVIEW OF THE CHILEAN EXPERIENCE

Rodrigo Míguez Núñez

APOLOGIES THROUGH LAW AND CINEMA

Nicola Brutti

CONSTITUTIONAL AND HISTORICAL
VICISSITUDES OF THE REIGN OF JAMES I
AS A MULTI-LAYERED SHAKESPEAREAN DRAMA

Silvia Filippi

GLI ANIMALI COME “SOGGETTI - OGGETTI”:
DELL’INADEGUATEZZA DELLE NORME

Diana Cerini

LA QUESTION DE LA TRADUCTION OU “QU’EST-CE-QUE “SAVOIR”?”¹

Patrick Nerhot

Toute question de méthode, ainsi que chacun sait, est une interrogation sur ce qu'est “savoir”. Celui-ci est-il, par exemple, la manifestation de la vérité dont témoignerait, pleinement, sans lacunes, sans failles, l'acte de langage qui l'énonce? Ou “savoir” ne serait-il pas plutôt la tentative, au grand désespoir de la pensée rationalisante (militante), d'énoncer, disons, un “manque”, une “absence”, qu'impliquerait tout témoignage d'une vérité, un indicible en d'autres termes (idée la plus choquante qui soit pour tous les philosophes profanes des “Lumières” parce que sa connotation est religieuse), mais un indicible pourtant condition de tout savoir?

Cette question de la “traduction” est une question de méthode que nos juristes comparatistes affrontent nécessairement: que signifie penser un *passage* d'une culture juridique à une autre culture juridique et ce, par les langues de ces deux cultures. S'agit-il d'une pensée, disons, immédiate, d'une “différence” évidente? Mais, si tel était le cas, ne faudrait-il pas, au préalable, disposer d'un mode spécifique de connaître qui établirait précisément ce penser par “différence”? L'altérité ne suppose-t-elle pas une connaissance par “même”, qui en constitue sa véritable condition? Mais encore faut-il préciser

¹ Patrick Nerhot, Professeur de Philosophie du Droit, département de sciences juridiques, Univ. Turin.

que cette connaissance, possible par penser d'un "même", ne peut être confondue avec un savoir comme une pure répétition; pour le dire différemment, ce "même" ne consiste en aucun déjà su mais au contraire implique un non su.

Il n'y a de siècles qui n'aient consacré un "langage en question", question en clef religieuse, bien sûr, mais aussi en clef profane dans nos deux derniers siècles. C'est que le "langage" est bien l'interrogation première pour toute question de méthode qui met en question la vérité. Le problème est de bien comprendre de quoi cette "question" témoigne: d'un langage...interrogé sur ce dont témoignerait le "langage"? Un peu absurde comme pensée (même si au cours du siècle passé les manifestations de cette ingénuité massive ne manquent pas). Le "langage" interrogé, donc, témoigne de quel problème de méthode? Mais qu'est-ce qui est interrogé? J'avais effleuré cette question dans un texte publié par le *Cardozo Electronic Law Bulletin*² à partir de l'anthropologie de Lévi-Strauss, une question que l'anthropologue français ne percevra jamais, ainsi qu'en attestent ses nombreuses publications.

La question porte sur cette métaphore, sur ce "passage" d'une langue à une autre, autrement dit sur la "traduction": comment (re)connaît-on ce qui se représente comme une altérité, c'est-à-dire comme un *radical non su*? Selon moi, c'est cette question de méthode qui, telle qu'elle survient au siècle passé, ouvre à un savoir nouveau, l'"anthropologie". Il faut comprendre que cette question du non su est la manifestation d'une interrogation première dont le "langage" en est le phénomène privilégié puisque toute vérité s'énonce. La

2 Patrick Nerhot, "La question du langage", *The Cardozo Electronic Law Bulletin*, 2019, pp. 1-31

question porte donc sur ce qu'est savoir. Lévi-Strauss, comme je le montrais dans le texte cité, nous a fourni une explication vraiment absurde sur comment il a *su* la langue “étrangère” du peuple qu'il rencontrait dans les forêts amazoniennes, comment il a effectué ce “passage” dans un autre, donc, monde. Pourtant le lecteur ne comprend vraiment pas comment ce “passage” a eu lieu.³

Les grandes projections abstraites d'une humanité connaissable par la transcription d'une “temporalité” apparaissent au XVIII^{ème} siècle, le siècle de la philosophie des “Lumières”. La vérité dorénavant va signifier une “histoire” et cette dernière s'assimile au temps. Sans qu'il n'ait véritablement compris cette question de la vérité du temps de la philosophie profane, Lévi-Strauss témoigne, quoi qu'il en soit, parfaitement de cette culture tout à fait profane (dont son affection pour J. J. Rousseau n'est pas le plus important aspect). L'“anthropologie” est ce savoir qui construit les preuves de la vérité d'une humanité à partir de ses temps “originaires”, ou tout du moins de temps lointains, *presque* (évidemment) complètement disparus. Le savoir profane est vrai de la vérité du temps qu'il se réapproprie, c'est là la Raison, il est une “histoire”, humaine, toute humaine et rien qu'humaine, parce que, encore une fois, retranscription de la vérité du temps. C'est de cela dont nous entretenons l'“anthropologie”, d'un mode tout profane d'attester de ce qu'est savoir, de la vérité.

3 Une enfant, suite à une dispute avec une petite camarade, vient à murmurer à l'oreille de l'anthropologue un secret (comment elle s'appelle) et va alors commencer pour Lévi-Strauss la transcription culturelle d'un peuple vers un autre.

Mais alors, pourquoi situer cette reconstruction sur le “langage”? C'est-à-dire, pourquoi composer cette question du non su comme une question sur le langage? Au fond, de quoi témoigne le récit de l’“anthropologue”? De qui, de quoi parle-t-il? Cette interrogation que je fixe sur l’“anthropologue”, je peux la fixer sur le lecteur de cette science: qu'est-ce qui est interrogé dans cette représentation temporelle appelée le “primitif”? L’“anthropologue” raconte, son savoir consiste en un récit, un récit d'aventures, le récit d'une rencontre avec des peuples qui témoignent d'un temps originaire, ou de l'écho encore même si toujours lointain des temps originaires. Ce savoir est élaboré par “différences” mais qui traduisent une pensée par “même”: l'humanité (que primitifs et nous, sommes). La traduction dont je parle est ce par quoi se construit cette vérité historique par un même, sans lequel tout penser serait impossible. Ainsi, dirons-nous, Lévi-Strauss *traduit*: ce qui veut dire qu'il croit parler l’“autre” langue, nous faire accéder à la différence, l’“étranger” de notre savoir. Il considère que ce savoir dont il témoigne comme “anthropologue” est une traduction au sens de l'énonciation d'un non su: le “primitif” est cette traduction, le passage d'une langue dans une autre, l'accès à l'inconnu. En réalité, il s'agit d'un travail du savoir sur lui-même; qu'est-ce donc alors que cet “inconnu”? La “différence” est le témoignage de quoi, de qui, encore une fois? De l'indigène d'Amazonie ou de l'indigène du quartier latin parisien? En d'autres termes, le récit “anthropologique” d'une différence est l'acte linguistique de quel savoir? C'est la question de méthode qu'il faut savoir se poser: de quel “étranger” nous parle Lévi-Strauss et donc de quel savoir témoigne-t-il?

Nous croyons à une authentique évidence, celle d'un savoir qui se fonde dans les énoncés qu'il inspire. Nous croyons que l'énoncé témoigne du savoir par sa *positivité* même d'énoncé. L’“anthropologie”, ce savoir qui coule dans les phrases de Lévi-Strauss, serait l'extériorité de ce qui pourtant est l'énoncé lui-

même. C'est là notre grande naïveté, croire que les mots sont le simple, le pur, l'absolu serviteur, la *transparence* de tout penser. Pourtant, ce qui relèverait de ce qu'il faut bien appeler une vérité toute conventionnelle fait l'objet d'interminables débats. Bien des suspicions se lèvent à l'égard de cette "traduction", de cette "histoire" tissée sur un présent du monde, c'est-à-dire ce que nous serions, dans sa relation avec un "avant" du monde, proche d'un originaire mais encore et toujours relié à un "après", *notre* humanité. Ces *savoirs* anciens nous enseignent; ils sont les prémices de savoir-faire de *notre* monde. Par ces constructions *historiques*, en effet, c'est un non su que le savoir suscite, celui de notre humanité qui ne savait *pas encore* que s'élaboraient ces techniques qui toujours allaient se perfectionner et qui sont l'"origine" de nos savoirs. Le non su se représente par ces récits qui définissent notre savoir, elles sont l'avant de *cet* après. Le "primitif", ce savoir par traduction, devient savoir dans le passage qu'il permet entre un "ancien" monde et notre monde, le "nouveau" monde. L'"anthropologie" est un savoir "nouveau" parce qu'il traduit l'"ancien", il est vrai en ce qu'il se réapproprie la vérité temporelle de l'humanité, une vérité dont seule peut témoigner une détermination du temps, ce qui est encore et toujours mal compris par nos philosophes.

C'est, comme nous le savons, le "langage" qui est interrogé. Savoir, c'est traduire. Par cette question autour du "langage", se représente le non su.⁴ Si Lévi-Strauss ne comprend absolument pas cette question de méthode, l'anthropologie américaine, à partir de Boas, au contraire, en fait la question par excellence, ainsi qu'en attestent, par exemple les travaux de Benjamin Lee Whorf sur la communauté Hopi⁵. Par ces travaux, très originaux, il est

4 Cette méthode s'affirme au cours du XVIIIème siècle, le "langage" est le phénomène qui démontre l'agir du temps, tout devient le penser d'une "origine" et de "transformations". Par exemple, Patrick Nerhot "Lettura dell'"Origine e dei fondamenti dell'inuguaglianza tra gli uomini""", Giappichelli Torino 2015.

5 Benjamin Lee Whorf "Language Thought and Reality", Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, ed. by John B. Carroll (1956), 20ème édition 1995 MIT Cambridge Mass. Dans son

aisé d'observer qu'une "traduction" consiste en une représentation, par le savoir, d'un non su. La "traduction" est le *miroir* d'un savoir qui ainsi se représente. Une "différence" s'impose d'emblée, ce qui signifie qu'un non su est qualifié, par lequel se projette *notre* savoir. C'est là l'un des principaux intérêts des travaux de Whorf: définir la "différence" non pas comme une "altérité" mais comme une "pluralité", en d'autres termes poser que le savoir est "pluraliste". Pour bien comprendre l'approche "anthropologique" de Whorf, il nous faut tenir constamment à l'esprit la distinction entre ce qui constitue l'"objet" de la recherche – c'est-à-dire l'enquête sur ce qu'est savoir – et la phénoménologie de cette recherche – ce non su que représente notre "savoir". La "pluralité" relève de l'objet de la recherche, le "pluralisme" qu'implique tout savoir, toute connaissance, alors que la (dé)monstration de cet objet consiste en une "traduction", une phénoménologie faite de "différences", en tout premier lieu de la conception de la vérité dans sa relation avec le temps. La question que construit Whorf n'est pas celle de l'"incommensurabilité"⁶, de l'impossible accès à ce qui serait un "étranger", "l'autre", appelons-le comme l'on voudra, mais, au contraire peut-on dire, à un savoir qui n'est tel que par "différences". L'américain rencontrerait bien l'amérindien, aucune altérité ne s'avèrerait insurmontable, le "passage" a lieu et s'effectue comme un "pluralisme". C'est là la question de méthode posée par cette anthropologie qu'est la connaissance des Hopi. Le non su ouvre à une phénoménologie de la "différence", certainement pas à une incommensurabilité, une différence qui encore ici implique un penser par "même", l'essence de l'humanité.

"Introduction générale", pp. 1-34, John B. Carroll souligne la filiation méthodologique entre Whorf et Edward Sapir, pp. 29 et sv., en particulier pour sa formation aux langues amérindiennes et au langage Hopi. Le premier travail de Whorf apparaît en 1925 jusqu'à 1941, année de sa mort, il était encore très jeune.

6 Je renvoie à ma note en fin de texte.

“Every language contains terms that have come to attain cosmic scope of inference, that crystallize in themselves the basic postulates of an unformulated philosophy, in which is couched the thought of a people, a culture, a civilization, even an area”⁷. Si toutes ces différences ont du sens, c'est donc en ce qu'elles manifestent un “même”, “cosmic”. Proche de ce que conçut la philosophie des “Lumières”, l’“ancien” enseigne le “nouveau”; le “langage” autorise cette “histoire” faite de différences. Ces dernières, encore une fois, tiennent par ce qui les unit, peu importe que cela soit “unformulated”; c'est ce qui ne fait qu'un qui permet de comprendre les “différences”. Ce point de méthode est essentiel, il oriente tous les raisonnements de Whorf, par exemple: “The ethnologist engaged in studying a living primitive culture must often have wondered: What do these people think? How do they think?”⁸. Comment accéder au non su, c'est-à-dire comment penser, et que signifie penser, cet “autre”, cet “étranger” au/du savoir? C'est toute la question de méthode. Par cet “autre”, c'est notre savoir qui s'interroge, sur lui-même ... et par lui-même. “The real concern is to light up the thick darkness of the language, and thereby of much of the thought, the culture and the outlook upon life of a given community, with the light of this “golden something”, as I have heard it called, this transmuting principle of meaning”⁹. Le non su s'évoque par toutes ces métaphores de l’“obscur”, du “sombre”, mais auquel le savoir, la “lumière”, parvient, c'est-à-dire comprend l’“autre” culture (l'idée ici de “transmutation”). Les métaphores ne sont pas des faiblesses de la pensée qui n'aurait pas encore accédé à la

7 Benjamin Lee Whorf, cit. p. 6 “American Indian Model of the Universe”.

8 Benjamin Lee Whorf, cit., p. 65 “ A linguistic consideration of thinking in primitive communities”.

9 Cit., p. 73

rationalité pure, ainsi que le pensait Gaston Bachelard¹⁰, elles sont tout au contraire l'expression pure d'une pensée authentique dans son interrogation sur elle-même, sur notre "savoir". Le "langage" est le phénomène de cette enquête, l'expression de ce penser vrai. L'"obscur" qu'évoque Whorf, c'est sur son propre savoir qu'il réside mais pas comme un obstacle, toujours pour parler comme Bachelard. Il est au contraire le phénomène qui porte à la différence, c'est-à-dire à la compréhension de ce qu'est "savoir". "Language thus should be able to analyze some, if probably not all, of the differences, real or assumed, between the mentality of the so-called primitive people and modern civilized man"¹¹. Dans cette construction d'une humanité, le "langage" reporte à un même qui ne peut, certes, nier une observation première, les différences si apparentes, mais que retrace, d'une part, le temps de l'humanité qui ne se conçoit, d'autre part, que parce qu' une unité originelle en est au principe.

Whorf comprend parfaitement que le langage en question est tout sauf une réflexion sur le langage. Il cite du reste en introduction à un de ses textes Edward Sapir¹² selon lequel "It is quite an illusion to imagine that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the real world is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group..." Le "langage" reporte à une vérité dont, sans doute, il témoigne mais comme la résonance d'une vérité immanence, comme la manifestation, disons, d'un esprit de la communauté. "The tend to think in *our own language* in order to examine the

10 Notamment, "La formation de l'esprit scientifique", 12ème éd. Vrin Paris 1983.

11 Benjamin Lee Whorf, cit., p.134, "The relation of Habitual Thought and behavior to language".

12 Cit., p. 134

exotic language...Yet the problem, though difficult, is feasible; and the best approach is through an exotic language, for in its study we are at long last pushed willy nolly out of ruts. Then we find that the exotic language is a mirror held up to our own.¹³ La phrase est profonde, Whorf comprend bien que l'“extérieur” au langage...et ce, pour penser le “langage” est une idée pour le moins saugrenue. Aussi ramène-t-il correctement cette question du langage à une réflexion sur son propre mode de penser, d'où cette métaphore du “miroir”. Le “langage” serait ainsi la démonstration d'une humanité unique, qui regroupe l'ensemble des hommes à travers toutes leurs différences, ainsi qu'en témoigne l'homme moderne sous les traits du “primitif”. “The linguistic relativity principle which means, in informal terms, that users of markedly different grammars are pointed by their grammars toward different types of observation and different evaluation of externally similar acts of observation, and hence are equivalent as observers but must arrive at somewhat different views of the world.¹⁴” Whorf maintient ces différences dans un principe unitaire, ce qui est semblable à tous les observateurs, mais qui usent de vues différents. La construction ici demeure sans doute faible, très faible, puisque la différence est ramenée au langage lui-même, source et cause de perception spécifique, donc “différentes”. Le langage se transforme en un déterminisme, ce qui implique que la pensée lui serait soumise. C'est sans doute absurde même si penser que le langage est un véritable moule de la pensée ne l'est certes pas, tout comme le contraire l'est tout autant, croire que la pensée comme telle et parce que telle fait du langage son pur et simple instrument.

13 Cit., p. 138, je souligne.

14 Cit., p. 221, “Linguistic as an exact Science”.

Mais, dans cette construction d'une *seule* humanité pour comprendre *notre propre* monde, les observations méthodologiques relatives au temps pour identifier un principe de différence est hautement pertinent. “Hopi language contains no reference to time”¹⁵, dira-t-il. Là aussi, lorsqu'il tente de construire cette culture qui ignore le (déterminisme du) temps, Whorf ne peut construire l'“autre”, l'“étranger” que par référence à sa compréhension de sa propre culture et la communauté “Hopi” est une sorte de vision en négatif de ce que serait le temps, une culture qui proclame la vérité *temporelle* de l'humain. C'est en ce sens qu'il faut recevoir cette sorte d'aphorisme de Whorf selon lequel c'est toujours par notre propre langage que l'on accède à un “autre” langage, que l'on peut élargir en posant que c'est toujours par sa propre culture qu'une “autre” culture est définie. Lorsqu'écrivait Whorf, la “philosophie de la différence” n'était pas encore apparue, en tout cas dans sa version contemporaine¹⁶, d'une part, pas plus, d'autre part, que des travaux sur le déterminisme métaphysique profane constitué comme une phénoménologie de la “temporalité”¹⁷. Derrida ne percevra pas cette dimension déterministe de la pensée profane, les “Lumières”, et cette culture profane, du reste, ne s'est toujours pas libérée de son anthropomorphisme. Bien des approches méthodologiques critiques très importantes traversent pourtant l'oeuvre de Derrida qui, bien souvent, s'appuient sur une contestation de la pensée profane du temps, tout particulièrement de

15 Cit., p. 58, point de méthode que son féroce critique Pinker n'aura jamais compris, au point qu'il en vient à qualifier cette approche de “canular”. Le plus affligeant dans cette critique est l'absence totale de compréhension de la question de méthode du Temps, où le “temps” est ramené à une vulgaire existentialité, toute “temporelle” en cela, ce qui évidemment n'est pas la question de méthode que pose la métaphysique du temps.

16 Ce sera l'oeuvre de Jacques Derrida, comme on sait, même si Emmanuel Levinas par sa philosophie de l'Altérité ouvre largement ce champ. Les ouvrages fondateurs de Derrida sont “De la grammatologie”, éd. de Minuit Paris 1967 où apparaît pour la première fois la différence et L'“écriture et la différence” Seuil Paris 1967.

17 Voir Patrick Nerhot “Vérité immanente et déterminisme du Temps” Mimesis France Paris 2015

l'“origine” et de son impossible temporalité. C'est une puissante critique (métaphysique) de la présence qui se développe et qui s'étend en partie, mais en partie seulement, à l'historicisme profane qu'elle implique¹⁸. Il reste que l'éceuil relativiste qui hante les travaux de Whorf hante tout pareillement les constructions de Derrida. La *différance* ne suffit évidemment pas à écarter cette critique méthodologique qui affaiblit considérablement la pertinence de sa philosophie. Pourtant il y avait de puissantes ouvertures méthodologiques possibles avec cette critique notamment de l'“origine”, une “origine plus originaire”, qui ouvrait à une critique, même si implicite, du déterminisme du temps. Mais, encore une fois, cette question métaphysique ne fut pas perçue par Derrida.

C'est parce qu'il n'a pas su accéder à cette critique qu'il est resté conditionné par la critique à la “présence”, il restait en cela heideggerien, et que sa critique ne consista jamais en une *radicale* critique à l'“histoire”, c'est-à-dire à la vérité anti-religieuse profane. C'est ainsi que pour Derrida la “présence” est une représentation métaphysique religieuse uniquement, ce qui est une première erreur, et que l'“histoire” est une pensée “onto-théologique”, ce qui est une seconde erreur. L'“histoire” profane est représentation par simple, pure et totale, dirai-je, présence, d'une part, l'“histoire” est par ailleurs la transcription d'un déterminisme métaphysique, d'autre part, une métaphysique profane, les “Lumières”. Il reste heideggerien en cela précisément. Il va retrouver, mais sans l'avoir voulu, l'indicible (auquel toute question sur la méthode renvoie): qu'est-ce qu'en effet que cette *différance*, sinon cet indicible qui traverse, du reste, toutes les constructions de Derrida?

¹⁸ Ainsi Derrida évoque la “différence” comme ce qui diffère dans le genre et ... le temps. Le déterminisme n'est pas perçu, ce qui explique cette “différence” *par l'action* du temps.

Cet indicible est tout autant profane que religieux, ces deux approches ne peuvent s'en dispenser. Cette interrogation, par laquelle un indicible est nécessairement évoqué, rejoint la pensée du “non être” qu'implique la pensée phénoménologique de l'“être”. Chez Derrida, c'est toujours et encore une temporalité qui pose la question de la vérité et dont atteste la “différence”; le déterminisme n'est pas identifié, la question de l'“origine” reste une question de temps. Derrida retrouve un très vieux problème de méthode mais qu'il ne perçoit pas lorsqu'il pense ouvrir une nouvelle voie philosophique. C'est, évidemment, encore et toujours la question de l'“être” qui est posée par ces constructions de la “différence”, une métaphysique de la présence, sans doute, mais que ces constructions ne traitent, selon moi, pas correctement. Par exemple: “ La trace, c'est ce qui ne se laisse pas résumer dans la simplification d'un présent...Ce qui s'anticipe dans la protention ne disjoint pas moins le présent de son identité à soi que le fait ce qui se retient dans la trace...”¹⁹. La phrase est un peu compliquée mais il est clair que Derrida ne sait pas penser la philosophie profane du temps par laquelle cette philosophie, c'est-à-dire notre culture, construit toutes ces évidences et preuves diverses grâce auxquelles nos raisonnements sont des constructions “rationnelles”. Les emprunts au langage husserlien n'y changent rien. Impossible “présence” nous dit Derrida, mais cette critique s'inscrit dans la seule phénoménologie de la “temporalité”, elle va conditionner définitivement toute son oeuvre critique, la “déconstruction”. En effet, Derrida pensera “déconstruire” la (métaphysique de la) présence pour renvoyer la rationalité profane à ce qu'elle serait, à savoir une illusion. Il procédera ainsi à la construction d'un présent non temporel qu'impliquerait toute représentation temporelle, l'originnaire que l'origine ne sait traduire,

19 Jacques Derrida, “De la grammatologie”, cit., p.97

l'originnaire hors de la temporalité. C'était, ai-je dit, retrouver la question de méthode de l'“indicible”, le principe premier ... de toute philosophie religieuse! Mais Derrida, en faisant de cette question de méthode une question de temps, découvre sans le vouloir, évidemment, que la pensée profane, également, doit invoquer un “indicible” pour pouvoir mener ses raisonnements. Il aurait pu tenter d'ouvrir un chemin par la construction d'une méthode de la présence mais aussi de l'absence mais le philosophe sera resté dans une phénoménologie de la temporalité, celle d'un impossible présent, en cela historique encore et toujours. L'histoire profane est la construction d'une vérité qui est toute humaine, rien qu'humaine, pour laquelle Dieu n'est pas mort mais inutile, vérité à laquelle la Raison seule accède par sa capacité à se réapproprier l'agir du temps. C'est toute la phénoménologie profane qui s'inscrit dans la recherche d'un sens qui implique cette vérité du temps, Derrida s'y insère sans aucun esprit critique et lui aussi, comme tous les phénoménologues profanes des deux derniers siècles, tente de traduire ce sens en consacrant, comme l'ont fait tous les autres à commencer par Hegel avec l'“oiseau de Minerve”, l'“effet d'après coup”. Le temps est le “grand sculpteur” mais, curieusement, ce temps se compose comme une présence. L'originalité de Derrida aura été d'interroger, pour la contester, cette présence²⁰ mais sans pour autant en contester sa figure principale que consacre l'historicisme.

Ce qui peut étonner le plus, c'est la tentative si timide de la part de cette philosophie de théoriser le “manque”, de le pousser le plus loin possible pour

20 Par exemple, cette phrase parmi tant d'autres: “La brisure marque l'impossibilité pour un signe, pour l'unité d'un signifiant et d'un signifié, de se produire dans la plénitude d'un présent...”, “De la grammatologie”, cit., p.103

tenter de construire une phénoménologie radicalement critique. C'est toujours un "impossible présent" qui domine la question de méthode. C'est sans doute là toute la limite à la "déconstruction". Les citations de Merleau Ponty²¹ ou de Husserl²², par exemple, auraient pu soutenir l'esquisse d'une métaphysique de la présence absence mais elles se sont toujours inscrites dans la seule critique de la présence alors qu'il invoquait sans cesse le "manque". La réflexion aurait pu, aurait dû, abandonner le chemin heideggerien pour retrouver la question du non être être, chemin qui n'a pas été emprunté peut-être par crainte de retrouver la philosophie religieuse, ce qui n'est nullement un parcours obligé. Cette perspective profane, qui consacre encore une fois un déterminisme du temps, échoue sur l'obstacle historiciste qu'elle ne saura jamais franchir. Mais retrouvons notre questionnement sur l'"anthropologie" et déplaçons-le sur le champ du droit "comparé". Lorsque des juristes veulent faire sortir la philosophie par la porte, elle rentre par la fenêtre!

La question toute simple que nous pouvons nous poser pour ouvrir à la réflexion est la suivante: la "comparaison" consiste-t-elle en une pensée de la "différence"? Le "droit anglo-saxon" en serait cette évidence que consacrerait le "précédent", l'absence de code, etc. Mais nous comprenons immédiatement que le "précédent", preuve majeure et indestructible de la pertinence de la différence, consiste en un historicisme, ce qui n'est pas franchement anglo-saxon mais l'expression culturelle la plus massive de la culture occidentale. Mais y aurait-il, malgré tout, une spécificité au sein des raisonnements juridiques, en cela typiquement "anglo-saxons"? Par exemple,

21 Merleau Ponty, *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct. Déc. 1962, "Chez l'écrivain la pensée ne dirige pas l'écrivain du dehors: l'écrivain est lui-même comme un nouvel idiome qui reconstruit ...", phrase reprise dans "Freud et la scène de l'écriture" in "L'écriture et la différence", cit., p. 293 et sv.

22 Husserl, cité dans "Freud et la scène de l'écriture", in *L'écriture et la différence*, cit.

à travers le “stare decisis”, un monde culturel particulier se manifesterait-il? Cela semble bien improbable, ce principe de décision reporte à une “ratio” qui la justifie et la légitime, la “ratio decidendi”. Y aurait-il, alors, quelque particularité que nous ne trouverions pas dans les raisonnements juridiques “continentaux”? La construction de la “factualité” pour ces derniers imposerait-elle des raisonnements *déductifs*, lorsque pour les premiers les raisonnements seraient *inductifs*? Voilà qui semble hautement improbable. “Précédent” ou anticipation codifiée s’immiscent dans une construction par laquelle le droit est proclamé: la “factualité” n’est pas l’“étrangère” à la juridicité, juridique ou judiciaire, elle en constitue au contraire le substrat²³. Le “précédent” implique une construction historiciste, l’élaboration d’une temporalité, et si cette construction est considérée comme rationnelle et donc légitime, c’est précisément au nom de la vérité du temps qu’elle transcrit. Exactement comme pour le droit “continental”, la construction d’un “précédent” traduit la recherche d’un sens qui ne nous reporte pas à un “passé” mais qui, au contraire, nous ouvre, nous représente, un “présent”. Pour le dire différemment, et comme nous l’avons dit pour le savoir “anthropologique”, l’“avant” est l’“avant” d’un “après”. C’est cet “après” qui traduit le “droit”, notre monde, un “aujourd’hui” du monde que nous aurions tort de confondre avec un temps.

Le temps profane, en effet, est une phénoménologie d’une *temporalité renversée*: l’“après”, ce qui constitue la “ratio decidendi”, le “stare decisis”, est la proclamation d’un sens, la proclamation du droit, ce qui est appelé le “précédent”; ce dernier est cet “avant” d’un “après”, le droit proclamé, qui

23 Voir en particulier, Patrick Nerhot “Law, Interpretation and Reality”, Kluwer Academic Publisher, Boston Dordrecht London, 1983.

sans cesse est réaffirmé. Le temps n'est que le temps du langage, effet de sens par corrélations “causales”, c'est-à-dire attestations d’“avant” d'où procèderaient, desquels se déduiraient, des “après”. Mais ce temps du langage n'est qu'une illusion de la vérité temporelle, je veux dire celle de l'existant vers sa mort, il appartient à la culture “anglo-saxone” comme à la culture “continentale” et développe exactement les mêmes raisonnements. Le “précédent”, lorsqu'il est évoqué par les juristes comparatistes “continentaux”, retrouve les raisonnements des philosophes de la différence. Un “même” traverse ces représentations et en constitue la condition de ce penser par différence. Il serait, dans cette perspective, intéressant de s'interroger sur nos constructions juridiques ou judiciaires et nous demander, plus spécifiquement, si les “analogies” ne masquent pas en réalité des “similitudes”, certes pas comme ces savoirs dont nous parlons lorsqu'est évoquée la période moderne mais comme ces constructions qui nécessitent la pensée d'un “même” pour qu'elles soient possibles.²⁴ Pour en revenir à cette différence entre la pensée “anglo-saxone” et la pensée “continentale”, toutes deux construisent des “factualités” par lesquelles seulement s'énonce un “droit”. La pensée par même est incontournable, comme en témoignent notamment les “restrictive distinguishing” ou les “genuine distinguishing”.

24 Les “similitudes” sont ces constructions de phénomènes par lesquels se démontre la vérité du monde et qui sont un mode de penser en retrait tout au long du XVIIIème siècle au profit des raisonnements par “analogie”, plus propices aux raisonnements formalistes, définis comme rationnels lorsque les autres ne le sont pas. L'irrationnel, pensait-on aussi, peut se cacher plus facilement dans ces raisonnements par “similitude”, inaptes à se traduire comme des raisonnements “logiques” et plus propices à des croyances qu'à un authentique savoir. Mais il n'a pas été suffisamment noté que les raisonnements par “analogie” ne peuvent exclure la “similitude”, car ce n'est que par cette dernière, évidemment, que quelque chose de “commun” s'affirme. C'est retrouver la question du “même”. Le remarquable travail de Norberto Bobbio sur l'analogie, effectué dans des circonstances dramatiques et pour contester les prétentions fascistes à l'extension par analogie des délits pénaux à la fin des années trente du siècle passé, montre parfaitement, même si cette question n'est en rien première dans son travail, que la pensée par “similitude”, autrement dit même, n'est pas expulsée par des raisonnements par “analogie”. Voir Norberto Bobbio “L'analogie nella logica del diritto”, in *Memorie dell'Istituto Giuridico della Regia Università, Torino*, 1938

Pareillement, les raisonnements qui évoquent une coutume au titre d'une spécificité d'un droit "anglo-saxon" ne diffèrent en rien des raisonnements historicistes tels que la philosophie profane les suscite²⁵. Il s'agit toujours, dans les deux cas de figures, de constructions d'"après" par tous ces "avant". Du reste, les juristes "continentaux comparatistes" ne semblent guère dépayés lorsqu'ils s'aventurent dans ce qui seraient des représentations culturelles "différentes" mais témoignent, tout au contraire, d'une parfaite parenté, je veux dire unité, de pensée. Ainsi, par exemple, les "différences" avancées ne le sont que bien peu, comme nous pouvons le comprendre en lisant ces lignes: "... Il giudice inglese è schiavo del passato e padrone del presente..."²⁶. Obscure servitude assurément mais témoignage cristallin de cette structure occidentale des raisonnements "temporels". Quant à cette liberté qu'insufflerait un "présent", elle est bien ambiguë. Quelle serait, notamment, cette nécessité qui relierait tout "passé" à un (son) "présent", en d'autres termes, en quoi consisterait un "stare decisis" (cet "après" pour un "avant")? Pour toutes ces constructions, philosophiques avant d'être juridiques, ce sont des enjeux méthodologiques des plus essentiels qui se posent et qui impliquent, notamment, nos conceptions de la "mémoire" et de l'"oubli". Un "esclave" du passé implique-t-il une impossible *historique* liberté, en d'autres termes doit-on, ou pas, concevoir la "mémoire" comme la chaîne qui emprisonne toute pensée à la détermination (métaphysique) du temps? Doit-on, au contraire, penser cette détermination comme une "rupture" mais alors comment penser ce sens tour à tour continuité et rupture? Cet historicisme qu'implique la vérité profane des Lumières ouvre à des considérations parfaitement contradictoires, il faut avoir le courage de le dire sans crainte

25 Pour une critique de cette conception traditionnelle de la "coutume", en particulier Patrick Nerhot "La coutume Le droit muet", Giappichelli Turin 2012.

26 Giovanni Criscuoli Mario Serio, "Nuova Introduzione allo Studio del Diritto Inglese. Le Fonti." Giuffrè Milano 2016, p. 287

d'être accusé de je ne sais quelle infamie.

Des deux côtés de la Manche, l'“histoire” est sens par représentation d'une continuité *temporelle* par laquelle des stratégies argumentatives faites de continuités et de ruptures sont élaborées. La *causalité moderne*, toute profane, s'invente le long de cette “continuité”; ainsi, je pose une hypothèse *ensuite* (continuité temporelle) je procède à expérimentation *alors* j'affirme que cet énoncé est vrai puisque je l'avais énoncé avant que de le (dé)montrer. L'“après” est vrai parce que conséquence d'une détermination qui s'atteste par la temporalité. J'ai annoncé un “résultat” en proposant une hypothèse, un à venir, j'ai *après* réussi l'hypothèse annoncée *donc* j'ai démontré sa vérité puisque je l'avais proclamé *avant*. La vérité est la logique du temps, sa nécessaire conséquentialisation. C'est en cela que consiste la causalité classique des Lumières. Pour en revenir à l'“histoire”, ce savoir implique une construction par même sans laquelle la construction d'une “rupture” ou d'une “continuité” serait impossible parce qu'impensable²⁷. C'est à ce même problème qu'une philosophe, Barbara Cassin, consacre nombre de ses travaux²⁸. S'interroger sur la “traduction” signifie s'interroger sur ce qu'est savoir, en d'autres termes sur le non su et sur le même: la “sérendipité”, nous dit l'auteur, du nom des voyageurs qui trouvèrent, chemin faisant ... ce qu'ils ne cherchaient pas”.²⁹ L'énoncé est paradoxal, comment “trouver” ce que l'on ne cherche pas? Paradoxal mais intéressant quand même en ce qu'il tente de définir ce qu'est savoir, comment un savoir se transforme en tant que savoir

27 Voir “Buffon: une histoire philosophique” in Patrick Nerhot “Liberté immanente et déterminisme du temps”, cit. On a oublié que le concept de “gène” est l'arme théorique qui veut contester cette vérité du vivant “tout se transforme”.

28 Barbara Cassin, “Eloge de la traduction, Compliquer l'universel” Fayard Paris 2016

29 Barbara Cassin, cit., p. 13

précisément. La réponse laisse évidemment perplexe: ce serait le hasard qui expliquerait la dynamique du savoir, trouver sans chercher en faisant chemin.

La pensée “voyage”, rencontre donc l’“étranger”, ce qui est “différent”. L'explication reste un peu courte sur ce qu'est penser, sur ce “différent” qui semble apparaître comme par lui-même. Il semblerait que le non su, l’“étranger”, s'impose en effet par pure et simple auto-évidence. Si le projet dans sa dimension politique est clair, à savoir refuser, lutter, contre le “globish” (pour global english), il l'est un peu moins dans sa dimension plus méthodologique fixée sur l’“homonymie”. Cette dernière serait un défi à toute prétention d'un savoir qui prétendrait impliquer, au titre du savoir, une répétition. Clairement est visée la philosophie analytique et ses assertions relatives aux énoncés toujours univoques lorsque correctement formulés. Avec l’“homonymie” nous aurions au contraire l'impossible savoir par même puisque le mot, en soi, s'échappe comme de lui-même et implique l'équivoque.

Une confusion, peut-être, est au principe de ces raisonnements, celle entre penser par même et répétition. Le “même”, encore et toujours, est ce mode de la représentation qui implique un non su, il ne se confond donc pas avec un mode de savoir par répétition qui n'en constitue que la version pauvre. C'est sans doute la question stricte du non su qui guide les réflexions de Barbara Cassin, ainsi qu'en témoignent certains de ses renvois³⁰, mais cette question est, selon moi, mal posée. Ainsi cette phrase, par exemple: “ Il faut partir de la non compréhension. La méthode pour faire face à la non compréhension est de ne pas harmoniser, surtout pas trop et pas trop vite mais de se transporter en “zone de traduction” et de demeurer autant que

30 Par exemple, cette allusion à Abraham Flexner qui a voulu créer l'Institut for Advanced Study de Princeton pour interroger ce que serait un “nouveau savoir”, le “nouveau” d'un savoir, ce qui signifiait a priori, pour ce chercheur, s'interroger sur l’“imprévisibilité”, sur, en d'autres termes, la pathologie de la rationalité qui affirme que savoir c'est prévoir, ainsi que l'on sait.

possible dans un in-between...jusqu'à devenir un peu meilleurs passeurs, go between."³¹ Cette phrase atteste d'une question de méthode confuse. Je laisse les accents lacaniens de "l'entre- deux" pour m'arrêter sur la question de méthode recherchée: "partir de la non compréhension". S'agit-il de la traduction de la question du non su et par laquelle s'interroge un savoir? Ce ne peut être le cas, ce serait absurde: que peut signifier *partir* de la non compréhension? Le non su ne peut être reconduit, par définition, à un quelconque savoir; c'est pourtant ce qu'énonce cette phrase. *Partir* d'une non compréhension implique une compréhension, l'identification de quelque chose comme une "incompréhension", nous ne sommes plus dans la question de méthode du non su mais d'un certain savoir. Ce dernier, du reste, nous est exposé, c'est le savoir par non harmonisation, au sens de l'interdit des équivalences sémantiques pour construire le savoir comme un "entre-deux". C'est, encore une fois, politiquement clair mais méthodologiquement confus³². Le point de recherche intéressant est cette conviction d'une "traduction" qui doit s'affranchir de toute idée d'équivalences, qui témoignerait faussement de l'essence du langage, de l'idée d'un "passage" par "synonymies" d'un savoir à l'"autre" savoir par répétition. Comment une "définition" permettrait-elle le "passage" à un "autre" savoir? La "non harmonisation" nous porte à l'aspect premier de la question que l'auteure se pose: la "définition" méconnaît ce qu'est savoir. Cet énoncé n'est pas faux mais il demeure insuffisant pour accéder à la question du non su. A l'équivalence sémantique, qui n'est que jeux de définitions, sorte de superposition de mots, l'auteure invite à opposer la "zone" de traduction,

31 Barbara Cassin, cit., pp. 78/79

32 "L'entre-deux" est l'opposé du non sens évidemment. A ce titre, l'auteure nous rappelle que le "Dictionnaire technique et critique de la philosophie" de Lalande (1926) avait pour but d'éradiquer le "charlatanisme" philosophique au moyen de définitions sémantiques afin d'éloigner les sophismes. L'édition originale fut publiée au Bulletin de la Société Française de Philosophie, la seconde édition augmentée d'un supplément apparut en 1926 en deux volumes.

“l'entre-deux”, un savoir par conséquent dont un conventionnalisme linguistique ne saura jamais énoncer. Le sens, ce que veut dire “savoir”, consisterait en un impossible emprisonnement conventionnaliste qu'est une “définition”, une superposition des mots qui ainsi se confondent. Mais le mot dans sa musicalité déplace l'entendement dont il est pourtant au principe en tant que mot. Ainsi c'est bien l'“homonymie” qui guide la compréhension du sens, ce que savoir implique, et non pas l'équivalence sémantique. Par “homonymie” s'ouvre un espace – la “zone” - qui annule tout effet de sens par superposition sémantique.

Ce que ces énoncés contiennent d'intéressant c'est, selon moi, cette opposition à la répétition comme principe de la connaissance par l'évocation de déplacements, manifestés par la musicalité des mots. En effet, penser implique un non su qu'une conception conventionnaliste ne peut concevoir. Par ces déplacements recherchés par l'auteure, a lieu la recherche d'un sens pour lequel tout énoncé, tout savoir peut-on également dire, consiste en un même mais que l'idée de répétition trahit. Selon moi cette conception est correcte. Penser c'est toujours se surprendre, s'étonner, découvrir quelque chose, c'est toujours “nouveau”. Le sens pour l'auteure, ce sont ces déplacements dans une “zone”, “l'entre-deux”, le “nouveau” appartient dès lors à l'acte de langage en tant que tel mais qui doit se penser par radicale opposition à tout savoir qui impliquerait la répétition. Ainsi, les “étrangers” dans les hôpitaux qui sont compréhensibles mais au-delà seulement des actes de langage, par exemple. C'est le “contexte” qui manifeste le sens qu'aucun “texte”, c'est-à-dire l'acte de langage, ne peut exprimer. Mais c'est retrouver cette figure de l'“étranger” externe au savoir que nous avons précédemment critiquée. Nous pourrions, du reste, nous demander ce que serait un

“contexte” sans *son* texte? Une culture resterait un au-delà du langage, une superposition sémantique ne serait qu'une illusion de ce que savoir implique. Mais cet au-delà du langage est faussement l'“étranger” du savoir dès lors qu'il est “contexte”, c'est-à-dire un acte de langage. Le non su, pour le dire différemment, est nié au moment même où il est évoqué; la question de méthode se convertit en une construction de “différences”. La répétition ne doit pas se confondre avec la question de méthode du même, encore une fois; la critique à la philosophie “analytique” ne peut prétendre à une réelle pertinence, en conséquence de cette confusion en particulier.

Rappelons nous les propos de Whorf pour lequel l'interrogation d'un langage “étranger” s'effectue toujours dans sa propre langue. Où se loge l'“étranger” du langage qui l'invoque? Dire le non su ce n'est évidemment pas énoncer un “étranger” *au* savoir. L'auteure se trouve devant une difficulté qu'elle ne sait penser car elle n'a pas posé correctement la question de méthode à laquelle elle doit faire face. Sa voie de sortie est celle de la détermination profane du temps. La question du non su est ainsi ramenée à un agir du temps qu'une phénoménologie, le “fini”, atteste: “ Dans un énoncé comme dans une phrase *musicale*, l'auditeur n'a qu'à attendre la fin”³³. L'auteure méconnaît ce chemin sur lequel il s'est engagé, ce déterminisme du temps, déterminisme qui guide la compréhension de cette métaphore du “passage”, c'est-à-dire qui répond à la question qu'est-ce que savoir. La première interrogation porte sur cette “fin” qui semble comme arriver par elle-même. La seconde sur l'“avant” de cet “après”, la “fin”? Nous voyons que l'auteure se retrouve parce qu'elle se réinsère dans ce qui constitue sa culture profane, une métaphysique du temps qui ouvre la la phénoménologie de la temporalité consacrée par la philosophie profane au titre de

³³ Barbarin Cassin, cit., p. 92. la phrase se poursuit ainsi:” ... les étapes par lesquelles son oreille *passé* déterminent la compréhension.” Je souligne.

“philosophie de l'histoire” (qui consiste en la construction d'un “fini”). Parce que anti-thèse de la philosophie religieuse, la culture profane consacre la seule temporalité au titre de la vérité de l'humain mais ne se libérera jamais de l'anthropomorphisme qu'implique cette croyance en un *agir du temps* (rappelons-nous Hegel qui posait les équivalences entre temps fini et mort). Nous connaissons la vérité, pense le profane, parce que nous connaissons l'agir du temps, c'est-à-dire que nous connaissons la *fin*, l'“après coup” de la phénoménologie (l'“oiseau de Minerve”, pour rester avec notre philosophe allemand). Le “fini” se perçoit, ce qui veut dire que le sens se “dévoile”, expression si chère à la phénoménologie contemporaine, le non su apparaît dans ce “fini” perceptible, dans ce “résultat” dont témoigne l'agir du temps. Le “résultat” ou ce que nous considérons la “philosophie de l'histoire”. Mais il faut savoir que cette philosophie toute profane lorsqu'elle invoque, ainsi que le fait notre auteure, un “son”, retrouve, sans le savoir, la métaphysique religieuse du christianisme. Saint Augustin médite sur un “son” lorsqu'il bâtit la “métaphysique” religieuse, c'est-à-dire la vérité humaine par détermination. Il médite sur une condition de vérité qui implique le temps, pour le christianisme la vérité humaine est en cela “histoire”, mais un temps qui ne peut en aucune façon prétendre déterminer la condition de vérité de l'humain.

Par la grande métaphore religieuse, le “passage”, le “son” ou “musicalité”, est le phénomène d'une temporalité qui ne saurait transcrire une vérité en tant que telle: le “passage” - le son passe – est sens mais comme phénomène d'un mystère, le *passant*, l'indicible mais condition de vérité du temps

historique³⁴. La philosophie profane consacre également cette grande métaphore ... mais pour la traduire comme une question de temps; dorénavant la vérité est suspendue au “temps qui passe”. Le “passant” n'est plus cet indicible, la condition de la vérité humaine, ne se pense plus que par le “passé”. Avec cette philosophie profane, les “Lumières”, le temps devient une phénoménologie d'une vérité humaine et rien qu'humaine: le “passé”. Ce que l'on nomme l'“histoire”, incontournable et indépassable vérité profane, c'est la construction, encore et encore, d'un “fini”, d'un “résultat”, en un mot un “passé”, notre “philosophie de l'histoire”. La philosophie profane ne perçoit pas la portée véritable de sa création méthodologique lorsqu'elle oppose la vérité du temps à la vérité religieuse. N'est pas compris que cette “temporalité”, toujours pourchassée par le profane, consiste en une phénoménologie d'un “fini”, nullement en la recomposition, reconstitution, d'une existentialité du vivant, du mortel. Seul Bergson a fait preuve d'un remarquable esprit critique à l'égard de notre pensée profane.³⁵ Bergson esquisse une critique à la pensée “historique”, fait ainsi observer notamment que ce n'est pas tellement l'“avant” qui pose des problèmes mais plutôt l'“après”, en d'autres termes le “présent-monde” qui (s')interroge. Les observations si pertinentes de Bergson n'ont guère été entendues et les débats philosophiques du siècle passé ont continué à porter sur l'“avant”, jamais sur l'“après”. La question de l'“histoire” est ainsi devenue une “vérité plurielle”, “relative”, un “point de vue” aussi, les moins lucides parleront d'une illusion de la vérité. Personne n'a su poser la véritable question de méthode, la question de l'“après”.

34 Voir Patrick Nerhot “La métaphore du passage”, L'Harmattan Paris 2008, version italienne Cedam Padova 2008.

35 Toute l'oeuvre philosophique de Bergson porte sur ces questions du “temps”. De son tout premier travail, “Essai sur les données immédiates de la conscience” (1889) à son tout dernier, “La pensée et le mouvant” (1938), c'est le déterminisme que la philosophie profane implique qui est interrogé.

Ce n'est pourtant qu'en posant cette question que nous accédons à une authentique pensée critique à la philosophie profane et que nous nous donnons les instruments de penser correctement l'erreur relativiste à laquelle l'historicisme conduit. C'est toujours un "après" qui se représente comme un "avant"; ce dernier transcrit un présent-monde, un aujourd'hui-monde qui (s')interroge, il est le miroir de cette enquête sur le sens, la représentation d'un non su. Un "précédent" judiciaire ne se différencie en rien d'une "histoire", ils instruisent la même recherche du sens³⁶, celle d'une interrogation, certainement, mais non pas sur un "avant" mais par un "après". Miroir du savoir, l'"après" est une inaccessible "présence" (sauf bien sûr à raisonner de façon tautologique). Penser implique toujours une présence absence, que nous ne comprenons pas et que nous traduisons pour cela comme une "interprétation". Ce n'est pas d'"interprétation" qu'il convient de parler mais de non être être qu'implique tout "présent". C'est du reste ce que recherche notre auteure lorsqu'elle écrit: "La langue (se) fabrique et se re-présente, invente son monde. La représentation ou mimesis, y compris l'imitation qui caractérise les arts de la peinture comme celui de la poésie est d'ailleurs explicitement une fabrique d'homonymes".³⁷ En effet, penser implique l'absence mais évidemment comme mode de l'être. La "langue" de la philosophe n'est-elle pas cet "après" dont je parle? L'interrogation ainsi construite sur le sens reporte au non su – la langue "invente" - qui côtoie l'imitation; n'est-elle pas cette absence présence dont je parle et que tente de traduire l'"homonymie"? Ce qui "est" déporte vers le non être; ce "présent",

36 Je renvoie à la belle étude de Maria Borrello, "Sul giudizio. Verità storica e verità giudiziaria", Edizioni Scientifiche Italiane Napoli 2011.

37 Barbara Cassin, cit., p. 92

le mot défini, s'échappe comme de lui-même, sa musicalité n'est-elle pas multiple? Ce dont nous parle "la question de la traduction", c'est de cet impossible à soi de la langue. Ainsi, par exemple, l'auteure pose-t-elle que: "Il y va toujours avec la traduction d'une confrontation entre deux équivoques non superposables."³⁸ "L'équivoque", c'est l'impossible présence, l'absent qui sans cesse traverse ce qui "est", le mot "défini". L'"insuperposable" est l'impossible équivalence sémantique, l'illusion d'un savoir par répétition. Penser implique ce qui fuit.

Si nous ne "traduisons" que dans notre langue, c'est parce que savoir ne se déporte pas vers un "autre" mais se construit par différence. Une "différence" qui introduit le non su au principe de ce qu'est savoir. Une "différence", nécessairement, puisque penser ne consiste jamais en une répétition. En ce sens, un savoir "traduit": il dit l'"autre", ce non su, mais de ce seul savoir. Ce n'est pas retrouver la thèse de l'"incommensurabilité", il n'y a aucun externe qui serait constitutif du savoir – sauf le néant – mais c'est contester la question du savoir comme une fermeture totale et parfaite sur soi. Tout au contraire, savoir implique cette infinie ouverture que suscite le non su au principe de ce que penser implique, encore une fois. L'"étranger", peut-on également dire, est constitutif du savoir. Cette représentation d'une extériorité pour définir ce que serait le langage est une culture très commune: le monde, en effet, lui ferait face. C'est en cela que le langage qualifierait le non su, le nommerait et serait dès lors "savoir". Cette conception, un peu primaire, suscite, évidemment, ses propres questionnements: le langage est-il ou non un savoir purement conventionnaliste? Le langage crée-t-il le monde

38 Barbara Cassin, cit., p. 113

ou le décrit-il? On oublie ce faisant que même une description est un acte d'une haute créativité et qui, précisément, ne témoigne pas de l'“externe”-monde mais d'un mode de savoir particulier. Les propos de Whorf, encore et toujours, étaient loin d'être naïfs, du “charlatanisme” disait Pinker. L'“étranger”, en effet et pour me répéter, ce n'est pas l'externe du savoir mais, au contraire, ce qui le caractérise comme “savoir”, il est ce par quoi un savoir représente le non su. Un dictionnaire philosophique récent³⁹ illustre bien cette question de méthode.

Le “dictionnaire des intraduisibles” était dans la lignée méthodologique de l'ouvrage que Barbara Cassin publiera quelques années plus tard et à laquelle nous nous sommes référés jusqu'ici, l'“Eloge de la traduction”. Il s'agissait très essentiellement de contester qu'il puisse exister quelque chose comme une équivalence sémantique dès lors qu'est posée la question du “passage”, par exemple d'une culture à une autre, d'une langue à une autre, etc. Mais, bien évidemment, dès lors que l'on parle d'“intraduisible”, est avancée une explication, ce qui met déjà sur le chemin du savoir et non pas de son exclusion. Ce que concède l'auteure dans sa “Présentation”: “Nous avons pris pour objet des symptômes de différence, des “intraduisibles ... L'“intraduisible” est ce que l'on ne cesse de (ne pas) traduire ... Mais cela implique que leur traduction fait problème.”⁴⁰ L'intraduisible est l'obstacle au savoir, que l'on définit comme la “langue” encore une fois, obstacle en ce que “l'universel logique” serait une impossibilité, en ce sens une pure illusion, car rien de tel ne peut s'observer “en tous temps et en tous lieux”.⁴¹ Mes objections demeurent: évoquer l'obstacle est dire, nommer, ce qui ne “passe” pas. L'“intraduisible” apparaît donc déjà come une qualification maladroite

39 “Vocabulaire Européen des Philosophes, dictionnaire des intraduisibles”, sous la direction de Barbara Cassin, éd. Robert- Seuil, Paris 2004, 1531 p.

40 Barbara Cassin, “Vocabulaire...”, cit., p. XIII

41 Barbara Cassin, cit., p. XIX

de la question du savoir et du non su, l'auteure évoque ainsi la “pathologie”, des “symptômes”, de la langue. Parmi ceux-ci, la langue anglaise en recèle d'importants. Celle-ci serait “nominalisante”, n'importe quel verbe se (prêterait) à cette opération.”⁴² De surcroît, “ le gérondif fonctionne comme un équivalent général ou d'échangeur entre les formes grammaticales. Par là même il ne permet pas seulement une dynamique de la langue en introduisant en elle un *flux temporel* mais il contribue à créer dans la langue même une sorte d'indécision de ses scansion.”⁴³ Au procès, disons, d'un néo-nominalisme s'ajoute le procès d'une langue imparfaite parce que inapte à transcrire l'oeuvre du temps. S'agit-il d'une authentique question de méthode ou plus banalement le simple écho de lieux communs? “Nominalisante” entend signifier “substantivation sans substantification”, qui signifie à son tour “référer à une action mais en nominalisant le verbe”⁴⁴ (qui reste un verbe, sans donc dériver vers une quelconque “substance” linguistique, le propos entend bien rester profane). Par exemple, ce sont toutes ces expressions comme “making use”, “the doing”, “the feeling”, etc. La question, dès lors, est de se demander ce qui ne “passe” pas, ce qui n'est pas superposable, ce qui donne lieu à aucune équivalence sémantique entre les deux langues.

Observons déjà que cet “intraduisible”, l’“anglais”, est très précisément ce grâce à quoi le “français” développe ce qui serait sa spécificité, son originalité de langue. C'est ainsi en français que se dit l’“intraduisible”, ce que cela signifie. C'est donc par ce que serait nécessairement penser le “français” qu'est exposé ce que serait penser l’“anglais”. C'est la compréhension de l'un

42 Barbara Cassin, cit., “Anglais” construit par Jean-Pierre Cléo et Sandra Laugier, p. 90

43 Cit., p. 90, je souligne.

44 Cit., p. 90

qui ouvre à l'entendement de l'autre; cet "autre" témoigne ainsi de la langue du traducteur, encore une fois il en constitue la définition de ce que serait la particularité de la langue qui traduit. L'"intraduisible", dès lors, nous entraîne au sein de la langue "française" elle-même, au sein de ce qui en constituerait la spécificité, "sans équivalences". Cette absence d'équivalences possibles ne témoigne que de la seule langue "française" et telle que les auteur(e)s nous la définissent. Savons-nous, par exemple, quelque chose comme la non-équivalence que l'"anglais" impliquerait dès lors qu'il prétendrait "passer" dans le "français" et donc, comment l'"anglais" se penserait par cette traduction de la langue? Evidemment non. Mais allons plus loin. Quel obstacle à la compréhension de l'"autre" (langue) cet impossible "passage" soulève-t-il? Pour répondre à cette question, ce n'est pas tant du côté du néonominalisme que du côté de cette temporalité atrophiée, l'"anglais", qu'il convient de nous pencher. L'atrophie doit se comprendre, évidemment, comme une sorte d'infériorité d'une langue vis – à vis d'une autre. Cette atrophie, donc, proviendrait de la réappropriation imparfaite de l'agir du temps; la transcription du "flux" de cet agir serait erronée, je veux dire imprécise, approximative, une faiblesse d'autant plus grave, ajouterai-je, que la pensée est "rationnelle" précisément en ce qu'elle réussit à sa réappropriation la vérité du temps. La "question de la langue" est cette interrogation d'un savoir sur lui-même: en l'espèce ne pas être à même d'explicitation la phénoménologie de l'agir du temps – c'est-à-dire ce "flux", cette "scansion" temporel(le) – serait le témoignage le plus évident d'un mode de penser singulièrement défaillant. Mais nous n'avons pas cessé de dire que la "traduction" consiste toujours en un travail de la langue de traduction sur elle-même, l'"externe" de cette langue comme l'"interne" de l'autre langue est une pure illusion méthodologique.

La critique développée doit ainsi être reçue comme la compréhension par les auteurs de la critique de ce que serait *leur* langue, dont la langue “anglaise” et ses défaillances ne sont que la conséquence. *Le “flux temporel”* ne doit pas être confondu, je n'ai cessé de le rappeler, et contrairement à ce que pensent nos auteur(e)s qui témoignent ce faisant de leur incompréhension de la question profane du temps, avec l'existentialité du vivant. Pour comprendre un peu de ce dont il s'agit lorsque est évoqué en philosophie un “flux temporel”, il suffit de lire, par exemple, les méditations husserliennes pour comprendre que ces “flux”, tant pensés, interrogés par le philosophe, manifestent la représentation de “présent”, une métaphysique de la présence et jamais une quelconque existentialité de vivant⁴⁵. Il faut se demander pourquoi et la réponse est immédiate: le temps est une *métaphysique* profane et la “temporalité” en est son phénomène. L'incompréhension par nos auteur(e)s de cette question de méthode les conduit inéluctablement à des considérations souvent bien obscures sur la “langue”. Par exemple: “Le génitif anglais évite le discours du fait en ne gardant que l'évènement et en ne raisonnant que sur lui...”⁴⁶ Qu'implique, comment s'obtient cette distinction entre un “discours de fait” et un “évènement”? Comment imaginer, par ailleurs, un évènement qui ne transcrirait pas une “factualité”, précisément en tant qu’“évènement”? En quoi, également, cette distinction entre “fait” et “évènement” témoignerait-elle d'une altérité radicale entre l’“anglais” et le “français”?

45 Voir Patrick Nerhot “Vérité immanente et déterminisme du temps”, version française, cit., “Husserl: temps et présence” pp. 97 et sv.

46 “Vocabulaire Européen des Philosophes”, cit., p.91

Mais, beaucoup fondamentalement encore, ces “ing” sont-ils incompatibles avec une recombinaison correcte de l'agir du temps, ce que reprochent nos auteur(e)s à l'“anglais”? Le prétendre n'est-il pas plutôt témoigner d'une certaine compréhension de sa propre culture, de ce que sa propre langue dispose au titre de ses vérités “linguistiques”, lorsqu'est expliqué, encore une fois, ce que serait l'“autre” de cette langue? L'“intraduisibilité” n'est-elle pas la preuve d'une erreur de méthode, c'est-à-dire d'une incompréhension fondamentale dont cette “intraduisibilité” témoigne? Il faut, encore et encore, comprendre que la “temporalité” n'est que la phénoménologie d'un déterminisme métaphysique, le Temps, métaphysique qui toujours implique ce qui “est” ou “présence”. Il n'y a pas à distinguer ici entre pensée “anglaise” et pensée “française”, pas plus qu'entre un “fait” et un “évènement”. Le paradoxe, incompris, de cette phénoménologie est qu'elle traduit *linguistiquement* une “temporalité”, alors que la détermination métaphysique qui constitue le principe même de la connaissance, du savoir et de sa vérité, ne s'est jamais libérée de la “présence”, c'est-à-dire d'une représentation où ce qui serait l'essence même de l'agir du temps, l'effacement, est indicible. Le Temps parle la langue de l'“être”: ce qui n'est plus ouvre à la représentation d'un *présent-passé* et ce qui n'est pas encore, seconde figure de la phénoménologie du temps, à la représentation d'un *présent-futur*. L'absence est ignorée, seul *par-le* “présent”, ce qui “est”, notre mode de représentation et atteste de la vérité du savoir.⁴⁷ J'ai ailleurs montré que cette “temporalité” est sens, c'est-à-dire sens de l'“histoire” car vérité du temps, c'est-à-dire construction d'un “arrivé”⁴⁸, d'un “fini”, d'un “résultat”, autant de synonymies, que notre culture profane consacre comme “philosophie de l'histoire”. C'est toujours par représentation d'un “fini”, d'un *présent-fini*, que

47 Je renvoie à Patrick Nerhot “La question du langage” in *Cardozo Electronic Law Bulletin*, cit.

48 En particulier, “*Storia e metafisica*” in *Cardozo Electronic Law Bulletin*, 2018 no 2, 32pp.

témoigne le déterminisme profane, le déterminisme métaphysique du temps. Le “flux temporel”, s’il consistait réellement en une temporalité entendue comme existentialité du vivant, devrait transcrire quelque chose comme le “passant”, c’est-à-dire une vérité faite tant de présence que d’absence, d’“être” et de “non être”. Ce que précisément le penser profane tel qu’il se construit au XVIII^{ème} siècle ne consacre aucunement. Une représentation du “passant” impliquerait une représentation d’un sens sans “fini” possible, sans “arrivé” possible, sans “résultat” possible, une impossibilité absolue d’une “philosophie de l’histoire”. Une représentation par conséquent sans “origine” et sans “fin”, sans “passé” et sans “à venir”. Nous ne parvenons pas à nous défaire de l’anthropomorphisme de cette pensée profane et qui nous interdit de comprendre cette construction qui est la nôtre lorsque nous établissons une “temporalité”, ce que nous qualifions comme “histoire”, c’est-à-dire cet “après” qui évoque un “avant” et qui transcrit le passé comme un *futur arrivé*. Le non su accède au sens comme “histoire”, c’est-à-dire comme une révélation de l’agir du temps, l’“après” est un arrivé ou sens du monde, c’est-à-dire ce présent un peu mystérieux, ou “aujourd’hui”, ce que nous “sommes”, ce que nous savons et qui implique ce que nous ne savons pas.

Quine,⁴⁹ lorsqu’il s’interroge sur le langage, pose la question du non su afin de définir ce que signifie savoir, ce qui est méthodologiquement correct car c’est bien de cela premièrement dont témoignent toutes les “philosophies du langage”. Ainsi se demande-t-il: “comment traduire, et est-ce possible, une langue absolument étrangère? Ce que je nomme le non su, ou mode du savoir, est clairement exposé dans cette interrogation: penser est-il possible à

49 Quine “Word and Object”, M I T Press, 1960, p.77, cité par Sandra Laugier in Barbara Cassin, cit., A Matter of fact, pp. 755-757.

partir d'un absolu non su, d'une radicale altérité, c'est-à-dire sans dictionnaires, interprètes ou autres? D'aucuns le croient, c'est-à-dire que leur échappe la question de méthode, comme bon nombre j'imagine d'"anthropologues" qui pensent vraiment accéder, c'est-à-dire passer totalement dans l'"autre", au savoir "autre". J'ai essayé dans ce bref travail d'en dénoncer l'illusion. Déjà, demandons-nous, comme le fit d'ailleurs Quine, si la question a un sens? La réponse est évidemment non (comme répondit Quine lui-même). Du néant rien ne se conçoit, rien ne se déduit ou induit ou ce que l'on voudra. Quine, dès lors, déplaçait son questionnement et considérait qu'"il n'y a pas moyen de dire dans quelle mesure le succès des hypothèses analytiques est dû à une réelle parenté de conception entre les indigènes et nous et dans quelle mesure il est dû à l'ingéniosité linguistique ou à d'heureuses coïncidences." Nous ne serions être plus clairs, le "savoir" tient-il à une vérité ou est-il une illusion de vérité, se demande Quine? En tout cas demeure l'incapacité de s'assurer absolument que nous savons par équivalences sémantiques, que nous accédons à l'"étranger" du savoir. Pire encore, nous ne pouvons dire au bout du compte si savoir témoigne ou pas d'une illusion de vérité ou d'une vérité illusoire.⁵⁰

Le non su, encore et toujours, n'est pas l'"externe" au, l'"étranger" du, savoir mais témoigne au contraire de ce en quoi consiste "savoir". Le non su "externe" absolu, radical, est ce que nous nommons le néant. Les questions de méthode sont des interrogations qui mettent en évidence ces non sus grâce auxquels le savoir se construit. Il n'est pas besoin pour cela d'aller dans les

50 Je rappelle de nouveau pour mémoire que c'est la philosophie profane des Lumières qui crée ce type d'interrogations autour de la "question du langage". Je renvoie au texte de J.J. Rousseau sur l'"Origine et fondements de l'inégalité entre les hommes", cit.

forêts lointaines ou d'évoquer des langues imaginaires, il nous suffit de nous promener dans nos propres "forêts" ou dans ces langages où abondent les métaphores, notamment, je veux dire dans ces savoirs qui inventent et représentent, dès lors, nécessairement, un non su. Ce faisant se pratique une authentique "pluridisciplinarité", "interdisciplinarité", "transdisciplinarité", comme on voudra, parce que c'est la même question qui se pose pour divers savoirs organisés, pour diverses disciplines, qui se nourrissent donc aux mêmes types d'interrogations qui ne sont pas seulement des juxtapositions de disciplines consacrées. Il faut apprendre à se fixer sur un savoir à peine créée, ce "nouveau" savoir qui, comme tel et parce que tel, consiste en une représentation toute spécifique d'un non su. Certes, savoir procéder à cette fixation implique la compréhension grâce à laquelle se définit la "nouvelle" connaissance; les deux opérations sont liées. Une opportunité s'est présentée avec ce "nouveau" savoir, la "biologie". Si le terme apparaît sans doute pour la première fois avec Lamarck⁵¹, qu'il est immédiatement repris par les philosophes dès le début donc du XIX^{ème} siècle⁵², c'est avec Claude Bernard qu'il trouve sa première théorisation avec sa philosophie du *vivant* qu'il expose dans son "Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale"⁵³. Tout au long de cet ouvrage Claude Bernard répète qu'il se pose la question du non su, qu'il doit savoir énoncer l'inconnu, pour reprendre certains de ses termes, c'est-à-dire qu'il doit savoir penser le "vivant", ce nouveau savoir.⁵⁴

51 Voir, par exemple, Patrick Nerhot "Vérité immanente et déterminisme du temps", cit.

52 Pour la culture francophone ce sera d'abord Auguste Comte, par exemple "Philosophie des Sciences", éd. actuelle aux P.U.F. Paris 1974, ensemble de textes tirés de son Cours de Philosophie Positive (1830-1842), "La biologie" pp. 106-138

53 Claude Bernard "Introduction à l'étude de la médecine expérimentale" (1865) Flammarion Paris 1966.

54 Le texte fourmille de métaphores, évidemment, c'est-à-dire cette représentation d'un impossible énoncé que transcrit pourtant la "métaphore", dont c'est là la spécificité, mais aussi de critiques méthodologiques acerbes à l'endroit de ses collègues en particulier - tous jurent sur le serment d'Hypocrate alors que la médecine "expérimentale" implique de blesser aussi les personnes que l'on ne fait plus que soigner mais que l'on guérit. L'expérience elle-même est redéfinie, ect.

Pour conclure ce bref parcours méthodologique sur le “langage”, abordons un ultime problème que nous avons, du reste, déjà de diverses façons abordé. Joseph Vendryès écrivait: “ C'est une tendance générale du langage que d'analyser le présent en fonction du futur: un ancien présent sert de futur en russe, gallois, gaélique d'Ecosse ... L'ordre de l'énonciation (présent, futur, passé) n'est pas successif ...et il s'agit moins de temps que de ce dont ils sont porteurs, ce qui se trouvent par eux véhiculés”⁵⁵. Le propos n'est pas superficiel, il tente de contre-représenter notre propre certitude culturelle profane mais sans pour autant qu'il ne parvienne à la transformer en véritable question de méthode. Lorsque, par exemple, l'auteur parle de “présent” (qui analyse en fonction du futur) il pourrait pareillement parler de “passé”; en effet, parce que le “passé” implique la projection d'un après, c'est cela l'“histoire”, cet après peut pareillement se nommer “présent” ou “futur”. Je n'y reviens plus. La question se retrouve lorsque l'auteur évidence le temps non *chronologique* qu'il qualifie de *désordre* parce qu'il ne serait pas *successif* : mais cette critique irait parfaitement à sa propre culture profane car, là aussi, le “passé” provient du “futur” dès lors que l'“histoire” consiste en l'élaboration d'un “arrivé”. Ainsi l'auteur nous parle-t-il de ces langues lointaines ou bien transcrit-il une interrogation qui ne témoigne que de sa propre culture? Lorsque Claude Bernard opère sa révolution méthodologique et qu'il construit le “vivant”, il détruit en particulier la conception de la causalité classique dont j'ai parlé plus haut et redécouvre la distinction si traditionnelle pour une philosophie religieuse entre “fin” et “fini”. C'est que le “fini”, ce

55 Joseph Vendryès “Le langage, renaissance du livre” Albin Michel Paris 1968, p. 120, cité par Pascal David in “Vocabulaire ...” cit., pp. 1017-1018

“fini” profane, synonyme de mort et de temps pour parler encore comme Hegel, va devenir une notion inacceptable. Le nouveau savoir est un savoir qui se réinvente la causalité, l’“avant” et l’“après”, qui va nier tout déterminisme pour définir l’humain, qui va ainsi rejeter la détermination du temps. Le “vivant” se construit par abandon de la conceptualisation d’un “fini” et ce, pour instruire une “fin” comme la contestation du “fini”. C’est peut-être bien Claude Bernard qui, en contestant la culture profane de la détermination du temps avec sa nécessité méthodologique de construire une nouvelle fin (une métaphysique du temps à laquelle sûrement il n’avait jamais intellectuellement accédé), découvre une causalité sans temporalité, c’est ce que l’on appelle une “fonction”, une causalité sans “origine” et sans “arrivé”, où la cause ne se distingue donc pas de l’effet. Dès lors et si c’est bien de cela dont il s’agit à travers la construction du vivant, la contestation de la mort et pour en revenir aux propos de Joseph Vendyès par exemple, sa critique a-t-elle un sens, une quelconque pertinence méthodologique? Oui, mais seulement celle d’un témoignage d’une incompréhension de sa propre culture.

Note.

Soixante ans après les travaux d’anthropologie de Whorf apparaît une critique radicale de Steven Pinker, “The Language Instinct” (ed. William Morrow and Company Inc., 1994), contre cette méthodologie. Comme toujours, la critique de Pinker est plus un témoignage sur l’époque de ce dernier, en particulier ses conflits idéologiques, que sur ce qui a pu susciter les recherches de Whorf lui-même, amenant ainsi, dans la fougue de la critique, de nombreux faux sens. Le professeur de Harvard William Pinker informe ses lecteurs que cet anthropologue à succès était un ancien agent d’assurance, ce qui sous-entend sans doute que cela expliquerait largement le

caractère non scientifique de ses travaux, critique un peu basse. Adepte du “libéralisme linguistique”, Pinker considère que Whorf ne serait absolument pas crédible avec ses thèses sur le “déterminisme linguistique”, source d'une pensée relativiste à laquelle Pinker oppose la pertinence méthodologique du bon sens. Cette profonde question de méthode qu'a tenté de construire Whorf, dans une tradition anthropologique américaine à la suite de Boas, se transforme en une assez décevante critique “idéologique”, typique peut-être des années quatre-vingt-dix du siècle passé. Pourtant, il n'est pas polémique de dire que Pinker n'était pas vraiment un maître sur les questions de méthode. Outre que la question du déterminisme métaphysique du temps n'est absolument pas comprise, qu'il ramène à une triviale temporalité existentielle, il montre également une certaine ignorance de la philosophie profane du XVIIIème siècle, en particulier sur le concept d’“instinct” (je renvoie à Patrick Nerhot “Lettura dell’“Origine e fondamenti dell’inuguaglianza tra gli uomini”, cit., où “instinct” est le concept qui, très précisément, est l'expression d'une incapacité à prévoir, à anticiper donc, en d'autres termes à ne pas accéder à la rationalité par cette incapacité à se réapproprier la vérité du temps. L’“instinct” traduirait pour cela un savoir “primitif” ou “animal” ou infantile, ces trois termes sont alors des synonymies). Pour en revenir aux propositions de Pinker, raisonner serait déduire des connaissances nouvelles à partir d'anciennes. La proposition est singulièrement creuse et témoigne d'une totale insensibilité méthodologique à la question du non su, c'est-à-dire de ce qu'implique savoir. Le “nouveau” comme l’“ancien” sont une terminologie directement issue d'un penser de la temporalité qui ne dit guère sur ce que “nouveau” implique en tant qu'acte de penser, qui pose qu'un savoir se définit comme un “acquis”, comme un “arrivé” si l'on préfère, c'est-à-dire comme un “passé” et un “présent”. Les propos de Pinker témoignent explicitement, du reste, de cette

incompréhension de ce que “penser” signifie, notamment lorsqu’il nous ramène au syllogisme pour expliquer comment le “nouveau” savoir surgit. Tous les collégiens d’Europe, des Etats Unis et d’ailleurs ont entendu les enseignants nous initier au syllogisme et ce à quoi ce type d’argumentation implique, à savoir accéder par la pure logique au non su: Tous les hommes sont mortels or Socrate est un homme donc Socrate est mortel. Merveilleux exemple d’incompréhension de la question de méthode. Si le syllogisme peut consister en un savoir par “déduction”, en un “nouveau” savoir, il faut pour cela que de la majeure à la conclusion une authentique *connaissance* s’affirme, c’est-à-dire que quelque chose comme un non su soit intégré. Hors, en l’occurrence, avant que de ne “déduire” nous savons déjà que Socrate est mortel. L’exemple proposé, de son but qui est de nous exposer l’essence du savoir, sa “logique”, nous propose une massive tautologie. Whorf, nous pouvons ou pas partager ses conceptions, je me suis pour ma part montré assez critique, Whorf, donc, pour le moins posait la question du non su lorsqu’il tentait de “traduire” la langue Hopi. Avant que de ne retrouver un chemin “politique”, les pas de Whorf portait d’abord à une authentique question de méthode.