



## La valeur d'une théorie des fictions

Jean-Pierre Cléro

Volume 56, numéro 3, octobre 2000

Esthétique et philosophie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401316ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401316ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cléro, J.-P. (2000). La valeur d'une théorie des fictions. *Laval théologique et philosophique*, 56(3), 439–461. <https://doi.org/10.7202/401316ar>

# LA VALEUR D'UNE THÉORIE DES FICTIONS \*

Jean-Pierre Cléro

Université de Rouen  
Université de Paris X-Nanterre

**RÉSUMÉ :** Loin des terres de prédilection de la théorie benthamienne des fictions que sont le droit, la politique, la morale, mais aussi encouragé par le texte de *Chrestomathia*, nous nous interrogeons sur la possibilité de l'application d'une telle théorie à la question du fondement des sciences — plus particulièrement des sciences de l'homme. Nous insistons sur les difficultés propres à cet essai programmatique de fondement et répondons à quelques objections.

**ABSTRACT :** Far away from the ordinary concern of Bentham's theory of fictions — jurisprudence, politics, morals —, but also encouraged by a reading of *Chrestomathia*, we are searching the possibility of an application of such a theory to the foundation of sciences — particularly when their knowledge has man for object. In this prospective essay, the specific difficulties of this foundation are insisted on and some objections answered to.

Nous voudrions repérer quelques pistes pour une réflexion sur la notion de *fiction*, envisagée sous l'angle de son intérêt épistémologique principalement, dans les sciences humaines sans doute prioritairement, mais aussi dans les autres. Peut-être faut-il concéder à Bentham que cette notion est née plutôt sur le terrain du droit, de la politique et de la morale, les juristes latins ayant très tôt parlé de *factio juris* ; encore que ce que nous appelons, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'*esthétique* et qui consiste, depuis beaucoup plus longtemps, en réflexion sur les images, les peintures, les sculptures, les architectures, la poésie, ait largement contribué à donner, au terme de *fiction*, une grande partie de son sens, à travers la problématique, toujours d'actualité, de la ressemblance. Dans le sillage des Grecs, les Latins ont opposé *facere* à *figere*, qui a donné *fiction*<sup>1</sup>. Mais les sens se sont entremêlés dans ce que

\* Il me faut particulièrement remercier les relecteurs de la première version de ce texte que M. De Koninck m'a fait l'honneur de publier dans la *Laval théologique et philosophique*. Quelques affirmations ont pu ainsi être amendées ou précisées et l'ensemble du texte a pu, grâce à leurs précieuses critiques, être amélioré, au moins à mes propres yeux. Il va de soi que toutes les erreurs qui pourraient subsister dans cet article ne sauraient leur être imputées.

1. C'est bien le sens que lui donnent encore les auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle comme Descartes ou Pascal qui, dans les *Pensées* (Br. 453, Laf. 211), parle de *figmentum malum*. Bentham donne aussi ce sens à la *fiction* quand, dans certaines de ses formules, il la rend équivalente à « a mere figment of imagination » (*The works of Jeremy Bentham*, ed. Bowring, 11 vol., Edinburgh, London, 1838-1843, reprint Thoemmes Press, Bristol, 1995 ; III [1843], 244). Nous citerons ce vol. III de façon abrégée : *Works*, III, suivi du n° de la page.

Bentham appellerait le même « import<sup>2</sup> » du mot et nous ne tenterons pas ici la rude tâche de les démêler. Le propos limité du présent travail est moins de faire la généalogie de la notion de fiction que d'enraciner un certain nombre de concepts dans cette notion, dont nous acceptons comme un fait l'héritage entretissé. Toutefois, même conduite dans des limites délibérément restrictives par rapport à celles qu'elle devrait avoir, la présente réflexion, menée par principe et de préférence en épistémologie et en histoire des sciences, ne saurait se prétendre ni exhaustive, ni même conclusive. Pour atteindre un tel niveau, l'étude devrait être beaucoup plus fine, en particulier dans la technique logique, et reposer sur l'interrogation de beaucoup plus d'auteurs que ceux que nous avons consultés. Nous pouvons néanmoins déjà nous interroger sur quelques aspects de l'histoire de cette notion et sur quelques perspectives qu'elle peut offrir à présent.

Ce qui frappe d'abord lorsqu'on regarde la notion de *fiction*, c'est la disparité entre la finesse et la précision de l'usage ponctuel qu'en font les auteurs anciens et classiques, d'une part, et le peu de généralisation qu'ils ont tenté de la notion, laquelle semblait appelée à un plus haut destin, comparable par exemple à celui qu'ont pu connaître l'imagination ou les passions. Ainsi voit-on Descartes, Pascal et Leibniz faire un usage extrêmement subtil de la notion de *fiction*, qu'ils ne confondent ni avec l'*erreur*, ni avec la *fausseté* ; on constate la même subtilité chez les Anglais qui, comme Bacon, Locke, Berkeley ou Hume, la distinguent de *mistake*, d'*error*, de *falsehood*. Et pourtant, on ne remarque pas beaucoup d'auteurs avant Bentham — lequel d'ailleurs n'invente même pas le vocable de « theory of fictions », qui sera avancé très tardivement en 1932 par Ogden — qui se soient risqués à généraliser ce savoir des fictions, lequel pénètre non seulement le droit, la politique et la morale, mais aussi les sciences et la philosophie, sans oublier ce que nous appelons l'esthétique, en une *théorie des fictions*. La notion de *fiction* remplit partout un rôle indissolublement fondamental et clandestin, et, apparemment du moins, elle se trouve utilisée de façon assez homogène, quel que soit le domaine de son application ; pourtant, elle n'a pas suscité, avant les travaux de Bentham, le désir ou la volonté des auteurs d'unifier ce savoir dont nul ne discute la valeur. Les emplois utiles, décisifs autant que subreptices de la notion de *fiction*, n'ont pas permis leur théorisation efficace ; il y a plus : lorsque Bentham a tenté cette unification et cette théorisation sous le titre *De l'ontologie*, en partant d'une considération juridique et politique, qui s'est particulièrement étendue — en particulier dans *Chrestomathia* — à ce que nous appellerions l'*épistémologie*, puis à des considérations logiques et ontologiques, il semble avoir fait très peu école ; son travail ne paraît pas avoir connu de lendemains, si ce n'est de répétition sans enrichissement, ou de réinterprétation plutôt appauvrissante, si l'on en juge par *Le Système de logique* de Stuart Mill. L'auteur de ce *Système* consacre bien un livre entier de l'ouvrage aux *fallacies*, mais il les prend dans un sens tout différent de celui de Bentham, puisqu'il les lie très directement, comme on pouvait s'y attendre, à la logique de l'induction qu'il préconise, et, à nos yeux du moins, en faisant perdre l'essentiel du projet benthamien par la transformation de la

---

2. C'est-à-dire la signification du mot, lourde de son étymologie.

*théorie des fallacies* en simple *théorie des sophismes*, c'est-à-dire par l'identification de la *fallacy* à une simple faute de raisonnement. Notre problème est donc le suivant : comment se fait-il qu'une théorie qui, aux yeux des hommes du XX<sup>e</sup> siècle, a pu apparaître comme d'importance au moins équivalente, quand il s'agit de fonder les sciences, aux projets critiques (tels qu'on a pu les voir chez Kant et certains kantien, comme Cassirer), et aux projets hégéliens, marxistes, phénoménologiques, qui semblent tous avoir déjà donné leur mesure, n'ait pas connu un moment comparable à l'heure de gloire qu'ont connue les essais que nous venons de citer ? Y a-t-il eu, en ce qui concerne la théorie des fictions, une occasion ratée, ou le projet a-t-il échoué pour des raisons tout à fait nécessaires, qui tiennent par exemple au peu de valeur scientifique de la notion de *fiction* et à l'impossibilité d'en tracer une logique ? Certes, il ne s'agit pas, pour nous, animés d'on ne sait quel ressentiment, de refaire une histoire qui avantagerait désormais une notion dont on déplore qu'elle n'ait pas connu les développements et l'importance souhaitables. Mais la question peut se poser, aujourd'hui, de savoir comment on peut hériter d'une technique et d'un savoir qui n'ont pas donné toute leur mesure. La deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle a connu quelques efforts conscients de linguistes comme Jakobson, de psychanalystes comme Lacan, et quelques efforts ingrats ou inconscients de leur héritage, effectués par des sémiologues (A.J. Greimas, J. Fontanille, H. Parret), des sociologues ou des ethnologues (comme B. Vernier), des esthéticiens ou des philosophes de l'esthétique (comme N. Goodman, M. Riffaterre), pour réactiver ce savoir des fictions. Est-il possible de dire ce que ces efforts permettent de penser d'original et de spécifique ? Le savoir des fictions peut-il être un savoir actif susceptible d'entrer dans une réflexion contemporaine sur ce qu'est percevoir, ce qu'est éprouver un sentiment, ce qu'est faire des mathématiques, voire capable d'apporter une contribution à l'histoire de quelques disciplines ? Notre projet est donc double : comprendre ce qui a entravé le développement de la notion de *fiction* en nous demandant si cette entrave est contingente — auquel cas elle pourrait être levée — ou si elle est intrinsèque à la notion — ce qui rendrait ce défaut rédhibitoire.

## I

Mais d'abord, de quoi parlons-nous quand nous parlons de *fiction* ? N'est-ce pas la grande hétérogénéité de la notion, de ses fondements, des valorisations auxquelles elle donne lieu, qui fait tout le problème ? Bentham a tenté d'unifier la notion ; il faut chercher à évaluer cette tentative en nous demandant ce qu'on peut encore en faire ou si elle a embrouillé les choses au point que s'explique par là le relatif échec de sa théorisation au moins jusqu'à nos jours.

Pour mesurer la diversité des acceptions de la notion de *fiction*, il faut prendre quelques exemples.

On parlera de l'extra-territorialité des ambassades pour signifier par là que le petit espace que les capitales des États réservent sur leur sol à chaque autre État, du moins à un très grand nombre d'États du monde, est inviolable et *doit être considéré comme* un petit fragment de l'État en question, à tel point qu'il n'est pas admissible

qu'une opération policière ou militaire y soit conduite par l'État d'accueil, du moins sans l'assentiment des autorités de l'État accueilli. C'est encore par une espèce de fiction que sont tenus pour responsables les parents ou tuteurs d'un mineur qui est à l'origine d'un accident ou qui commet un délit ; on considère que, même si la faute n'a pas été directement commise par eux, tout se passe comme s'ils l'avaient au moins rendue possible par leur attitude envers le mineur. On parlera aussi, sur le plan de la philosophie politique, de la fiction du *contrat social* lorsqu'on prétendra, à tort ou à raison, légitimer ou contester l'obéissance à un gouvernement. On fera comme si les citoyens d'un État avaient accepté, au moins une fois à l'unanimité, d'être gouvernés par tel ou tel Souverain<sup>3</sup>, encore qu'une telle promesse ou qu'un tel engagement n'ait sans doute jamais été passé, et par conséquent ne se soit jamais réellement ni perpétré ni perpétué, quoiqu'on en feigne l'hypothèse. D'ailleurs, si une telle promesse avait été faite dans le passé, en quoi nous lierait-elle encore aujourd'hui ? Si l'on parvenait à trouver un fondement, plus réel et plus concret, d'intérêt collectif ou d'utilité collective à l'obéissance, cette prétendue promesse n'apparaîtrait-elle pas aussitôt comme fallacieuse ? Mais, il faut y prendre garde : l'intérêt collectif ou l'utilité auxquels on se réfère alors, pour plus réels qu'ils soient que les divers types de promesse envisagés par les théories du contrat, cesseraient-ils pour autant totalement d'être des fictions ?

Sur un tout autre registre, ne faut-il pas tenir, à la façon de Hume, pour une fiction la continuité des objets alors même que les impressions qui nous permettent de les inférer ou d'en inférer l'existence sont elles-mêmes discontinues ? En effet, nous pouvons bien, contre l'évidence même de la discontinuité, poser hors de nos impressions des objets stables censés leur fournir un fondement véritable, mais il n'y a aucun point de vue possible pour garantir une sorte de double existence ou d'existence parallèle des impressions et des objets censés leur correspondre : comment des objets pourraient-ils être posés sans le secours des impressions et comment, avec des impressions discontinues, faire des objets continus sans une audacieuse construction qui ne saurait se faire passer pour donnée par les choses mêmes sans une étrange faculté d'oubli des actes que l'on fait pour les construire ? Il se pourrait bien d'ailleurs que toute cette manœuvre, à la différence de ce qui se passe pour celle du « contrat social » par exemple, fût indispensable pour vivre dans un monde stable : il n'en est pas moins vrai que l'affirmation de la continuité des objets est, à sa façon, une fiction. De même qu'en est une, sur d'autres modes encore, la position d'unité, d'identité et de personnalité du *moi*. Nous n'avons jamais affaire, quand nous parlons de *moi*, qu'à un flux d'impressions et d'idées que nous croyons pouvoir immédiatement référer à un *moi* et structurer à partir d'un *moi*, comme si nous pouvions savoir spontanément où commence un *moi* et où il s'achève, comme si nous devions croire cette espèce de construction spontanée, sans en passer par une réflexion attentive sur les lois de fonctionnement de ce flux et sur les illusions spatiales, temporelles, causales auxquelles il donne lieu. Les illusions de l'unité, de l'identité, de la personnalité

---

3. Qu'il s'agisse d'un monarque, d'une majorité parlementaire d'où sont issus le gouvernement et les ministres, ou de toute autre forme de gouvernement.

du moi, saisies comme immédiatement vraies et d'une réalité substantielle, sont un ensemble de fictions très sûrement fallacieuses mais qui, pourtant, sont indispensables à l'équilibre, à la santé des hommes, lesquels, sans elles, sombreraient dans la psychose la plus dangereuse, et qui surtout sont nécessaires au respect spontané du droit, en particulier du droit de propriété<sup>4</sup>.

Sur un tout autre mode encore, cette fois méthodique, on peut considérer qu'un grand nombre de résultats scientifiques ne s'obtiendraient pas sans recourir plus ou moins délibérément à des fictions. Sans doute, Leibniz avait-il montré que l'espace était une fiction, surtout lorsqu'on le dotait d'une fonction d'inhérence et qu'on voulait que les relations entre divers êtres géométriques fussent logées en lui, comme en une espèce de substance. Les relations et les relations entre les relations suffisent sans qu'on ait à inventer un être qui les abriterait ou qu'elles habiteraient ; et pourtant cette illusion a quelque chose d'inévitable et je ne puis guère m'empêcher de faire exister l'espace, encore qu'il n'eût aucune espèce de réalité. Mais les fictions des mathématiques n'ont pas que cette fonction de parasiter les méthodes par une illusion de transcendance qu'elles partagent avec le langage ; elles coïncident souvent avec les méthodes elles-mêmes, comme on le voit avec les « indivisibles », les « fluxions » ou les « différentielles », au début du calcul infinitésimal et dans sa pratique ordinaire au cours des décennies voire des siècles qui vont suivre. Il faut, pour venir à bout des rectifications, quadratures et calculs de centres de gravité, identifier des petits fragments de courbe ou de surfaces curvilignes avec d'infimes segments ou d'infimes plans, si petits qu'ils sont des quasi-zéros et peuvent être traités comme tels, de sorte que c'est proprement ne rien négliger que de les négliger singulièrement ou en petit nombre ; mais en même temps — et c'est ce double traitement qui irritera Berkeley contre l'irrationalité des mathématiques de son temps —, ces petites quantités, si négligeables fussent-elles, se laissent tout de même sommer, quand elles sont prises en quantité infinie, faute de quoi on ne pourrait jamais assimiler une courbe à un polygone, une surface curviligne à un ensemble de plans en nombre infini, etc. La méthode même des mathématiques, qui repose sur le principe de contradiction, introduit des entorses à ce principe pour obtenir — de façon très utilitaire — des résultats. Berkeley contestera les mathématiciens de son temps, qui confondent la vérité avec l'utilité. En réalité, les choses sont beaucoup plus compliquées et Berkeley se trouve être le défenseur d'une rationalité ancienne et périmée ; car, à moins de lui supposer une sorte de nature éternelle et de lui accorder quelque substance interchangeable, la raison, en obtenant des résultats, se change elle-même ; par le calcul infinitésimal, les grands principes d'identité et de contradiction se définissent autrement. Dans la logique de ce calcul, A n'est plus tout à fait A, mais A ne doit différer de A que d'une quantité aussi petite que l'on veut ; ce qui ouvre la porte à toutes les inventions et à toutes les audaces. La fiction peut donc signifier, non seulement un intermédiaire douteux qu'on s'efforce d'oublier tant qu'un Berkeley ne vient pas

---

4. C'est une idée humienne que la conservation de l'humanité et de la nature humaine passe par la mise en place de l'idée de justice. L'artifice et la fiction sont, à toutes sortes de titres, indispensables à l'existence de la nature humaine.

clamer trop fort sa mauvaise conscience, avec des leçons de rigueur et de logique, ou quelque médiation contestable entre deux moments conceptuels, mais le temps fort du concept, qui modifie jusqu'aux principes mêmes. Berkeley a bien reconnu, parmi ses adversaires, non seulement Newton et les newtoniens, mais Leibniz lui-même, qui avait osé écrire que « le principe des principes, c'est le bon usage des idées<sup>5</sup> ». La fiction est productrice de sa propre rationalité.

On peut l'établir encore autrement sur le terrain des mathématiques où l'on mesure, avec un degré de précision parfaitement rigoureux, des situations où la possibilité contrepèse l'existence, et pèse même d'un poids plus lourd. La probabilité est un étrange objet qui ne peut pas exister ; seul tel ou tel événement a existé ou existera, et pourtant, on peut, avec une rigueur incontestable, assigner une valeur à la probabilité. On peut dire d'une situation qu'elle a 1 chance sur  $n$  de se produire ; on peut même dire qu'on a 1 chance sur  $n$  de se tromper ou d'avoir raison lorsqu'on assigne tel ou tel degré de probabilité à un événement. L'objet que l'on crée ainsi a moins de réalité encore qu'un carré, qu'un cercle ou qu'une cycloïde, quand bien même ces figures n'existeraient pas empiriquement. Et pourtant, si fictives soient-elles, car la probabilité ou l'espérance est aussi fictive que le point de vue de l'intelligence supérieure fantasmée par Laplace et qui ne connaîtrait pas de probabilité, cette probabilité et la mesure qui l'accompagne n'en ont pas moins de valeur pour penser et apprécier la réalité et une pratique réelle. La fiction est donc, en ce dernier sens, la création d'un point de vue qui n'a pas de réalité empirique, qui n'a pourtant de sens que pour une intelligence qui ne connaîtrait pas la nécessité des choses, mais dont cette ignorance ne lui ferait pas perdre une puissance pratique et décisionnelle ; qui se trouve donc dans un certain état intermédiaire d'existence et d'inexistence, d'existence et de possibilité, dont le statut ontologique est délicat mais dont le calcul peut être parfaitement obtenu et faire l'objet d'une reconnaissance universelle.

L'exemple de la probabilité nous fait aussi découvrir que la pensée même de l'expérience ne s'effectue pas sans fiction, non seulement par recours aux expériences de pensée qui, par exemple, selon Leibniz, nous imposent de recourir au *vide* et aux *atomes* pour fournir au calcul infinitésimal les points matériels dont il a besoin, mais même lorsqu'il s'agit du mouvement, dont Bentham prend constamment l'exemple pour établir l'existence d'entités fictives ; et l'on réalise alors que la fiction peut prendre un autre sens encore, proche, cette fois, de celui d'idées abstraites. Bentham montre en effet que nous créons la notion substantivée de *mouvement* à partir de ce que nous expérimentons des mobiles, comme nous substituons au discours ordinaire  $A > B$ , le discours plus savant et qui peut se révéler beaucoup plus utile et plus rigoureux dans certains cas :  $A/B > 1$  ; on fait alors exister la notion de rapport, laquelle n'est pourtant que fictive, mais on se met alors à en parler *comme si* elle existait. Et, de la même façon, le *mouvement* va se trouver qualifié de mouvement uniforme ou accéléré, ou uniformément accéléré, etc., *comme si* le mouvement désignait directement, dans l'expérience, quelque chose qui pouvait être qualifié à la manière d'une substance — ce qui n'est manifestement pas le cas.

5. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre IV, chap. 12, § 6.

On pourrait ainsi continuer cette liste d'exemples, à la fois déjà trop longue et beaucoup trop courte, car nous n'avons rien dit, suivant en cela le silence de Bentham, des fictions au sens littéraire ou, plus généralement esthétique du terme ; pour ne pas allonger notre propos, nous n'avons rien dit, par exemple, de la perspective, des ombres et de la force des couleurs<sup>6</sup>. Mais déjà le problème se pose : toutes les fictions que nous venons d'énumérer le sont-elles dans le même sens ? Qu'est-ce qui nous permet de les appeler *fictions* si elles ne le sont pas dans le même sens ? Qu'y a-t-il de commun entre le « comme si » de certaines d'entre elles qui permettent de faire luire quelque semblant de légitimité, le statut d'idées générales ou d'abstractions d'autres fictions, le « tenir pour vrai » qui force les contradictions ou qui les dépasse, la création de lieux qui n'ont pas de réalité ? Sans doute, des regroupements sont possibles ; sans doute, derrière chacun de ces exemples, peut-on voir se profiler des galeries entières de cas fort divers, dont on soupçonne la possibilité d'un classement ; mais il est difficile de nier les différences entre le traitement des indivisibles et le traitement du mouvement, entre l'établissement de la légitimité politique et la conception du moi comme substance. D'autant que, parmi ces fictions, certaines paraissent relever de supputations inacceptables, voire de la supercherie, alors que d'autres semblent jouer un rôle parfaitement rationnel, voire créateur de rationalité. Comment établir une commune mesure ou, si ce n'est pas possible, un système de ces notions différentes ? C'est la tâche que s'est assignée Bentham, avec une fortune qu'il nous faut apprécier<sup>7</sup>.

## II

C'est en rapport et par différence avec l'*entité réelle* que Bentham parle d'*entité fictive*. Notons d'abord que c'est au moment où l'on produit, dans le discours, des entités, c'est-à-dire des substantifs, des fonctions nominales, que se pose la question de savoir si l'on a affaire à des *entités réelles* ou à des *entités fictives*. Le langage a cette propriété, bien repérée par Berkeley et Hume, de faire croire à une sorte de réalité de la chose désignée par le nom. Ainsi une entité est-elle « réelle » « lorsque, à l'occasion d'un discours et pour les besoins de ce discours, on entend réellement lui attribuer l'existence »<sup>8</sup>. On notera l'étroite connexion de la *réalité* d'une entité et du *meaning* qu'on lui accorde ; la *réalité* n'a de sens que par rapport à un discours dans

6. Nous avons toutefois abordé la question dans un article intitulé « Plaisirs d'espaces » (dans *Le Paysage et la Question du sublime*, Association Rhône-Alpes des Conservateurs, Réunion des musées nationaux, 1997, p. 119-136) et, plus récemment dans *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion* (Paris, PUF, 2000).

7. L'analyse qui suit et que nous résumons a été maintes fois entreprise par Bentham. Nous renvoyons, pour un exposé plus complet, à l'édition bilingue *De l'ontologie*, publiée au Seuil à Paris, en 1997.

8. Le lecteur qui croirait voir là une définition de l'entité réelle aurait tout lieu de contester que Bentham définisse l'entité réelle en usant de l'adverbe *réellement*. Or il ne s'agit pas, aux yeux de Bentham, d'une définition, mais d'une *paraphrase*. Ce qui compte, dans cette paraphrase, c'est la possibilité, pour l'entité réelle, de poser de façon transcendantale la signification envisagée selon un certain mode. Nous traduisons par « signification envisagée » l'*intended import* dont parle Bentham dans son III<sup>e</sup> vol. des *Works*, p. 248. La structure de la phrase va de pair, dans l'entité réelle, avec le *meaning*, l'intention signifiante, alors que structure et intention signifiante se contredisent dans l'entité fictive.



sa fonction de substantiver et non plus à un *belief* non discursif, comme c'était le cas chez Hume. « Une entité est fictive lorsque, bien que, par la forme grammaticale du discours que l'on tient sur elle, on lui attribue l'existence, on n'entend toutefois pas la lui accorder en réalité et en vérité ». On fait *comme si* elle était réelle, d'autant que le discours ne permet pas de faire autrement, mais on sait qu'elle n'est pas réelle. Il arrive à Bentham de se lancer dans l'établissement de listes de ce qu'il convient de tenir pour réel, en ajoutant simplement que ce qui n'est pas entité réelle est entité fictive ; mais il ne se tient pas à l'interprétation dogmatique et réaliste de sa doctrine dont le véritable sens, comme il l'indique lui-même en nous sortant délibérément du sensualisme, est relativiste : le mathématicien ne saurait tenir pour *réels* dans son discours les mêmes êtres que le physicien. Ce qui fait l'essence de l'entité réelle et de la fiction, c'est, dans le langage, l'acte de tenir pour réel ou pour fictif, étant entendu que l'acte de tenir pour fictif — l'entité fictive — présuppose l'acte de tenir pour réel — l'entité réelle : « Toute entité fictive comporte une relation à quelque entité réelle et ne peut pas se comprendre tant que cette relation n'est pas perçue — tant qu'on n'est pas parvenu à concevoir cette relation ». Comprendre une fiction, c'est donc savoir la rattacher, par un certain nombre de relations, à une entité réelle, faute de quoi elle serait dépourvue de sens. Le nombre de relations qui séparent l'entité réelle de l'entité fictive considérée donne l'ordre de l'entité fictive. « Ordonnée à partir de l'entité réelle à laquelle elle est reliée, une entité peut être repérée comme une entité fictive de premier ordre (*remove*), de second ordre, et ainsi de suite. Une entité fictive de premier ordre est une entité fictive dont on peut obtenir un concept en considérant la relation qu'elle entretient avec une entité réelle, sans qu'il soit besoin de considérer la relation qu'elle entretient avec quelque autre entité fictive. [En revanche], une entité fictive de second ordre est une entité fictive qui nécessite, pour qu'on puisse la concevoir, de prendre en compte quelque entité fictive du premier ordre » et ainsi de suite. Pour illustrer son propos, Bentham se sert de l'exemple du *mouvement* et suit, de façon quasi paradigmatique, la méthode mathématique des dérivées<sup>9</sup>. On peut aussi imaginer, quoiqu'il ne le fasse pas explicitement, qu'il s'inspire du système des probabilités bayésiennes, qui distinguent à partir de la « *probability* » d'un événement, la « *chance* » d'avoir raison (ou tort) en l'évaluant. La *chance* est une *probability* de *probability*, comme le *mouvement*, dans sa caractérisation, peut donner lieu à un *mouvement de mouvement*<sup>10</sup>.

Nous sommes parvenus assez loin dans la caractérisation de la fiction par Bentham pour nous arrêter quelques instants à la considérer.

La première réflexion que nous inspirent ces formulations benthamiennes, c'est qu'elles laissent une impression de maladresse et d'embarras, quoiqu'elles aient été indéfiniment ressassées, d'un bout à l'autre de l'œuvre, avec quelques variantes sur

9. Ainsi, je peux dire qu'un corps se meut et constituer le mouvement comme une « fiction du premier ordre », mais je puis, à nouveau, qualifier le mouvement, dire de lui, par exemple, qu'il est continu, régulier, irrégulier, et constituer, par là, en forgeant les substantifs « continuité », « régularité », « irrégularité », des entités « de second ordre », et ainsi de suite.

10. Quand on observe la vitesse à laquelle est décrite une trajectoire, et la vitesse de cette vitesse, soit l'accélération.

lesquelles nous aurons à revenir<sup>11</sup>. L'invariant, c'est l'affirmation, gênante sur le plan logique car elle ne permet pas la distinction attendue, selon laquelle l'entité fictive est, comme l'entité réelle, ce qu'on tient pour réel dans un discours. Simplement, la différence tient à ce que l'entité réelle est présupposée pour que l'entité fictive ait un sens, tandis que l'entité réelle ne paraît pas avoir besoin de l'entité fictive pour se poser. Mais cette formulation est contestable aux yeux mêmes de l'auteur, qui reconnaîtra volontiers qu'il ne peut exister de discours qui ne contienne des entités fictives et surtout qui se montrera assez relativiste pour ne pas poser d'entités réelles qui seraient premières en soi. Ce qui existe, c'est le partage, en tout discours, quoique cette partition soit indécidable linguistiquement, justifiant ainsi l'appel à l'ontologie, entre les entités réelles et les entités fictives. Bentham a-t-il su exprimer cette partition qui, par le biais du langage, atteint l'ensemble de nos actes psychiques ?

Sa théorie du *meaning* oscille entre une conception volontariste du locuteur qui veut ou désire poser ou récuser une réalité, et une conception qui en fait une propriété du langage, en particulier de la syntaxe — ce que Bentham appelle la *forme grammaticale*. La fiction est tout à fait significative de ce conflit qui est censé ne pas avoir lieu dans le cas des entités réelles où l'intention signifiante va de pair avec la syntaxe. Dans le cas de la fiction, la syntaxe seule nous porte à affirmer une réalité que nous désirons ou voulons par ailleurs récuser, puisqu'on n'entend toutefois pas accorder l'existence à l'entité fictive en vérité et en réalité. Mais *qui* n'entend pas lui donner l'existence ? Une entité fictive peut tromper celui qui écoute comme celui qui parle, d'ailleurs ; on peut mentir ou être abusé par les entités fictives. Elles sont même essentiellement l'organe du mensonge et de l'abus en droit, en politique, en morale voire sur le terrain des sciences où elles peuvent faire illusion en nous faisant croire que l'on dit quelque chose de portée ontologique, alors qu'on ne fait que faire fonctionner des mots. Quand John Bowlby, par exemple, à la suite de S. Langer, présente le sentir ou, plus exactement le « *being felt* » (l'être senti) comme une phase d'un processus qui reste inconscient, il fait fonctionner la langue anglaise, qui distingue le *sentiment* comme structure et la *sensation* ou le *feeling* qui en est une phase vive<sup>12</sup>. La *fiction* est, comme l'entité réelle d'ailleurs, un lieu d'erreur et de mensonge ; mais la formulation benthamienne ne l'indique guère ; elle insisterait même plutôt, dans le texte que j'ai cité, sur la conscience de fausseté et d'irréalité ; or la *fiction* connaît l'équivalent de l'erreur : cet équivalent a pour nom *fallacy* (*fallace*). Cette *fallacy* se distingue précisément de l'erreur en ce qu'elle loge une intention particulière de tromper ; que cette intention soit inaperçue de la personne qui en fait les frais et la transmet, ou qu'elle soit la tromperie délibérée de celui qui tend des chausse-trappes à son auditeur afin d'obtenir des avantages particuliers. La formulation des entités fictives est donc fautive, par son manque de clarté. Bentham oriente l'entité fictive du côté de l'idéologie ; il ne va toutefois pas jusqu'au bout de son propos dans la paraphrase — sinon dans la définition — qu'il a donnée de l'entité fictive. Mais était-il possible de la définir ou de mieux la paraphraser ?

11. Voir ci-dessous, p. 448 et suiv.

12. *Attachement et Perte*, t. I, Paris, PUF, 1978, p. 156-157.

Il semble en effet que, pour que l'on ait affaire à une fiction, il faille que la notion enferme une contradiction ; et que, pour d'autres raisons que la vérité, la notion se trouve néanmoins acceptée, réfléchie par une sorte d'*écran* qui fait barrage à sa fuite et à son éclatement.

### III

Une théorie des fictions comporte par conséquent nécessairement une dialectique.

Nous entendons *dialectique* dans le sens kantien de systématique des raisonnements captieux et des contradictions dans lesquels entre la raison lorsqu'elle veut se porter vers des objets situés au-delà de toute expérience possible, encore que ni Hume, ni Bentham, n'aient utilisé ce terme dans ce sens et que les contacts de Bentham avec le kantisme semblent avoir été des plus limités<sup>13</sup>. Le vocable qualifie pourtant proprement le travail benthamien, qui tient la proposition pour plus fondamentale que le terme, par conséquent la contradiction ou le jeu de propositions contraires pour plus fondamentaux que la fiction elle-même.

La fiction peut bien être considérée comme la solution d'une contradiction. Pour emprunter l'exemple à Hume qui, d'ailleurs, n'en tenait pas explicitement la notion pour une fiction, la *sympathie* semble forgée pour résoudre une contradiction ou un ensemble de contradictions. Le flux d'impressions et d'idées qu'est l'esprit des hommes peut se structurer dans l'opposition du moi et de l'autre, sans qu'il soit très facile de savoir où passent les limites du moi et celles d'autrui. Mais il semble impossible de ressentir quelque chose de l'autre qui ne se déroule en moi ; de même, rien n'est à moi qui n'ait été sculpté, à la façon d'une image, par la présence de l'autre, quand bien même n'en sentirais-je plus rien. Comment résoudre cette contradiction ? Par la sympathie. La sympathie nous donne l'impression que nous franchissons la distance infinie, modale, qui nous sépare d'autrui ; du moins nous le figurons-nous. Par les signifiants de la sympathie, nous faisons comme si la difficulté, voire l'impossibilité, était surmontée. Nous faisons comme si un point de vue était possible et prenable pour harmoniser le sentir de moi-même avec le sentir de l'autre. Nous inventons ce point, mais faisons comme si nous l'éprouvions et le découvrons, encore qu'il soit plus profond que tout ce qu'il est possible d'en sentir. Par la sympathie, les hommes feignent de se trouver eux-mêmes susceptibles de ressentir la même chose de la même façon alors qu'ils ne font que s'imaginer tels ; la confusion fondamentale, comme l'a bien repéré Pascal, étant celle de *sentir* et de *s'imaginer sentir* (Br. 275). La sympathie est une fabrique qui se nie elle-même. Les fictions ont cette propriété de franchir symboliquement des positions contradictoires ; elles sont là pour faire *comme si* on les franchissait, comme fondant la possibilité de les franchir.

La différence de cette attitude avec celle de la philosophie transcendante est claire. Celle-ci partirait volontiers du fait senti d'une connivence ou d'un contact avec autrui et se demanderait comment il est possible ; alors que la théorie des fictions

---

13. Il en voit l'idéalisme mais ne semble pas pénétrer son caractère transcendantal.

peut mettre en question l'expérience prétendue, ne pas la « croire » et soupçonner qu'elle est un leurre. Elle fait une plus grande place au scepticisme qu'une théorie critique qui recherche les conditions de possibilité. La théorie des fictions permet de déceler que certaines expériences prétendues ont, en réalité, un statut de fictions.

La difficulté particulière de ces fictions est que leurs « solutions » ne font pas l'unanimité et que tel penseur de fictions comme Hume reconnaît une valeur à telle notion là où un autre, comme Bentham par exemple, la conteste et pense que la sympathie n'est que l'expression affective et mensongère, le signifié contingent, d'un rapport à autrui, symbolique certes, mais qui s'exprime mieux par les lois, les règles, les institutions que par les affects<sup>14</sup>. Ce qui pose d'emblée un problème grave pour la théorie des fictions : est-elle, elle-même, capable de régler le partage des fictions acceptables et des fictions inacceptables ? Peut-on concevoir une théorie des fictions qui puisse indiquer par elle-même qui, de Bentham ou de Hume, a raison, si, par exemple, la sympathie est une fiction acceptable ou si elle est inacceptable. En d'autres termes, dans cette fiction qui nous permet de nous imaginer ou de nous croire à l'unisson avec autrui, faut-il intégrer l'imagination, faut-il intégrer l'affectivité, comme le pense Hume, ou faut-il les évacuer complètement et ne maintenir, comme le propose Bentham, qu'une théorie linguistique du symbolique, ainsi que Berkeley avait déjà tenté de le faire dans sa *Théorie de la vision* ?

Certes on trouverait bien, chez Bentham lui-même, quelques hésitations, puisqu'il lui arrive de présenter les fictions comme plus profondes que le langage même<sup>15</sup> ; et le langage comme une des productions de l'activité fictionnelle. Mais, même si, globalement, il faudrait repenser une identification trop rapide du symbolique au linguistique, Bentham a plutôt raison sur ce point contre Hume, car il suffit de prêter un peu d'attention au fonctionnement humien des passions pour comprendre que la théorie de la double association n'est possible que si les impressions, qu'elles soient de sensation ou de réflexion, sont suffisamment stabilisées et ne se mêlent pas plus que les idées, ce qui ne se peut que si le langage les fonde. Ainsi, on peut trancher certains problèmes dès lors qu'on considère la théorie des fictions comme une théorie conséquente du symbolique.

Le travail auquel nous sommes conviés ici ressemble fort à celui du mathématicien, lorsqu'il traite de « problèmes inverses ». Ce que nous avons appelé l'*écran* des fictions est transformé par la dialectique en miroir de telle sorte que la position d'un problème que la fiction est censée résoudre est renversée. Ainsi, pour reprendre l'exemple de la sympathie, que nous ferions mieux d'appeler désormais *identifica-*

14. Encore que, comme l'avait montré Hume, les affects eux-mêmes requièrent d'être institués. On trouve l'expression « to establish the passion » sous la plume de HUME (*Treatise of Human Nature*, Oxford, Selby-Bigge, 1978, p. 335, 357). Une passion ne deviendrait jamais un amour, une haine... sans un point de vue pour la qualifier et l'instituer comme tel.

15. Après avoir dit que « c'est au langage et au langage seul que les entités fictives doivent leur existence, leur impossible et pourtant indispensable existence », Bentham ajoute aussitôt que la fiction est « autant qu'une espèce de réalité verbale », « la condition sans laquelle la matière du langage n'aurait pu se constituer » (C.K. OGDEN, éd., *Bentham's Theory of Fictions*, New York, Brace & Cy ; London, Kegan Paul ; Trench, Trubner & Co. Ltd, 1932, p. 137).

tion, on peut soutenir, certes, que : si les hommes possédaient la même nature, ils ressentiraient tous la même chose dans les mêmes conditions ; mais aussi, en regard, que : si les hommes parviennent à faire la même chose dans les mêmes conditions et à imaginer qu'ils sentent la même chose dans les mêmes circonstances, ils ne font que se figurer appartenir à la même nature, comme les soldats de César s'imaginaient d'une autre essence parce qu'ils faisaient partie de la même légion alors qu'ils étaient recrutés dans les provinces les plus diverses de l'Empire romain et pas forcément parmi les plus honorables de ses citoyens. Dans l'incapacité de trancher s'il existe une nature ou s'il n'y en a pas, on peut forger la fiction de l'*identification*. De même que la solution du problème de Bayes passe par la forge de la notion de *chance d'avoir raison* (ou tort), tant qu'on ne sait pas si la loi des grands nombres pourra quelque jour s'appliquer aux événements que l'on est contraint de considérer, pour le moment, en trop petit nombre ; ou plutôt tant qu'on sait qu'on ne dispose pas d'une quantité suffisante d'informations à leur propos.

La grande différence d'une théorie des fictions, qu'elle soit d'acception humienne ou benthamienne, avec la dialectique kantienne, c'est que celle-ci résout ses contradictions en les dissolvant, c'est-à-dire en montrant qu'en réalité elles n'en sont pas et que les propositions en regard n'auraient jamais dû s'affronter si elles avaient été bien comprises dans leurs limites — si, par exemple, on avait su distinguer les phénomènes et les choses en soi —, tandis que celle-là *construit* ses solutions. La fiction n'est pas une reconnaissance ; elle est toujours une *construction*, quand on oublierait qu'elle l'est ou quand elle se ferait oublier comme telle sous les apparences d'une réminiscence<sup>16</sup>. Une *fallacy* se caractérise très exactement par l'oubli de la construction. Qu'on accepte l'existence d'une nature humaine ou qu'on en conteste l'idée, la sympathie ou l'identification permettent d'expliquer les comportements.

Toutefois l'une des difficultés est de savoir si l'on résout vraiment une contradiction en fabriquant une notion qui, en incorporant ou en intégrant la contrariété, feint de se rendre positive. Doit-on croire à la consistance d'une notion ainsi fabriquée *ad hoc* pour résoudre des contradictions ? Il y a plus : l'idée de *dialectique* comprend celle de systématicité des contradictions et des sophismes. Sans vouloir discuter si Kant est parvenu à réaliser cette systématicité, nous demandons s'il est possible à la théorie des fictions d'y satisfaire. Jusqu'à présent, nous comprenons que le travail analytique d'une théorie des fictions peut être conduit d'une manière originale et spécifique par l'inspection, pour chacune des notions proposées, en quelque champ que ce soit, de ses contradictions, de ses lignes de suture, quand il y a eu fusion de notions, et des raisons qui ont conduit à ces saturations et qui sont peut-être liées à une pression toute différente de celle de la vérité. En ce sens, la critique des notions telle qu'elle est conduite par la théorie des fictions est toujours en même temps celle de l'idéologie ou des idéologies qui les enveloppe(nt) : on ne peut jamais isoler les

---

16. Bentham se montre aussi critique que Pascal à l'encontre de cette notion de réminiscence qui semble, à l'un comme à l'autre, couvrir la réalité des expériences. Ainsi Pascal contestait-il M. de Roannez sur ce thème (Br. 276) et Bentham attaque-t-il le système de *common law* en ce qu'il feint de présupposer l'existence d'une loi établie avant toute écriture.

valeurs de vérité d'autres considérations avec lesquelles elles sont intriquées. Mais y a-t-il un fil conducteur qui mène de la critique d'une fiction à la critique d'une autre ? Et peut-on envisager que ce fil conducteur soit de nature logique, comme Kant l'a laissé supposer, dans sa *Critique de la raison pure*, tant dans la déduction de ses catégories que dans sa dialectique ?

On connaît le reproche que Kant adressait à l'empirisme, et sans doute pensait-il à Hume : de procéder sans aucun ordre logique dans ses critiques ; il est vrai que Hume ne s'explique pas sur le passage de la critique de l'espace et du temps à la critique de la cause sur laquelle il reste longuement, ou à celle de la substance, qu'il s'agisse de celle des objets extérieurs ou de celle du moi. D'un point de vue kantien, on peut en dire autant du texte *De l'ontologie* de Bentham.

Toutefois, n'est-ce pas le projet même de conduire logiquement une dialectique qui est apparent et contestable ? La dialectique n'est-elle pas, par essence, linguistique ou, du moins, ne trouve-t-elle pas fondamentalement son point de départ dans les langues particulières ? Il est évident, par exemple, que la contestation de la substance, qu'il s'agisse de celle du *je pense* ou de celle des objets extérieurs, ne peut s'effectuer avec la même insistance dans une langue qui, comme l'anglais, peut, grâce à son gérondif, substantiver les formules verbales sans être obligée de les transformer intégralement en noms et en les maintenant en quelque sorte dans leur caractère événementiel, que dans une langue qui, comme le français, contraint son locuteur à substantifier ce qu'il veut substantiver. Quand, de plus, un primat de la voix active sur la voix passive vient renforcer, dans une langue comme le français, le caractère substantif, il est clair que l'urgence dialectique, sur ce point, n'est pas la même que dans une langue qui, par ses passifs, marque facilement au locuteur une place qu'il n'a que trop tendance à oublier dans la première. Les langues sont fondamentalement situées si différemment à l'égard de ce dont elles parlent que la dialectique par laquelle elles se critiquent elles-mêmes ne saurait avoir la même fonction en toutes. Voilà pourquoi Bentham a sans doute raison dans sa *Deontology* — plus précisément dans ses *Springs of action* — de manifester le lien profond de la langue dans laquelle il travaille — en l'occurrence l'anglais — avec les objets ou matériaux<sup>17</sup> dont il traite, c'est-à-dire qu'il classe et organise ; il indique une direction de recherche plus intéressante encore lorsqu'il propose une distribution différente de ses objets en fonction des différentes langues<sup>18</sup>. Ce qui est ainsi préconisé par Bentham, encore qu'il ne l'ait réalisé globalement, c'est une véritable dialectique de la dialectique, très conforme à un mouvement repéré par la théorie des fictions ; du moins peut-il être lu ainsi.

En effet, la philosophie transcendantale imagine volontiers qu'elle peut dépasser, voire simplement ignorer, la pluralité des langues et poser ses problèmes — ceux de l'analytique ou de la dialectique —, indépendamment de la langue dans laquelle elle

17. Affectifs, juridiques, politiques, économiques, religieux.

18. On trouve, dans la *Table of the springs of action*, l'idée de construire les tables des plaisirs et des peines en différentes langues : « Constructed in different languages, a Table of this sort would afford an interesting specimen of their comparative copiousness and expressiveness » (Amnon GOLDWORTH, éd., *Deontology*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 88).

s'expose, un peu comme on imagine que l'on voit les objets dans une théorie mathématisante de la perception. Qu'on soit placé d'un point de vue ou d'un autre, on voit, selon l'idéologie de la perspective, au bout du compte les mêmes objets et l'on imagine même pouvoir déduire, situé comme on l'est, comment on verrait les mêmes choses si on était situé autrement ; de même, qu'on s'exprime dans une langue ou dans une autre, on a, selon l'idéologie transcendantale, au bout du compte, rapport aux mêmes objets et aux mêmes problèmes. Or rien n'est moins sûr et les torts sont équivalents de se figurer pouvoir dépasser d'un coup, sans même poser le problème ni s'attarder un instant sur sa solution, la singularité d'une langue et de croire que la conception mathématique de la perspective donne la vérité de toutes les positions. La singularité d'une langue est telle qu'elle n'occupe qu'en apparence des places accessibles à une autre langue ; le jeu des notions, lequel n'est précisément pas séparable des langues, ne saurait apparaître en l'une comme en l'autre ; et la traduction est un coup de force, comme en est un la dialectique dans sa prétention ontologique et transcendantale, lorsqu'elle dissimule qu'elle est une invention sous couleur qu'elle est une réflexion systématique. Dans le privilège qu'elle donne au linguistique sur le logique, la dialectique de la théorie des fictions est peut-être plus juste que celle des philosophies transcendantales qui veulent ignorer la construction de leurs solutions et, plus encore, la singularité linguistique de leurs points de vue.

Il reste toutefois, en rapport avec cette promotion du symbolique, une difficulté que rencontre Bentham et que ne rencontrait pas Hume. Bentham parle de *dynamique psychologique* ; il entend par là les forces qui sous-tendent le perceptif comme le symbolique et que le philosophe doit déchiffrer. Mais la promotion du symbolique est telle chez lui qu'elle ne laisse place à rien qui pourrait se poser comme une force indépendante du jeu des perceptions et surtout du langage, et qu'on se demande comment il pourrait réaliser son idée. Le problème ne se rencontre pas chez Hume qui, d'ailleurs, pratique la *dynamique psychologique* sans en parler, comme Monsieur Jourdain faisait de la prose, puisque le symbolique s'articule chez lui avec le jeu des forces fourni par l'affectivité ; si bien que ce sont les affects qui, chez Hume, indiquent la réalité des processus psychiques et qui en disent la vérité.

Il y a donc là une difficulté des théories des fictions qui retentit encore à présent. Si la promotion du symbolique est trop insistante, elle ne permet pas le développement de la dynamique nécessaire à l'explication des processus psychiques, surtout si la critique se veut une dénonciation des idéologies ; en revanche, si la symbolique coexiste avec l'affectif, celui-ci tend constamment à se décomposer sous l'effet de celui-là. Il faut, à la théorie des fictions, un accompagnement, affectif ou dynamique, du symbolique, mais elle ne parvient pas à le conserver, tout simplement parce que, de son propre mouvement, elle le détruit.

## IV

Examinons cette parentèle des concepts et des valeurs.

Lacan, qui a, dans le VII<sup>e</sup> Livre du *Séminaire*, entre autres textes<sup>19</sup>, su lire Bentham autrement que comme le promoteur du « panoptique », et vu dans la théorie des fictions l'essentiel de l'œuvre, a complètement dissocié cette théorie dans laquelle il pouvait envisager un certain fondement des sciences humaines — encore qu'il dédaignât cette appellation — et, plus encore, une théorie de la culture, de l'utilitarisme qui l'accompagne. Il a, en quelque sorte, tourné la partie forte de la philosophie de Bentham — la promotion du symbolique — contre sa partie faible — constituée, à ses yeux, par une philosophie du bonheur social issue des utopies du XVIII<sup>e</sup> siècle — et montré l'autodissolution de l'utilitarisme. Il est intéressant de suivre ce diagnostic de Lacan, qui est au cœur de notre sujet.

Sans doute Lacan ne pense pas qu'une société puisse se régler par le fameux calcul des plaisirs et des peines effectué par un savant législateur, qui n'aurait pour seul souci que la coexistence de ces plaisirs et de ces peines. La société de concupiscence, comme eût dit Pascal<sup>20</sup>, lui paraît absolument réfutée et radicalement intenable. L'utilitarisme est une fiction aussi grande et peut-être pire que les fictions politiques et sociales qu'il réfute. Lacan a peut-être raison ; mais le point qui nous paraît le plus fort est ailleurs. Le diagnostic que Lacan fait de l'idéologie utilitariste, c'est qu'elle est née sur le terrain de l'effondrement de la maîtrise<sup>21</sup>. Si étrange qu'elle paraisse au premier abord, cette appréciation est d'une rare profondeur et elle met l'accent sur l'essentiel, qui tient dans la notion d'*autorité* dont nous voudrions montrer la valeur dans une théorie des fictions, d'autant qu'elle a, en partie, échappé à Bentham et qu'il l'a même contestée. L'autorité s'est, en quelque sorte, déliée de son investissement presque exclusif dans la figure du maître — sous toutes ses formes, pas seulement pédagogiques, mais aussi politiques, religieuses, économiques — pour diffuser généralement en tout concept, toute norme, toute harmonie de concepts ou de normes.

19. Outre le séminaire intitulé *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960) (Paris, Seuil, 1986), le séminaire *Encore* (1972-1973) (Paris, Seuil, 1975), consacre à la théorie des fictions de larges développements.

20. *Pensées*, Br. 451 : « On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public ; mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité ; car au fond ce n'est que haine ». Br. 453 : « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice ; mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum*, n'est que couvert : il n'est pas ôté. »

21. « Ce qui s'est passé au début du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est la conversion, ou réversion, utilitariste. Nous pouvons spécifier ce moment, sans doute tout à fait conditionné historiquement, d'un déclin radical de la fonction de maître [...]. C'est dans Hegel que nous trouvons exprimée la dévalorisation extrême de la position du maître, puisqu'il fait de celui-ci la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, la vertu du progrès passant par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave et de son travail. Originellement, dans sa plénitude, le maître, au temps où il existe, à l'époque d'Aristote, est bien autre chose que la fiction hégélienne, qui n'est que comme l'envers, le négatif, le signe de sa disparition. C'est peu de temps avant ce terminus que, dans le sillage d'une certaine révolution affectant les rapports interhumains, se lève la pensée dite utilitariste, laquelle est loin d'être la pure et simple platitude que l'on suppose » (*Le Séminaire*, Livre VII, Paris, Seuil, 1986, p. 21).



La théorie des fictions est fondamentalement une théorie de l'autorité ; il faut, pour le comprendre, accepter un détour.

Les concepts font souvent illusion ; ils se dressent dans un isolement analytique, consacré par l'unicité d'un nom et ils paraissent séparés des autres concepts, cherchant à tisser avec eux des relations extérieures. La pureté analytique semble impliquer qu'on en vienne à une situation de ce genre, faute de quoi le langage ordinaire confondrait toutes les notions et ne permettrait jamais d'atteindre à une expression authentiquement scientifique. On voit d'ailleurs souvent, tant chez les classiques (comme Berkeley) que chez les modernes (comme Carnap dans *Der logische Aufbau der Welt*), des savants et des philosophes qui jouent sur les deux registres et qui, après avoir donné une pure version analytique de ce qu'ils estiment être la vérité, en donnent une seconde version dans la langue vernaculaire, considérée comme plus confuse. Or il faut se demander, à la façon de Hume, si la prétendue pureté analytique n'est pas une fausse clarté, si un concept peut véritablement exister dans un état d'isolement, si une notion n'est pas précisément dans sa vérité quand elle est intrinsèquement liée à d'autres, *intermingled* avec d'autres ou *rooted with others*, selon l'expression de l'essai sur *L'Origine du gouvernement*<sup>22</sup>. Hume ne semble pas avoir osé, sur le terrain théorique, la netteté des affirmations qu'il a lancées sur le terrain pratique.

On sait que Hume a dit qu'un sentiment, ou une action, ou un comportement, ne pourrait être moral qui n'ait été intimé par d'autres raisons que la morale même<sup>23</sup>. Laissons de côté la question de savoir si ces raisons sont naturelles ou culturelles ; le tout est qu'il y en ait d'autres que la morale qui pèsent sur le jugement moral lui-même. Il n'est pas difficile de montrer qu'il en va de même sur le terrain théorique. Sans doute la *probabilité* peut-elle se définir comme un rapport de cas ou comme une fraction de certitude, ce qui n'est déjà pas la même chose et pose de redoutables problèmes de cohérence ; toutefois, comme on le voit dans le calcul pascalien, qui est son acte de naissance en mathématiques, la notion d'*espérance*, telle qu'elle est engagée dans le raisonnement par récurrence mis en œuvre pour résoudre le problème des partis, n'a de sens que dans une certaine façon d'envisager le rapport à la richesse et aux affaires, laquelle ne doit pas grand-chose à l'arithmétique, mais, de façon beaucoup plus éclatante, à une structure libérale de l'économie qui impose ses conceptions des affaires et des héritages par-delà même les empêchements politiques du moment. Il y a une *parenté* des concepts qui fait qu'il est impossible de se saisir de l'un d'eux sans en même temps tenir compte de toutes sortes de relations qu'il entretient avec d'autres dont on ne le détache que par une abstraction qui doit être consciente de ses limites.

---

22. HUME, *Quatre discours politiques*, Caen, Centre de philosophie politique et juridique, Université de Caen, 1986, p. 146, n. 40.

23. Hume pose en effet, dans le *Traité*, en « maxime indubitable qu'aucune action ne peut être vertueuse ni moralement bonne sans qu'il y ait, dans la nature humaine, un motif qui la produise, distinct du sens de la moralité » (*Traité de la nature humaine*, III, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 93).

De même qu'il y a une parenté des concepts, il y a une parenté des valeurs ; la valeur de vérité de la position et de la solution du problème des partis chez Pascal n'est pas dissociable de celle d'équité ou de justice qui règle les nouvelles façons d'envisager les partages<sup>24</sup>. Socrate savait cette parenté, lui qui reproche à Calliclès, au beau milieu d'un échange sur la justice, d'ignorer la valeur de la géométrie<sup>25</sup>. Aucune valeur ne pourrait jouer sa partie en restant séparée des autres. Une théorie des fictions est peut-être la mieux placée pour envisager ce type de dépendance de style quasi parental ; elle l'est d'autant mieux qu'elle peut mettre l'accent sur telle ou telle notion en modifiant à chaque fois le degré de ses fictions, c'est-à-dire sa façon de viser ou de se rattacher à telle ou telle entité tenue pour réelle. La force de la théorie des fictions est de savoir que tout ce qu'elle tient est nécessairement enchevêtré avec le reste et de respecter, dans ses analyses, ces enchevêtrements.

On s'est souvent étonné, au nom d'un analytisme étroit et un peu facile, du peu de valeur logique des relations humiennes, et surtout de leurs rapports entre elles ; mais c'est que ces relations sont souvent plus proches d'alliances et de parenté entre « relatives » que de liaisons logiques. La force de Hume est de l'avoir mieux vu que les autres et d'avoir bâti la structure des concepts et des valeurs sur un modèle qui est celui même de la fiction ; soit un rapport difficile et conflictuel à la vérité et, à la fois, une sorte de réconciliation avec elle au nom d'une autre valeur (ou d'autres valeurs) : d'utilité, d'intérêt, d'affectivité, de vitalité, de cohésion sociale. Plutôt que de s'étonner du peu de valeur logique des relations humiennes, on aurait pu, avec plus de raison peut-être, remarquer l'incroyable insistance avec laquelle Hume s'attache à analyser, surtout dans les exemples qu'il choisit, les relations familiales, plus particulièrement encore, les relations familiales blessées, soit par un manque d'amour ressenti cruellement et refoulé, un deuil qui laisse la place au remariage avec ses avatars pour les enfants, une déchéance sociale ou une faillite qui implique l'exil, etc. C'est peut-être sur ce schème qu'existent toutes les structures et toutes les valeurs ; il semble que Hume l'ait senti plus ou moins confusément, car c'est toujours à la marge, dans les exemples et dans des exceptions longuement développées en étranges ecthèses qu'il traite de ces questions qui nous paraissent au cœur d'une théorie des fictions. On est frappé par la ressemblance de structure entre la simplicité humienne qui, à la différence des natures simples de Descartes<sup>26</sup>, implique une alliance complexe de concepts, et la simplicité des structures élémentaires de parenté qui, chez

24. « Le règlement de ce qui doit appartenir [aux joueurs] doit être tellement proportionné à ce qu'ils avaient droit d'espérer de la fortune, que chacun trouve entièrement égal de prendre ce qu'on lui assigne ou de continuer l'aventure du jeu » (PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, NRF-Pléiade, 1954, p. 115). Le droit d'espérer est inscrit dans l'axiome même qui donne la règle de la solution.

25. « Tu oublies que l'égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes. Tu es d'avis qu'il faut travailler à l'emporter sur les autres : c'est que tu négliges la géométrie » (*Gorgias*, 508a).

26. *Règles pour la direction de l'esprit*, XII : « Ne traitant ici des choses qu'autant qu'elles sont perçues par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connaissance soit plus distincte : tels sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. », autant de choses que Bentham tiendra pour des fictions. Un peu plus loin, Descartes précise « que ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes et ne contiennent jamais rien de faux ».

Lévi-Strauss, implique moins une unicité atomique qu'un système déjà compliqué d'articulation au principe même des alliances<sup>27</sup>. Mais il s'agit encore d'autre chose.

Est-ce un hasard si les meilleures chances d'une théorie des fictions nous apparaissent, à l'heure actuelle, du côté d'un structuralisme tel qu'il est mis en œuvre, par exemple, dans les analyses que Bernard Vernier fait des relations familiales qui existaient encore il y a quelques décennies dans l'île Karpathos en Grèce ? Vernier fait état en effet d'une structure familiale et économique qui apparaît comme intenable et par conséquent instable dès qu'on l'expose *in abstracto*, dans la mesure où elle privilégie radicalement les aînés qui reçoivent l'intégralité du bien familial par un héritage qui exclut complètement les cadets. Or cette structure, qui peut apparaître, surtout à nos yeux, profondément injuste, s'est maintenue pendant des siècles grâce à une compensation affective qui liait les cadets aux aînés, et par toutes sortes de constructions annexes, plus ou moins aberrantes, qui permettaient aux cadets de survivre et de faire leur chemin, en fonction de ressemblances douteuses avec des membres plus ou moins éloignés de la famille. Sans sa doublure affective, qui n'est pas un simple reflet, la structure familiale se serait effondrée par ses propres contradictions. Voilà une structure de fiction qui nous paraît exemplaire de toutes les autres structures, non seulement de concepts et de leur sémantique, mais encore de valeurs.

Nous parlons ici d'exemplarité ; il ne s'agit toutefois pas de simple analogie. Si une structure familiale donne si bien l'image de ce qui se produit dans le domaine des valeurs, c'est sans doute parce que l'esprit se constitue sur le mode fantasmatique avec les objets et les relations qu'il construit à l'extérieur de lui et qu'il introjecte<sup>28</sup> en un second temps. Ce n'est pas seulement la vérité qui a structure de fiction ; c'est l'esprit lui-même qui se constitue sur ce mode, se projetant à l'extérieur et organisant une sorte de retour réflexif. Sans qu'il nous soit possible d'en faire le relevé exhaustif, un grand nombre de schèmes explicatifs peuvent s'appliquer à eux-mêmes une seconde fois sur le mode réfléchissant, après l'avoir été une première sur le mode déterminant, et paraissent donner ainsi une identité à l'esprit. Ainsi la *perspective*, qui paraît s'appliquer directement à l'expérience sensible, peut-elle encore s'appliquer à elle-même et devenir affective, comme l'a bien montré Merleau-Ponty qui disait, dans *Le Primat de la perception*, que « toute conscience est perspective, même la conscience de nous-mêmes<sup>29</sup> ». Ce qui peut s'entendre de deux façons : l'une, qui ne

27. En effet, les sciences humaines, surtout dans le sillage du structuralisme, nous ont habitués à ces éléments complexes destinés à rendre compte de phénomènes beaucoup plus généraux. Ainsi les structures élémentaires de la parenté dont traite Lévi-Strauss sont-elles complexes et certainement pas atomiques. Ou, si l'on tient à parler d'un atome de parenté, il faut désigner par là une structure de parenté qui, pour être vraiment élémentaire, n'en comporte pas moins un mari, une femme, au moins un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde (LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 83).

28. Nous nous servons de ce terme de la psychanalyse qui, en particulier dans son acception lacanienne, insiste sur l'emprunt par le psychisme de traits aux objets qui lui sont extérieurs ou aux qualités inhérentes à ces objets.

29. *Le Primat de la perception*, p. 42. La *Phénoménologie de la perception* raffinerait ce point, lorsqu'elle établira l'existence d'« un espace mythique où les directions et les positions sont déterminées par la résidence de grandes entités affectives » (p. 330), et le développera, comme on le voit dans l'usage qui est fait de la perspective, p. 379 : « Sans doute, le monde se profile spatialement d'abord. [Mais], plus profondé-

nous intéresse pas beaucoup, ferait de la perspective quelque donnée immédiate et élémentaire de la conscience ; l'autre en ferait un élément constitutif de la conscience, rendant possible son identification par une sorte d'introjection. Si des objets peuvent être ainsi introjetés, pourquoi des relations ne le seraient-elles pas ? La relation n'est-elle pas une intrusion de la parenté dans l'entendement, à la façon dont l'entendement introjecte tant d'autres objets<sup>30</sup> ?

Dès lors que toute fiction ne gagne sa stabilité que par des valeurs diverses, autres que celle de vérité, ces valeurs sont nécessairement mises en concurrence pour être reçues ou pour être rejetées. Quel est le principe de cette concurrence ? Y a-t-il une valeur des valeurs qui permettrait de comprendre ce qui se passe entre le vrai, le juste, le plaisir, le bonheur, l'utile, et qui ne serait pas le simple choix arbitraire — d'ailleurs voué à l'échec — de l'une d'elles ? Sans doute y a-t-il plusieurs valeurs des valeurs — la tolérance n'en est-elle pas typiquement une et, d'une certaine façon, toute valeur n'est-elle pas valeur de valeurs ? — ; mais, parmi celles-ci, il nous semble que l'*autorité* doit être distinguée, comme l'a bien vu Hume et comme Bentham l'a récusé, dans sa promotion générale de l'utilité. Elle doit l'être pour des raisons évidentes car elle est très exactement l'expression d'une concurrence entre les valeurs. Nous voudrions, avant de conclure plus généralement, dire quelques mots de cette valeur fondamentale d'*autorité* dans une théorie des fictions.

## V

Bentham a oscillé sur la question de l'*autorité* et adopté des attitudes contradictoires à son égard. Il fait parfois de l'*autorité* le prototype de la *fallacy* et il l'oppose, dans la tradition rationaliste, à la raison elle-même. C'est ce qui se passe dans le *Manuel des sophismes politiques*<sup>31</sup>. En revanche, d'une façon beaucoup plus fine, dans *Chrestomathia*, et surtout plus conforme à sa théorie des fictions, il récuse les idées de *cause* et d'*effet*, qui lui semblent éminemment douteuses, en quelque sens qu'on les prenne<sup>32</sup>, et trouve que les notions d'*auteur* et d'*autorité* sont plus réelles qu'elles<sup>33</sup>. Il a pu trouver cette deuxième attitude déjà fermement établie chez Hume.

---

ment, les profils spatiaux sont aussi temporels : un ailleurs est toujours quelque chose que l'on a vu ou que l'on pourrait voir ; et même si je le perçois comme simultané avec le présent, c'est parce qu'il fait partie de la même onde de durée. La ville dont j'approche change d'aspect, comme je l'éprouve quand je la quitte des yeux pour un moment et la regarde de nouveau. » Merleau-Ponty fait jouer à la perspective un rôle qui met en jeu le fonctionnement de la conscience dans son ensemble.

30. Hume entre tout à fait dans cette logique, quand il paraît fonder les règles de droit sur des lois de l'imagination (SB, 510-3). Ces règles ne sont-elles pas un pur fantasme de l'esprit qui introjecte des règles de droit pour tenter de les justifier ?
31. La première partie du livre est constituée par *Les Sophismes de l'autorité* (dans *Fragment sur le gouvernement. Manuel des sophismes politiques*, Paris, Bruylant LGDJ, 1996, p. 193 et suiv.).
32. Voir, par exemple, *De l'ontologie*, Paris, Seuil, 1997, p. 129-151.
33. La causalité est une entité fictive de l'autorité : « La cause, quand le mot est utilisé au sens propre, est le nom d'une entité fictive ; si vous voulez le nom de l'entité réelle qui lui correspond, substituez le mot *auteur* au mot *cause* » (C, 280).

Certes, même chez Hume, la notion d'*autorité* a très souvent cours dans le domaine politique et, plus généralement, institutionnel. On parle de l'autorité des hommes politiques, des magistrats (SB, 547), des gouvernements (SB, 556) et des gouvernants (SB, 548), d'un État sur un territoire (SB, 510, 558), d'un État sur un autre, de l'autorité populaire (SB, 546), de l'autorité publique (SB, 557), de l'autorité des parents (SB, 486) ; en désignant par là, selon l'acception ordinaire, la façon d'exercer un pouvoir, la légitimité de ce pouvoir ou la simple habilitation, voire la simple habileté à l'exercer. Toutefois l'autorité prend un sens beaucoup plus étendu chez Hume qui parle d'elle comme d'un titre pour qu'une personne fasse telle ou telle chose, exerce telle ou telle activité (SB, 507), mais aussi pour qu'un objet porte tel ou tel nom, pour qu'une représentation, qu'une expérimentation ou qu'un raisonnement voire la raison s'impose à notre esprit (SB, 270, 300, 337, 382) ; il parle même d'une autorité de l'autorité, d'un droit à l'autorité (SB, 557), ce qui équivaut à une légitimité. Le passage de l'autorité des personnes à l'autorité des choses se fait par l'autorité d'une règle de droit (SB, 545) ou de langage. Le *mind* ne connaît pas que des forces physiques, mais des forces beaucoup plus idéales, beaucoup plus fictives, encore qu'elles s'exercent avec une efficacité aussi grande, voire plus grande puisqu'elles laissent moins de marge de manœuvre à l'esprit qui ne peut pas se dérober à la compréhension d'un signe, à telle ou telle perception, à tel ou tel affect, encore qu'il puisse le feindre par une activité psychique spécifique ; du moins, l'esprit, s'il peut s'y dérober, y parvient avec une marge de manœuvre souvent moins grande qu'à l'égard d'une force physique.

Si Hume indique, avec insistance il est vrai, l'autorité comme un concept essentiel, aussi important que la sympathie par exemple<sup>34</sup>, — c'est à l'autorité, ne l'oublions pas, qu'il consacra les derniers mots de son œuvre, puisque l'*Essai de l'origine du gouvernement* s'achève sur sa considération —, il ne la problématise jamais avec autant d'énergie que celle-ci. Il indique simplement le lieu du problème en marquant, à sa façon ordinaire par *et* ou par *ou* la liaison des deux concepts (*force and/or authority, power or authority* [SB, 315], *weight and/or authority* [SB, 324]), *immediate cause and author* [SB, 349] ; c'est la liaison de la force et de l'autorité, du poids et de l'autorité qui devrait particulièrement faire l'objet de l'attention, tant le problème est crucial en philosophie de l'affectivité aussi bien qu'en philosophie de la perception. On voit par exemple Goethe se livrer à toutes sortes de calculs de forces dans son *Traité des couleurs* ; bien entendu, ces forces ne sont pas des forces physiques, encore que notre corps soit constamment sollicité par les forces dont il est question, comme leur condition de possibilité. Mais ces forces ont beau ne pas être physiques, il ne serait pas plus absurde de regarder comment elles fonctionnent, s'opposent, s'associent, se somment, que de le faire pour les forces dites physiques et qui ne sont pas moins symboliques<sup>35</sup> que les premières d'ailleurs, quoiqu'en un autre sens. Au moins pourrait-on en esquisser, à chaque fois, la topique spécifique et la

34. SB, 321 : « These two principles of authority and sympathy influence almost all our opinions. »

35. Les forces physiques n'ont de sens que dans un repérage de points matériels dans un espace-temps où l'on peut saisir leur masse, leur vitesse, leur accélération, et les lier par une relation.

dynamique. Il se pourrait que la réflexion esthétique soit décisive sur tous ces points, car il est vrai qu'une couleur dans un certain contexte, un trait, un thème musical, un accord peuvent exercer une force considérable sur notre esprit ; c'est peut-être de là, de « l'autorité des œuvres », comme dit Hume, ou de l'autorité dans les œuvres, qu'il faudrait partir pour entendre la notion dans tous les sens que nous préconisons.

Les seules indications un peu consistantes de Hume sur ce point concernent, outre l'intérêt du philosophe pour les degrés de vivacité des impressions et des idées, ses considérations sur le déplacement de l'autorité et les modalités de son transfert ou de sa traduction, comme si l'autorité passait de signifiant en signifié, sans pouvoir aboutir à un ultime signifié (SB, 508, 540, 551, 552, 559). Comme si, au bout du compte, il n'y avait pas de définition de l'autorité et qu'elle était ce qu'on passait, ce qu'on se passait.

On objectera que la notion que nous esquissons ici de l'*autorité* ne nous avance pas beaucoup pour faire le partage entre la fiction recevable et la *fallacy* par rapport à la pression que pouvait exercer la notion d'*utilité* sur les contradictions. Au moins ne nous fait-elle rien perdre par rapport à l'utilitarisme et se révèle-t-elle plus plausible et moins arbitraire pour rendre compte de la concurrence des valeurs. Mais c'est, dans un cas comme dans l'autre, par un étrange amalgame de diverses valeurs que s'impose une notion, sans qu'il soit à l'avance possible de dire en quoi consistent les critères auxquels doit satisfaire cet amalgame. Mais sait-on davantage, quand on prétendrait pouvoir s'en tenir à des critères de vérité, ce que sont la clarté, la distinction, l'adéquation ? Il n'y a pas plus de stabilité des critères que des notions qu'ils mesurent ; simplement, ils n'évoluent pas au même rythme qu'elles. Hume évoque la question du vieillissement des titres (SB, 508) et du devenir de l'autorité (SB, 552).

Peut-être dira-t-on que l'entreprise que nous préconisons ici sous le nom de *dynamique* ou de *topique* de l'autorité, qui nous paraît être la figure essentielle que prend la concurrence des valeurs est contradictoire en ce qu'elle prétend elle-même au vrai et récuse, par sa pratique et son contenu mêmes, la suprématie du vrai, puisque le vrai est mis en concurrence avec d'autres valeurs — ce qui est à l'origine même de notre problème de l'autorité. On reconnaît là l'une des multiples façons dont Husserl attaquait le scepticisme et tout particulièrement celui d'une théorie des fictions qu'il attribuait volontiers à Hume comme « une dure perspective », avant de la qualifier d'absurde<sup>36</sup>. Mais les arguments husserliens, inspirés par ce qu'on pourrait appeler un « dogmatisme du vrai », ne sauraient nous troubler. Sans doute la situation d'une théorie des fictions est-elle contradictoire ; mais avons-nous le choix ? Est-ce nous qui décidons de cette étrange situation dans laquelle nous nous trouvons de traiter le vrai à la fois comme une sorte d'objet d'enquête et comme ce que nous ne pouvons pas nous empêcher de solliciter ? La fiction est un chiffre de notre condition et nous ne pouvons déclarer absurde le traitement en fiction de « tout ce par quoi la connaissance transcende les impressions et les idées », sans feindre de vouloir nous-mêmes absurdement dépasser cette condition.

36. Voir en particulier *L'Idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Paris, PUF, 1970, p. 42.

## CONCLUSIONS

1. La diversité des exemples que nous avons pris, qui va de l'histoire des mathématiques à la théorie lacanienne du symbolique, de la théorie de l'affectivité et de la perception à celle du langage, d'une façon d'envisager l'esthétique à un intérêt pour quelques travaux récents d'ethnologie, ne doit pas nous faire perdre le fil. Les usages d'une théorie des fictions sont multiples ; nous avons essayé de montrer qu'ils ne relèvent pas du seul terrain juridique et politique, d'où il paraissait peut-être un peu trop facilement évident à Bentham qu'ils dériveraient originairement et peut-être majoritairement. Une théorie des fictions est toujours, il est vrai, une théorie de l'idéologie juridique et politique, dont elle peut contester les ruses, les faussetés, mais aussi peut-être repérer le caractère inévitable. Elle ne saurait toutefois s'en tenir là et elle peut prétendre à de plus hautes ambitions, qui relèvent de ce qu'on pourrait appeler, en empruntant le terme à Pierre Kaufmann, une théorie de la culture et de la civilisation, si l'on accepte que « la civilisation soit, comme l'a écrit ce philosophe, la figure sous laquelle une culture s'insère dans la trame d'une histoire par la médiation des œuvres<sup>37</sup> ».

2. De cette théorie — est-il besoin de l'ajouter ? —, nous ne présentons ici qu'une visée simplifiée, ne possédant encore ni l'ensemble des instruments indispensables, ni une idée précise de son étendue. Nous avons peut-être rendu clair que, dans certains secteurs au moins, très différents les uns des autres, choisis dans des domaines divers, mais dont le rapprochement n'en est que plus frappant, la théorie des fictions s'appliquait parfaitement et permettait des caractérisations originales. D'autres rapprochements que ceux que nous avons opérés ici étaient possibles. Un exemple de rapprochement saisissant peut être vu lorsque, lisant dans *Chrestomathia*, par exemple, la théorie des symboles en mathématiques, on s'aperçoit d'une certaine proximité de ce symbolisme avec le fonctionnement de l'inconscient (en particulier dans ses grandes opérations de condensation et de figuration). Il semble raisonnable de souhaiter que de telles recherches permettent d'aller plus loin, quoique Bentham ait légitimement pensé qu'elles relevaient de l'ontologie, c'est-à-dire de la science désirée ou recherchée, comme l'appelait Aristote.

3. Une telle théorie est une théorie critique qui, loin de chercher à confirmer une sorte d'analytique des éléments posés au préalable, s'instruit de ses objets et du mouvement même de leurs concepts, dont les replis de plus en plus sophistiqués permettent à l'esprit, par une sorte d'introjection, de s'y identifier ou de s'y assimiler plus ou moins durablement. Cette méthode, qui n'a d'autres préalables que les actes culturels eux-mêmes, qui produisent des méthodes, des résultats, des œuvres, des valeurs, n'a de sens que si celui qui permet cette introjection travaille ces objets et leurs concepts par eux-mêmes, sans trop se situer en dehors d'eux. C'est à peu près à ce type de tâche que s'est livré P. Kaufmann à propos de la « théorie du champ » de K. Lewin et sur le terrain même de la psychanalyse, lui-même la pratiquant.

---

37. *Qu'est-ce qu'un civilisé ?*, Cahors, Atelier Alpha bleue, 1995, p. 41.

4. La dernière conclusion est que nous parlons de théorie de la culture ou de la civilisation de préférence à une analytique, par exemple, quoiqu'elle ait bien quelque propriété de cette dernière, parce qu'aucun concept n'est analysé sans être mis en relation avec d'autres, issus de champs divers, ni aucune valeur prise isolément. Une théorie des fictions est donc constamment en train de problématiser son objet en soupçonnant toujours le discours qui paraît parler de tel objet d'être aussi, et peut-être plus fondamentalement, un discours sur un autre objet. Un discours sur les relations de ressemblance à l'intérieur des familles est aussi fondamentalement un discours sur la perception qu'un discours qui se veut plus directement sur la perception est un discours sur une façon d'envisager le langage ou la politique, puisqu'on peut voir derrière une conception de la perspective une conception de la traduction ou du pouvoir politique. Une théorie de la perspective peut aussi inspirer une théorie de l'affectivité. La théorie des fictions est une pratique généralisée du miroir, lequel inverse le sens des schèmes et des thèses qui fournissent de trop faciles appuis, et elle permet de se demander si ce n'est pas à rebours la perception qu'il faudrait relire à partir de la traduction, ou la théorie de la perspective qu'il faudrait relire à partir de l'affectivité.

Bentham disait de la vérité qu'elle était « une puissante et étrange sorte de personnage, une sorte d'anguille glissante (*a slippery eel*) » ; Lacan disait plus joliment, non sans une pointe de sexisme, qu'elle était une sorte de jolie fille qui sortait d'un puits dans une frissonnante nudité<sup>38</sup> ; elle nous semble plutôt se jouer dans le jeu de renvois des miroirs qui ne symétrise pas le même, mais qui le déplace. Ce sont ce déplacement et cette transformation qui permettent la différenciation et l'effectivité du travail de la fiction dans son écart avec les provisoires entités réelles. À partir du moment où l'on est convaincu que les sciences et les théories sont fondamentalement *construction*, qu'elles ne sont ni retour à quelque originaire, ni dans la dépendance de quelque sol originaire, qu'elles ne sont pas non plus descriptives au sens d'une copie ou d'un relevé, mais qu'elles sont des productions de fictions, il reste à la philosophie de s'immiscer dans ce jeu de thèses pour qu'elles se reflètent et se déjouent les unes les autres afin que ressorte au mieux leur autorité.

---

38. LACAN, *Écrits*, II, Paris, Seuil, 1966, p. 232.