



La mimique du délire. Le problème du délire dans la philosophie contemporaine.

Résumé. Un « délire philosophique » est-il possible? Cette question polémique soulève le difficile problème du *droit du non-sens en philosophie*. Dans ce texte, je suggère le caractère stratégique de ce problème dans la philosophie du vingtième siècle, dans la mesure où celui-ci porte sur le sens et la valeur de l'activité philosophique à l'époque contemporaine. La controverse entre Carnap et Heidegger à la fin des années 1920 et l'affaire Sokal à la fin des années 1990 constituent deux moments de cristallisation aigüe de ce problème qui parcourt le siècle dernier. Le premier moment peut être caractérisé comme celui du *risque* du délire en philosophie, le second comme celui de la *mimique* du délire.

Auteur(s) : Fabrice JOUBARD

Version : 0.8

Source : <http://www.espritdeleuzien.com/etudes/le-délire-en-philosophie/>

Licence : ce travail est sous licence Creative Commons Attribution 4.0 International (cf. <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

On sait que, dans Psychopathologie de la vie quotidienne, Freud définit le passage de la métaphysique à la métapsychologie comme une conversion, une transformation, un redressement et ainsi comme une opération qui à la fois donne droit de vérité à une pensée mais aussi la rétablit selon une nouvelle perspective qui lui permet de se reconnaître pour ce qu'elle est. Les croyances participent des Aber-glauben qu'on traduira par « superstitions » et les idées philosophiques traditionnelles sont, en partie, assimilables à des constructions projectives sur le modèle de certains délires qui confient à des puissances extérieures ce qui, en réalité, doit être reconnu dans les formations prototypiques de l'inconscient. Avec Freud – et différemment avec Nietzsche – est donc soulevée la question : qu'est-ce qui différencie un délire d'une théorie philosophique ?

Pierre FEDIDA, *L'absence*, pp. 478-479

Soit la question de fait : que veut-on dire lorsqu'on dit d'une idée, d'un discours, d'un système philosophique qu'ils sont « délirants » ? Ceux qui font usage de la notion de « délire philosophique » ont *presque* toujours pour intention de dénoncer une imposture philosophique caractérisée ; très rares sont ceux qui revendiquent, pour eux-mêmes ou pour d'autres, la valeur proprement délirante d'un travail philosophique. D'où la question de droit : un « délire philosophique » *est-il possible* ? L'activité philosophique et le délire ne s'excluent-ils pas en principe, de sorte qu'il n'existerait rien de tel qu'un « délire philosophique » ? Si cette notion est en fait presque toujours mobilisée pour dénoncer de fausses prétentions philosophiques, n'est-ce pas tout simplement en raison d'une *incompatibilité grammaticale* entre ces deux ordres discursifs ? Ou bien un discours est philosophique, ou bien il est délirant : il y a une différence de catégorie entre ces deux concepts, qui fait de la notion de « délire philosophique » une confusion grammaticale dépourvue de sens, sauf à l'utiliser dans un but strictement polémique. Un « délire philosophique » est impossible en principe.

Tout paraît le confirmer. Un discours philosophique se reconnaît généralement par sa soumission volontaire à des procédures rationnelles partagées : c'est un discours dont le contenu est intelligible, pourvu de sens, qui ne s'écarte pas sans justification des significations communément admises et respecte jusqu'à preuve du contraire les faits scientifiquement éta-

blis à propos de son objet ; c'est un discours dont la forme argumentative, conforme aux règles de la logique, autorise des objections et des réfutations à propos de ce qu'il soutient ; c'est un discours réglé, dont les règles de construction et de validité sont connues et partagées publiquement, et peuvent faire l'objet d'une transmission. A l'inverse, un discours délirant est inintelligible, dépourvu de sens, en rupture avec les significations communément admises ; c'est un discours fondé sur un désir ou une croyance inconditionnelle qu'aucun fait, aucune démonstration ne peut entamer, ne cherchant pas l'adhésion d'autrui en faisant appel à sa faculté de jugement, de discernement, à son esprit critique, mais en agissant directement sur ses propres désirs et croyances. L'opposition est complète : le délire est ce vers quoi la philosophie ne peut en aucun cas incliner, il symbolise tout ce dont celle-ci doit se distinguer en tant que pratique discursive pourvue de sens et de valeur. A la différence du discours des sciences, des arts, de l'opinion, avec lesquels la philosophie entretient des rapports constitutifs et variables selon les philosophes, le discours délirant ne se compose avec celle-ci sous aucun rapport. Il n'y a pas de coexistence possible entre ces deux types de discours : inévitablement, l'un dissout l'autre.

Bien entendu, rien n'interdit qu'un philosophe professionnel soit prit d'un délire de jalousie, ne développe une tendance paranoïaque ou même schizophrénique. Seulement, on ne peut pas en inférer un quelconque rapport entre son activité philosophique et sa propension délirante ; c'est en tant qu'être humain, non en tant que philosophe, que le malheureux peut être qualifié de délirant. Inversement, certains délires systématiques peuvent embarquer des thèmes philosophiques comme ils charrient des thèmes scientifiques, politiques, religieux ; mais la philosophie fonctionne dans le délire à la manière d'un matériau culturel à brasser, d'un jeu de signes à organiser – et aucunement en tant que pratique soumise à des règles. La rencontre dans un même individu d'une activité philosophique et d'une forme de délire, le rapport entre ces deux déterminations est purement extrinsèque, accidentel, fortuit, et constitue un *cas clinique* – soumis au seul hasard des émissions de singularités que nous sommes.

Cette exclusion du délire comme négatif de la philosophie est une évidence. C'est une de ces *idées claires* que nous partageons tous et qu'il est certes toujours possible de contester, mais dont la critique exige une justification particulièrement convaincante. Il en va de même pour les sciences, qui partagent avec la philosophie une même exigence de rationalité leur interdisant de faire droit dans leur grammaire à toute poussée délirante. La situation de l'art, notamment la littérature en tant qu'elle travaille à même le langage, est en revanche nettement plus ambiguë. Il n'est pas exclu que la valeur d'un roman ou d'un poème soit conciliable avec une certaine forme de délire ; il est même assez naturel, plus généralement, de considérer les

artistes comme des êtres hors-normes, dont la singularité consiste précisément dans leur capacité à *nous embarquer* dans un univers décalé mais hautement significatif, producteur de sens et susceptible à ce titre de nous interpeller dans nos vies mêmes. L'idée d'un *délire artiste* distinct du délire psychotique se dégage ainsi dans son paradoxe : celui d'un délire non plus entravé et subi, mais voulu, *produit comme œuvre d'art*. Enfin, le discours de l'opinion est dans un rapport polémique à cette instance du délire : à la fois, personne ne considère ses propres croyances comme délirantes et tout le monde considère certaines croyances rivales comme de véritables délires avec lesquels il n'est pas possible de discuter. Certains thèmes sont particulièrement propices à de tels partages : la politique, la religion, l'amour.

Que disent les philosophes eux-mêmes à propos de ce rapport entre leur pratique et le délire ? Une réponse complète, ou prétendant l'être, devrait remonter au moins jusqu'au *Phèdre* de Platon ; elle devrait également passer par le moment cartésien tel que l'interprète Foucault, comme décision d'exclure la folie et le délire de la sphère du doute sur lequel se fonde l'évidence première de la certitude subjective ; elle devrait d'ailleurs reprendre l'ensemble des analyses de Foucault sur le sujet, notamment dans son *Histoire de la folie* ; elle devrait encore, autre passage obligé, accorder une place privilégiée à Nietzsche qui est peut-être le premier philosophe à avoir tenté de faire une œuvre philosophique dont on peut dire avec Klossowski qu'elle « tourne sur le délire comme sur son axe »¹. A l'exception de Foucault, il y a très peu de travaux historiques sur le sujet ; une réponse complète réclamerait donc un vaste travail de défrichage, hors de propos ici.

Le risque du délire : Carnap, Heidegger, Wittgenstein et Freud

Le thème du délire a pris une importance non négligeable, peut-être même *stratégique*, dans la philosophie contemporaine. Il est évident que ce qui fait question ne concerne pas le rapport entre la philosophie et le délire au sens psychopathologique du terme, même si certains, tel Wittgenstein, n'hésitent pas à parler de véritables maladies philosophiques. En quelle mesure peut-on dire que le thème du délire est au centre d'un débat stratégique concernant *le sens et la valeur de la pratique philosophique elle-même* ? En définissant, dans ce contexte, le délire comme discours dénué de sens. C'est le délire comme discours, dans son rapport essentiel au langage et à la possibilité du non-sens dans le langage, qui est en question, non le délire comme manifestation d'un trouble psychotique. Le problème est alors celui du rapport entre la philosophie et le non-sens dans le langage. Or que constate-t-on ? Tout

¹ KLOSSOWSKI Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 2007, p. 12.

simplement que l'évidence d'une exclusion du non-sens dans le discours philosophique s'est défaite dans la philosophie contemporaine ; cela ne va plus de soi de dire que la philosophie est un discours pourvu de sens, dans une relation d'opposition *simple* avec le non-sens.

On peut repérer, avant la seconde guerre mondiale, au moins trois manières différentes de rompre avec l'évidence de l'exclusion du non-sens en philosophie. La première est exemplairement représentée par Carnap. Dès ses premiers travaux à la fin des années 20, ce dernier entreprend de récuser toute prétention métaphysique en philosophie : faire de la philosophie, c'est *ne pas faire* de métaphysique, assimilée à la mythologie ou la religion. La raison qu'il invoque est précisément de remarquer que ce type de discours est dépourvu de sens, alors que la philosophie doit en principe exclure le non-sens des propositions qu'elle énonce. Si donc Carnap répète la décision cartésienne évoquée par Foucault, l'exclusion du non-sens n'est plus chez lui une évidence, c'est le résultat d'une lutte et d'une conquête au sein même de la philosophie. Car la tendance incontrôlée aux errements métaphysiques reste encore un *but* pour nombre de philosophes contemporains, et cette tendance doit être dénoncée chaque fois que ces derniers deviennent trop insupportables dans leur prétention infondée. Ainsi apparaît l'idée d'un *risque du délire* en philosophie. En raison de sa promiscuité historique avec la théologie et la métaphysique, la philosophie restera inévitablement confrontée au risque du délire la conduisant à se détourner d'elle-même et à s'égarer dans des discours dépourvus de sens, tant que les règles de l'exclusion nécessaire du non-sens n'auront pas été entièrement établies au sein de la communauté philosophique.

En novembre 1930, Carnap donne une conférence à l'université de Varsovie, *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage* ; ce jour là, il lance une polémique qui fera date dans l'histoire dans la philosophie contemporaine. Son but est de montrer que seule une réorientation de l'activité philosophique en direction de l'analyse logique du langage permettra de se prémunir définitivement contre le risque du délire en philosophie. Pour ce faire, il choisit un contre-exemple singulièrement provoquant : le travail d'un autre philosophe allemand, Heidegger, déjà considéré à l'époque comme l'incarnation du philosophe par excellence. Et Carnap ne le ménage pas, s'employant à montrer que nombre des propositions « fondamentales » que l'auteur d'*Etre et Temps* avance ne sont en réalité que des phrases dépourvues de sens, sans valeur philosophique. Heidegger ne répondra jamais directement à ces attaques ; il semble bien, en revanche, que celles-ci l'aient conduit à préciser sa

pensée afin de se prémunir contre des objections de ce type¹. Quoi qu'il en soit, la philosophie heideggérienne est à son tour exemplaire d'une deuxième manière de rompre avec l'évidence d'une exclusion du non-sens dans la philosophie.

Heidegger ne cherche pas véritablement à se prémunir face au risque du délire. Plus, il considère qu'il y a des non-sens, au sens logique du terme, dont l'importance philosophique s'avère décisive. Il déplace ainsi le problème. Il ne s'agit pas tant d'exclure ou non le non-sens dans la langue philosophique que d'inscrire le questionnement philosophique lui-même dans une *expérience fondatrice du non-sens*, dont l'angoisse constitue le prototype. C'est à partir de cette expérience pré-linguistique, fondamentalement alogique, que le questionnement philosophique devient possible. Pour Heidegger, la philosophie n'est pas une discipline « naturelle » ; elle nécessite de la part de celui qui prétend s'y engager une véritable *conversion* subjective, une rupture radicale avec la façon ordinaire, y compris scientifique, d'être au monde. Alors que Carnap définit la philosophie comme « logique de la science », exigeant, comme toute science, un apprentissage purement rationnel excluant en principe tout appel à une expérience privée, Heidegger prétend exactement l'inverse : la philosophie n'est pas une science, précisément parce qu'elle se fonde dans une expérience subjective pouvant être caractérisée par sa dimension essentielle de non-sens. Ainsi, l'expression « risque du délire » prend un tout autre sens ; elle désigne désormais le risque d'une expérience du non-sens, que doit prendre celui qui veut opérer pour lui-même la conversion requise par tout questionnement philosophique *authentique*. Dès lors, mais seulement au titre de conséquence, il est inévitable que la langue philosophique ménage dans son expression une place aux non-sens logiques, et même qu'elle apprenne à s'enrouler autour de certains d'entre eux. Car il y a dans la langue des non-sens qui parviennent à répéter en eux-mêmes l'expérience subjective de la perte infinie du sens. Ces non-sens d'exception, Heidegger les trouve pour son compte dans certains mots de la langue grecque et dans des vers poétiques, autour desquels il tissera ses textes de vieillesse. Nous sommes ici au plus loin de la philosophie telle que Carnap l'envisage, dans une région que Heidegger lui-même thématise comme fin ou mort de la philosophie, à condition de comprendre que cette fin est interminable, ou plutôt que *cette mort est un lieu*, le lieu même de la philosophie dans son plus haut paradoxe. Dans son livre consacré au problème du non-sens logique en philosophie, Bouveresse indique parfaitement où se place la ligne de frontière, infranchissable, entre ces deux conceptions antagonistes :

¹ Selon l'hypothèse proposée par Franco Volpi dans son article « Sur la grammaire et l'étymologie du mot être », in *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, dir. Jean-François Courtine, Paris, Vrin, Études et Commentaires, 2007.

Le point de désaccord fondamental porte donc bien sur la question de savoir s'il y a ou non des non-sens qui présentent un intérêt spécial pour la philosophie, en ce sens que la reconnaissance de leur existence pourrait être considérée comme correspondant à l'acquisition d'une forme de connaissance particulière, qui mérite plus que n'importe quelle autre d'être appelée philosophique.¹

Mais il y a encore une troisième manière de rompre avec l'évidence de l'exclusion du non-sens en philosophie. Avec Carnap, Wittgenstein considère que la philosophie est singulièrement exposée au risque du délire et qu'il convient par conséquent de se consacrer à *défaire* les non-sens que cette discipline ne cesse de produire en son sein. Cependant, après ce qu'il est convenu d'appeler son tournant, il radicalise son point de vue en un sens très différent de l'orientation carnapienne. Alors que ce dernier considère l'exigence scientifique de rationalité comme le seul moyen de se prémunir contre le risque du délire en philosophie, Wittgenstein estime qu'un tel garde-fou n'existe pas, parce que la philosophie *n'est pas* une science. Par ailleurs, sa position à l'encontre de la métaphysique est nettement plus nuancée. Plus largement, il admet volontiers qu'il y a un nombre considérable de faits dans notre existence, dont certains considérés à juste comme les plus importants, à propos desquels tout ce que nous voudrions dire ne peut être, *a priori*, que non-sens ; c'est notamment le cas des faits de nature éthique, esthétique ou religieuse. Il est alors inévitable que ceux-ci nous préoccupent, qu'ils nous agitent, parfois de manière particulièrement douloureuse. Mais les philosophes ne doivent pas se duper eux-mêmes ; la demande de sens associée à ce type de fait ne peut pas être assouvie dans le langage de la philosophie. Leur non-sens grammatical est indépassable, il n'y a rien à en dire dans le jeu de langage philosophique. Comme l'indique Bouveresse à la suite du passage précédent : « Wittgenstein soutient que tous les non-sens sont en fait de la même espèce et qu'il n'y a rien de plus à faire, pour la philosophie, en présence d'un non-sens, que d'enregistrer le fait de son exclusion ». Il reste que l'abandon pur et simple de ce type de questionnements est rien moins que facile ; alors on s'obstine et on s'évertue à trouver une issue là où il n'y a rien à dire : « nous donnons du front contre les bornes du langage ».

C'est ainsi que Wittgenstein est conduit à faire de son entreprise philosophique une « analyse thérapeutique » dont le but est précisément de nous apprendre à nous défaire de tous les *faux problèmes* auxquels aucune solution théorique ne peut être apportée et dont la philo-

¹ BOUVERESSE Jacques, *Dire et ne rien dire. L'illogisme, l'impossibilité et le non-sens*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 2002, p. 144

sophie a trop longtemps fait son domaine réservé. Les non-sens grammaticaux ont seulement à être reconnus comme tels ; il est vain, et même psychologiquement dangereux, de croire qu'ils demanderaient une explication philosophique d'ordre supérieure, apte à les convertir en signes d'une vérité fondamentale. Le seul type d'explication qui peut être fournie aux faits en question est d'ordre *mythologique* – ce qui ne veut pas dire, pour Wittgenstein, que celui-ci soit dépourvu de valeur, bien au contraire. Simplement, il s'agit de tout autre chose que de ce à quoi peut prétendre la philosophie. Ainsi, l'analyse thérapeutique est essentiellement destinée à soigner l'entendement philosophique, inévitablement enclin à produire et reproduire des non-sens dans lesquels il se perd en d'inutiles souffrances. Autrement dit, cette analyse n'a pas pour tâche de produire du sens dans une théorie, elle a pour tâche de défaire les non-sens, et les faux problèmes qui en résultent. La philosophie n'est pas une discipline théorique comme le sont les sciences, c'est une discipline purement descriptive dont le moyen est aussi le but : clarifier les usages du langage de manière à faire apparaître les non-sens insoupçonnés qui le hantent. C'est ici que, comme l'indique Marie Guillot, Wittgenstein rencontre Freud : « Tant dans l'analyse freudienne que dans l'analyse grammaticale wittgensteinienne, l'usage du discours est thérapeutique dans la mesure où il est performatif. En effet, dans chacune des deux cures, la psychanalytique et la philosophique, la simple *expression* des troubles suffit à provoquer la délivrance : la description des symptômes et de leurs causes n'est pas comme en médecine un *préalable* à la guérison, elle est la méthode de guérison. Le discours n'a pas pour fonction de présenter une *théorie* des procédés thérapeutiques, préliminaire à leur application : il *effectue* la thérapie. Le langage soigne ses propres maux par les mots. La double nature du verbe, où gisent à la fois le mal et le remède, se lit par exemple dans la formule ambiguë de Wittgenstein : 'La philosophie est un combat contre l'ensorcellement de notre intelligence par le moyen de notre langage'. La syntaxe laisse ouverte une alternative : ce dont le langage est le moyen, est-ce l'ensorcellement, ou le combat ? Les deux, naturellement : la parole est à la fois le sortilège qui égare la pensée, et l'antidote qui l'en délivre. Wittgenstein et Freud 'font des choses avec les mots', leur donnent une force et une effectivité. C'est dire que leur usage thérapeutique du discours, contrairement à celui qu'en fait la médecine, n'est pas purement neutre et *constatif*, mais efficace, et donc *performatif*. »¹

Cette évocation du père de la psychanalyse est intéressante à un autre point de vue, plus directement rattaché à l'idée d'un risque du délire en philosophie. En effet, Freud a élaboré une conception originale du fait délirant, fondée sur l'idée qu'un délire n'est pas seulement le

¹ GUILLOT Marie, « Wittgenstein, Freud, Austin : voix thérapeutique et parole performative », Revue de métaphysique et de morale, 2004/2, n°42, *Usages d'Austin*, pp. 259-277.

symptôme d'un trouble psychique dont le contenu propre n'aurait aucune valeur diagnostique ou thérapeutique, mais que celui-ci constitue une « tentative de guérison », fruit d'un véritable travail subjectif du délirant, dont la fonction est de surmonter un traumatisme psychique par la reconstruction d'un monde dans lequel le sujet peut de nouveau se repérer. Or Freud suggère à plusieurs reprises l'analogie entre les délires et des formes de pensée socialement reconnues et valorisées, telles que la pensée religieuse ou la pensée philosophique. « On pourrait presque dire, selon Freud, qu'une hystérie est une œuvre d'art déformée, qu'une névrose obsessionnelle est une religion déformée et une manie paranoïaque un système philosophique déformé »¹. En 1914, Ferenczi prolonge l'analogie : « les systèmes philosophiques qui cherchent à expliquer rationnellement l'entier devenir du monde, ne laissant aucune place résiduelle non seulement à l'irrationnel, mais même à ce qui est temporairement inexplicable, sont apparentés aux systèmes délirants paranoïaques, lesquels se caractérisent par la tendance à expliquer 'rationnellement', à travers les événements du monde extérieur, leurs propres pulsions irrationnelles intérieures »².

Dans un développement où il se propose d'analyser différentes techniques utilisées par les hommes pour se prémunir contre la souffrance psychique, Freud écrit à propos des religions quelque chose qui peut, *mutatis mutandis*, s'appliquer aux entreprises philosophiques :

Il y a plus d'énergie et de radicalité dans un autre procédé [pour éviter la souffrance psychique], qui voit dans la réalité le seul ennemi, cette réalité qui est la source de toute souffrance, avec laquelle il n'est pas possible de vivre, avec laquelle il faut donc rompre toute relation si l'on veut, en un sens ou en un autre, être heureux. L'ermite tourne le dos à ce monde, il ne veut plus rien avoir à faire avec lui. Mais on peut aller plus loin, on peut vouloir le refaire, à sa place en édifier un autre, dans lequel les traits les plus insupportables se trouvent extirpés et remplacés par d'autres dans le sens des souhaits propres. Celui qui, dans une indignation désespérée, s'engage sur cette voie vers le bonheur n'obtiendra en règle générale rien ; la réalité effective est trop forte pour lui. Il devient un délirant qui la plupart du temps ne trouve personne pour l'aider à imposer son délire. Mais on affirmera que chacun de nous se conduit, sur un point ou sur un autre, de façon analogue au paranoïaque, corrige par une formation de souhait un aspect du monde qu'il ne peut pas souffrir, et inscrit ce délire dans la réalité. Un cas

¹ FREUD Sigmund, *Totem et Tabou*, Paris, Payot et Rivages, La petite bibliothèque Payot, 2001, p. 108.

² cité par GODIN Christian, *la Totalité 3*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, p. 67

peut revendiquer une significativité particulière, celui où un assez grand nombre d'hommes s'engagent en commun dans la tentative de se créer une assurance sur le bonheur et une protection contre la souffrance par un remodelage délirant de la réalité effective. C'est comme un tel délire de masse que nous devons aussi caractériser les religions de l'humanité.¹

Il ne s'agit pas d'affirmer que les philosophes sont nécessairement des individus dont les constructions théoriques ont pour fonction, littéralement délirante, de les tenir à distance des aspects « les plus insupportables » du monde tel qu'il est. La suggestion freudienne doit davantage être conçue comme un rappel du fait que la rigueur systématique d'une pensée, sa logique, sa rationalité interne, n'est pas le moins du monde un gage de certitude sur le fait qu'elle ne puisse pas n'être au fond qu'une forme particulièrement « cultivée » de délire. Le soupçon que Freud fait ainsi peser sur la philosophie, qui trouve d'ailleurs un écho certain dans la perception ordinaire de cette activité, est précisément lié au fait que cette discipline, à la différence des sciences, ne peut pas (du moins sans justification) se prévaloir de l'autorité des faits ; et que, simultanément, elle ne peut pas non plus se soustraire à cette autorité (du moins sans justification) comme les artistes peuvent se le permettre. N'étant pas philosophe, et ne prétendant aucunement l'être, Freud ne s'est pas soucié, en revanche, d'examiner les conditions qui permettraient de prémunir cette pratique contre le risque de délire qui l'accompagne.

Carnap, Heidegger, Wittgenstein, Freud – de quatre manières différentes, l'importance stratégique de la question du rapport entre la philosophie et le délire, sous la forme du non-sens dans le langage et la vie même selon certains, semble donc bien se dégager dans la première moitié du 20^{ème} siècle. Qu'en est-il aujourd'hui ? Tout confirme que la question n'a rien perdu de son importance, jusque dans son tranchant polémique. Mais se pose-t-elle toujours dans les mêmes termes ?

La mimique du délire : Rosset, Sokal et Bricmont, Bouveresse

En 1977, Clément Rosset fait le portrait de l'*illusionniste* en philosophie, et dans la pensée en général. Cette posture intellectuelle « consiste à annoncer le sens sans le montrer, de la même manière qu'un illusionniste amène ses spectateurs à voir un objet absent par simple

¹ FREUD Sigmund, *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, Quadrige, 1995, p. 24

puissance de suggestion »¹. Elle s'inscrit dans la vaste réorientation de la philosophie moderne, abandonnant sa prétention dogmatique à découvrir par la seule puissance spéculative l'essence même des choses pour se tourner vers la question du sens. Le développement des sciences à l'époque moderne, lié aux résultats sans précédents obtenus par la méthode expérimentale dans la connaissance des choses du monde, a forcé la philosophie à concevoir autrement le domaine et le mode de connaissance spécifique qui est le sien. Or, ce à quoi les sciences ne peuvent pas répondre, ce que le type de connaissance qu'elles produisent laisse impensé, non en raison d'une carence provisoire mais d'une nécessité interne, c'est le domaine du sens. Les choses sont ce qu'elles sont, et c'est la tâche des sciences d'expliquer pourquoi elles s'arrangent de telle manière plutôt que de telle autre – mais les choses ne se réduisent pas à être ce qu'elles sont, elles ont un sens, et ce qu'elles signifient est autre chose que ce qu'elles sont. Il y a une duplicité fondamentale du réel, partagé entre ce qu'il est et ce qu'il signifie. Bien entendu, cette conversion de la philosophie moderne à la question du sens ne prescrit aucune thèse en particulier ; elle indique seulement une nouvelle manière de s'orienter dans la philosophie. La phénoménologie, l'existentialisme, l'herméneutique, la philosophie analytique sont autant de façons différentes proposées par les philosophes pour concevoir et opérer cette conversion.

L'illusionniste adopte encore une autre position, dont le trait distinctif est, selon Rosset, de considérer que le sens, littéralement, *n'est pas* - précisément parce qu'il constitue le *fondement* de ce qui est. D'un côté, l'illusionniste défend une approche fondationnelle de la philosophie comme discipline chargée d'interroger le sens défini comme fondement du réel étudié par la science et vécu par tout un chacun, à la manière, par exemple, de Husserl. Et pourtant il récuse la prétention de la philosophie à *désigner* ce fondement, à le représenter sous quelque forme que ce soit. C'est que, d'un autre côté, l'illusionniste soutient que le sens n'est pas représentable, qu'il ne peut paradoxalement nous apparaître que dans son absence. Fondement de ce qui est, le sens ne peut pas être à l'image de ce qu'il fonde : il *n'est pas*. La grandiose entreprise de Hegel peut être invoquée à « l'origine de cet illusionnisme du sens » que Rosset retrouve en philosophie chez Derrida, mais aussi chez Mallarmé, Bataille ou Lacan. Il note cependant une différence importante entre Hegel et ceux-ci : « le sens n'y est plus annoncé comme présent mais comme à venir, ou plutôt interminablement différé ». Alors que le premier prétend montrer *finalement* la présence du sens irréprésentable dans la fortuité apparente du monde au terme d'une dialectique monumentale, les seconds en radicalisent

¹ ROSSET Clément, *Le réel, traité de l'idiotie*, Paris, Editions de Minuit, Reprise, 2004, pp. 52-56 pour l'ensemble des citations.

l'absence : « Chez Hegel il fallait déjà patienter, attendre la saisie du concept au détour d'une série laborieuse et interminable de médiations ; mais enfin ces médiations aboutissaient, convergeaient vers l'octroi d'un sens, hic et nunc, et la « réconciliation » avec le présent. Chez les hégéliens modernes, en revanche, les médiations n'aboutissent pas : encore et toujours en train de médiatiser, chaque médiation diffère de ce qu'elle est censée finalement médiatiser, c'est-à-dire de la 'chose elle-même' dirait Hegel... Il s'agit là, si on peut dire, d'un hégélianisme malheureux, car sans issue ; mais d'un hégélianisme tout de même. Et même, à y regarder de plus près, d'un hégélianisme démesuré et sans réserve. »

« Ces modifications de la perspective finale, poursuit Rosset, amènent un changement, et un raffinement, dans la pratique de l'illusionnisme du sens. Il ne s'agit plus de suggérer la présence d'un sens par cette 'espèce de sorcellerie' que Koyré attribuait à Hegel, mais d'exhiber un rien, d'attirer le regard du spectateur sur une chose non seulement invisible mais encore dont on convient qu'elle est invisible : se réservant seulement de suggérer, par cette absence même de sens, la présence d'un sens *ailleurs* – vous voyez bien que le sens est ailleurs, puisque vous voyez qu'il n'est pas ici ». Mais par quelle autre espèce de sorcellerie peut-on être fasciné par un discours du rien, par une parole qui nous annonce que le sens est justement « cette attente, ce différé, cette différence entre les conceptions qu'on peut s'en faire et ce qu'est la chose elle-même » ? De sorcellerie, point – nous dit Rosset, simplement une réponse hautement perverse à la question du sens « qui est ainsi constituée qu'elle ne peut manquer d'être toujours posée et interminablement reposée – et cela quoi qu'on puisse penser de son manque de sérieux ou de pertinence ». Il y a une demande de sens, et l'illusionniste est celui qui y répond en montrant qu'elle n'a pas d'autre destin que de se répéter inlassablement parce que la réponse est inmanquablement ailleurs. Le sens n'est jamais là où on l'attend ; à peine croit-on l'avoir saisi qu'il apparaît ailleurs, dans un miroitement qui se répète aussi longtemps que l'on est capable d'endurer la cruauté de l'attente indéfinie qu'il produit. Ce que nous dit l'illusionniste, c'est que cette absence *du* sens, à propos de laquelle il convient de ne pas être dupe, et qui nous interdit de croire en la possibilité de le saisir, n'est pas une absence *de* sens, elle témoigne au contraire de l'insistance avec laquelle celui-ci oriente le cours de nos vies. Le problème n'est donc pas « de saisir le sens, mais seulement de le *suivre* » :

« Suivre le sens : au sens où l'on 'suit', par exemple, le séminaire de Jacques Lacan – non dans l'espoir d'une révélation quelconque, mais en raison d'une fascination à l'égard d'un maître dont on mesure la pénétration et l'omniscience à proportion de ses litotes et de son mutisme. Plus qu'aucun autre aujourd'hui Lacan sait fasciner par l'exhibition d'un rien, d'une case vide, d'un silence, qu'il réussit à faire éprouver à son auditoire (et à son lecteur) de

manière quasi matérielle, comme un quelque chose, l'envers creux d'un endroit plein, le côté silencieux d'une parole ailleurs bien parlante et qui éluciderait tout si elle se donnait jamais à entendre, bref le signe voilé d'un sens : d'un sens qu'il sait, lui Lacan, mais qu'il se gardera bien de dire : le signifiant est hiéroglyphe, à la fois invraisemblable, puisqu'il ne dit rien, et vraisemblable, d'apporter d'ailleurs la signification. Lacan dit bien le sens, et si vous n'y comprenez rien, c'est que le sens est ailleurs. Il montre bien l'objet, et si vous n'y voyez rien, c'est qu'il manque à sa place. Il désigne bien l'Autre, et si vous n'y voyez personne, c'est que c'est l'autre justement, pas celui que vous regardez ».

Ne pas interrompre le flux des médiations, relancer toujours plus loin la recherche selon la ligne brisée du sens en fuite, ce que Lacan n'a pas cessé de faire pendant plus de 25 ans dans son Séminaire, emportant derrière lui une trainée de disciples, c'est investir ce que Rosset appelle un « désir de *rien* » : « ni l'absence de désir ni le désir de quelque chose ; il n'est évidemment pas davantage le désir de néant, d'abolition, de disparition dans la fausse commune du non-être, auquel nous ont habitué certains romantiques, tel Wagner à la fin de Tristan et Ysolde. Le désir de rien n'est pas exempt de ressentiment, mais il n'est pas à proprement parlé mortifère : car il prétend au contraire vivre, et même vivre en permanence, à jamais. Il n'est pas désir du néant mais désir d'aucune chose en particulier ; il s'oppose ainsi tant à l'absence de désir qu'au désir de quelque chose, mais ne se confond nullement avec le désir du néant qui est proprement le désir que le désir cesse (alors que le désir de rien est, à l'opposé, le désir qu'un certain désir inassouvissable désire à jamais en tant que tel). »

L'illusionniste interprète la demande de sens comme désir de rien, et c'est dans ce désir qu'il trouve le répondant dont il a besoin pour exercer son art. En quelques pages, Rosset fournit ici une réponse convaincante à la question que poseront vingt plus tard dans un livre polémique deux physiciens, Alan Sokal et Jean Bricmont, à propos de la séduction que peuvent exercer des penseurs comme Lacan : comment est-il possible que des auteurs aussi largement incompréhensibles, à la limite de l'illisibilité, soient considérés parmi les plus grands penseurs de notre temps ? Pourquoi l'obscurité de leurs propos est-elle éprouvée comme une marque de génie, ou à tout le moins de plus grande valeur que tout ce que peuvent écrire ceux qui s'astreignent à la clarté ? Pour leur compte, Sokal et Bricmont n'apportent aucune réponse à cette question : le but revendiqué de leur livre n'est pas d'expliquer la fascination exercée par des auteurs illisibles, mais de critiquer la posture intellectuelle, « le style d'argumentation » de ceux-ci. Alors que Rosset s'intéresse à l'effet que produit le discours de Lacan et au principe producteur de cet effet, Sokal et Bricmont s'intéressent au contenu de

son discours et, secondairement, aux motifs pour lesquels il a écrit ce qu'il a écrit, de la manière dont il l'a écrit.

Dans la préface à la deuxième édition d'*Impostures Intellectuelles*, Sokal et Bricmont reviennent sur la polémique suscitée par la parution de l'ouvrage, notamment en France. Ils prennent alors soin de distinguer ce qu'ils considèrent avoir démontré, et les « conjectures raisonnables » auxquelles ces résultats les ont conduit, pour constater que rares sont ceux qui ont réellement tenté de réfuter leur démonstration à proprement parler. Bien plus, ils soulignent avec un plaisir non dissimulé que certains de leurs plus farouches opposants se sont eux-mêmes sentis obligés de convenir de la pertinence de ce qu'ils prétendent avoir démontré. « Nous pensons avoir démontré, au-delà de tout doute raisonnable, que certains penseurs célèbres ont commis de grossiers abus du vocabulaire scientifique, ce qui, loin de clarifier leurs idées, a encore obscurci leur discours »¹. Ces abus consistent à « parler abondamment de théories scientifiques dont on a, au mieux, qu'une très vague idée », à « importer des notions des sciences exactes dans les sciences humaines sans donner la moindre justification empirique ou conceptuelle à cette démarche », à « exhiber une érudition superficielle en jetant sans vergogne des mots savants à la tête du lecteur, dans un contexte où ils n'ont aucune pertinence », ou encore à « manipuler des phrases dénuées de sens, et se livrer à des jeux de mots »².

Leur démonstration repose sur une analyse de l'usage de concepts et de théories issus des sciences physico-mathématiques par des penseurs comme Lacan et vise à prouver que ceux-ci ont, au moins dans ce domaine, utilisé ces références en un sens qui n'a strictement rien de commun avec le sens rigoureux que celles-ci possèdent dans la communauté scientifique, et qui, au lieu de clarifier en quoi que ce soit leur propos, ne fait que l'obscurcir davantage. Leur critique « porte principalement sur le manque manifeste de pertinence de la terminologie scientifique invoquée et sur les effets d'obscurité que cela entraîne, pas sur les erreurs en tant que telles »³ qu'ils relèvent dans l'emploi de cette terminologie. Pour chacun des auteurs sur lesquels ils basent leur démonstration, Sokal et Bricmont citent des extraits de textes dans lesquels sont mobilisés des concepts ou des théories physico-mathématiques, dont ils analysent l'usage au regard du sens que ces concepts et ces théories ont dans la communauté scientifique pour montrer que la référence à ceux-ci n'apporte strictement rien à la clarification du propos, et tend au contraire à introduire encore plus de confusion dans un discours

¹ SOKAL Alan, BRICMONT Jean, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 17

² Ibid. pp. 37-38

³ Ibid. p.16

déjà obscur. C'est ainsi qu'ils démontent successivement l'usage de la topologie, de la théorie des nombres imaginaires ou de la logique mathématique par Lacan, de la théorie des ensembles par Julia Kristeva, des concepts astrophysiques ou de la mécanique des fluides par Luce Irigaray, de la théorie de la relativité par Bruno Latour, de la géométrie non-euclidienne ou de la théorie du chaos par Jean Baudrillard, du théorème de Gödel, de la théorie des cardinaux transfinis, de la géométrie de Riemann ou de la mécanique quantique par Deleuze et Guattari, et à nouveau, pour finir, de la théorie de la relativité ou du théorème de Gödel par Paul Virilio. Le dispositif démonstratif est très simple, monotone, et d'une incontestable efficacité.

Sokal et Bricmont font cependant une différence entre, par exemple, Lacan et Kristeva, qui ont « en général au moins une vague idée des mathématiques auxquelles »¹ ils se réfèrent et qui n'ont pas abandonné la prétention à la scientificité, en vertu de quoi ils restent au moins partiellement intelligibles, et certains passages de Deleuze et Guattari qui semblent uniquement caractérisés par « leur absence de clarté », dans lesquels « on trouve quelques bribes de phrases qui ont un sens immergées dans un discours qui en est dénué »². De manière plus générale, ils distinguent ceux qui « tentent de donner à des discours vagues en sciences humaines un vernis de scientificité en faisant appel à l'apparat des mathématiques », et ceux chez qui « toute prétention à la scientificité est abandonnée, et [dont] la philosophie sous-jacente (pour autant qu'on puisse la cerner) se rapproche de l'irrationalisme ou du nihilisme »³. Sans conteste, le plus radical dans cette seconde orientation est aussi le moins célèbre d'entre eux, Guattari, que Sokal et Bricmont ne prennent même pas la peine de réfuter, estimant suffisant de le citer longuement, signalant simplement que le passage en question est « le plus parfait exemple d'un mélange aléatoire de mots scientifiques, pseudo-scientifiques et philosophiques qu'on puisse trouver », ajoutant avec une ironie féroce – « seul un génie a pu l'écrire »⁴.

¹ Ibid. p.87

² Ibid. p.216

³ Ibid. p.49

⁴ Ibid. p.224. L'extrait qu'ils ont choisi provient du dernier livre de Guattari, *Chaosmose*, dont les spécialistes, par ailleurs peu nombreux, estiment au contraire qu'il est le plus abouti de ses livres. Voici le début du long extrait : « On voit bien ici qu'il n'existe aucune correspondance bi-univoque entre des chainons linéaires signifiants ou d'arché-écriture, selon les auteurs, et cette catalyse machinique multidimensionnelle, multiréférentielle. La symétrie d'échelle, la transversalité, le caractère pathique non discursif de leur expansion : toutes ces dimensions nous font sortir de la logique du tiers exclu et nous confortent à renoncer au binarisme ontologique que nous avons précédemment dénoncé. Un agencement machinique, à travers ses diverses composantes, arrache sa consistance en franchissant des seuils ontologiques, des seuils d'irréversibilité non linéaire, des seuils ontogénétiques et phylogénétiques, des seuils d'hétérogenèse et d'autopoïèse créatrices. (...) »

Les deux physiiciens estiment avoir démontré que l'obscurité des passages qu'ils citent n'est pas due au fait que ces extraits mobilisent un vocabulaire spécialisé mais au fait que celui-ci y est utilisé en un sens qui ne correspond en rien à la signification rigoureuse qu'il possède dans son domaine d'origine. Il en résulte inévitablement que *plus personne n'y comprend quoi que ce soit* : ni les non-spécialistes que ces notions scientifiques difficiles ne peuvent pas éclairer, ni les spécialistes pour qui celles-ci ont un sens rigoureux, mais justement sans rapport avec l'usage qui en est fait. L'obscurité de ces passages est *constitutive*, elle se distingue ainsi de celle d'un texte de spécialistes pour des non-spécialistes. Autant celle-ci est strictement délimitée et s'éclaircie à mesure que l'on acquiert la connaissance nécessaire à son intelligibilité, autant l'obscurité dont il s'agit ici est *illimitée* : aucun savoir spécialisé ne permet de la rendre clairement intelligible, ce n'est pas un manque de connaissance spécifique qui la rend incompréhensible. Une telle obscurité constitutive, sans limite assignable dans l'ordre de la connaissance ou du savoir, confine à l'*illisibilité* pure et simple.

Un discours inintelligible, qu'aucun savoir institué ne peut réellement clarifier, un discours illisible pour le plus grand nombre, aussi bien profane que savant, n'est pas sans poser la question de son sens et de sa valeur. *A quoi sert de parler si ce n'est pas pour être compris ?* A moins, bien entendu, que l'intention de celui qui parle ne soit pas d'être compris mais, pour reprendre le mot de Rosset, d'être suivi. Reste qu'une telle intention n'est pas neutre : elle induit nécessairement l'abandon de la démarche rationnelle dont l'une des propriétés est précisément de se fonder sur un principe d'adhésion faisant appel aux facultés de discernement, de jugement, de raisonnement du lecteur ou de l'auditeur, et non à ses désirs ou à ses croyances. Rechercher l'adhésion en se basant sur les désirs et les croyances de l'autre, comme le fait l'illusionniste face au désir de rien auquel il s'adresse en séducteur, plutôt que sur sa raison : ce principe d'adhésion, caractéristique de toute démarche religieuse, n'a pas pour but de convaincre *localement* quelqu'un de la pertinence d'un argument ou de la vérité d'une thèse particulière mais d'opérer en lui une véritable *conversion subjective*, une modification de sa manière d'être et de penser en général. Il réclame une compréhension intuitive, imaginaire, introspective, intime, plus simplement *privée*, dans l'exacte mesure où il bloque toute tentative d'explication rationnelle de ce qu'il énonce. L'opposition de ces deux styles d'argumentation recoupe largement l'opposition traditionnelle de la clarté et de l'obscurité : exigence de précision d'un côté, quête du fondamental de l'autre ; revendication du caractère public du discours, exaltation du langage privé ; volonté de dire vrai, affirmation d'un indicible fondamental ; devoir du sens, droit au non-sens.

Vers la fin du livre qu'il consacre à « l'affaire Sokal », pour prendre la défense des deux physiciens contre tous ceux qui, largement majoritaires dans le champ médiatico-intellectuel français, se sont violemment opposés à eux, Jacques Bouveresse évoque ce point : « Les réactions les plus typiques qui ont été provoquées par l'affaire Sokal amènent avant tout à se poser la question suivante. Comment a-t-on pu en arriver pour finir à refuser aux autres le droit de critique au nom de la liberté de pensée, comprenez, de sa propre liberté de pensée, c'est-à-dire du droit de penser et de dire impunément à peu près n'importe quoi, y compris sur les sujets les plus techniques et qui, en principe, s'y prêtent le moins ? Manifestement, le libéralisme que tout le monde professe (« plus libéral que moi, tu meurs ! ») implique la liberté totale de création et d'expression, mais pas celle du jugement. Le domaine du jugement doit rester gouverné par la croyance (obligatoire), la convention (qui fixe les valeurs inattaquables), l'admiration (imposée) et le rituel (de célébration). Schopenhauer, dans *l'Art d'avoir raison*, cite Sénèque qui dit que « tout le monde aime mieux croire que juger ». On pourrait penser que c'est ce qui constitue, justement, le problème. Mais aujourd'hui on considère plutôt que c'est à croire (et à aimer), et non à juger, qu'il faut encourager le public. »¹

Constatant qu' « on aime mieux être séduit que d'être convaincu par des analyses et des arguments et que la séduction passe même pour une façon plus démocratique d'imposer aux autres ses propres conceptions », il poursuit : « J'ai toujours considéré, au contraire, que ce qui est le plus conforme aux exigences de la démocratie est de faire appel aux capacités de jugement et de raisonnement du lecteur, plutôt qu'à ses sentiments et à ses émotions... Ce que je dis n'a, bien entendu, rien à voir avec une forme quelconque d'optimisme rationaliste. Je crois, au contraire, comme David Stove, que la pensée rationnelle, ce que Hume appelait 'the calm sunshine of the mind', 'est historiquement rare, locale et éphémère'. Mais je crois aussi, comme lui, qu'elle a le droit d'exister et que c'est plutôt son droit à l'existence qui a besoin aujourd'hui d'être défendu... Je ne sais pas jusqu'à quel point les gens sont réellement capables de se servir un peu plus de leur raison. Mais je comprends mal la réticence que les intellectuels éprouvent aujourd'hui à les y inciter. Si par impossible on réussissait à mettre un peu plus de raison dans les conduites et dans les affaires humaines, qui n'en comportent sûrement pas beaucoup, cela ne ferait peut-être, comme on dit, pas beaucoup de bien, mais on ne voit vraiment pas quel mal cela pourrait faire. »²

¹ BOUVERESSE Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir, 2006, p.135

² Ibid. pp. 150-152.

L'intention de Bouveresse n'est pas de contester en soi le sens et la valeur des discours qui s'adressent aux désirs et aux croyances – ce serait notamment remettre en cause la possibilité de la littérature, ce qui n'est en aucune manière son propos. De même que la critique de Sokal et Bricmont vise des penseurs qui « tiennent des discours tout à fait sérieux sur la philosophie, la psychanalyse, la sémiotique ou l'histoire des sciences » et dont les « œuvres font l'objet d'innombrables commentaires, analyses, séminaires et thèses de doctorat », par conséquent des auteurs dont l'intention « est clairement de faire œuvre théorique » et non « principalement littéraire ou poétique »¹ – la critique de Bouveresse concerne un style ou une posture philosophique, et plus généralement intellectuelle.

La philosophie peut-elle devenir un discours de désirs et de croyances, comme le sont les religions, la littérature, les délires, sans abandonner quelque chose qui la constitue en propre, sans lequel il n'y aurait plus aucune raison particulière de continuer à l'appeler encore philosophie – l'exigence de rationalité ? Ce qui révolte Bouveresse, ce n'est pas que l'on puisse se poser cette question, c'est que *ceux qui devraient se la poser ne se la posent pas*. Comment peut-on s'autoriser d'un discours d'autorité tel que le discours philosophique, tout en ne respectant pas les exigences minimales de ce type de discours, sans éprouver le besoin de justifier la position d'autorité dont on se prévaut ? Bouveresse suggère que ce sentiment d'impunité philosophique relève d'une tendance lourde des philosophes – que Pierre Bourdieu appellerait un habitus philosophique – à considérer que la « philosophie ne s'autorise que d'elle-même et des principes d'une méthodologie et d'une déontologie qu'elle est la seule à connaître et qu'on ne doit surtout pas lui demander de formuler », notamment parce qu'elle « peut se prévaloir du rapport intime et indéfinissable qu'elle entretient avec ce qu'on appelle la 'pensée' pour écarter toute demande de justification venue d'ailleurs », en particulier de la logique ou de l'invocation de « faits de nature quelconque »².

Bouveresse dit ne pas supporter « la rhétorique sans contenu et le verbiage pur et simple, les fantaisies et les délires conceptuels et théoriques de toutes sortes »³ dont sont truffés selon lui un bon nombre de livres de philosophes français contemporains, ou déclarés tels dans le champ médiatico-intellectuel. Mais, précise-t-il, en « matière intellectuelle, on n'est pas plus tenu de haïr ceux que l'on critique qu'on ne l'est d'aimer ceux que l'on approuve. *Inimicus Plato, magis inimica falsitas* (Platon est mon ennemi mais l'erreur encore plus). Le problème est justement que trop de gens sont devenus incapables aujourd'hui de distinguer la

¹ *Impostures intellectuelles*, p.45

² *Prodiges et vertiges de l'analogie*, p. 37-38

³ *Ibid*, p. 107

haine que l'on peut éprouver pour la fausseté et l'absurdité de celle que l'on peut avoir pour leurs auteurs. »¹

Ce qui le « sidère » littéralement, en dépit de toutes les raisons qu'il évoque, c'est non seulement qu'une telle posture soit possible en philosophie, mais surtout qu'elle se soit imposée dans le monde intellectuel français comme le style de la philosophie authentique. « La question cruciale que l'on est obligé de se poser est évidemment de savoir comment l'exigence de précision a pu devenir à ce point, dans l'esprit de la plupart de nos intellectuels, l'ennemi numéro un de la pensée authentique », comment « le débordement lyrique de l'imprécision sur les terres de la raison » dont parle Musil a pu devenir le nec plus ultra de la pensée progressiste², comment la mimique du délire a pu devenir le signe muet de la « grande » philosophie.

¹ Ibid. p. 112

² Ibid. p. 58