

Institutions et destitutions
de la Totalité

Parus dans la même collection

Monique Lise Cohen,

Les Juifs ont-ils du cœur ? — Une intime extériorité, 2016.

Bernard Forthomme,

*Théologique de la folie c (**)* — *Les idiorythmes*, 2016.

Raymond Zanchi

Le gymnaste et le danseur, 2016.

D'autres titres sont en préparation.

Sous la direction de
Claude Brunier-Coulin

Institutions et destitutions de la Totalité

Explorations de l'œuvre de Christian Godin

Actes du colloque des 24-25-26 septembre 2015
Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal Paris,
Université Paris Descartes

**Orizons**
2016

Christian Godin, philosophe

CLAUDE BRUNIER-COULIN

Le présent ouvrage rassemble les interventions d'un colloque qui s'est tenu du 24 au 26 septembre 2015, sous l'intitulé *Institutions et destitutions de la totalité. Explorations de l'œuvre de Christian Godin*. Ce colloque s'est tenu en deux endroits : une première journée le 24 septembre à la Maison des Sciences de l'Homme de Clermont-Ferrand suivie d'une journée et demi à l'Université Paris Descartes, dans les locaux de la Sorbonne les 25 et 26 septembre.

Le terme « institution » laisse immédiatement penser à l'établissement d'un principe à partir duquel se déploie une économie. Ce principe, ou axiome, serait un invariant posé comme quelque chose qui inspire le respect, la crainte, la révérence d'intouchable par le fortuit. Mais « destitution », aussitôt après, semble affirmer qu'un tel principe peut apparaître transitoire. Le pluriel indique que la totalité s'institue et se destitue selon des modalités différentes. Ceci étant, une question surgit aussitôt : comment un principe qui lègue un espace d'intelligibilité peut-il être dissous, disloqué, défait ? Pour tenter d'y répondre il faudrait prendre en compte l'entre-deux que l'on pourrait appeler « constitution ». En toute rigueur, nous pourrions dire que la totalité se déploie selon une triade de positions « institution-constitution-destitution ». L'« institution » se rapporte à un moment fondateur qui amène une structure à l'existence, en même temps qu'elle procède à la « destitution » d'une structure qui la précède. Dans l'entre-deux, le préfixe « con- » (ensemble) de constitution assure une fonction de cohésion.

J'ai retenu les termes d'« institution » et de « destitution » pour souligner la pertinence de la totalité comme perception sensible. L'institution est un mouvement affectif, psychologique qui opère dans les domaines du sensible, de l'imagination créatrice, toujours ambivalente. La destitution est envisa-

gée comme un processus de décomposition, de déconstruction, c'est-à-dire comme le négatif de la constitution. Ainsi, pour honorer cet ancrage dans l'imaginaire, *La Totalité* s'inaugure par un volume intitulé *De l'imaginaire au symbolique* comprenant quatre livres sur l'imaginaire, les images, les mots, la pensée. La totalité est une structure efficiente, c'est-à-dire une structure qui institue et constitue le réel. À cette ébauche du champ sémantique s'ajoutent tous les modes de la totalité c'est-à-dire tous les modes de position explicite du Tout dans chaque domaine : religion, philosophie, art, science, histoire. Examiner ce deuxième aspect, c'est centrer l'analyse sur la *Totalité* comme encyclopédie. La vision encyclopédique de la totalité délaisse le processus d'institution et de destitution pour mettre en scène la question sur le plan esthétique, le plan de l'être et le plan de la connaissance, le caractère inévitable et donc déterminé de cette présentation. Pour Christian Godin, la totalité n'a pas un caractère d'auto-organisation, d'auto-détermination, d'auto-développement, d'auto-structuration ou d'auto-déploiement. Il soulève la question, aporétique mais non moins importante, de savoir comment un Tout, parmi les innombrables « tous », intérieurement et extérieurement toujours hétéronome et sur-sollicité, peut constituer un objet de désir autonome. Pourrions-nous alors parler d'un tout ou du Tout comme d'un « code » ? En tant que code, il déterminerait à chaque utilisation soit une époque, soit une région, soit un monde, soit un univers. Pour en revenir à la question du principe qui institue, parler de code que l'on élève au rang de principe ouvre un champ d'intelligibilité. En effet, un code d'une part établit une origine et une référence, d'autre part règle le fondement d'un ordre au sens de sa mise en place, donc implique commencement et commandement. Christian Godin montre que les expressions contenant le mot « tout » accèdent à un tel rang et y règnent.

Ceci nous conduit à commencer les vingt-deux conférences de ce colloque par le premier des cinq modules intitulé *La Totalité entre encyclopédie et thèse*. Ce module aborde les trois aspects de l'œuvre majeure de *La Totalité* : le caractère encyclopédique de cette œuvre, *penser le tout* et les modalités de la totalité avec les communications de Philippe Petit *Christian Godin, un nouvel encyclopédiste*, Jean-Paul Delahaye *Une impossibilité définitive de penser le TOUT ?* et Aurore Boni *Beauté et désir : des modalités d'un ordre totalisant ?*

Le deuxième module *Le savoir total* tente d'établir la validité d'une telle notion dans différents domaines : les mathématiques avec la conférence de Pierre Lochak *Continu et discret : quelques remarques politico-théologiques*, la question du monde avec la conférence de François Loth *Le monde existe-t-il comme un tout ?* et la psychanalyse, avec Sabine Fos-Falque qui s'interroge sur le tout des émotions avec *Psychanalyse des émotions*. Emmanuel Picavet

cherche à comprendre ce que Christian Godin nous dit de l'action dans *Entre la relation et les conséquences : le souci de la figure de l'homme*.

Or, aujourd'hui, « tout », ou « total », devient le signe d'un fantasme de toute-puissance qui déborde potentiellement toutes les limites et tous les besoins physiques, psychiques, psychologiques. Ce fantasme tend à s'ériger en totalité : « moi = tout » ou encore « tout = moi ». En nous, il nie radicalement les limites d'un ego tout-puissant où s'enracinent la composante autiste de l'homme, la démesure égocentrique de vouloir que quelque chose soit ainsi et pas autrement, dont se nourrissent autant l'arbitraire autocratique que les régimes totalitaires. Cette problématique est traitée dans plusieurs ouvrages de Christian Godin : *La haine de la nature*, *Le Triomphe de la volonté*, *La Fin de l'humanité*, *La démoralisation*, et fait l'objet des trois modules suivants : le premier module *Volonté et Nature* avec les conférences de François Loiret *Plus que le triomphe, l'horreur de la volonté* et Bernard Forthomme *La volonté de la totalité ou du fragment. Force ou pathologie* ; le deuxième module *Posthumanisme, postmodernisme, transhumanisme* fait référence à un dossier de la revue *Cités* établi par Christian Godin avec les conférences de Vivien Hoch *Post-modernisme et « appropriation du monde »* et Laura Lange *La postmodernité ou l'ovation de la volonté*. Ces modules montrent que la particularité de la conception que Christian Godin se fait de la philosophie consiste plutôt dans l'acte même de philosopher au présent sur des problématiques actuelles. C'est l'universalité en acte qui doit agir et, par là même, éliminer toute pensée d'extériorité dualisante, et singulièrement celle d'une étrangeté entre le contenu et la forme. Tout contenu sans forme s'avère impensable. S'il est vrai que l'activité philosophique couvre tout, que son contenu est le tout, alors le préalable à l'acte de philosopher est le contenu même de la philosophie.

Sans doute la volonté de décrypter un monde peu compréhensible ou de se replonger dans des fondamentaux motivent ceux qui lisent *La philosophie pour les nuls* et le *Dictionnaire de philosophie* sans faire attention à l'auteur de ces ouvrages populaires. Ce succès peut laisser penser qu'ils sont les ouvrages qui comptent et que ce qui précède ne compterait pas. Ce raisonnement conduirait inévitablement à l'extinction suscitée de la pensée de Christian Godin. Or, *La philosophie pour les nuls* et le *Dictionnaire de philosophie* ainsi que tous les ouvrages précédemment cités sont coextensifs à *La Totalité* et doivent être compris en continuité et unité des thèmes développés dans *La Totalité*. Ce Dictionnaire est-il un nouveau « Lalande » ou un nouveau « Foulquié » ? c'est la question que pose Jean-François Petit en ouverture de ces actes.

Enfin le dernier module de ces « journées parisiennes » *Que veulent les philosophes ?* fait appel à, ou interpelle, quelques philosophes qui ont fort à faire avec la totalité : Emmanuel Levinas avec Lucie Doublet dans *Pluralisme et responsabilité chez Emmanuel Levinas* ; Hegel avec Thibaut Gress dans

L'infini peut-il excéder la totalité ? Une réponse hégélienne à Levinas ; Thomas d'Aquin avec David Torrijos-Castrillejo dans La providence chez Thomas d'Aquin comme compréhension de la totalité ; Giordano Bruno avec Alberto Fabris dans Giordano Bruno, Totalité et Finitude ; Kierkegaard avec Stine Zink Kaasgaard dans Totalisation dans la philosophie de Kierkegaard.

À ces « journées parisiennes » il faut ajouter la « journée clermontoise » qui les précède. Dans cette journée, ce sont des élèves du professeur Christian Godin qui se sont exprimés en travaillant, de manière aventureuse, sur des thèmes tout aussi originaux qu'inattendus : Jean-Baptiste Létang expose la question d'une anthropodicée avec sa conférence *L'humanisme en question : une anthropodicée est-elle possible ?* Marlène Morel pénètre l'abîme de la folie comme drame humain à la fois dans les champs ontologique et théologique avec *La folie : entre absence, négativité et altérité* ; William Neria affronte le principe totalisant d'abord chez Plotin puis Śaṅkara avec *Le Bien comme principe totalisant dans l'expérience de l'âme chez Plotin et L'Âtman/Brahman ou la possibilité de la Totalité dans le non-dualisme de Śaṅkara*. Dans cette journée, je propose une lecture de la formule totalisante de Paul « Dieu tout en tout » avec *La volonté d'être l'Unique en face du Tout*.

Je dirais bien volontiers que la totalité ne consiste pas à isoler une catégorie d'idées, de concepts, mais sous-entend une attitude particulière pour laquelle le terme d'« approche » conviendrait bien. Le travail de Christian Godin est un travail sur ces concepts idéologiques qui sont si bien ancrés en nous et dans l'opinion qu'ils se changent en axiomes avec la caution du bon sens qui les rend sans appel. Son œuvre est l'indication selon laquelle il y a une possibilité toujours présente de soumettre à la critique les postulats établis, sanctifiés par le sens commun où une logique auréolée de ce concept est qualifiée d'« ordre naturel ». Christian Godin ne tient pas pour évidentes les idées reçues dans leur ensemble, son œuvre nous invite à élargir le champ de notre vision tout en nous forçant à cerner les influences inconscientes qui s'exercent sur notre propre réflexion. Rien de plus aisé que d'opposer à une réalité son contraire, Christian Godin ne succombe pas à un tel dialogue de sourds. L'adossement de ses écrits à cette grande œuvre qu'est *La Totalité* est l'instrument qui garantit une libération de la pensée esclave encore de ses idoles. Il permet un élargissement du champ de la conscience, une vision plus imaginative de nos possibilités et de nos choix. Loin de travailler à vide, sa réflexion part de l'essentiel, c'est-à-dire de l'homme sans prendre cette affirmation dans un sens positiviste. L'homme n'est pas une chose mais un être en devenir. Christian Godin ne parle pas seulement des possibilités qu'il a de s'accomplir, de s'affirmer, d'une conscience plus ouverte, mais aussi d'un être qui peut corrompre et être corrompu, dont le pouvoir qu'il a d'agir pour autrui peut se pervertir en pouvoir sur autrui, se changer en soif per-

verse de destruction. Il me semble urgent aujourd'hui, tant les tentatives de déconstruction ou de dissolution du sujet prennent des formes variées mais convergentes, de sauvegarder, à l'intérieur de la démarche philosophique, non pas le dogmatisme d'une vérité qui prétendrait répondre à toutes les questions, mais cette tension, si bien exprimée par la notion de totalité vers des valeurs, vers une vérité ou un être capable de donner sens à l'existence humaine. La philosophie est toujours un pari sur le sens, une invitation à ne pas s'abandonner au hasard, à la nécessité ou à l'arbitraire et à édifier une nouvelle critique de la Raison pratique.

Enfin, la tenue de ce colloque ne doit son existence qu'à la rencontre entre un auteur et un de ses lecteurs et à la seule volonté de celui-ci. Il s'est tenu sans aucune aide financière ni logistique, les seuls soutiens ayant été des sourires de façade et des conseils condescendants. Faut-il, du reste, en passer par là pour faire connaître une pensée philosophique qui le mérite ? Certainement, à l'instar de telles rencontres qui ont déjà eu lieu : d'après Arthur Koestler, Copernic a publié son *De revolutionibus orbium cœlestium* grâce à Georg Joachim Rheticus, l'unique élève du *Dominus doctor præceptor*, Johannes Kepler a imaginé l'ellipse grâce à sa rencontre avec Tycho Brahé ; et aussi, certaines œuvres sont connues grâce à l'obstination d'une seule personne : Paul-Henri Tisseau, à lui seul, a traduit les vingt volumes de l'œuvre complète de Søren Kierkegaard et Jeanne Mortier a fait publier l'œuvre complète de Pierre Teilhard de Chardin. Ma rencontre avec « Christian Godin, philosophe » me fait comprendre autre chose de plus sur ce titre « Institutions et destitutions de la Totalité », à savoir que nous ne savons pas exactement d'où viennent nos propres pensées, nos propres concepts. Nous ne savons pas ce que nos propres mots impliquent. Ils arrivent pour construire un discours sans trop savoir du lieu où il commence et vers quel lieu il retourne. Ces discours comptent sur des absolus qui, une fois définis correctement, font souvent l'effet d'être des non-sens plutôt que des absolus. Pour Christian Godin, il faut sans cesse traquer cette dérive, sortir de cet embrouillamini permanent, éviter de s'y empêtrer toujours un peu plus. En arrière-plan de nos discours, il y a toujours quelque chose qui est compris, qui est en réalité quelque chose qui n'est pas compris. Penser, c'est se sortir de l'embrouillement de ce qui a été institué pour procéder à une destitution de ce qui l'en reste à travers une culture courante de deuxième main ou plus : se sortir de l'embrouillement et continuer à penser.

« Une entreprise qui n'eut jamais d'exemple... »
Christian Godin, un nouvel encyclopédiste ?
Sur son *Dictionnaire de philosophie*

JEAN-FRANÇOIS PETIT

L'œuvre protéiforme de Christian Godin suscite pour tous les chercheurs autant l'admiration que l'effroi, admiration pour tant de science accumulée, effroi, car bien malin qui pourrait en saisir un sens unitaire. Quelle intelligence avoir d'une telle entreprise, qui n'eut sans doute pas d'autre égale que le savoir des encyclopédistes du XVIII^e siècle ?

Ce n'est donc pas dans sa monumentale *Philosophie de la totalité* que cette communication tentera de proposer un principe de cohérence, mais à partir de ce qui pour tout philosophe représente une forme de totalisation par excellence, à savoir un dictionnaire. On s'attachera donc ici à caractériser le *Dictionnaire* de Christian Godin publié par Fayard en 2004.

Qui ne nous n'a pas rêvé un jour de construire son propre dictionnaire ? Qui n'a pas remarqué le succès étonnant de la série des « dictionnaires amoureux » ? Outre les différents parcours qu'un dictionnaire permet, et la façon dont il reflète les connaissances d'un moment, un dictionnaire témoigne éminemment d'une organisation raisonnée et de choix dont la part de subjectivité — y compris réfugiée derrière une apparente objectivité ! — ne peut que sauter aux yeux.

C'est pourquoi il est tout à fait symptomatique de l'intention générale et de la façon de procéder de Christian Godin qu'il se soit consacré à l'élaboration d'un dictionnaire philosophique. L'enjeu n'est donc pas ici d'en évaluer les performances mais d'en caractériser le *geste* et d'en montrer le *style*.

Un dictionnaire est l'expression d'une « philosophie de la totalité en acte ». Qui plus est, quand il est l'œuvre d'un seul auteur, il est la manifestation de sa personnalité philosophique, à savoir sa façon de concevoir des rapports et de les organiser et, allons jusqu'au bout, de manifester des valeurs, des convictions, ne serait-ce que la joie d'apprendre !

Cette communication me ramène, non sans plaisir, à une vie antérieure d'étudiant bibliothécaire et de jeune assistant en philosophie générale, où l'un de mes premiers travaux dirigés consistait en l'explication du maniement de dictionnaires philosophiques. C'est donc à l'aune de ces deux expériences (formatrices et régulatrices) que cette communication tentera quelques considérations sur le dictionnaire de Christian Godin.

Voici comment l'objet est présenté en 2004, date de sa parution :

*« Ce Dictionnaire de philosophie est l'aboutissement d'un projet totalement inédit : contrairement aux encyclopédies, lexiques ou dictionnaires de philosophie disponibles en librairie, cette *œuvre magistrale rassemble, en un seul volume élaboré sur le modèle du Dictionnaire de la psychanalyse de M. Plon et É. Roudinesco, les principaux concepts philosophiques, les courants les plus importants, ainsi que les auteurs et les œuvres qui ont marqué la pensée depuis vingt-cinq siècles en Occident comme en Orient. Christian Godin a entrepris seul ce travail titanesque, ce qui donne à l'entreprise une exceptionnelle cohérence. Ce Dictionnaire de philosophie s'imposera, à n'en pas douter, comme un ouvrage de référence auprès des étudiants et des professeurs de philosophie, mais aussi de tous ceux qui recherchent un outil simple et pratique pour comprendre une matière réputée ardue ».*

Indépendamment du caractère louangeur de cette présentation, situons-en pour commencer la double clôture opérée : une première, liée à un maître d'œuvre unique, à rebours du travail en équipe généralement encouragé aujourd'hui, et la seconde, dans le projet de vouloir tout rassembler en un seul volume. Serions-nous devant l'expression d'une volonté de toute-puissance ? de maîtrise totale du champ philosophique, en contestant les usages généralement admis aujourd'hui, à savoir la collaboration, la mutualisation et la non-clôture du savoir ?

Le dictionnaire de Christian Godin conduit naturellement à ce genre de questions, sur lesquelles cette communication ne va pas trancher d'emblée, non pour créer un insoutenable suspense (à vrai dire bien relatif...) mais pour ne pas provoquer de « court-circuits » dans une réflexion plus globale sur la formation contemporaine des connaissances .

Il n'est pas inutile de se demander, pour commencer, ce qu'est un dictionnaire. Nous en connaissons plusieurs sortes : de la langue, alphabétique, conceptuel, historique, encyclopédique... Un dictionnaire est généralement un recueil de mots (de notions, de concepts) définis, expliqués et rangés dans

un ordre convenu. À ce titre, le dictionnaire de Christian Godin n'échappe pas, du côté de « l'émetteur », aux lois générales de la *taxinomie* — entendue ici comme processus d'identification, de nomination et de regroupement — et de la *systématique* — à savoir de classement, d'établissement de relations (et de leurs révisions) — qui caractérisent le projet éditorial d'un dictionnaire, Deleuze, dans une formule plus triviale, invite à situer ce travail du côté de l'art de la boucherie, ou, selon ses termes, « l'art de la découpe »

À l'autre bout de la chaîne, du côté du « récepteur », on est en droit d'attendre qu'un dictionnaire se caractérise aussi par la rigueur de l'information contrôlée. Un dictionnaire est utile pour apprendre une langue (ici la langue philosophique), pour permettre de comprendre, mieux maîtriser des questions et les sens variés des concepts, pour éclairer et vérifier une idée, une chose, un usage. Ici, il est clair que le choix de Christian Godin d'éviter toute terminologie spéciale va peser lourdement dans la compréhension et l'approche du travail philosophique.

C'est donc par rapport à trois dictionnaires assez fameux, le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (le célèbre « Lalande »), *l'Encyclopédie philosophique universelle* (dont la première édition date de 1990) et *le Dictionnaire philosophique de la langue française* (le « Foulquié ») — les deux premiers étant expressément cités par Christian Godin — que l'on essaiera de montrer l'originalité de son apport personnel.

La contestation de la logique du « Lalande »

Le *Dictionnaire* de Christian Godin prend fermement position contre le « Lalande ». Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, dont la première édition date de 1902, est d'abord, rappelons-le, le résultat des discussions de la Société française de philosophie et le fruit d'un consensus entre spécialistes et non l'œuvre d'un seul homme comme le « Godin », dont les notes complémentaires de bas de page font parfois état. Il se présente essentiellement comme un ensemble de termes techniques apparentés aux principales questions de l'époque (cas de l'action, après la thèse de Maurice Blondel), alors que Godin refuse toute coupure et va même jusqu'à accepter l'équivoque et l'ambiguïté dans l'énoncé de ses définitions.

À l'inverse, le projet du « Lalande » est de réduire toute forme d'équivocité, en allant jusqu'à montrer la constance des significations. Le point de vue est celui d'une lutte contre toutes les formes de confusions et de mystifications, jugées perturbatrices. On préfère donc une « philosophie de l'ordre » à l'équivocité créatrice de sens. On préfère aussi une forclusion de spécialistes au détriment du langage naturel. Le « Lalande » n'est-il pas en

conséquence l'illustration d'une entreprise de légitimation d'une discipline dans le champ des savoirs à cette période si particulière de la III^e République, où la philosophie fit cause commune avec l'État ?.

Évidemment, le « Godin » est désormais le témoin d'un autre « état des lieux », moins centré sur une quelconque demande de reconnaissance de la philosophie, que sur la recherche de « l'inédit du sens » (sic), en ne voulant pas régler et trancher a priori entre usages philosophiques et non philosophiques des concepts. En fait, le « Godin » est peut-être sur ce point plus l'expression d'une période de saturation dans l'information, où le progrès de la connaissance est cherché du côté d'une libération du sens à partir des acceptions les plus usuelles, non-contrôlées. Les concepts sont-ils désormais à ce point usés qu'il faut en retrouver une fraîcheur nouvelle et attendue du côté d'une « pensée sauvage » ?

Autre différence : dans le « Lalande », les définitions sont sémantiques, propres à éclairer le sens ou les différents sens d'un terme. Par comparaison, le Godin prend clairement position contre ce qu'il appelle un « tout analytique ». La clarté n'est pas jugée le critère définitionnel ultime, comme si l'illumination de l'intelligence ne tenait pas qu'à cette exigence de clarté (attribuée généralement à Descartes) mais était plutôt à rechercher dans un « essaim de sens » à partir des usages naturels. Il est donc assez repérable que Godin se livre à un déploiement des compréhensions possibles d'une notion, là où le « Lalande », positiviste en ce sens, cherche un progrès dans la connaissance par un approfondissement guidé par ceux qui se considèrent comme les spécialistes du domaine. En fait, le « Godin » est peut-être cartésien par un autre biais, en l'occurrence en refusant toute précipitation définitionnelle. En tout cas, moins spécialisé, il est aussi d'essence plus « démocratique », ce qui montre finalement la victoire de la démocratisation des savoirs philosophiques.

Certes, il procède comme le « Lalande » à des regroupements. Chaque entrée déploie un ordre chronologique ou logique. Mais on pourrait dire qu'il refuse les « assignations à résidence » des notions, parce que le « philosophique » se trouve parfois là où l'on ne l'attend pas. En tout cas, on peut constater qu'un effet de sens naît de l'accumulation plus que de la sédimentation des sens successifs ou juxtaposés d'une notion comme dans le « Lalande ».

Ainsi l'un et l'autre procèdent à des hiérarchisations explicites : là où le « Lalande » prend le parti d'articles longs sur des sujets importants, le « Godin » ne se sent pas tenu à la même organisation. Il propose parfois des articles longs sur des sujets jugés moyennement importants philosophiquement et courts sur des thèmes consacrés de la tradition philosophique. C'est ici la signature de son auteur, qui assume des choix subjectifs.

Mais en fait l'originalité n'est pas si grande que cela quand on remarque que les articles du « Godin » sont aussi le reflet d'une pondération liée à ses sources premières, qui ne sont pas, comme dans le « Lalande » les spécialistes français du domaine mais des dictionnaires et ouvrages de référence, souvent étrangers. Là où la Société française de philosophie se concevait comme le lieu synchronique par excellence de production du savoir philosophique, au moment de l'établissement des définitions, le « Godin » se situe dans une diachronie, reflet d'une altérité heureuse et heuristique. Sa technique est celle d'un recouplement, là où le « Lalande » se voulait l'expression d'un consensus articulé franco-centré mais universalisant.

Sa logique était simple : pour chaque thème, un sociétaire était chargé de faire l'exposé principal, éventuellement suivi d'un contre-exposé, puis d'une discussion, le tout produisant une synthèse. C'est ce caractère mécanique de la production de ce savoir que le « Godin », qui préfère, dans les faits, un vagabondage, un braconnage, une recherche aux marges, récuse. Mais, à l'usage, on constate aussi que les recouplements ne sont pas la seule voie du « Godin », ce que montre aussi une comparaison avec *l'Encyclopédie philosophique universelle*.

L'écart vis-a-vis de *l'Encyclopédie philosophique universelle*

À première vue, on pourrait conclure à la similitude entre *l'Encyclopédie philosophique universelle* et le « Godin », dans le sens où tous les deux récupèrent ce qui manquait au « Lalande », à savoir l'ouverture internationale, la non-hexagonalité étant jugée plus crédible qu'une obturation du sens telle qu'elle était produite en 1902. On le sait, *l'Encyclopédie* comprend trois grandes sections : la philosophie occidentale, qui classe les entrées correspondant à des mots et des expressions en français, latin, grec, etc... ; les pensées asiatiques, avec trois lexiques principaux distincts (sanskrit, chinois et japonais) et la partie sur les conceptualisations des sociétés traditionnelles (qui rassemble des notions dont l'étiquette est généralement un mot de la langue de la civilisation concernée).

Le « Godin », s'il est plus large que le « Lalande », est cependant plus étroit que *l'Encyclopédie*. Il privilégie explicitement les seules notions inconnues venues de l'anglais ou de l'américain, sans doute faute de connaissance des autres territoires de conceptualisation.

Son projet est donc un peu différent de celui du *Vocabulaire européen des philosophies* de Barbara Cassin, connu aussi sous le titre de « Dictionnaire des intraduisibles ». À l'europhéanisme de ce dernier s'oppose le cosmopoliti-

tisme pratique du « Godin ». Il faut entendre par là qu'il ne présente pas de jugement de valeur sur la mondialisation et la réduction langagière en anglais qu'elle comporte, sauf le fait de prendre acte que la philosophie n'échappe pas, dans ses usages, à la principale langue de communication dans le monde.

L'*Encyclopédie* comme le « Godin » ne veulent pas accréditer que la philosophie ne serait « d'aucun temps ni d'aucun pays », pour paraphraser la formule de Fénelon expressément citée par Godin, mais l'une et l'autre ne se résument pas à être des livres de traduction, ce que n'est d'ailleurs pas le « Cassin ». Ils prennent résolument le parti d'une circulation des savoirs, ce qui, à l'époque contemporaine, est de l'ordre de l'évidence mais le « Godin » est moins marqué par une optique culturaliste que l'*Encyclopédie* qui fleure bon les études post-lévi-straussiennes. Les philosophies « nègres » ou autres n'ont pas besoin d'être réhabilitées ou habilitées en 2004. À vrai dire, le « Godin » serait plus dans une logique rhizomatique, que la splendeur architecturale de l'*Encyclopédie*.

Précisons la forme des entrées de cette dernière pour bien le montrer : pour chaque notion, il y a une entrée et une sous-entrée. L'entrée porte sur la forme linguistique (grande capitale) servant d'étiquette à la notion, une étiquette de secteur (entre crochets et en italique), une information linguistique (sous la forme, en petit italique), un texte, une bibliographie et des compléments bibliographiques. La précision va jusqu'à faire que la sous-entrée soit une répétition de la forme linguistique de l'entrée, éventuellement suivie d'une spécification entre parenthèses, par exemple d'une expression canonique.

Le « Godin » ne veut pas atteindre un tel niveau de sophistication, bien évidemment. Il n'en a d'ailleurs pas les moyens. En se maintenant dans des généralités, il veut attirer l'attention de « l'honnête homme » du XXI^e siècle, plus pressé que ses prédécesseurs.

Faut-il conclure que le « Godin » est d'épistémologie et d'ambition « moyennes » (ce qui n'est pas péjoratif à mes yeux), tel que fut en son temps le « Foulquié » ?

Un nouveau « Foulquié » ?

Publié en 1962, comportant deux parties qui s'entremêlent, un vocabulaire et des citations, le *Vocabulaire* traite de deux sortes de mots, d'abord les termes propres aux disciplines philosophiques, ensuite ceux du langage commun. C'est exactement le contraire de ce que fait le « Godin »

Les citations numérotées en constituent la partie la plus importante. Le « Foulquié » était donc destinée à fournir des illustrations dans les dissertations et peut-être fournir des arguments d'autorité. Tel n'est pas le cas dans

le « Godin ». Le « Foulquié » est avant tout, comme son nom l'indique, un Dictionnaire de la langue philosophique. On remonte à l'origine des termes. La passion généalogique est mise au service d'un projet : la filiation est jugée le meilleur rempart de la préservation du sens, même si le dictionnaire prend en compte l'historicité : il voit bien que chaque période, chaque culture utilise un même terme dans un sens différent. Cette question est moins le souci du « Godin », qui, dans les faits, s'oppose à l'optique intellectualiste implicite du « Foulquié » : en effet, ce dernier établit une différence entre sens abstrait et concret. Le sens abstrait permet de définir un concept général, de réduire un ensemble de conceptions à un concept dans le but aussi de rejoindre le sens concret, qui peut être éclairé par un sens courant. Bref, il s'agit bien d'éclairer les lecteurs jugés avoir moins d'imagination. Le « Foulquié » témoigne bien par ailleurs d'une priorité du sens propre sur le sens analogique. Le premier est radical, tandis que le second est plutôt assimilé à du ressemblant, du proportionné, de l'attributif, de l'extensif. Le « Foulquié » est encore témoin d'une conception impériale de la philosophie qui crée, qui tranche à partir d'éléments préexistants, de l'étymologie, de la polysémie. Une gradation est opérée entre un sens radical, dérivé et affaibli, ce qui met en évidence un certain classicisme : le « Foulquié » se voulait en fait un « Lalande » pour tous.

Mais de ce point de vue, le « Godin » n'est pas si éloigné. Il énonce clairement dans sa conception des définitions avoir voulu valoriser le primat métaphysique de la substance sur l'attribut, alors même que l'extension des domaines de connaissance devient plus que jamais problématique pour toute synthèse définitionnelle. Même chose concernant le plan logique : le « Godin » privilégie le logico-grammatical, là où le « Foulquié » restait très historique, très littéraire. Mais ce dernier n'était-il pas en train de reconnaître que la qualité d'une définition dépend de son caractère opératoire, et que de ce fait, certaines acceptions des concepts étaient tombées, au moins dans la langue, en désuétude au cours des âges ? Le souci de la généralité du « Godin » n'est-il pas le dernier vestige d'une prétention intenable à la totalité ?

Les concepts apparaissent historiquement et peuvent devenir caducs : une généralité creuse peut devenir vide de sens. Seules demeurerait des généralités relatives, où les concepts ne préexistent pas au réel. Sans sombrer dans l'empirisme — les concepts ne sont pas que des « étiquettes des choses », comment leur conserver une certaine substantialité ? Le « Godin » ouvre une piste importante en plaçant pour un « dessaisissement » (sic)

S'il plaide pour un primat du jugement de perception au plan épistémologique, il ne reconnaît pas moins une nécessité d'un élargissement de la scientificité. Ce sont ces « fuites », ces « écarts » qui me semblent finalement intéressants, car ils sont potentiellement aussi créateurs de sens. Contre des dictionnaires reflets d'harmonies préétablies, montrant des cohérences et des

relations entre concepts parfaites, le « Godin » plaide pour ce que j'appellerais faute de mieux, une « totalité en mouvement ». L'émondage et le recouplement ne sont pas les seules voies d'universalisation. Depuis le tournant deleuzien, il est beaucoup plus question d'établissement de multiplicités. L'entreprise de totalisation que représente un dictionnaire risque toujours de privilégier le statique au détriment du dynamique, comme aurait dit Bergson, mais de ne pas voir qu'une unification peut être factice si elle ne s'insère pas dans l'espace-temps des définitions qui n'est pas lisse — pensons aux dérives culturalistes, idéologiques de certains termes comme par exemple celui de racisme — qui fait droit à des « intensités » (une définition est toujours aussi une vibration, pense Deleuze). En outre, les définitions s'insèrent aussi dans des espaces de composition en plateaux, qui ne sont pas homogènes. Bien des définitions, après tout, fonctionnent comme des aséités, des individuations sans sujet qui les conduisent à être incontrôlables parce que centrées sur des développements autogénérés.

De ce point de vue la multiplicité définitionnelle se heurte sans arrêt aux réquisits de la totalisation qu'une philosophie de la totalité a dans son cahier des charges. Jean-Luc Domenach raconte que parti voir Ricœur pour lui annoncer qu'il allait se présenter au concours d'entrée à l'ENS, celui-ci lui avait répondu « Écoute petit, la philosophie, c'est très simple. Il y a deux problèmes, l'un et le multiple, le même et l'autre ». Finalement, qu'est-ce qu'un dictionnaire si ce n'est la prise en charge de cette interrogation ? Plus que la nostalgie de la totalité et son éprouvante recherche dans les dictionnaires, faut-il plaider pour une sagesse des limites qui ne fasse pas abstraction du fait que de tels instruments peuvent en fait engager des disciplines qui conduisent à une répression au lieu de favoriser le travail de remise en question qui justement plaide pour une ouverture à la totalité ? Plutôt que d'en rester à une vision hiératique, centralisatrice d'un dictionnaire, mieux vaudrait y voir une entreprise hautement subjective, ce qu'assume le « Godin » pour créer des contestations, développer des pensées instaurant des liaisons latérales, un système de réseaux élargis à commencer par celui des lecteurs, qui ne passeraient pas par les instances traditionnelles de définition de l'ordre du discours, qui sont aussi des instances de pouvoir. À la limite il faudrait dans ce cas voir dans un dictionnaire plus un trou noir qu'une machine à coder. Cette désillusion est bienfaisante si elle aide à vivre de façon plus intensive et plus pleine l'apprentissage de la vie dans son mouvement réel. Dès lors, il ne nous appartient pas de vouloir restituer le dictionnaire de Godin dans sa logique ou sa systématique comme si nous avions un plaisir supérieur à lui. Mieux vaudrait y voir sa puissance, son efficacité, son anticonformisme.