

FICTIONS EXPÉRIMENTALES

7 notes sur les expériences de pensée et la scène morale

1.

"[Socrate] — *Est-ce bien définir la justice que de la résumer [comme vient de le faire Céphale] au fait de dire la vérité et de rendre à chacun ce qu'on en a reçu ? Ces actions ne sont-elles pas aussi souvent injustes que justes ? Je te soumets le cas suivant [, Céphale] : quelqu'un se fait prêter des armes par un ami en pleine possession de sa raison. Celui-ci, devenu fou, réclame qu'on les lui rende. Tout le monde conviendra qu'il ne faut pas les lui rendre, et que celui qui le ferait ne commettrait pas un acte juste, pas plus que celui qui dirait la vérité à un homme dans cet état.*

— *Tu as raison* [répond Céphale]

— *La justice* [conclut Socrate] *ne consiste donc pas à dire la vérité et à rendre ce qu'on a emprunté.*"

"*Tout le monde conviendra*", postule Socrate, supposant que tout le monde convienne que tout le monde conviendra... Céphale, son interlocuteur, en convient manifestement lui-même, puisqu'il ne trouve pas de meilleur commentaire à produire que : "*tu as raison*".

Ce que Céphale admet, c'est que sa propre intuition morale (rendre ses armes à un fou serait une mauvaise action) est à coup sûr l'intuition de *tous* (sauf à être fou, justement), et que cette intuition commune suffit à la raison pour déterminer un jugement moral.

C'est cependant à une intuition antérieure qu'objecte Socrate : celle, défendue par Céphale, selon laquelle la justice consiste pour l'essentiel à dire la vérité, et à rendre à chacun ce qu'on en a reçu. Le raisonnement hâtif de Céphale — en fait expression d'une opinion forgée par une intuition de bon aloi (qui ne souscrirait en effet à l'opinion selon laquelle il est de bonne morale de dire la vérité et de rendre ce qu'on a emprunté ?) —, se trouve donc invalidé par une autre intuition, contradictoire, à laquelle il ne nous est pas moins aisé de souscrire.

2.

En large part, la philosophie morale consiste à mettre en examen nos intuitions morales, et à proposer des raisonnements moraux susceptibles de les organiser en choix conscients (délibérés) et construits (logiques). L'intuition morale est en quelque façon le matériau de base de cette construction. Nous en tenons intuitivement pour le bien, mais le bien n'est parfois que le faux-nez du mal. Le raisonnement ne peut pas se maintenir très longtemps au niveau des seuls principes. En articulant la raison à la sensibilité, *l'exemple* permet de vérifier l'effectivité d'un principe.

Le réel mine les certitudes et multiplie à loisir les problèmes, chausse-trappes, dilemmes, paradoxes et autres casse-têtes... L'exemple est *illustration*, et aide notamment à *saisir* une abstraction en l'incarnant. Il n'aide en rien — au contraire : il égare ; il introduit de la perplexité là où régnait la certitude ; il remet du problème là où paraissait la solution.

Le prêteur devenu fou est une fiction qu'on pourrait qualifier d'exogène, conçue pour entrer en collision avec un énoncé de principe général. Ce que nous savions se dérobe : nous ne le savons soudain plus — en vérité nous ne savons plus rien ! Les grands mots que nous utilisons (justice, vérité...) se révèlent tout à coup n'être que des coques vides. Il a suffi que survienne la figure — très improbable — de cet ami prêteur d'armes devenu fou (!) pour que s'écroule tout

1 Platon, *La République*, Livre I, V,c

le bel édifice moral de Céphale, tout "évident" qu'il fût...

Dans l'attirail hétéroclite du raisonnement scientifique, ces sortes de trublions fictionnels abracadabrantiques, néanmoins capables de ramener de la perplexité dans nos belles certitudes (autant dire de nous obliger à penser), sont appelés justement "expériences de pensée".

Depuis l'expérience fictive du bateau de Galilée (par laquelle celui-ci démontre un prémice essentiel de la relativité restreinte, développée trois siècles plus tard par Poincaré), jusqu'au fameux (et décervelant) chat de Schrödinger, en passant par "les horloges qui s'éloignent", et "les photons qui se suivent" d'Albert Einstein, les expériences de pensée (*Thought experiment, Gedankenexperiment*), ont pour fonction principale d'illustrer des phénomènes contre-intuitifs (notamment en matière de relativité et de physique quantique).²

Mais, comme le note Ruwen Ogien, auteur bien connu dans le champ de la philosophie morale expérimentale contemporaine³, "Les expériences de pensée en éthique n'ont rien à voir avec les expériences de pensée en physique. Leur but ultime n'est pas de nous aider à connaître la réalité, mais à savoir s'il y a des raisons de la conserver comme elle est ou de la changer." Le même propose par ailleurs la définition suivante : "Les expériences de pensée sont des petites fictions, inventées spécialement pour susciter la perplexité morale."⁴

3.

Après Wittgenstein, Jacques Bouveresse défendrait sans doute l'idée que les expériences de pensée (en particulier celles proposées par les fictions littéraires) contribuent à nous délivrer des "crampes mentales". Il s'agit de (re)conquérir de l'imagination philosophique. «Dire que la philosophie doit développer l'imagination, écrit par exemple Bouveresse, c'est dire qu'elle doit étendre ce que Valéry appelle "l'usage du possible" à des domaines où le réel règne pratiquement sans partage et sans concurrence»⁵.

Citant le physicien Ernst Mach, Bouveresse précise que l'expérience de pensée porte non sur les choses elles-mêmes, mais sur leur représentation. Il ajoute même : «L'expérience de pensée est la seule forme d'expérience qui soit encore utilisable, lorsque les situations auxquelles on s'intéresse peuvent être représentées mais ne peuvent pas être réalisées»⁶

2 On qualifie généralement d'expérience *contre-intuitive*, une expérience qui produit un résultat inverse ou très différent de celui auquel on peut légitimement s'attendre, *intuitivement*, avant qu'elle ne soit mise en action, ou dont l'interprétation va à l'encontre de l'évidence ou du sens commun.

Galilée observe que, dans un navire, aucune expérience de mécanique ne permet de distinguer lorsque le navire est immobile au port de lorsqu'il est en mouvement uniforme : une expérience mécanique (chute d'un corps, mouvement d'un pendule, etc.) donnera des résultats identiques dans les deux cas.

L'expérience de pensée conçue par Erwin Schrödinger (1887-1961) consiste à imaginer un chat enfermé dans une boîte avec un dispositif mortel libérant du cyanure dès qu'un détecteur de radioactivité de type Geiger enregistre la désintégration d'un atome radioactif. Si l'on admet qu'un atome a une chance sur deux de se désintégrer dans un délai d'une minute, les équations de la physique quantique obligent à considérer que le chat prisonnier d'un tel dispositif peut se trouver être à la fois mort et vivant — ou ni mort ni vivant.

Albert Einstein (1871-1955) a imaginé de nombreuses expériences de pensées (*Gedankenexperiment*) susceptibles d'interroger ou de rendre sensible les implications des lois de la relativité. Par exemple, si l'on éloigne deux horloges l'une de l'autre en ligne droite, chacune d'elles est à terme censée retarder par rapport à l'autre... — ce qui constitue un énoncé pour le moins contre-intuitif.

3 Plusieurs livres récents, ouvrages et études de synthèse, permettent de se faire une idée assez précise de l'actualité de ce champ de recherche, au sein de la philosophie dite "analytique". Pour ce qui regarde plus spécifiquement la philosophie dite *morale expérimentale*, Philippa Foot, Kwame Anthony Appiah, Joshua Knobe et Shaun Nichols aux Etats unis, Ruwen Ogien, et Florian Cova en France, sont au nombre des chercheurs actuels les plus fréquemment cités.

4 *L'influence de l'odeur des croissants chauds...*, Paris, Grasset, 2011, p. 19

5 *Le Philosophe chez les autophages*, Minuit, Paris, 1984, p.181

6 *ibid.* p.116

De ce point de vue, l'expérience de pensée, ce serait en quelque façon l'expérience *représentée*. On reconnaît évidemment l'extrapolation fictive d'une situation réelle telle que ne cesse d'en concevoir la littérature ; mais la nuance d'importance introduite par Bouveresse consiste à recourir à cette méthode d'investigation *dès l'instant que l'expérimentation réelle fait défaut*. Ce n'est plus seulement l'expérience "*pour voir*" de Claude Bernard — c'est-à-dire l'expérimentation empirique, débarrassée des idées préconçues, se fixant pour but de constater l'effet qui surviendra dans telle ou telle circonstance (on cherche moins à comprendre le phénomène qu'à le constater) —, mais une façon de substituer de l'expérience scientifique, faute que celle-ci soit réalisable — voire seulement concevable. D'où la prédilection pour des hypothèses contre-factuelles (en histoire, par exemple : *que se serait-il passé si les japonais n'avaient pas perpétré l'attaque de Pearl Harbour ?*) ; pour des hypothèses magiques (par exemple, l'histoire utilisée par Socrate de l'anneau de Gygès⁷) ; ou encore pour des hypothèses purement spéculatives, comme l'expérience de pensée dite du "cerveau dans une cuve" (« *brain in a vat* »), conçue par Hilary Putman⁸, consistant à imaginer que notre cerveau est immergé dans une cuve et qu'il reçoit, en fait d'expérience sensible, des *stimuli* envoyés par un ordinateur : un tel cerveau aurait-il raison de croire ce qu'il croit ?

Ce qui frappe dans les expériences de pensée les plus fameuses de la philosophie morale contemporaine (certaines d'entre elles ont fait l'objet de centaines d'ouvrages de commentaires), c'est évidemment qu'elles constituent, non pas des apories — ce sont au contraire des dispositifs fictionnels sans mystère, sans profondeur, sans arrière-boutique — mais des problèmes sans solution, en ce sens qu'ils n'appellent aucune résolution définitive, aucune réponse définitivement satisfaisante.

Nous avons donc des hypothèses, des protocoles expérimentaux, et des expériences, mais le chercheur sait d'avance que ce travail ne produira que de nouveaux problèmes, de nouvelles questions, et que son hypothèse de départ ne le conduira jamais qu'à mieux comprendre chacune des composantes du problème et les raisons profondes pour lesquelles ledit problème ne trouvera jamais de solution satisfaisante...

4.

Trois objections principales sont opposées aux philosophes qui en tiennent aujourd'hui pour une "*naturalisation de la morale*" — en d'autres termes, pour confier à la science le soin d'apporter des solutions pertinentes à nos dilemmes moraux. Je les résume ici très brièvement. La première objection est dite "*guillotine de Hume*" ou "*is/ought gap*": impossibilité, de passer de l'être au devoir-être.⁹ Le normatif ne saurait être inféré de l'indicatif : ce que nous

7 Platon, *La République*, Livre II. Cet anneau peut rendre son possesseur invisible à volonté, et par conséquent lui permettre de commettre toutes sortes de forfaits sans risquer d'être pris. En quoi, interroge Socrate, diffèrera le comportement d'un homme juste et d'un homme injuste, tous deux possesseurs de l'anneau magique ?

8 *Reason, Truth, and History* (*Raison, Vérité et Histoire*, 1981 ; traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld)

9 David Hume, *Traité de la Nature Humaine*, III, I, I, trad. P. Folliot : « Je ne puis m'empêcher d'ajouter à ces raisonnements une observation qu'on trouvera peut-être de quelque importance. Dans tous les systèmes de moralité que j'ai rencontré jusqu'ici, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède quelque temps de la manière ordinaire de raisonner, et établit l'existence d'un Dieu, ou fait des observations, concernant les affaires humaines ; quand soudain je suis étonné de trouver qu'au lieu de rencontrer les copules habituelles *est* et *n'est pas*, je ne trouve aucune proposition qui ne soit connectée avec des *doit* ou *ne doit pas*. Ce changement est imperceptible, mais a néanmoins de grandes conséquences. Car comme ce *doit* ou *ne doit pas* exprime quelque nouvelle relation ou affirmation, il est nécessaire que celle-ci soit observée et expliquée, et qu'en même temps une raison soit donnée pour ce qui semble tout à fait inconcevable, que cette relation puisse être une déduction d'autres qui en sont entièrement différentes. Mais comme les auteurs n'utilisent pas fréquemment cette précaution, je me permets de la recommander au lecteur, et je suis persuadé que cette petite attention fera succomber tous les systèmes vulgaires de moralité et nous fera voir que la distinction entre le vice et la vertu n'est pas fondée simplement sur la relation entre objets ni n'est perçue par la raison. »

indiquent les expériences, c'est la manière dont *se comportent* les individus de manière effective, mais cela ne peut pas nous dire comment ils *doivent se comporter*. Passer de l'étude descriptive (psychologie morale) au raisonnement normatif (philosophie morale) n'est pas nécessairement impossible, mais ne doit pas être considéré comme légitime d'emblée.

La deuxième objection est tirée de la thèse dite de Duhem-Quine¹⁰, selon laquelle toute observation nécessite une hypothèse théorique permettant de justifier la méthode d'observation. Il s'ensuit qu'une expérience ne peut jamais suffire à vérifier ou à réfuter une théorie. L'exemple le plus fréquemment pris pour illustrer cette thèse est celui du thermomètre : pour pouvoir lire la température, le physicien dispose en amont d'une hypothèse explicative du thermomètre, permettant de considérer celui-ci comme un instrument de mesure pertinent de la température... De la même façon, pour pouvoir décrire les choix pris par les sujets dans les dilemmes moraux, un psychologue doit disposer d'une théorie du sujet moral.

Troisième objection, qui rejoint la première : le fait que je puisse lire la température en supposant la pertinence exploitable de cet instrument de mesure, ne me permet pas pour autant de déterminer quelle doit être la *bonne* température.

Ce gap entre le descriptif et le prescriptif (ou, plus exactement, le *normatif*) d'une part, et entre l'idée et l'expérimentation d'autre part, met en difficulté la représentation morale, en la marquant d'emblée comme un champ de tensions irréductibles. Par conséquent le *geste* moral, ses attendus et ses conséquences, appellent une représentation biaisée. La question "*comment dois-je vivre ?*" est sensiblement modifiée par le recours aux intuitions et au sens communs en "*comment puis-je vivre ?*" Quoique je sache (pour peu que je m'intéresse à la philosophie morale...) que mes choix emprunteront des voies intuitives qui ont le plus souvent peu à voir avec la raison — et sont même en de maintes occasions en contradiction flagrante avec ce que je crois être ma "vision de l'existence" —, je ne peux pas éviter d'opter parmi tous les possibles qui se présentent au fil des jours.

Représentations boiteuses, donc, "*claudiquantes*" eût dit Merleau-Ponty, qui déplacent la question de la vérité — moins à chercher, désormais, dans la résolution des problèmes, fût-ce sur le mode expérimental, que dans la compréhension des processus. La quête de la vérité, dont la philosophie analytique fait volontiers son mot d'ordre, se fait enquête véritable (empirique, expérimentale) sur *la scène* morale.

5.

Enquête, représentation, biais, déplacement, vision, scène... voilà déjà quelques ponts vers les territoires dramatique et théâtral. Mais avant de les emprunter, regardons un peu à quoi ressemblent ces expériences de pensée qui ont proliféré dans le champ de la philosophie morale expérimentale.

La plus fameuse de toutes concerne le cas dit du *Tramway qui tue*, lequel a suscité à ce jour une énorme quantité de travaux et de débats¹¹

10 Pierre Duhem, physicien, chimiste, philosophe des sciences 1861-1916 – Willard van Orman Quine, philosophe et logicien américain, 1908-2000

11 Le nombre des entrées sur internet se chiffre actuellement en millions. Kwame Appiah s'amuse même à évoquer l'émergence d'une nouvelle discipline scientifique qui aurait pour nom la "tramwayologie"... : "*Trolleyology (...) by now the philosophical commentary on these cases makes the Talmud look like Cliffs Notes, and is surely massive enough to stop any runaway trolley in its tracks.*" (Kwame Anthony Appiah, *Experiments in Ethics*, Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, 2008.)

Le scénario originel a été proposé en 1967 par Philippa Foot (Judith Jarvis Thomson en a par la suite proposé plusieurs variantes). Le voici, précisément énoncé par Ruwen Ogien¹² :

"Le conducteur d'un tramway s'aperçoit que ses freins ont lâché alors qu'il fonce à toute allure dans un vallon encaissé. Sur la voie, devant lui, à une certaine distance, se trouvent cinq tramways qui font des travaux de réparation. Si la machine devenue folle continue sa course, les cinq tramways vont être inévitablement écrasés, car il n'y a pas assez de place sur les côtés de la voie pour qu'ils puissent se mettre à l'abri.

Cependant, par chance, la voie principale bifurque vers une voie secondaire étroite, juste un peu avant d'atteindre les cinq personnes. Le conducteur peut donc éviter de les tuer s'il détourne le tramway dans cette direction.

Mais, manque de chance, un autre tramway travaille sur cette voie secondaire. La situation est la même que sur la voie principale. Il n'y a pas assez de place sur les côtés pour que le tramway puisse se mettre à l'abri. Il sera inévitablement écrasé si le conducteur effectue sa manœuvre. Le conducteur est donc confronté au dilemme suivant : ne pas intervenir et laisser les cinq tramways se faire écraser sur la voie principale, ou intervenir en détournant le tramway — ce qui aura pour effet de causer la mort du tramway sur la voie secondaire.

Lui est-il permis moralement de détourner le tramway ? "

Philippa Foot part du constat que, dans le cas imaginaire d'un chirurgien qui tue une personne en bonne santé afin de prélever ses organes et de les transplanter sur cinq malades dont il escompte ainsi sauver la vie, la quasi totalité des personnes interrogées estiment qu'il n'est pas moral d'agir de la sorte. Sans que les personnes le rattachent nécessairement à cet auteur, cette intuition morale rejoint le précepte formulé par Kant, selon lequel il n'est pas permis de traiter une personne comme un simple moyen : *"Agis de façon telle, écrit-il dans sa Doctrine de la vertu¹³, que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme moyen."*

Impossible donc — sauf à transgresser l'impératif kantien — de tuer une personne pour en sauver cinq. Et pourtant, constate Philippa Foot, les mêmes personnes qui s'insurgent contre le choix du chirurgien, considèrent qu'il est légitime moralement pour le conducteur de tramway de détourner son engin vers un seul tramway pour en sauver cinq. Il s'agit pourtant bien dans les deux cas de sacrifier une personne pour en sauver cinq...

Plusieurs études (notamment celle menée en 2008 par Kwame Appiah) ont montré que les réponses au dilemme du tramway (et à ses nombreuses variantes) changent notablement selon qu'on modifie certains éléments de détail du scénario : selon notamment l'âge des protagonistes ; selon que ces personnes nous ressemblent ou pas ; selon l'énergie nécessaire pour effectuer le sacrifice ; ou selon la position assignée au sujet : le sacrifice est mieux accepté lorsque le sujet est en position de juge extérieur et qu'on lui demande ce qu'il *convient de faire*, plutôt que lorsqu'il est en position d'acteur et qu'on lui demande ce qu'il *décide de faire* dans la situation présente.

Le fait que les détails du scénario proposé, voire les micro-détails, modifient très sensiblement les réponses des personnes interrogées, montre d'évidence que les intuitions morales sont moins sensibles aux grands principes auxquels elles sont censées s'adosser, qu'aux sinuosités du vécu — fût-il inventé, fictionnel. Plus sensibles, pourrait-on dire aux variations qu'à la répétition.

12 Ruwen Ogien *op. cit.*, p. 21

13 Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785), Paris, Vrin 1980, p. 105.

6.

La vérité gît dans les détails, autant dire qu'il n'est pas sans ceux-ci de vérité vraie... Comme le formulait en son temps Henry James, "*Ce qu'il nous faut, c'est la peinture exposée et enchevêtrée.*" Exposée, pourrions-nous dire, comme l'est le scénario d'une expérience de pensée, mais enchevêtrée de détails et de complexités — singularisée — comme l'est la fiction littéraire ou dramatique.

Faute de détails, la perplexité produite par l'expérience de pensée, (ici la perplexité morale) qui suscite inexorablement un questionnement, et donc, à tout le moins, une impulsion, un élan, une tentative de pensée, se transforme en stupeur, en saisissement, en sidération, et nous laisse *sans voix*. L'existence ne connaît pas de situation "*en général*"; et, comme le montrent les fluctuations des réponses en fonction des précisions ou des corrections apportées au scénario original, il n'y a pas de protagoniste "en général", de personnages *génériques* qui tiennent.

On pressent qu'en voulant débarrasser la philosophie de la littérature — du paradigme littéraire souvent considéré comme caractéristique de la philosophie dite "continentale" —, nos philosophes expérimentaux s'appêtent à jeter le bébé avec l'eau du bain — si ce n'est l'humain avec l'eau de la contingence... Ils entreprennent de raisonner à partir d'expériences présumant l'existence de sujets neutres, d'acteurs sans histoire — d'*agents*. Les protagonistes de leurs hypothèses ne sont pas des individus, mais des identités ; pas des êtres complets (complexes), mais des fonctions : les tramainots traminent, le témoin voit... L'enfant qui se noie, n'est rien d'autre qu'un enfant qui ne sait pas nager ; le violoniste qu'on m'a greffé dans le dos à mon insu n'a pas de visage, et nous ne saurons jamais s'il se prend pour la huitième merveille du monde ou se comporte en bon camarade ; de même nous ne saurons jamais le genre et la qualité des stimuli qu'est censé imprimer l'ordinateur à mon cerveau immergé dans une cuve pour me tenir lieu de réel...

7.

L'écrivain dramatique ne peut pas manquer de s'intéresser à ces petites fictions provocatrices proposées par la philosophie morale expérimentale — il s'y intéresse d'autant plus, sans doute, qu'il écrit pour le compte de *l'assemblée théâtrale*, comprise comme assemblément dynamique des spectateurs (l'assistance) et des acteurs (au sens large : celles et ceux qui contribuent activement à l'effectuation de l'opération théâtrale). Un agencement collectif d'énonciation oeuvrant à la (re)problématisation du réel, une expérience génératrice de perplexité — en somme : une *aventure* collective.

L'expérience de pensée rapportée dans "La République" ne se réduit pas à sa conception et à sa formulation par Socrate, pas plus qu'aux réponses et aux réflexions de Céphale : elle s'effectue dans le cadre du *dialogue* qui l'engendre et lui confère sa forme. De même l'opération théâtrale, envisagée comme expérience collective de la perplexité, tient sa forme accomplie de l'assemblage du regard (*theoria*) et de l'action (*drama*). Pour susciter la perplexité — elle-même embrayeuse de pensée, de quête de sens — l'expérience doit être simultanément agie et assistée (reliquée, elle transmue en *show*, en monstration, voire en démonstration).

Mise en crise, perplexité, émotion, intuitions, pensée (fût-elle éparse, ébauchée) sont moins des effets que des composantes nécessaires de la représentation théâtrale. Le dilemme, le cas limite, la situation inextricable... font partie des outils du dramaturge. Le théâtre joue avec nos intuitions, comme le film d'horreur avec nos nerfs : nous ne cessons d'estimer, de juger, de

prendre parti, de nous indigner ou de nous gausser, etc.

La représentation théâtrale ne peut prétendre à représenter le réel qu'à condition de se constituer en *expérience*. Expérience sensible, bien sûr, mais aussi et surtout, expérience *pensive*. Nous sommes *partagés*, perplexes, dérangés, dans le sens où nos réflexes idéologiques, nos habitudes de pensée, notre *bon sens*... se trouvent bousculés — littéralement : mis *sens dessus dessous*.

Comme l'écrit J-P Sarrazac à propos de l'usage de la parabole¹⁴, qu'il qualifie "*d'expérience heuristique légère*", il s'agit de "*solliciter chez le spectateur non pas ses capacités d'assimilation, mais plutôt des facultés plus rares et, en définitive, plus ludiques de réflexion et de questionnement personnel*." Il cite à ce sujet Günther Anders¹⁵, pour qui Kafka et Brecht "*agencent des situations caricaturales, à l'intérieur desquelles ils placent l'objet de leurs expériences : l'homme d'aujourd'hui*" (Anders va jusqu'à parler d' "*arrangement expérimental*" chez Kafka). Il s'agit, poursuit Sarrazac d'inventer des outils pour "*en quelque sorte surprendre le réel*"¹⁶. Il y a un cousinage patent entre l'expérience de pensée de la philosophie expérimentale et la parabole du dramaturge. L'usage de la parabole homologique, que Sarrazac appelle la "*parabole exacte*", tire la représentation dramatique vers l'expérimentation.

Dans une telle perspective, on peut douter de la validité et de la pertinence d'expérimentations sur les comportements humains totalement alignées sur les protocoles expérimentaux des sciences de la matière. Certes, Durkheim préconisait d'étudier les faits sociaux "*comme des choses*", mais la critique weberienne, le concept d' "*homme total*" chez Marcel Mauss, ou le concept bourdieusien d'*habitus*, en redonnant aux "agents" leur dimension d'acteurs, en leur restituant une subjectivité singulière, ont mis en évidence la réification à l'oeuvre dans un tel mode de représentation.¹⁷

En revanche, il me semble que le théâtre a tout à gagner de préférer la curiosité à la certitude, la méditation interrogative au didactisme, l'examen à la démonstration.

Dans son essai "*Sur la littérature, la vérité & la vie*"¹⁸, Jacques Bouveresse écrit que la littérature "*peut nous apprendre à regarder et à voir — et à regarder et à voir beaucoup plus de choses que ne nous permettrait à elle seule la vie réelle — là où nous sommes tentés, un peu trop vite, de penser*."¹⁹ Je remplacerais pour ma part volontiers le verbe "penser" par les verbes "juger" ou "trancher". Oui : là où nous sommes un peu trop vite tentés, dans la vie réelle, de *juger*, ou de *trancher*, l'assemblée théâtrale nous offre l'opportunité d'*examiner*, sans pour autant les vivre, des situations ordinaires (ou extraordinaires), dans leur complexité. Que signifie "examiner" dans cette définition nécessairement lacunaire ? "Regarder et voir", pour reprendre les mots de Bouveresse, mais aussi expérimenter, tester, faire varier — j'ajouterai : réinventer.

La représentation du réel comme expérience spéculative de, et sur la condition humaine...

14 JP Sarrazac, "*La Parabole ou l'enfance du théâtre*", Belval, Circé, 2002 p.17

15 *ibid.* p.17

16 *ibid.* p.21

17 *Les Règles de la méthode sociologique*, Émile Durkheim, 1894. Paris, Payot, 2009. À propos du concept d' "*homme total*", voir en particulier l'ouvrage de Bruno Karsenti "*L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*", Paris, PUF, 1997. Pierre Bourdieu, "*Esquisse d'une théorie de la pratique*", Genève, Droz, 1972 (p. 282) et "*Le Sens pratique*", Paris, Minit, 1980.

18 Jacques Bouveresse, "*La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*", Marseille, Agone, 2008.

19 Bouveresse *op. cit.* p 54-55.

Nous retrouvons ici *"l'usage du possible"* évoqué par Valéry²⁰ et revendiqué par Bouveresse. Perspective ici trop vite ébauchée, mais qui suppose d'imaginer ce que pourrait être une fiction "ouverte" — ouverte notamment à l'optation, principe défini par Sarrazac dans sa *"Poétique du drame moderne"* comme *"opération (...) qui ouvre à l'action dramatique les champs du virtuel et/ou de la pure subjectivité"*²¹ et dont l'enjeu est, selon lui, *"d'insuffler de la liberté dans ce qu'on raconte du monde"*²²

Optation et répétition-variation, dramaturgies hypothétiques, dénouements contradictoires, etc... me semblent constituer des pistes de travail susceptibles d'ouvrir à une véritable fiction paradoxale — ou si l'on préfère... *expérimentale*.

EC

Contribution au séminaire de recherche théâtrale 2012-2013
ENSATT-Lyon2 / ENS Lyon
« REPRÉSENTER/EXPÉRIMENTER »
paradigme et/ou métaphore expérimentaux dans les pratiques théâtrales modernes
Responsable : Mireille Losco-Lena

20 *"La vérité n'est que l'usage du possible"*. Paul Valéry, *"Une Vue de Descartes"*, in *"Études philosophiques"*, Oeuvres I, édition établie et annotée par Jean Hytier, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard 1957.

21 JP Sarrazac, *Poétique du drame moderne*, Paris, Seuil, 2012, note 2 p.52

22 *ibid.* p.57