

Quand sympathiser, c'est faire

Cécile Rosat*

Résumé

Que doit-on comprendre lorsqu'on nous dit « Mets-toi à sa place ! » Sans aucun doute, il s'agit d'empathie ou de sympathie. Mais ce genre de phénomène peut-il être une action ? C'est la thèse que nous nous proposons de défendre. Pour cela, nous présenterons quatre arguments montrant que la sympathie a une direction de causalité esprit-monde mais aussi qu'elle implique un effort. Puis, nous définirons l'effort en termes de forces et finirons par proposer une théorie substantielle de l'effort sympathique, ce dernier ayant reçu peu d'attention dans la littérature en général. En tant qu'action, sympathiser consisterait alors à volontairement provoquer un changement d'état affectif en soi, et ceci en ressentant une émotion analogue à celle d'une autre personne à la suite d'une projection dans sa situation et, à l'issu d'un effort, à l'adoption son point de vue.

Que doit-on comprendre lorsqu'on nous dit « Mets-toi à sa place ! » ? Sans aucun doute, il s'agit d'empathie ou de sympathie. Mais ce genre de phénomène peut-il être une action ? Intuitivement, il semble que la sympathie puisse être une action réalisée par un agent. Bien qu'en général ce phénomène soit considéré comme un processus, certains auteurs insistent sur le fait que la sympathie projective repose sur des mécanismes conscients et contrôlés et implique un effort. Prenant ces deux aspects au sérieux, nous arguerons en faveur d'une théorie actionnelle en montrant que la sympathie a une direction de causalité esprit-monde mais aussi qu'elle implique un effort, tous deux étant relatifs à l'action. Pour ce faire, la section 1 établit le contexte de l'argument et des distinctions entre les

* L'autrice est doctorante à l'ETH de Zurich.

concepts relatifs aux expériences affectives partagées, la section 2 présente la théorie d'Adam Smith sur laquelle nous nous basons, la section 3 comporte les quatre arguments relatifs à la nature projective, imaginative, représentative de la sympathie ainsi qu'à l'effort qu'elle implique, et la section 4 offre une théorie substantielle de l'effort sympathique.

1. Sympathie & empathie

Qu'il s'agisse de psychologues, d'analystes politiques ou même de chefs d'État, tous parlent d'empathie. Depuis quelques années, on constate un regain d'intérêt pour ce phénomène, qui était aussi central chez les sentimentalistes écossais du XVIII^e siècle. Appelée « sympathie » par David Hume et Adam Smith, ce mécanisme de communication passionnelle rendait compte du fait, pour une personne, de participer à l'expérience émotionnelle d'une autre personne en ressentant une émotion analogue à la sienne. Pour le premier, la sympathie repose sur l'expérience sensitive d'une émotion. Elle consiste à ressentir, de manière directe, une émotion analogue à celle d'autrui sur la base des signes observés. Pour le second, la sympathie repose sur l'imagination et la connaissance de la situation de laquelle émerge une émotion. Elle consiste en me mettre à votre place et, à la suite de cette transposition imaginaire, éprouver une émotion analogue à la vôtre.

Selon la manière dont la communication émotionnelle se fait entre deux individus, l'empathie/la sympathie¹ peut être décrite en termes de *perception* ou de *projection*. Dans sa forme la plus rudimentaire, elle

¹ Dans ce travail, l'empathie et la sympathie sont employés comme des synonymes. Le terme « sympathie » tel que Smith et Hume l'utilisent renvoie au même phénomène qu'on dénote aujourd'hui par le terme « empathie ». Les deux termes réfèrent à la communication émotionnelle affective, c'est-à-dire au fait de se sentir comme une personne, comme nous l'expliquons dans ce qui suit. La sympathie, en termes contemporains, renvoie quant à elle à la réaction émotionnelle face à la souffrance ou la misère des autres et consiste à se sentir désolé pour eux ou concerné (*concerned*) par leur situation.

fonctionne telle la contagion émotionnelle². Il s'agit de saisir de manière directe l'émotion d'une autre personne : je vous vois sourire et je souris. L'empathie basée sur l'expérience empirique d'une émotion s'apparente à la sympathie telle qu'elle est décrite par David Hume.

Parmi les dénominations possibles (contagionnelle, affective, faciale), nous renverrons désormais à ce phénomène sous l'appellation « sympathie perceptuelle ». En effet, nous voulons rendre compte du fait que cette sympathie est basée sur l'expérience des signes d'une émotion originellement ressentie :

Quand une affection s'insinue par sympathie, on la connaît d'abord par ses effets et par ses signes extérieurs dans la contenance et la conversation, qui en éveillent l'idée. Cette idée se convertit sur-le-champ en une impression et elle acquiert un tel degré de force et de vivacité qu'elle devient absolument la passion elle-même et qu'elle produit autant d'émotion qu'une affection originale³.

Lorsque je vois Sam pleurer ou entends sa voix trembler, ses larmes ou sa manière de s'exprimer sont la manifestation extérieure de sa tristesse. De cette observation naît alors en moi l'idée de cette émotion-ci qui, selon son intensité, se convertit en une impression plus ou moins intense. La conversion d'une idée en une impression donne lieu chez l'observateur à une émotion analogue de par sa nature et son intensité. Lorsque deux états émotionnels éprouvés par au moins deux individus distincts sont en accord, il y a sympathie, celle-ci étant de nature perceptuelle et causale.

La seconde forme d'empathie/sympathie est appelée *projective* ou *simulationniste*. Elle « consiste à ressentir ce que l'on imagine que [l'autre] ressent, ou devrait peut-être ressentir [...], ou à reproduire

² Stephen Darwall, « Empathy, Sympathy, Care », *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 89, n° 2/3 (1998) : 264.

³ David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. André Leroy (Paris : Aubier, 1973), II.i.11.3 : 418.

ces sentiments⁴ ». L'empathie projective est un mouvement de l'imagination nous plaçant dans la situation d'autrui. Cette projection donne lieu à une émotion qui est effectivement ressentie ou qui devrait être ressentie par l'acteur. Voyant un enfant insouciant traverser la route alors qu'une voiture arrive, je m'imagine ce que je ressentirais si une voiture me fonçait dessus et je ressens la peur manifestement absente chez l'enfant. C'est cette sorte d'empathie, rattachée à Adam Smith, qui va nous intéresser.

1.1. La direction de causalité et l'effort

À partir de cette distinction, nous proposons de comprendre ces deux sortes d'empathie en termes de direction de causalité. Selon Searle, la perception a une *direction de causalité* qui va du monde à l'esprit⁵. Lorsque je vois la pomme, c'est la présence de celle-ci qui cause mon *acte* de vision. Dans le cas de l'*action*, c'est l'inverse⁶. Mon désir pour cette pomme me fait la manger et cause un changement dans le monde. Ainsi, la direction de causalité va de l'esprit au monde⁷.

Nous appliquons le découpage de Searle à la sympathie. Chez Hume, le monde agit sur moi et cause ma passion sympathique : je vois ma mère pleurer et pleure avec elle. En ce sens, je ne choisis pas de ressentir une émotion par procuration mais l'éprouve en réponse à ma perception. Fonctionnant comme nos sens, la sympathie perceptuelle aurait une *direction de causalité* allant du monde à soi. *A contrario*, la sympathie smithienne suppose un certain contrôle sur nos réponses affectives aux émotions d'autrui. Parce qu'elle repose sur

⁴ « Empathy consists in feeling what one imagines he feels, or perhaps should feel [...], or in some imagined copy of these feelings ». Darwall, 261.

⁵ John Searle, *L'Intentionnalité*, trad. Claude Pichevin (Paris : Éditions de Minuit, 1985), 68 : 112.

⁶ Searle, 103-139.

⁷ La *direction de causalité* fait partie de l'expérience visuelle ou actionnelle et spécifie si c'est le monde qui agit sur le sujet ou si c'est celui-ci qui cause un changement. Elle est à distinguer de la *direction d'ajustement* qui détermine les conditions de satisfaction des deux actes. Ma perception de la pomme est correcte si elle s'ajuste au monde, c'est-à-dire s'il y a une pomme. Mon désir est satisfait si son contenu est réalisé, c'est-à-dire si la pomme est mangée (Searle, 15-29).

des mécanismes conscients et contrôlés, l'émotion que nous ressentons par sympathie est issue d'une reconstitution mentale de la situation de l'agent. Ainsi, lorsque je sympathise, je cause l'émotion sympathique en raison de mon activité mentale. Par conséquent, en raison de sa nature projective et de sa direction de causalité opposée, la sympathie décrite en termes smithiens peut être une action⁸.

Outre cette direction de causalité, la sympathie actionnelle impliquerait un effort, du fait qu'elle implique un changement de perspective. Je m'efforce de m'accorder émotionnellement à autrui et ceci, non seulement en me mettant à sa place mais aussi en adoptant son point de vue. Qu'il s'agisse d'empathie projective ou de sympathie smithienne, cet effort est explicitement reconnu dans la littérature contemporaine⁹. Or, force est de constater que personne ne s'est attardé à le définir. C'est donc ce que nous proposons de faire dans la dernière partie de cet article. Avant de développer cette théorie substantielle de l'effort sympathique, nous présenterons les

⁸ Contrairement à Searle, nous différencions les *actes* des *actions* et adoptons une distinction du XVIII^e siècle présente chez Hutcheson. L'acte est l'exercice d'un pouvoir opérant indépendamment de ma volonté ou de mon intérêt et de manière immédiate et instinctive. Ce pouvoir est *passif* puisque le monde agit sur moi. Les *actus* regroupent les perceptions et les sens, externes ou interne (sens moral). L'action est, au contraire, une activité, qui consiste en l'exercice d'un pouvoir actif par lequel j'opère un changement dans le monde (Francis Hutcheson, « An Inquiry Concerning Moral Good and Evil », dans *British Moralists I*, dir. Lewis Amherst Selby-Bigge (Oxford : Clarendon Press, 1897), 78 ; 155-6).

⁹ Olivia Bailey, « The Ethics and Epistemology of Empathy » (Thèse de doctorat, Havard University, 2018) ; Antti Kaupinnen, « Empathy and Moral Judgment », dans *The Routledge Handbook of the Philosophy of Empathy*, dir. Heidi Maibom (London : Taylor & Francis, 2017), 215–226 ; Samuel Fleischacker, « Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction », dans *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, dir. Christel Fricke (Heusenstamm : Ontos-Verlag, 2012), 273-311 ; Amy Coplan, « Understanding Empathy: Its Features and Effects », dans *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, dir. Peter Goldie et Amy Coplan (Oxford : OUP, 2011), 3-18.

caractéristiques de la sympathie actionnelle, basée sur la conception de Smith¹⁰.

2. La sympathie smithienne

Le terme « sympathie » est employé par Smith en un sens technique et renvoie au *processus* par lequel nous sommes amenés à ressentir une émotion, bien qu'il puisse aussi désigner son *résultat* : l'accord émotionnel. D'une part, la sympathie ne consiste pas seulement en une réaction face à l'infortune des autres et ne concerne pas que le pôle des émotions négatives¹¹. En effet, outre la tristesse, n'importe quelle passion, y compris positive, nous affecte. Par exemple, la joie est réputée communicative. La sympathie, comme « *fellow-feeling* », consiste à prendre part à l'expérience affective d'autrui. En ce sens, elle est *un mécanisme de communication des passions* opérant de manière descendante (*top-down*) : du moment que j'ai connaissance de vos circonstances, je peux m'imaginer à votre place et ressentir une émotion analogue à la vôtre, peu importe la nature de cette dernière. Comprise ainsi, la sympathie est projective. Elle sollicite des processus cognitifs conscients et contrôlés, qui font que le spectateur est actif.

D'autre part, l'usage du terme « sympathie » par Smith peut renvoyer à la correspondance observable des sentiments. En effet, notre auteur distingue « la passion sympathique du spectateur » de « l'émotion qui naît de l'observation de la parfaite coïncidence entre cette passion sympathique en lui et la passion originelle dans la personne principalement observée¹² ». Cette seconde émotion est

¹⁰ Bien que notre théorie actionnelle se base sur la conception de Smith, elle est actualisée grâce aux théories contemporaines de Coplan et Goldie. Qui plus est, puisque pour ces trois auteurs le phénomène sympathique/empathique est un processus, l'effort, que nous nous proposons par ailleurs de conceptualiser, est le critère permettant le changement de catégorie ontologique.

¹¹ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 3^e éd., trad. Michaël Biziou, Claude Gauthier et Jean-François Pradeau (Paris : Presses Universitaires de France, 2014), I.i.I.4 : 10.

¹² Smith, I.iii.1.9 ; 86n2.

toujours agréable¹³, tandis que la première l'est ou non selon l'émotion avec laquelle nous sympathisons. Bien qu'il soit désagréable d'éprouver de la tristesse, il est plaisant de *constater* que nos deux émotions concordent. En ce sens, « sympathie » réfère au produit du processus communicationnel¹⁴. Bien qu'elle désigne un état de choses, la sympathie ne renvoie pas pour autant à une émotion. Comme le souligne Otteson, « [l]a sympathie, dans ce sens technique, toutefois, n'est pas elle-même une passion : c'est "la concordance" (*concord*) ou "la correspondance" qui existe entre les sentiments de l'un et ceux de l'autre¹⁵ ». Lorsque, me transposant dans votre situation, je ressens une émotion analogue à la vôtre, l'accord émotionnel qui en résulte est aussi appelé « sympathie ».

Pour mieux comprendre ce second sens, intéressons-nous à cette *correspondance affective* qui est au cœur de la théorie morale de Smith. En tant que sentimentaliste, notre auteur fonde la norme morale dans les sentiments. La convenance ou l'inconvenance d'une passion est jugée relativement à sa cause ou son objet. En effet, ces deux rapports de conformité consistent « dans l'adéquation ou l'inadéquation, dans la proportion ou disproportion entre l'affection et la cause ou l'objet qui l'excite¹⁶ ». Lorsque la passion sympathique issue de la projection du spectateur est analogue à celle originellement ressentie, alors cette dernière convient à son objet ou sa cause. La concordance émotionnelle entre le spectateur et l'agent est une condition à la sympathie, car :

[A]pprouver les passions des autres comme adéquates à leurs objets est la même chose qu'observer que nous sympathisons entièrement avec elles ; et ne pas les

¹³ Voir la dernière section concernant l'harmonie affective.

¹⁴ Geoffrey Sayre-McCord, « Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgement », dans *Sympathy. A History*, dir. Eric Schliesser (Oxford : OUP, 2015), 212.

¹⁵ « [I]t means a correspondence or harmony between the sentiments of the person principally concerned and the spectator ». James Otteson, *Adam Smith's Marketplace of Life* (Cambridge : CUP, 2002), 18.

¹⁶ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, I.i.32, 40.

approuver comme telles revient à observer que nous ne sympathisons pas entièrement avec elles¹⁷.

Lorsque le spectateur s'aperçoit qu'il y a concordance entre son émotion sympathique et celle originelle, il ressent un sentiment d'approbation et donc approuve la tristesse de son ami. Si, au contraire, il constate l'absence d'un consensus émotionnel, il la désapprouve, et ceci en raison du sentiment désagréable que lui procure la dissonance de leur émotion¹⁸.

Désormais, lorsque nous parlerons de sympathie, nous y référerons toujours comme un *processus* ayant atteint l'*accord émotionnel*. Si, dans la théorie smithienne, cet accord émotionnel constitue la norme de nos jugements moraux, il constitue, dans notre conception actionnelle de la sympathie, le point à atteindre pour que l'on puisse dire de *S* qu'il sympathise avec *O*. En tant que *telos*, il est le but qui explique pourquoi le sympathisant fait un effort et donc sympathise.

3. Théorie actionnelle de la sympathie

La sympathie actionnelle consiste à ressentir une émotion analogue à celle d'autrui en s'imaginant dans sa situation et en adoptant son point de vue. Ce genre de transposition suppose

¹⁷ Smith, I.i.3.1 ; 38.

¹⁸ Précisons que, à des fins d'objectivité, la théorie du jugement chez Smith fait intervenir une multitude de perspectives ainsi qu'un ensemble d'informations sur la personne concernée et ses circonstances. J'approuve votre tristesse due à la perte de votre mère parce que je ressens une émotion analogue à la vôtre mais aussi parce que *n'importe quel spectateur* devrait la ressentir. Je désapprouve l'intensité avec laquelle vous pleurez la mort de votre gerbille puisque, me transposant dans votre situation, je ne parviens pas à ressentir une émotion analogue à la vôtre que, par ailleurs *n'importe quel spectateur* ne serait en mesure de ressentir. Afin de s'assurer de l'objectivité de notre jugement sur les émotions d'autrui, notre opinion est ratifiée par un *spectateur impartial*. Cette instance imaginaire permet de former des jugements de manière désintéressée à propos d'autrui et de nous-même. Son point de vue réfère à celui de n'importe quel spectateur réel, c'est pour cela qu'il est *impartial*. Il est aussi *juste* en raison de cette multiplicité d'opinions permettant alors d'être objectif et donc d'accorder une valeur méritée – le cas échéant – au comportement observé (Smith, III.i, 171-175).

certaines caractéristiques qui, une fois exposées et expliquées, vont nous permettre d'arguer que la sympathie a une direction de causalité esprit-monde et implique un effort. Plus précisément, les dimensions projective, imaginative, représentative et relative à l'effort constituent nos quatre arguments en faveur de la sympathie comme action.

3.1. La projection

Premièrement, la sympathie est *projective* et consiste à s'imaginer dans les circonstances d'autrui¹⁹. Or, ce changement de place n'est pas suffisant. Sympathiser, en tant qu'action, implique aussi un changement de *perspective* dit *orienté-vers-autrui*.

Selon Amy Coplan, qui a introduit les termes dans le débat contemporain, la projection peut se faire de deux manières. D'abord, à propos de *la prise de perspective* (*perspective-taking*), ce processus imaginatif consiste à s'imaginer à la place d'une autre personne afin de reconstituer son expérience subjective²⁰. Lorsque ce processus est *orienté-vers-soi* (*self-oriented*), le spectateur s' imagine lui-même dans la situation de l'autre personne²¹. Lorsqu'il est *orienté-vers-autrui* (*other-oriented*), le processus consiste à s'imaginer à la place d'autrui en faisant nôtres non seulement ses circonstances mais aussi son point de vue²². Dans un cas, on change de place avec lui, dans le second, on adopte aussi sa perspective.

Chez Adam Smith, cette seconde sorte de sympathie est centrale notamment parce qu'elle permet de dépasser les limites de notre expérience personnelle. Il arrive que je n'aie jamais vécu ce que vous traversez. Que la perte la plus importante que j'aie essayé soit celle de

¹⁹ Smith admet que nous puissions être affectés de manière immédiate par certaines passions. Lorsque j'appelle ma mère et entends une once de sanglot dans sa voix, ce simple constat, basé sur la perception de ses intonations, provoque en moi un premier changement d'état. Or, il ne s'agit pas encore de sympathie. Les larmes de ma mère peuvent bien être celles de joie. Si tant est que nous sommes mal à l'aise ou réjouis lorsque nous saisissons les signes manifestes de la tristesse ou de la joie, nous ne pouvons sympathiser tant que les causes nous sont inconnues.

²⁰ Coplan, « Understanding Empathy », 9.

²¹ Coplan, 9.

²² Coplan, 13-15.

ma gerbille ou que la pire douleur endurée soit une entorse à la cheville, cela ne m'empêche pas de sympathiser avec vous. Si la sympathie n'est pas conçue comme un simple *changement de place* mais un *changement de perspective*, je peux expérimenter des situations inédites, car :

[C]e changement imaginaire n'est pas supposé m'arriver dans ma propre personne et dans mon propre caractère, mais dans la personne et le caractère de celui avec qui je sympathise. Quand je vous exprime mes condoléances pour la perte de votre fils unique, pour faire mienne votre peine je ne considère pas ce que moi, une personne de tel caractère et ayant telle profession, je pourrais souffrir si j'avais un fils et qu'il ait, par infortune, disparu. Mais je considère ce que je souffrirais si j'étais réellement vous, et je ne change pas seulement de circonstances mais aussi de personne et de caractère. Ma peine se réfère donc entièrement à votre point de vue et pas du tout au mien²³.

Je m'imagine être vous, dans votre situation, en tenant compte des circonstances qui constituent la personne que vous êtes avec votre caractère et vos expériences passées. La passion sympathique que je ressens suite à cette transposition est indépendante de moi. Elle est certes subjective parce que j'en suis le sujet sentant mais elle vous concerne. Pour cette raison :

Elle n'est donc pas égoïste. Comment pourrait-elle être regardée comme une passion égoïste alors qu'elle ne naît même pas de l'imagination de quoi que ce soit qui puisse m'arriver ou se rapporter à moi, dans ma personne et dans mon caractère ; et qu'elle est entièrement préoccupée par ce qui vous arrive²⁴ ?

Par sa nature projective, la sympathie permet de sympathiser même dans des situations jamais vécues ou impossibles à vivre en première personne. Avec une conception plus élaborée, il devient alors envisageable pour un homme de sympathiser avec les douleurs

²³ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, VII.iii.1.4, 423.

²⁴ Smith, VII.iii.1.4, 423.

de l'enfantement ; pour une personne blanche de s'imaginer victime de racisme ; ou pour une personne cisgenre de se représenter l'effet que cela fait pour une autre d'être née dans un corps auquel elle ne s'identifie pas. Dans tous ces cas, il s'agit d'appréhender une situation avec un point de vue différent afin d'atteindre la concordance émotionnelle.

Ainsi, pour qu'il y ait sympathie, l'accord obtenu doit être issu d'un changement de perspective. Parce qu'elle exige de se mettre à la place de l'autre, la sympathie est davantage une action qu'une réaction. Ce changement d'état chez le spectateur est causé par lui-même et non pas par le monde. En raison de cette direction de causalité esprit-monde, la sympathie smithienne est une action.

3.2. *L'imagination*

En deuxième lieu, ce changement de perspective requiert *l'imagination*. En raison de notre existence individuelle, nous spéculons sur les états qu'expérimente subjectivement autrui. À strictement parler, il m'est impossible de ressentir votre douleur. Étant physique, celle-ci dépend de votre propre corps et ne peut être communiquée au mien. Inversement, je suis aussi la seule personne à ressentir l'effet de mon épaule déboîtée. L'imagination permet alors de faire le pont entre vous et moi.

Afin de sympathiser, le spectateur s'engage volontairement dans un travail de reconstruction. En ce sens, la sympathie smithienne suppose un spectateur actif :

[W]e must *actively* imagine ourselves *in their positions*, not passively take in the way they appear to feel. [...] We need to imagine ourselves *into the other person's situation*, to project ourselves *into his or her shoes*, in order to experience any sort of sympathy²⁵.

L'expérience sympathique consiste à s'imaginer dans la situation de l'acteur, celle-ci engendrant en nous en principe une émotion analogue à la sienne. La sympathie smithienne demande au spectateur

²⁵ Fleischacker, « Sympathy in Hume and Smith », 277 ; nous soulignons.

de recontextualiser l'émotion à partir d'éléments donnés. Il conçoit toujours *cette* tristesse en tant qu'elle émerge de circonstances précises.

Chez Hume, l'imagination joue aussi un rôle de reconstruction. Selon lui, toutes les idées proviennent de l'expérience²⁶. Tout ce qui est pensé a d'abord été expérimenté. Lorsque nous sympathisons, au sens humien, nous avons l'idée d'une émotion pouvant se transformer en impression selon les différentes relations conceptuelles²⁷. Ayant ses racines dans l'expérience de nos sens, l'idée de douleur m'apparaît à la perception d'une intense brûlure ou au souvenir d'une expérience analogue. Toutefois, « [c]es facultés [mémoire et imagination] peuvent imiter ou copier les perceptions des sens, mais elles ne peuvent jamais atteindre la force et la vivacité de la sensation originelle²⁸ ». En ce sens, l'imagination ne fait que raviver une idée. Par conséquent, la reconstitution à laquelle l'imagination procède est plus un processus automatique faisant que le sympathisant humien est plutôt passif. Décrite ainsi, sa sympathie s'apparente davantage à une réaction qu'à une action.

Pour rendre compte de ces deux mouvements imaginatifs antagonistes, Fleischacker compare la sympathie humienne à un four à micro-ondes et celle smithienne à un chef gastronomique²⁹. Si chez Hume l'imagination ne fait que réchauffer une idée originellement ressentie, chez Smith, elle est davantage sollicitée. La différence tient au fait que, pour ce dernier, on ne sympathise pas en inférant simplement *l'idée d'une émotion*. Indispensable au changement de perspective, notre faculté imaginative compose avec les différents éléments à notre disposition afin de reconstituer la situation de l'acteur.

La métaphore souligne une conscience en activité dans le processus sympathique smithien, alors que le phénomène décrit par Hume semble échapper à notre contrôle³⁰. Dans un cas, la perception d'une émotion suffit à en avoir l'idée qui, grâce à l'imagination et aux différentes relations d'idées, se convertit en impression. Dans l'autre,

²⁶ Hume, *Traité*, I.ii.6, 66.

²⁷ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy (Paris : Aubier Montaigne, 1947), III. 20 : 59-60.

²⁸ Hume, *Enquête*, II.i, 52.

²⁹ Fleischacker, « Sympathy in Hume and Smith », 292.

³⁰ Fleischacker, 293.

cette faculté joue un rôle de reconstruction contextuelle. Puisque la sympathie smithienne engage l'agent et son imagination, elle est plus quelque chose que l'on fait qu'un état dans lequel on est.

3.3. *La représentation*

Troisièmement, l'imagination, indispensable à la sympathie, reconstitue la *situation* de l'acteur afin que le spectateur puisse en avoir une représentation. Comme la sympathie est de nature projective, elle demande qu'on ait à l'esprit l'idée d'une situation³¹. La situation constitue le scénario (*narration*) autour de l'émotion avec laquelle nous sympathisons. Comme l'explique Goldie, sans cette connaissance du contexte, aucune projection n'est possible puisqu'il n'y a pas de situation pour laquelle le spectateur quitte sa position naturelle³². Le scénario pose ainsi les jalons pour que la transposition imaginaire se fasse. C'est pourquoi la sympathie projective met l'accent sur *la représentation de la situation* et non, comme pour la sympathie perceptive, sur celle de l'*émotion*.

Chez Smith, prendre part à l'expérience affective d'autrui requiert des informations relatives à l'émotion. En effet, « la sympathie ne naît pas tant *de la vue de la passion* que *de celle de la situation* qui l'excite³³ ». La simple perception des signes d'une émotion de valence positive ou négative engendre chez nous un changement d'état agréable ou non. Si je vous vois sourire, je suppose que vous êtes joyeux, et ce constat provoque en moi un sentiment agréable. Or, à ce stade-là, nous ne sympathisons pas encore.

Afin de ressentir une émotion analogue à celle d'autrui, nous devons opérer un changement de place imaginaire. Mais ce dernier ne peut se faire sans se représenter au préalable les circonstances de l'acteur. En effet, « [q]uelle que soit la passion provoquée par un quelconque objet chez la personne principalement concernée, une émotion analogue surgit *à la pensée de sa situation* dans le cœur de tout spectateur attentif³⁴ ». Dans cette perspective, il n'est pas question de

³¹ Sayre-McCord, « Hume and Smith on Sympathy », 217.

³² Peter Goldie, *The Emotions : A Philosophical Exploration* (Oxford : OUP, 2000), 195.

³³ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, I.i.1.10 : 28 ; nous soulignons.

³⁴ Smith, I.i.1.4, 26 ; nous soulignons.

l'idée d'une émotion qui se convertirait en impression. Il s'agit plutôt d'avoir *l'idée d'une situation*. Pour ce faire, il est indispensable de connaître les raisons d'une émotion : votre peine est due à la mort brutale de votre mère fauchée par un autobus. À partir des éléments contextuels que vous me communiquez, je me représente *votre* situation.

Outre cette *narration* relative à l'émotion, la *caractérisation substantielle* est essentielle à la projection³⁵. Elle consiste à prendre en compte dans le processus imaginatif les singularités du narrateur. Celles-ci incluent entre autres les aspects de sa *personnalité* ainsi que des particularités non psychologiques comme sa *taille*, son *métier*, son *lieu de naissance*, etc. De ce fait, ma réponse à la situation de l'acteur tient compte de ses *caractéristiques* personnelles. Comme l'explique Goldie, aucune émotion sympathique ne peut surgir chez le spectateur s'il ne considère pas les qualités propres de celui avec lequel il sympathise³⁶. Les différents aspects relatifs à sa personne ou sa psychologie sont les outils avec lesquels le spectateur appréhende la situation qui lui est narrée. Ainsi, lorsque je sympathise avec vous, je prends part à *cette* émotion, c'est-à-dire *la vôtre* issue de *telle situation*. Pour cela, une reconstitution contextuelle des plus fidèles est indispensable. Ainsi, parce que la sympathie smithienne est projective, elle repose sur la représentation d'une situation que le spectateur actif restitue par l'imagination. Pour cette raison, sympathiser est quelque chose que nous faisons.

3.4. L'effort

Finalement, en raison de sa nature projective et complexe, la sympathie projective appelle un effort. Celui-ci intervient chez Smith dans deux cas. D'une part, le changement de perspective requiert un effort : le spectateur doit adopter pleinement le cas de l'autre afin que le changement imaginaire soit aussi objectif que possible³⁷. D'autre part, l'effort est aussi requis lorsque nous nous auto-évaluons. Les jugements à propos de nous-mêmes sont objectifs si nous nous

³⁵ Goldie, *The Emotions*, 195.

³⁶ Goldie, 196.

³⁷ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, I.i.4.6, 45. Cet effort est détaillé dans notre théorie substantielle de l'effort sympathique.

observons et nous jugeons depuis un point de vue autre que le nôtre, autrement dit, si « [n]ous nous *efforçons* d'examiner notre conduite comme nous imaginons que tout spectateur impartial et juste le ferait³⁸ ». Désireux de savoir si nous méritons la louange ou le blâme, nous devons nous observer tel que d'autres sans parti pris le feraient. Dans les deux cas, l'adoption d'un point de vue externe demande un effort.

Selon Coplan, l'effort qu'implique le changement de perspective s'explique du fait que nous sommes *par défaut* orientés vers nous-mêmes. Lorsque nous tentons de « comprendre ou prédire les états mentaux » d'autrui, « nous nous imaginons typiquement dans [ses] circonstances³⁹ ». C'est souvent à partir de notre perspective que nous concevons une situation. Sujets à interpréter les états mentaux d'autrui à partir de notre propre point de vue, nous risquons de nous méprendre en nous trompant dans nos prédictions ou attributions. Une lecture correcte de la situation d'autrui demande une décentralisation. En nous mettant *entièrement* à sa place, nous quittons notre position naturelle et perspective initiale. Contrairement au simple changement de place, le changement de perspective n'est pas spontané. Étant donné que notre perception est *par défaut* en mode « je », chausser les lunettes d'autrui est un processus offrant une résistance et demandant donc un effort.

L'effort est relatif à l'action. Lorsque nous soulevons des poids ou lisons Hegel, nous faisons une action non sans difficulté. Dans chaque cas, nous visons une fin et l'atteindre n'est pas sans embûche. Dans la poursuite de cet objectif, une *résistance* du monde extérieur s'impose et est due au fait qu'il y a *deux forces* en jeu. La première est celle « exercée intentionnellement par l'agent » ; la seconde, celle « de résistance exercée en retour par ce sur quoi il agit⁴⁰ ». Des *forces* hors de notre contrôle peuvent court-circuiter notre effort et entraver l'obtention de ce que nous désirons. Défini comme

³⁸ Smith, I.i.2, 172.

³⁹ Coplan, « Understanding Empathy », 10.

⁴⁰ « Consequently, upholders of the force-based approach typically hold that efforts essentially involve at least *two* forces: the force intentionally exerted by the agent, and the *resistive force* exerted in return by that on which he acts ». Olivier Massin, « Towards a Definition of Efforts », *Motivation Sciences* 3, n° 3 (2017) : 243-4.

tel, en termes de forces⁴¹, l'effort comprend toujours trois aspects : une force agentive, une force résistive ainsi qu'un *telos*⁴². Lorsque je soulève un haltère, je contracte mon biceps afin de fléchir mon bras. La force $F1$ exercée pour effectuer ce mouvement s'oppose à une autre force, $F2$, celle du poids. La contraction musculaire est exécutée en vue d'un *telos*, le fléchissement du bras, qui peut s'inscrire dans des desseins plus larges comme celui de prendre de la masse. Or, lorsqu'il s'agit du mouvement lui-même, notre but est de lever le bras malgré le poids.

4. Théorie substantielle de l'effort sympathique

Comme nous l'avons vu, la sympathie smithienne exige du spectateur qu'il adopte la perspective de l'acteur. En effet, « le spectateur doit épouser toute la condition de son compagnon, avec ses incidents les plus ténus ; il doit *s'efforcer* de rendre aussi parfait que possible ce changement imaginaire de situation⁴³ ». Pour Smith, l'adoption de ce point de vue revient à faire un *effort*. En effet, en tant que spectateurs, « [l]a pensée de [notre] propre sécurité, l'idée que [nous] ne [sommes] pas réellement la personne qui souffre, s'impose continuellement à [nous]⁴⁴ ». Lorsque nous sympathisons, nous sommes conscients que ce n'est pas nous qui ressentons la passion originelle. Cette *distinction entre soi et autrui* s'explique simplement par le fait que la projection est centrée sur vous. Parce que vous êtes l'objet de mon attention, je sais que l'émotion sympathique dérive toujours d'une passion originelle. La première varie de la seconde non pas seulement en intensité mais aussi en genre,

Car la conscience secrète que le changement de situation
duquel naît le sentiment sympathique n'est qu'imaginaire
n'affaiblit pas seulement le sentiment en degré, mais, dans

⁴¹ Cette analyse s'appuie sur l'omniprésence de la physique newtonienne dans l'œuvre de Smith (Arnaud Diemer et Hervé Guillemin, « Adam Smith et la physique de Newton », *Œconomia* n° 2-3 (2012).

⁴² Massin, « Towards a Definition of Efforts », 243.

⁴³ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, I.i.4.6, 45 ; nous soulignons.

⁴⁴ Smith, I.i.4.7, 45.

une certaine mesure, le fait varier en son genre et lui donne une tout autre modalité⁴⁵.

L'émotion du spectateur a ses racines dans l'imagination. Elle est d'un mode différent parce qu'elle naît de la projection du spectateur dans la situation effective de l'acteur. Bien qu'elles aient la même substance de base, par exemple la douleur, l'émotion de type sympathique et celle de type originel se distinguent l'une l'autre par leur cause. Lorsque je m'engage à sympathiser, je sais que je ne suis pas vous et que, par conséquent, mon expérience affective sera d'une intensité moindre comparé à la vôtre. Si j'en venais à souffrir autant que vous, jamais je ne m'engagerais à vivre des émotions sympathiques. Bien que cette certitude rende possible ce changement de place, elle s'impose à nous et nous ramène toujours à notre place. Le changement de perspective, constitutif de la sympathie, demande qu'on résiste à notre nature égocentrée.

4.1. L'égoïsme comme force résistive

Par nature, nous sommes centrés sur nous-mêmes. Notre auteur reconnaît la primauté de notre propre intérêt comme étant la conséquence de la nature humaine :

Sans aucun doute à chaque homme il est recommandé, par nature, de n'avoir d'abord et principalement soin que de lui-même ; et comme il est plus à même de prendre soin de lui que d'aucune autre personne, il est approprié et bon qu'il doive en être ainsi. Donc, chaque homme est bien plus profondément intéressé à tout ce qui le concerne immédiatement qu'à ce qui concerne un autre homme⁴⁶.

Nous sommes les mieux placés pour savoir ce qui nous convient le mieux et ce dont nous devons nous éloigner, car « [c]haque homme sent ses propres plaisirs et ses propres douleurs plus sensiblement que ceux des autres gens⁴⁷ ». Étant donné cet accès direct à nos

⁴⁵ Smith, I.i.4.7, 46.

⁴⁶ Smith, II.ii.2.1, 135.

⁴⁷ Smith, VI.ii.1.1, 305.

phénomènes internes, nous sommes les meilleurs candidats pour assurer et veiller à notre bien-être. Parce que le soin que nous nous portons est indispensable à notre propre survie, nous sommes alors naturellement portés vers nous-mêmes.

En raison de cette nature égocentrée, nous sommes enclins à considérer autrui comme nous⁴⁸. Sujets à ce biais égocentrique, nous nous représentons *par défaut* des situations à partir de notre propre point de vue, comme nous l'avons vu avec Coplan. Or, les interactions sociales, pour qu'elles soient réussies, nécessitent que l'on se distingue d'autrui. Le changement de perspective requis par la sympathie va à l'encontre de notre disposition initiale. En ce sens, notre nature égocentrique joue le rôle de force. Comme nous sommes enclins à tout interpréter à partir de notre position, adopter votre point de vue nécessite un effort consistant à lutter contre l'exercice par défaut d'une force d'autoconservation de l'ordre de l'instinct de survie.

4.2. *L'altruisme comme force agentive*

Malgré notre nature autocentrée, nous sommes attentionnés envers autrui. Étant avant tout des êtres sociaux, nous nous préoccupons de nos semblables, et ceci de manière aussi instinctive que peut l'être la préservation de soi :

Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux⁴⁹.

C'est à partir de ce constat, qui ouvre la *TSM*, que Smith construit sa théorie morale. Il concède la supposition largement partagée à

⁴⁸ Arthur Aron *and al.*, « Close relationships as including other in the self », *Journal of Personality and Social Psychology* 60, n° 2 (1991) : 241-253.

⁴⁹ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, I.i.1.1, 23.

propos de l'égoïsme humain qu'il contrecarre par notre bienveillance tout autant inhérente à notre nature⁵⁰.

Cet intérêt pour autrui est instinctif. En effet, « [n]ous nous tournons vers les autres non seulement par besoin mais aussi par curiosité ou par une tendance spontanée à s'identifier à l'autre⁵¹ ». Il ne s'agit pas d'une injonction morale à nous préoccuper d'autrui mais plutôt d'un fait empirique : « [q]ue souvent notre chagrin provienne du chagrin des autres est un fait trop manifeste pour exiger des exemples afin de la prouver⁵² ». Déjà très tôt, les enfants sont sensibles aux pleurs d'autres enfants. En général, un changement d'état chez nos semblables attire notre attention, notamment parce que les émotions sont indicatrices de valeur⁵³. Les cris d'une foule agitée me signalent un danger, tout comme les rires d'une audience m'informent que la représentation est amusante. Sensibles à leurs signaux émotionnels, nous nous intéressons naturellement aux autres. En raison de notre nature dualistique, notre survie dépend autant de nous que des autres.

4.3. L'accord affectif comme *telos*

La motivation à sympathiser provient du *telos*. Le but visé par le spectateur consiste en un *accord émotionnel* désiré *pour lui-même*. D'une part, nous avons *un désir naturel pour la sympathie réciproque* car, indépendamment de ce qui la cause, « rien ne nous plaît tant que

⁵⁰ Cette concession s'adresse aux théoriciens du *self-love* tels que Mandeville ou Hobbes. Ces auteurs réduisent le principe d'approbation morale à l'amour-propre et considèrent que notre affinité pour autrui ainsi que notre louange à leur égard dépendraient uniquement de nos propres intérêts. Néanmoins, et comme le suggère Griswold, Smith s'adresse aussi à n'importe quel agent moral un tant soit peu observateur du comportement humain (Charles Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge : CUP, 1999), 79). Ce deuxième interlocuteur suggère une nature binaire que Smith admet aussi (Charles Griswold, *Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith : A Philosophical Encounter* (London : Routledge, 2017), 97).

⁵¹ Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy* (Cambridge MA : CUP, 1996), 131.

⁵² Smith, *Théorie des sentiments moraux*, I.i.1.1, 24.

⁵³ Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion* (Cambridge MA : MIT Press, 1987), 190-196.

d'observer chez d'autres hommes une affinité avec toutes les émotions de notre âme et rien ne nous choque plus que l'apparence du contraire⁵⁴ ». Constaté que vous sympathisez avec ma joie l'attise, comme l'absence de réaction relativement à ma peine ravive cette dernière. Comme nous l'avons évoqué plus tôt, l'approbation morale se fonde sur la concordance émotionnelle. Par conséquent, nous ne cherchons pas seulement à accorder nos émotions mais aussi nos jugements moraux. Outre la sympathie réciproque, nous désirons aussi naturellement approuver ou être approuvé. Nous voulons qu'autrui sympathise *entièrement* avec nous car :

[D]ès qu'il cesse de considérer l'objet de ma passion pour observer la manière dont j'en suis affecté, selon qu'il y a plus ou moins de disproportion entre ses sentiments et les miens, je me dois encourir les degrés plus ou moins élevés de sa désapprobation⁵⁵.

En résumé, l'être humain a un désir naturel d'approuver et d'être approuvé par ses pairs. Comme l'approbation dépend de l'accord affectif, ce dernier est ce qui est désiré lorsqu'il s'agit de sympathiser.

D'autre part, l'accord affectif est un *bien en soi*. Il est agréable de constater que vous et moi sommes en accord dans nos émotions et nos jugements. Vous vous délectez de cette sonate que j'apprécie tout comme vous exécutez l'injustice qui m'indigne. Atteindre la concordance entre les sentiments est source de plaisir, et ceci indépendamment de la nature de l'émotion originelle⁵⁶. Si l'affect du spectateur peut être agréable ou non, selon la nature de la passion de l'acteur, le sentiment issu du constat de cette concordance émotionnelle est toujours plaisant.

Si l'accord émotionnel est une source constante de plaisir, c'est parce qu'il s'agit d'un bien *simpliciter*. Objet de second ordre, il consiste à avoir un certain état mental en accord avec une autre personne. En tant que tel, il ne peut être appréhendé autrement que

⁵⁴ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, I.i.2.1, 29.

⁵⁵ Smith, I.i.3.1, 38.

⁵⁶ Ceci en vertu de la distinction entre la passion sympathique et le sentiment naissant du constat de la concordance affective.

par des *actes affectifs de valence positive*⁵⁷. Ces pro-attitudes sont de nature supérieure, puisque leur objet est un état mental. Lorsque je constate que mon émotion sympathique concorde avec la vôtre, originelle, j'ai l'*idée* de cet accord affectif et celui-ci se présente à moi dans un acte affectif de nature positive. Puisque cet objet ne pourrait être présenté autrement à la conscience, alors il est *intrinsèquement bon*⁵⁸. En vertu de sa nature axiologique, l'accord émotionnel est toujours désiré pour lui-même. Par conséquent, lorsque nous sympathisons, nous désirons cette concordance affective pour elle-même. Celle-ci constitue le *telos* de notre action, qui motive l'agent à fournir des efforts pour obtenir ce qu'il désire.

En résumé, la sympathie actionnelle comporte quatre caractéristiques : elle est projective et consiste en un changement de perspective ; elle repose sur l'imagination qui reconstitue la narration autour de l'émotion ; elle demande d'avoir la représentation de la situation ; et elle implique un effort. Conçu comme tel, sympathiser consiste à volontairement provoquer un changement d'état affectif en soi, et ceci en ressentant une émotion analogue à celle d'une autre personne suite à une projection dans sa situation et, à l'issu d'un

⁵⁷ Selon Brentano, si les plaisirs de premier ordre sont à propos d'objets externes tels que le chocolat, les plaisirs de second ordre portent sur des objets de nature supérieure. Ils sont à propos d'actes mentaux. Vous aimez la *connaissance*, le *plaisir* de philosopher, le courage tel que vous vous le *représentez*, ou le *jugement* selon lequel tous les hommes naissent égaux. Dans chaque cas, vous appréhendez vos propres actes mentaux avec amour – ceux-ci étant désormais objets de votre conscience. Cet acte affectif de valence positive constitue votre relation à l'objet que vous vous représentez : vous aimez la connaissance ou votre idée de justice (Franz Brentano, *L'Origine de la connaissance morale*, trad. Jean-Claude Gens et Marc Buhot de Launay (Paris : Gallimard, 2003), 55-67).

⁵⁸ Lorsque la conscience est à propos d'elle-même, c'est-à-dire d'actes mentaux, ceux-ci nous apparaissent, entre autres, avec évidence. Cela signifie qu'une chose est telle qu'elle ne pourrait pas être autrement. Nous ne pourrions pas appréhender la connaissance ou l'harmonie différemment. Ces objets ne pourraient pas apparaître à ma conscience autrement que par une relation affective de valence positive. Autrement dit, je ne pourrais pas *ne pas aimer* la connaissance (Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. Maurice de Gandillac et Jean-François Courtine (Paris : Gallimard, 2008), 104-7).

effort, à l'adoption son point de vue. Partant de la conception d'Adam Smith que nous avons actualisée à l'aide des théories contemporaines de Goldie et Coplan, nous avons suivi deux axes argumentatifs. Premièrement, nous avons avancé que la sympathie a une direction de causalité allant du sujet au monde, en l'opposant à la sympathie perceptuelle humienne. Deuxièmement, nous avons montré qu'elle implique un effort. En soulignant que cet aspect avait reçu peu d'attention, nous avons finalement proposé une théorie substantielle de l'effort sympathique.

En raison d'une nature double, les êtres humains oscillent entre soi et autrui. Nous sommes à la fois tournés vers nous-mêmes et autrui. Cette bivalence se traduit en termes de forces lorsqu'il s'agit de sympathiser. Ce que je désire, c'est vous accompagner dans l'émotion qui est la vôtre. L'accord affectif désiré ne peut être satisfait que par l'exercice d'une force en laquelle consiste ma propension pour autrui. Or, s'exerce aussi une *force* instinctive d'autoconservation qui contrebalance mon transport pour autrui et m'empêche de faire mienne votre perspective. Résistant à mon inclination égocentrée, c'est-à-dire à l'interférence de mes propres états mentaux, je parviens à cette résonance émotionnelle.

La sympathie actionnelle semble impliquer deux choses. La première concerne la responsabilité des états affectifs. Nous ne sommes certes pas responsables de nos émotions originelles. Or, si la sympathie est une action et si elle consiste à ressentir des émotions, alors il y a certaines émotions dont nous sommes responsables, et ceci en vertu de l'effort qui les cause. Enfin, puisque la sympathie n'est pas un processus simple, elle demande d'être exercée et améliorée par la pratique. Une conception actionnelle plaiderait alors pour l'intégration de cours de sympathie dans les écoles ou dans les entreprises*.

* Je remercie Laurent Jaffro et Michele Bee pour leurs éclairantes remarques sur la nature égoïstique de l'humain, mais aussi mes collègues de l'Université de Neuchâtel, Juan Pablo Bermúdez-Rey, Bastien Gauchot, Antoine Taillard, Richard Glauser et Judith Würigler-Notter, pour leur précieuse aide lors de la rédaction de ma thèse de master dont le présent article est issu, ainsi qu'Olivier Massin et Anne Meylan dont les travaux ont été ma source d'inspiration.

Bibliographie

- Aron, Arthur, Elain N. Aron, Michael Tudor et Greg Nelson. « Close Relationships as Including Other in the Self ». *Journal of Personality and Social Psychology* 60, n° 2 (1991) : 241-253.
- Bailey, Olivia. « The Ethics and Epistemology of Empathy ». Thèse de doctorat, Harvard University, 2018.
- Ben-Moshe, Nir. « Making Sense of Smith on Sympathy and Approbation: Other-Oriented Sympathy as a Psychological and Normative Achievement ». *British Journal for the History of Philosophy* 28, n° 4 (2020) : 735-755.
- Brentano, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Traduit par Maurice de Gandillac et Jean-François Courtine. Paris : Vrin, 2008.
- Brentano, Franz. *L'Origine de la connaissance morale*. Traduit par Jean-Claude Gens et Marc Buhot de Launay. Paris : Gallimard, 2003.
- Coplan, Amy. « Understanding Empathy: Its Features and Effects ». Dans *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, sous la direction de Peter Goldie et Amy Coplan, 3-18. Oxford : OUP, 2011.
- Darwall, Stephen. « Empathy, Sympathy, Care ». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 89, n° 2/3 (1998) : 261-282.
- de Sousa, Ronald. *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA : MIT Press, 1987.
- Diemer, Arnaud et Hervé Guillemin. « Adam Smith et la physique de Newton ». *Æconomia* 2-3, (2012) : 327-363.
- Fleischacker, Samuel. « Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction ». Dans *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*, sous la direction de Christel Fricke, 273-311. Heusenstamm : Ontos-Verlag, 2012.
- Goldie, Peter. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford : OUP, 2000.
- Griswold, Charles L. *Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith: A Philosophical Encounter*. London : Routledge, 2017.
- Griswold, Charles L. *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge : CUP, 1999.
- Haakonssen, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, MA : CUP, 1996.

- Hume, David. *Traité de la nature humaine*. Traduit par André Leroy. Paris : Aubier, 1973.
- Hume, David. *Enquête sur l'entendement humain*. Traduit par André Leroy. Paris : Aubier Montaigne, 1947.
- Hutcheson, Francis. « An Inquiry Concerning Moral Good and Evil ». Dans *British Moralists I*, sous la direction de Lewis Amherst Selby-Bigge, 68-187. Oxford : Clarendon Press, 1897.
- Kaupinnen, Antti. « Empathy and Moral Judgment ». Dans *The Routledge Handbook of the Philosophy of Empathy*, sous la direction de Heidi Maibom, 215–226. London : Taylor & Francis, 2017.
- Massin, Olivier. « Towards a Definition of Efforts ». *Motivation Science* 3, n° 3 (2017) : 230–259.
- Otteson, James R. *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge : CUP, 2002.
- Sayre-McCord, Geoffrey. « Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgement ». Dans *Sympathy. A History*, sous la direction d'Eric Schliesser, 208-246. Oxford : OUP, 2015.
- Searle, John. *L'Intentionnalité*. Traduit par Claude Pichevin. Paris : Éditions de Minuit, 1985.
- Smith, Adam, *Théorie des sentiments moraux*. 3^e éd. Traduit par Michaël Biziou, Claude Gauthier et Jean-François Pradeau. Paris : Presses Universitaires de France, 2014.

Penser le handicap en tant qu'injustice structurelle : complémenter le modèle social à l'aide de la phénoménologie critique

Hugo Garant*

Résumé

Dans le présent article, nous défendons une conceptualisation du handicap comme injustice structurelle. Nous étayons d'abord le modèle social du handicap, qui défend l'existence d'une distinction tranchée entre la déficience (biologique) et le handicap (social). Ensuite, nous évaluons les difficultés conceptuelles de cette distinction à l'aune de la critique de Tom Shakespeare. Nous argumentons cependant que cette critique est fondée sur une compréhension partiellement erronée de la position défendue par le modèle social. Pour finir, nous appuyons la conceptualisation défendue par le modèle social à l'aide de la phénoménologie critique du handicap.

1. Introduction : Quelques pistes conceptuelles pour réfléchir aux enjeux de justice structurelle liés au handicap

À partir des années 1970, plusieurs organisations militant pour les droits des personnes en situation de handicap ont contribué à développer une conceptualisation du handicap renversant l'interprétation jusque-là prévalente dans les pays occidentaux. Plutôt que de penser le handicap comme la résultante directe de la déficience, on a commencé à appréhender le handicap comme une situation socialement produite par des environnements sociaux

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal.

exclusifs, c'est-à-dire adaptés pour certains types de corps seulement. Le modèle social, développé au Royaume-Uni vers la fin des années 1970 par l'UIPAS (Union of Physically Impaired Against Segregation), s'est présenté comme le fer de lance du changement de paradigme interprétatif¹. Plutôt que d'être compris comme un problème médical, le handicap était dorénavant compris comme une injustice socialement produite contre laquelle il faut lutter.

Les travaux de la philosophe Iris Marion Young sur la question de la justice structurelle offrent un cadre conceptuel fécond pour penser le handicap en tant qu'injustice structurelle. D'une part, dans son ouvrage *Justice and the Politics of Difference* (2011), Young met de l'avant une conception de la justice qui dépasse les enjeux liés aux droits et libertés formelles ainsi qu'à la distribution des richesses. Selon cette conception, une société juste doit offrir à l'ensemble de ses membres les conditions institutionnelles que requiert leur épanouissement compris comme le plein exercice de leurs capacités². De cette perspective, Young identifie deux types de contraintes à l'atteinte de la justice : l'oppression, référant aux contraintes institutionnelles qui minent le développement personnel des membres d'un groupe, et la domination, référant aux contraintes institutionnelles qui minent la capacité d'autodétermination des membres d'un groupe³. Bien que les deux contraintes se recoupent souvent, Young défend que ce n'est pas une nécessité. La distinction fondamentale est que l'oppression ne correspond pas à l'exercice d'un pouvoir sur le groupe, contrairement à la domination.

D'autre part, dans son ouvrage *Responsability for Justice* (2011), Young mobilise le concept d'injustice structurelle pour expliquer comment le fonctionnement complexe de processus sociaux (politiques, économiques, culturels, etc.) peut systématiquement rendre vulnérables certains individus, ou groupes entiers, à des formes de domination ou d'oppression :

¹ Thomas Shakespeare, *Disability rights and wrongs revisited* (London : Routledge, 2013), 12.

² Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton : Princeton University Press, 2011), 39.

³ Maeve McKeown, « Structural Injustice ». *Philosophy Compass* 16, n° 7 (2021) : 2.

Structural injustice, then, exists when social processes put large groups of persons under systematic threat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities, at the same time that these processes enable others to dominate or to have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities available to them. [...] Structural injustice occurs as a consequence of many individuals and institutions acting to pursue their particular goals and interests, for the most part within the limits of accepted rules and norms⁴.

Selon nous, les revendications du modèle social peuvent être interprétées comme une lutte contre les injustices structurelles qui vulnérabilisent les individus en situation de handicap face à diverses formes de domination et d'oppression. De telles injustices, comme nous le verrons, reposent sur divers processus, tels que la naturalisation du handicap et l'exclusion.

Gardant en tête ce travail conceptuel youngien, nous exposerons d'abord, à l'aide du modèle social, en quoi le handicap est une situation socialement produite qu'il faut donc appréhender comme le résultat d'injustices structurelles. Notre attention se tournera ensuite vers la critique formulée par Thomas Shakespeare quant à la distinction trop franche entre handicap (qui serait pur produit social) et déficience (qui serait exclusivement biologique). Après avoir évalué la portée et les limites de cette critique, nous mobiliserons la phénoménologie critique en vue d'appuyer le modèle social.

2. Comment faut-il conceptualiser le handicap ?

2.1. Le modèle social, critique du modèle médical

On trouve au fondement du modèle social un renversement de l'explication causale du handicap telle que défendue par le modèle médical. Ce dernier considère le handicap comme une incapacité à pratiquer *normalement* un ensemble d'activités, incapacité qui est le résultat ou la cause directe d'une déficience physique ou mentale. Les

⁴ Iris Marion Young, *Responsibility for Justice* (New York : Oxford University Press), 52.

définitions données en 1980 par l'Organisation mondiale de la santé de la déficience et du handicap expriment d'ailleurs parfaitement ce type d'explication causale :

Impairment : In the context of health experience, an impairment is any loss or abnormality of psychological, physiological, or anatomical structure or function.

Disability : In the context of health experience, a disability is any restriction or lack (resulting from an impairment) of ability to perform an activity in the manner or within the range considered normal for a human being⁵.

Ce schéma explicatif évacue toute influence du contexte social dans lequel se déploie l'activité des individus. En effet, dans cette perspective, les limitations biologiques de l'individu épuiserait en totalité l'explication du phénomène du handicap, dans la mesure où celui-ci serait une conséquence inhérente à la déficience. Le modèle médical procède en ce sens à une forme d'essentialisation du handicap, le réduisant à une propriété de la déficience — au même titre qu'avoir trois côtés est une propriété du triangle.

Ce procédé d'essentialisation implique d'abord une *normalisation* des fonctions biologiques du corps et de ses activités. Cette normalisation est ensuite *naturalisée*, de sorte à occulter son origine sociale. La définition met l'accent sur la normalité, autant du point de vue de la déficience que celui du handicap. Sur le plan de la déficience, le caractère naturel de la différenciation entre le normal et le pathologique est peu contesté par le modèle social lui-même. Il est vrai que l'identification de fonctions biologiques normales qui se trouvent à être restreintes par des déficiences trouve un fondement naturel plus évident. Ce faisant, nous accepterons provisoirement le caractère entièrement naturel de la différenciation du normal et du pathologique au fondement de la définition de la déficience.

En revanche, la naturalisation des activités normales des individus est immédiatement problématique. Le modèle médical appréhende la normalité de nos activités comme allant de soi, comme étant la simple

⁵ World Health Organization Staff, *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps*, (Genève : World Health Organisation, 1980), 27-29.
28

extension des fonctions biologiques normales du corps humain. Ce regard naturalisant occulte le contexte social qui permet avant tout ces activités, mais qui produit aussi les normes les régissant. Nous verrons comment la phénoménologie peut nous aider à saisir cette intériorisation corporelle de normes d'actions, de manières d'interagir avec l'environnement bâti. D'emblée, constatons que le modèle médical évite simplement la question. C'est qu'il considère comme normale la capacité de monter des escaliers, celle-ci représentant selon lui le prolongement des fonctions normales du corps. Aucune attention n'est donc portée au fait que les escaliers constituent une variable contingente qui rend possible l'action normale de les monter. En ce sens, on biffe conceptuellement le fait que les normes d'actions sont produites socialement par la mise en relation d'un environnement construit spécifiquement pour certains corps : «in environmental terms, disability is experienced as inability to negotiate what is, in effect, a purpose-built environment created to meet the needs of the ultimate stereotype modular man – male, able-bodied, and independent⁶ ». Or c'est seulement en masquant ce processus social que le modèle médical peut rabattre le handicap sur la déficience et en faire un problème strictement biologique et individuel. Comme le souligne l'activiste et sociologue Colin Barnes, une des conséquences fondamentales du modèle médical est de faire du handicap une sorte de tragédie personnelle que la société ne peut directement transformer, mais tout au plus compenser⁷.

Comme susmentionné, le modèle social renverse complètement ce schéma explicatif. Pour la sociologue Myriam Winance, le modèle s'appuie sur une intuition analytique portant sur la cause du handicap, ainsi que sur une revendication politique concernant le démantèlement des barrières structurelles empêchant l'accès aux espaces de vie sociaux⁸. «Leur intuition analytique, écrit Winance, est

⁶ Lisa Foster, *Access to the Historic Environment : Meeting the Needs of Disabled People* (Shaftesbury : Donhead Press, 1997), 2.

⁷ Colin Barnes, « Understanding the Social Model of Disability : Past Present and Future » dans *Routledge Handbook of Disability Studies*, dir. Nick Watson (London : Routledge, 2019), 14.

⁸ Myriam Winance, « Repenser le handicap : leçons du passé, questions pour l'avenir. Apports et limites du modèle social, de la sociologie des sciences et des techniques, de l'éthique du care », *Alter* 10, n° 2 (2016) : 3.

que le handicap résulte des pratiques d'exclusion, de discrimination, d'oppression dont les "personnes handicapées" font l'objet⁹ ». Selon le modèle social, il y a une distinction nette entre la déficience, qui correspond aux limitations strictement biologiques de l'individu, et le handicap, qui est la conséquence sociale de la construction d'un environnement culturel, institutionnel et architectural, excluant les individus ayant une déficience. C'est en ce sens que le handicap doit être compris comme une structure d'oppression surajoutée à la déficience. Cette transformation du regard porté sur le handicap est, selon Winance, « l'un des principaux apports du modèle social¹⁰ ». En effet, du moment où l'on arrête de penser le handicap comme une forme de tragédie personnelle immuable, et que l'on saisit sa cause sociale, alors on ouvre la porte à la transformation des structures sociales qui produisent le handicap : « Rather than disability being inescapable, it becomes a product of social arrangements, and can thus be reduced, or possibly even eliminated¹¹ ».

Des revendications politiques suivent naturellement de cette intuition. L'origine sociale du handicap motive le démantèlement des barrières structurelles qui empêchent les personnes ayant des déficiences physiques ou mentales de profiter également des espaces constitutifs de l'ensemble de la vie sociale. Ainsi le modèle social appelle non pas à une solution médicale au problème du handicap, mais plutôt à une lutte contre la discrimination à laquelle font face les individus ayant une déficience. Dans les mots des géographes Rob Imrie et Marion Kumar : « Rather than pursuing a strategy of cure or rehabilitation, it is better to pursue a strategy of social transformation¹². »

Il faut cependant noter que les injustices auxquelles sont confrontés les individus en situation sociale de handicap ne se limitent pas, selon le travail définitionnel de Young, à des formes d'oppression, mais sont aussi traversées de relations de domination. En effet, Imrie et Kumar notent que les mesures d'accommodement visant à rendre accessible l'environnement bâti à l'ensemble des types

⁹ Winance, 3.

¹⁰ Winance, 3.

¹¹ Shakespeare, *Disability rights and wrongs revisited*, 12.

¹² Shakespeare, 12.

de corps sont souvent prises par un nombre restreint d'individus en position de pouvoir¹³. Ceux-ci déterminent alors de manière indépendante les possibilités d'actions qui s'offrent aux personnes en situation de handicap sans, la plupart du temps, être en position de connaître leurs besoins spécifiques. L'attitude paternaliste qui en découle vient bafouer le précieux savoir situé des personnes directement concernées¹⁴. Dès lors, celles-ci se voient exclues du processus même d'élaboration des accommodements, et donc dépossédées de leur pouvoir d'autodétermination.

Cette relation de domination prive les individus en situation de handicap d'une part de leur autonomie. D'abord parce que la part des espaces qui leur sont accessibles est délimitée par les choix des autorités politiques en matière d'accessibilité, mais aussi parce que les accommodements présents sont souvent inadaptés à leurs besoins réels. L'idée d'accommodement est souvent synonyme d'adaptation la plus minimale possible visant à remplir les critères établis par les législations en place tout en réduisant au maximum les coûts, comme le soulignent les géographes Nancy Hansen et Chris Philo¹⁵. Ces accommodements se présentent donc souvent comme de simples ajouts (*add-ons*) qui s'annexent au cadre initial de manière inorganique. Un individu en situation sociale de handicap interviewé par Imrie et Kumar parle d'ailleurs d'un «*backdoor treatment*», dans la mesure où ces *add-ons* mal pensés produisent des espaces reculés, disjoints de ceux habités par les individus «normaux» : «[B]ack door quality all the time! We go through side doors, back doors, back alleys, everywhere but the front; it's degrading¹⁶ ». En occultant les besoins concrets et réels des personnes en situation de handicap, les accommodements ineffectifs incarnent la conséquence de la relation de domination entre les individus détenant le pouvoir de décider et les personnes directement concernées par ces dites accommodations.

¹³ Rob Imrie et Marion Kumar, « Focusing on Disability and Access in the Built Environment », *Disability & Society* 13, n° 3 (1998) : 366.

¹⁴ Imrie et Kumar, 368.

¹⁵ Nancy Hansen et Chris Philo, « The Normality of Doing Things Differently : Bodies, Spaces and Disability Geography », *Tijdschrift voor economische en sociale geografie* 98, n° 4 (2007) : 500.

¹⁶ Imrie et Kumar, « Focusing on Disability and Access in the Built Environment », 365.

2.2. Critique du modèle social par Tom Shakespeare

Ainsi, le modèle social est une conceptualisation du handicap qui altère radicalement la manière de concevoir sa nature et qui ouvre la voie à un démantèlement des injustices, c'est-à-dire à la fois des structures opprimantes et des relations de domination qui sont socialement productrices du handicap. Dans son ouvrage *Disability Rights and Wrongs Revisited* (2013), le sociologue Tom Shakespeare, bien que saluant les bienfaits du changement de paradigme opéré par le modèle social, critique ce qu'il considère être des positions idéologiques ossifiées (*ossified ideas*) découlant de ce dernier.

La première de ces positions est qu'il y aurait une distinction nette entre les déficiences, strictement biologiques, et le handicap, strictement social. Selon Shakespeare, bien que la distinction ait eu une fonction pragmatique importante en ce qui a trait au changement de paradigme susmentionné, il demeure qu'une distinction rigide entre deux ordres de réalité est insoutenable. Selon l'auteur, l'entrelacement nécessaire entre la déficience et le handicap rend impossible une explication monocausale à chaque phénomène. D'abord, la déficience se manifeste toujours dans un contexte social qui, souvent, contribue à la façonner : «For example, a considerable proportion of the global burden of impairment is generated by poverty, malnutrition, war and other collectively or individually imposed social processes¹⁷». La catégorisation elle-même des déficiences repose sur un jugement qui est en partie informé par des attentes sociales. Autrement dit, la déficience est une évaluation dont la norme d'application est toujours en partie socialement produite. Par exemple, la dyslexie ne devient une déficience qu'au moment où la lecture constitue une attente formulée à l'endroit des membres de la société; cette attente est alors intégrée à la conception des fonctions biologiques normales¹⁸. De plus, l'intersection de différentes oppressions peut influencer notre reconnaissance des déficiences. Un bon exemple de cela est la difficulté à diagnostiquer l'autisme chez les femmes en raison d'un manque d'études relativement à la manière

¹⁷ Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs Revisited*, 22.

¹⁸ Shakespeare, 23.

dont la déficience se manifeste chez celles-ci¹⁹. Ainsi, selon Shakespeare, penser la déficience de manière strictement biologique constitue une essentialisation erronée : « Impairment is not a pre-social or pre-cultural biological substrate²⁰ ».

Inversement, Shakespeare considère que le handicap ne peut pas non plus être entièrement dissocié de la déficience. Le modèle social évacue la déficience elle-même de l'explication causale du handicap compris strictement comme échec de l'environnement social. Pour Shakespeare, l'expérience du handicap intègre souvent la déficience comme cause des limitations des possibilités d'actions, ne serait-ce que parce que certaines de celles-ci ne peuvent tout simplement pas être éliminées par des mesures sociales²¹. Comme le souligne Sally French, certaines des limitations dont une personne non voyante fait l'expérience, telle que l'incapacité à lire le langage non verbal lors d'interactions, sont intrinsèques à sa déficience, et ne sauraient être soulagées par une quelconque transformation sociale : « I believe that some of the most profound problems experienced by people with certain impairments are difficult, if not impossible, to solve by social manipulation²² ».

Pour Shakespeare, cette critique de la distinction tranchée déficience-handicap met en lumière certaines conséquences négatives du modèle social. Premièrement, le modèle social tend à minimiser l'importance de la déficience en la dissociant complètement du handicap. Shakespeare considère plutôt que la déficience n'est pas toujours neutre, mais que pour plusieurs individus en situation de handicap, leur déficience possède des désavantages intrinsèques : « It is not necessary to claim that all impairments are negative, or that impairment is only and always negative. But for many, impairment is not neutral, because it involves intrinsic disadvantage²³ ». Le modèle

¹⁹ Georgia Lockwood Estrin *et al.*, « Barriers to Autism Spectrum Disorder Diagnosis for Young Women and Girls: A Systematic Review », *Review Journal of Autism and Developmental Disorders* 8, n° 4 (2021).

²⁰ Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs Revisited*, 23.

²¹ Shakespeare, 24.

²² Sally French, « Disability, Impairment or Something in Between ? », dans *Disabling Barriers – Enabling Environments*, dir. John Sawin *et al.* (Thousand Oaks : Sage Publications, 1993), 17.

²³ Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs Revisited*, 33.

social, en suivant une voie déjà tracée par plusieurs luttes sociales, a contribué à dénaturer une forme d'oppression en montrant la production sociale du handicap. Cependant, l'analogie du geste trouve sa limite dans cette valence inhérente à la déficience. Cela est rendu manifeste par le fait que, dans le cas d'oppression raciale par exemple, cette dernière permet de rendre compte de la totalité des désavantages vécus par les membres du groupe opprimé. Au contraire, pour beaucoup de personnes en situation de handicap, l'oppression sociale qu'elles vivent n'épuise pas les désavantages dont elles font l'expérience. Certains de ceux-ci sont plutôt une conséquence inhérente à leurs déficiences, lorsqu'elles impliquent par exemple des douleurs chroniques : «Endorsement of disability solely as social oppression is really only an option, and an erroneous one at that, for those spared the ravages of chronic illness²⁴ ».

Puisque, selon Shakespeare, le handicap ne peut avoir pour unique explication causale l'oppression sociale, alors corollairement, les maux ou limitations constitutives de l'expérience du handicap ne peuvent pas être dissipés dans leur totalité par une seule transformation sociale. Soyons clairs, Shakespeare ne défend pas l'abandon des luttes contre les oppressions qui contribuent à produire socialement le handicap. Seulement, il considère que penser le handicap de manière strictement sociale occulte les défis inhérents à la déficience, lesquels sont pourtant un élément souvent central de l'expérience des individus en situation de handicap :

If social model approaches cannot account for the role of impairment, then they will fail to explain the complexities of disabled people's social situation. Moreover, disability rights academics and activists risk creating stories about disability which many disabled people will not recognise as describing their own experience²⁵.

Plus encore, penser le handicap de façon strictement sociale peut aussi créer une forme d'aversion trop rigide relativement à toute

²⁴ Simon J. Williams, « Is Anybody There? Critical Realism, Chronic Illness and the Disability Debate », *Sociology of Health and Illness* 21, n° 6 (1999), 812.

²⁵ Shakespeare, 32.

intervention qui touche la déficience elle-même, ou plus largement le fonctionnement du corps. En effet, dans cette perspective, ces pratiques signifient nécessairement un maintien du statu quo, c'est-à-dire des structures opprimantes. Autrement dit, s'il n'y a aucune limitation inhérente à la déficience, pourquoi tenter d'altérer les fonctions du corps plutôt que démanteler les barrières sociales constitutives du handicap?

Un tel raisonnement semble être à l'origine de la vision suivante défendue par Hansen et Philo :

[T]here is also a[n] [...] approach that strives to 'correct' the disabled body, to produce corrected bodies that fit in with the existing shapes and expectations of non-disabled space. Examples include everything from crutches and wheelchairs to artificial limbs (prostheses) and the promise of computerised inserts to make limbs and senses do what they cannot now do. In this respect, there is a 'colonising' approach toward the impaired body, in that it becomes a site for interventions designed to convert it into something acceptable to the 'colonising' power (non-disabled society)²⁶.

Les auteur.trice.s expriment le danger d'un abandon des tentatives de construction des espaces sociaux inclusifs, au profit de la mise en place d'un impératif de « correction » du corps. Cependant, il nous semble erroné d'assimiler unilatéralement tout traitement de la déficience comme une intervention d'un pouvoir colonisateur sur le corps handicapé. D'abord parce que cela revient à nier la facette du vécu des personnes en situation de handicap qui touche à leur expérience des limitations inhérentes à leur déficience. Ensuite, parce que cela peut conduire à brimer une des prérogatives de leur agentivité, à savoir la détermination par elles-mêmes des traitements ou altérations prosthétiques susceptibles d'améliorer leur condition de vie. L'utilisation de prothèses peut par exemple se présenter comme un véhicule à l'exercice de l'autonomie plutôt que comme une intervention colonisatrice sur le corps. Les prothèses permettent de pratiquer des activités qu'aucune transformation sociale n'aurait pu

²⁶ Hansen et Philo, « The Normality of Doing Things Differently », 500.

rendre possibles, puisque leur utilisation vient combler des limitations inhérentes à la déficience.

Pour résumer, la critique de Shakespeare d'une distinction trop rigide entre déficience et handicap a montré que, malgré toutes les avancées offertes par le modèle social, il pourrait être bénéfique, selon lui, de faire davantage de place à l'expérience individuelle du handicap dans toute sa complexité, c'est-à-dire en intégrant dans sa conceptualisation une composante renvoyant à l'expérience des limitations inhérentes aux déficiences.

Selon nous, cette charge critique menée par Shakespeare contre une conception exclusivement sociale de l'expérience du handicap est tout à fait convaincante. Nous verrons d'ailleurs en quoi la phénoménologie critique du handicap permet d'appuyer une telle position. Nous avons toutefois certaines réserves. La critique de Shakespeare s'applique-t-elle réellement au modèle social du handicap? L'argumentaire de Shakespeare laisse lui-même place à une certaine ambiguïté. En effet, la qualification des positions idéologiques découlant du modèle social par le terme «ossifiées» (*ossified ideas*) sous-entend qu'il admet un écart entre ces positions et le modèle social lui-même. S'il est impossible de nous prononcer sur cette question en son nom, cet écart nous apparaît manifeste. En effet, les arguments étayés par Shakespeare s'attaquent plutôt à la position selon laquelle les limitations vécues par les personnes en situation de handicap seraient *exclusivement* le produit d'injustices sociales. Il est bien entendu possible de spéculer sur le rôle du modèle social dans le développement subséquent de cette position. Par ailleurs, nous ne nions pas que certaines positions se réclamant du modèle social aient pu se rapprocher d'une conception exclusivement sociale de l'expérience du handicap. Il demeure cependant que le modèle social du handicap ne défend pas lui-même une telle thèse, puisqu'il reconnaît l'existence de limitations inhérentes à la déficience, en plus de limitations surajoutées qui sont le produit d'injustices sociales. Si le modèle social réserve le terme «handicap» aux limitations socialement produites, cela n'implique pas de réduire la totalité de l'expérience des personnes en situation de handicap à celles-ci. Plus encore, cette distinction analytique entre déficience et

handicap n'empêche en rien le fait que ces deux types de limitations soient entrelacés dans l'expérience elle-même.

Une telle analyse nous permet alors de nuancer la portée de la critique de Shakespeare. D'abord sa critique offre une mise en garde contre la dérive interprétative qui consiste, en partant du modèle social, à réduire l'expérience du handicap à sa seule dimension sociale. Ensuite, relativement au modèle social lui-même, le seul élément substantiel de la critique de Shakespeare est l'argument selon lequel la déficience n'est pas un pur substrat biologique indépendant de toute influence sociale, mais est plutôt un terme évaluatif dont les normes d'application sont en partie socialement produites. Il va sans dire que cette critique se présente davantage comme le prolongement conséquent de la réflexion du modèle social plutôt qu'une opposition frontale à celui-ci. Néanmoins, cet argument vient miner la pertinence de la distinction conceptuelle entre déficience et handicap établie par le modèle social. En effet, dans la mesure où le modèle social était en mesure d'identifier une part des limitations de l'expérience du handicap à une dimension strictement biologique, soit la déficience, il était censé pouvoir distinguer celles-ci des limitations strictement sociales, soit le handicap. En s'attaquant à cette distinction, la critique proposée par Shakespeare se traduit ultimement par la nécessité, pour le modèle social, de procéder à un remaniement conceptuel. Autrement dit, l'erreur du modèle social n'est pas d'avoir réduit l'expérience des limitations vécues par les personnes en situation de handicap à une dimension exclusivement sociale, mais de penser que la dimension biologique de cette expérience soit réductible ou coextensive à la déficience. En effet, dans la mesure où la déficience a aussi une dimension sociale, il devient incohérent de réserver le terme «handicap» à la dimension sociale de l'expérience vécue. Outre cette incohérence, il nous semble de toute façon plutôt maladroit de référer à la dimension sociale de l'expérience par le terme «handicap», puisque cela prête justement le flanc à l'interprétation erronée selon laquelle le modèle social réduirait l'expérience du handicap à une dimension exclusivement sociale. Si une telle conceptualisation a certainement joué un rôle pragmatique dans le changement de paradigme opéré par le modèle social, la prise en compte de la critique de Shakespeare nous oblige à son abandon.

Notre intention n'est pas de proposer ici un remaniement conceptuel ou terminologique particulier, mais de montrer qu'exception faite de sa distinction entre déficience (biologique) et handicap (social), l'intuition fondamentale du modèle social est parfaitement compatible avec la position de Shakespeare. Plus précisément, l'expérience vécue des personnes en situation de handicap est selon nous déterminée aussi bien par des limitations associées à leurs capacités physiques que par des limitations produites par des environnements sociaux injustes, c'est-à-dire par la relation entre les capacités de ces personnes et des espaces sociaux conçus exclusivement pour des actions normalisées hors de leur portée. Nous considérons que la phénoménologie critique du handicap, en procédant à une analyse rigoureuse de cette expérience vécue, permet d'appuyer une telle position.

3. Apports de la phénoménologie critique pour conceptualiser le handicap

Comme le notent Maxime Doyon et Maren Wehrle, l'analyse du rôle de la corporéité au sein de la constitution de l'expérience est peut-être la plus importante contribution de la phénoménologie²⁷. Déjà, chez Edmund Husserl, le corps possède un statut transcendantal au sens où il est une condition qui rend possible et structure l'expérience tout à la fois. Toutefois, c'est chez Maurice Merleau-Ponty que le corps prend une place phénoménologique encore plus centrale.

Dans son ouvrage *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty met de l'avant une conception du corps comme manière première d'être au monde. Le corps ne réfère pas ici seulement au corps entendu comme entité matérielle, mais également au corps vécu, c'est-à-dire au corps comme sujet, comme moyen d'appréhension du monde. Cette ouverture première du monde opérée par le corps est notamment exemplifiée par le rôle dans la structuration du champ perceptuel des capacités motrices

²⁷ Maxime Doyon et Maren Wehrle, « Body », dans *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, dir. Daniele de Santis *et al.* (London : Routledge, 2021), 123.

sédimentées au sein du schéma corporel en tant que répertoire d'actions normalisées. L'idée est que le sujet incarné développe dans son rapport au monde des capacités motrices lui permettant d'agir sur le monde, capacités qui se consolident alors en tant que dispositions habituelles préréflexives. Ces dispositions motrices viennent alors structurer la perception de l'espace de sorte à constituer un espace vécu, et non géométrique, où le corps n'est pas un point *dans* l'espace parmi les autres, mais plutôt *le* point zéro de l'orientation à partir duquel s'organisent les choses dans l'espace. Cet espace est donc perçu comme un environnement traversé par des lignes de force qui appellent des (im)possibilités motrices, des «je peux» et des «je ne peux pas». C'est donc en ce sens que l'expérience vécue implique un enchevêtrement avec l'environnement qui le dévoile comme normatif.

La phénoménologie classique, dans son entreprise d'identifier le rôle fondamental du corps comme structure universelle de dévoilement du monde, s'est érigée à partir d'une expérience privilégiée non questionnée, celle d'un homme blanc disposant de ses pleines capacités physiques. La phénoménologie critique, comme le souligne Guenther, est née de cette volonté de mettre en lumière ce qui est invisibilisé par la position privilégiée non questionnée, c'est-à-dire la manière dont les structures sociales mettent en forme l'expérience d'une manière quasi-transcendantale²⁸. La phénoménologie critique vient donc en quelque sorte amender la phénoménologie classique, en insistant non seulement sur la manière dont les fonctions biologiques du corps structurent l'expérience, mais aussi sur le rôle du contexte social.

La description qu'offre Merleau-Ponty du rôle du corps comme mode premier de l'ouverture au monde est souvent traversée par une aisance. Sa description donne à voir un corps situé dans un environnement qui se présente comme l'extension de ses capacités motrices. Il s'agit d'une expérience d'*orientation* au sens où le corps, en tant que moyen, s'efface de la conscience pour ne laisser à l'avant-plan que les possibilités d'action offertes par l'environnement, voire seulement les projets intentionnels plus larges qu'elles permettent. Suivant Garland-Thomson, nous pouvons dire que l'expérience

²⁸ Lisa Guenther, « Critical Phenomenology », dans *50 Concepts for Critical Phenomenology*, dir. Gail Weiss *et al.* (Evanston : Northwestern University Press, 2019), 12.

d'orientation constitue un *fitting*, c'est-à-dire une *relation* entre le corps et son environnement qui est dénuée de frictions et d'obstacles²⁹. Nous pouvons aussi mobiliser le concept établi par Gibson et définir cette dynamique relationnelle comme étant remplie d'«*affordances*», c'est-à-dire de possibilités d'actions que le sujet perçoit dans son environnement³⁰.

Nous avons vu que cette expérience de *fitting* décrite par Merleau-Ponty repose sur la relation d'un environnement avec un sujet incarné ayant intériorisé des capacités motrices normalisées au sein du schéma ou de la mémoire corporelle. La phénoménologie critique permet de poser sur ce point plusieurs questions. Pour quels types d'actions et de corps nos environnements sociaux sont-ils construits ? Comment les normes d'action sont-elles (re)produites et intériorisées de sorte à produire des sujets différents ? Que se passe-t-il lorsque l'environnement ne se présente pas comme l'extension des capacités et habitudes motrices du sujet, bref lorsque les *affordances* sont pauvres, lorsqu'il y a *misfitting* ?

Relativement à la première question, les mots de Foster sont encore de mise : «[The] environment [is] created to meet the needs of the ultimate stereotype modular man – male, able-bodied, and independent³¹ ». Nous avons d'ailleurs grandement insisté, avec le modèle social, sur la manière dont l'environnement bâti procède à cette exclusion.

En ce qui a trait à la seconde question, Wehrle offre une piste de solution éclairante dans son article «'Bodies (That) Matter': the Role of Habit Formation for Identity» (2021) où elle réinvestit la théorie de la performativité de Judith Butler. Schématiquement, nous pouvons décrire le processus de consolidation de normes motrices au sein de la mémoire corporelle comme le produit de la répétition d'actions constamment rectifiées ou corrigées en fonction d'une attente de normalité sociale. Il convient cependant de préciser que Wehrle ne

²⁹ Rosemarie Garland-Thomson, « Misfits : a Feminist Materialist Disability Concept », *Hypatia* 26, n° 3 (2011).

³⁰ James J. Gibson, « The Theory of Affordances », dans *Perceiving Acting, and Knowing*, dir. Robert Shaw et John Bransford. (London : Routledge, 1977).

³¹ Foster, *Access to the Historic Environment : Meeting the Needs of Disabled People*, 2.

défend pas une conception «hylémorphique» de l'intériorisation de normes sociales incarnées, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le corps ne serait que la matière passive dans laquelle s'inscrit la forme des normes sociales. Au contraire, la performance active au fondement de la consolidation des normes incarnées, bien qu'elle soit encadrée par des attentes sociales, ouvre toujours la porte à la créativité, à la subversion, au développement d'un style propre. Cette créativité est d'ailleurs centrale à la manière dont les individus en situation de handicap naviguent dans un environnement inadapté à leurs capacités motrices. Leurs déficiences les empêchant d'assumer les actions normalisées pour lesquelles l'environnement est conçu, ces personnes développent des normes d'action idiosyncratiques leur permettant de générer des *affordances* au sein de leur environnement³².

Pour ce qui est de la dernière question, la première réponse générale que nous pouvons donner est que ce *misfitting* produit une expérience de désorientation : «[I]f orientation is about making the strange familiar through the extension of bodies into space, then disorientation occurs when that extension fails. Or we could say that some spaces extend certain bodies and simply do not leave room for others³³ ». Cependant la forme particulière de désorientation dont peut être traversée l'expérience des personnes en situation de handicap, comme le rappelle Shakespeare, et, selon nous, comme le soutient le modèle social, n'est pas toujours strictement relationnel ou social, bref n'est pas réductible à un *misfitting*. C'est donc spécifiquement la phénoménologie critique du handicap qu'il faut mobiliser pour faire voir comment nous pouvons, pour certaines qualités phénoménales de l'expérience de désorientation propre aux individus en situation de handicap, distinguer deux types de causalité.

Dans son article «The Lived Experience of Disability» (1995), la philosophe Susan Kay Toombs, atteinte de sclérose en plaques, offre une analyse phénoménologique détaillée de l'expérience de son handicap. L'autrice montre d'abord comment sa perte de mobilité a perturbé son corps vécu, ce qui a radicalement transformé l'aspect de

³² Arseli Dokumaci, « A Theory of Microactivist Affordances: Disability, Disorientations, and Improvisations », *South Atlantic Quarterly* 118, n° 3 (2019).

³³ Sara Ahmed, *Queer Phenomenology* (Durham : Duke University Press, 2006), 11.

ses espaces de vie. Nous avons vu que le corps vécu, en tant que centre de l'orientation, structure normativement les possibilités d'actions perçues dans l'espace environnant. Ce dernier est, comme le note Toombs, d'abord et avant tout expérimenté comme un espace fonctionnel, c'est-à-dire structuré selon les projets qu'il est possible d'entreprendre en son sein³⁴. On comprend alors pourquoi la perte de mobilité dont relate Toombs va de pair avec une transformation de son expérience vécue des espaces, transformation qui fait d'ailleurs écho au concept de désorientation mobilisée par Ahmed. En effet, dans la mesure où on ne possède pas les capacités motrices pour satisfaire les normes d'interaction ou d'utilisation prescrites par les espaces sociaux, ceux-ci, plutôt que de se présenter comme le prolongement du corps, assument alors un aspect hautement restrictif. Toombs est donc très sensible à la dimension sociale de la production du handicap : « Loss of mobility illustrates in a concrete way how the subjective experience of space is intimately related both to one's bodily capacities and to the design of the surrounding world³⁵ ».

La qualité restrictive assumée par son expérience de l'espace à la suite de sa perte de mobilité se prête donc à une explication strictement relationnelle. Or ce ne semble pas être le cas pour d'autres qualités phénoménales qui sont en partie causées par les limites inhérentes à la déficience. Toombs explique notamment comment la progression de sa déficience a rompu l'unité corps-environnement, au sens où des gestes et des objets, qui s'effaçaient à l'arrière-plan de sa conscience pour laisser toute l'attention au projet intentionnel dont ils étaient constitutifs, accaparent désormais toute son attention³⁶. Le geste qui était à peine conscient devient ardu et douloureux, il place le corps à l'avant-plan de l'expérience. L'objet qui se présentait simplement comme un moyen s'effaçant dans le projet plus large devient un obstacle considérable. Dans un tel cas, on voit que la cassure du rapport fluide entre le corps et l'environnement peut, certes, être causée par le caractère inadapté de ce dernier, mais aussi

³⁴ Susan Kay Toombs, « The Lived Experience of Disability », *Human Studies* 18, n° 1 (1995) : 11.

³⁵ Toombs, 12.

³⁶ Toombs, 13.

par les limites inhérentes à la déficience. Malgré un environnement optimal, la douleur, ou encore la difficulté du geste même, de la maîtrise du corps, peuvent placer ce dernier à l'avant-plan de l'expérience consciente et briser la fluidité de l'unité corps-environnement.

Plus encore, selon Toombs, c'est aussi l'expérience temporelle qui est transformée par le handicap. Comme elle l'explique, l'expérience du handicap peut rendre l'attention captive du présent en raison des demandes physiques qui résultent des limitations intrinsèques à la déficience : «For instance, temporal experiencing changes in the sense that the sheer physical demands of impaired embodiment ground one in the present moment, requiring a disproportionate attention to the here and now³⁷ ». Encore une fois, un environnement optimal ne saurait transformer complètement cette qualité de l'expérience. Si, malgré un environnement optimal, le geste est ardu, douloureux et lent, la qualité temporelle de l'expérience en sera directement affectée.

Ainsi, la description phénoménologique de Toombs semble appuyer l'idée que les qualités phénoménales assumées par l'expérience de désorientation des personnes en situation de handicap admettent une explication causale qui renvoie aussi bien aux limites inhérentes aux qualités physiques de la déficience qu'aux espaces sociaux injustes ou exclusifs. Or il s'agit, comme nous avons tâché de le démontrer en analysant la portée de la critique de Shakespeare, de la position défendue par le modèle social.

4. Conclusion

Prenant appui sur les réflexions d'Iris Marion Young relativement aux injustices structurelles ainsi que sur le modèle social, nous avons d'abord tâché de montrer comment le handicap devait être conceptualisé comme le produit d'injustices structurelles. Nous avons ensuite relevé la critique du modèle social émise par Tom Shakespeare relativement à sa distinction franche entre la déficience (biologique) et le handicap (social). Après avoir évalué les limites de cette critique néanmoins importante, nous avons montré comment la phénoménologie critique permettait d'appuyer le modèle social en partant de l'expérience vécue de personnes en situation de handicap.

³⁷ Toombs, 19.

Nous considérons toutefois, comme soulevé plus haut, que l'évaluation adéquate de la critique de Shakespeare appelle à un travail de remaniement conceptuel ou terminologique qui reste encore à faire pour le modèle social.

Bibliographie

- Ahmed, Sara. *Queer phenomenology*. Durham : Duke University Press, 2006.
- Barnes, Colin. « Understanding the Social Model of Disability: Past Present and Future ». Dans *Routledge Handbook of Disability Studies*, sous la direction de Nick Watson, 14-31. London : Routledge, 2019.
- Dokumaci, Arseli. « A Theory of Microactivist Affordances: Disability, Disorientations, and Improvisations ». *South Atlantic Quarterly* 118, n° 3 (2019) : 491-519.
- Doyon, Maxime et Wehrle, Maren. « Body ». Dans *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, sous la direction de Daniele De Santis *et al.*, 123-137. London : Routledge, 2020.
- Foster, Lisa. *Access to the Historic Environment: Meeting the Needs of Disabled People*. Shaftesbury : Donhead Press, 1997.
- French, Sally. « Disability, Impairment or Something in Between? ». Dans *Disabling Barriers – Enabling Environments*, sous la direction de John Sawin *et al.*, 17-25. Thousand Oaks : Sage Publications, 1993.
- Garland-Thomson, Rosemarie. « Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept ». *Hypatia* 26, n° 3 (2011) : 591-609.
- Gibson, James J. « The Theory of Affordances ». Dans *Perceiving, Acting, and Knowing*, sous la direction de Robert Shaw et John Bransford, 67-82. London : Routledge, 1977.
- Guenther, Lisa. « Critical Phenomenology ». Dans *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, sous la direction de Gail Weiss *et al.*, 11-16. Evanston : Northwestern University Press, 2019.
- Hansen, Nancy et Philo, Chris. « The Normality of Doing Things Differently: Bodies, Spaces and Disability Geography ». *Tijdschrift voor economische en sociale geografie* 98, n° 4 (2007) : 493-506.

- Imrie, Rob et Kumar, Marion. « Focusing on Disability and Access in the Built Environment ». *Disability & Society* 13, n° 3 (1998) : 357-374.
- Lockwood Estrin, Georgia, Milner, Victoria, Spain, Debbie, Happé, Francesca et Colvert, Emma. « Barriers to Autism Spectrum Disorder Diagnosis for Young Women and Girls: A Systematic Review ». *Review Journal of Autism and Developmental Disorders* 8, n° 4 (2021) : 454-470.
- McKeown, Maeve. « Structural Injustice ». *Philosophy Compass* 16, n° 7 (2021) : 1-14.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1945.
- Oliver, Mike. « Defining Impairment and Disability: Issues at Stake ». Dans *Disability and Equality Law*, sous la direction de Elizabeth F. Emens et Michael Ashley Stein, 3-18. London : Routledge, 2017.
- Toombs, Susan Kay. « The Lived Experience of Disability ». *Human Studies* 18, n° 1 (1995) : 9-23.
- Shakespeare, Thomas. *Disability Rights and Wrongs Revisited*. London : Routledge, 2013.
- Wehrle, Maren. « ‘Bodies (that) Matter’: The Role of Habit Formation for Identity ». *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, n° 2 (2021) : 365-386.
- Williams, Simon J. « Is Anybody There? Critical Realism, Chronic Illness and the Disability Debate ». *Sociology of Health and Illness* 21, n° 6 (1999) : 797–819.
- Winance, Myriam. « Repenser le handicap : leçons du passé, questions pour l’avenir. Apports et limites du modèle social, de la sociologie des sciences et des techniques, de l’éthique du care ». *Alter* 10, n° 2 (2016) : 1-13.
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton : Princeton University Press, 2011.
- Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*. New York : Oxford University Press, 2011.

Quelques remarques critiques sur un argument de Hintikka et Hintikka concernant l'ineffabilité de l'existence des objets du *Tractatus* de Wittgenstein

Olivier Provencher*

Résumé

Dans le cadre de leur interprétation du Tractatus de Wittgenstein, Hintikka et Hintikka identifient les objets de l'ontologie tractarienne aux sense-data de l'épistémologie russellienne. Cette identification repose sur quelques arguments dont l'un concerne la thèse de l'ineffabilité de l'existence des objets. Dans cet article, je reconstruis cet argument au sujet duquel je formule quelques remarques critiques. Je défends que la thèse de l'ineffabilité revêt des significations différentes chez Russell et Wittgenstein, de même que différent les arguments mobilisés pour l'appuyer.

Pour Jaakko et Merrill B. Hintikka, la chose est sans équivoque : Wittgenstein était un phénoménologue. Dans leur ouvrage *Investigations sur Wittgenstein*¹, les deux interprètes ont avancé bon nombre d'arguments afin de défendre cette thèse pour le moins inusitée dont Jaakko Hintikka (1929-2015) s'est fait le promoteur².

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie à l'Université Laval et enseigne la philosophie au Cégep de la Gaspésie et des Îles à Gaspé.

¹ Jaakko Hintikka et Merrill B. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, trad. Martin Jawerbaum et Yaron Pesztat (Bruxelles: Mardaga, 1991).

² Voir notamment Jaakko Hintikka, « Rules, Games and Experiences: Wittgenstein's Discussion of Rule-following in the Light of his Development », *Revue Internationale de Philosophie* 43, n° 169 (2) (1990) : 279-

Quelques remarques critiques sur un argument de Hintikka et Hintikka
concernant l'ineffabilité de l'existence des objets
du *Tractatus* de Wittgenstein

L'interprétation phénoménologique hintikkienne de la pensée de Wittgenstein n'a d'ailleurs pas manqué de susciter des réactions de la part des autres spécialistes de l'œuvre. Robert J. Fogelin par exemple (et pour ne mentionner que lui), usa des termes « provocant », « controversé » et « hétérodoxe » pour parler des arguments avancés par les Hintikka avant de décrire leur ouvrage de 1986 comme un « self-consciously contrarian book on the history of Wittgenstein's development, challenging a great many standard, or at least common, interpretations³ ».

Dans un article de 1996 intitulé « The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl », Hintikka défend en effet qu'une certaine incapacité à approcher la pensée d'auteurs comme Wittgenstein ou Husserl par l'entremise des problèmes qu'ils ont tenté de résoudre, plutôt qu'en les considérant comme des doctrines, systèmes ou écoles de pensée, a eu pour conséquence de nous faire manquer la dynamique interne à leurs œuvres⁴. Selon lui, les interprètes de Wittgenstein se sont rendus coupables d'une telle faute en ne prenant pas au sérieux l'épisode phénoménologique de 1929-1930 lors duquel Wittgenstein aborde un certain nombre de problèmes qu'on pourrait qualifier de « phénoménologiques », ne considérant cet épisode que comme un moment accessoire et passager de l'œuvre. Or, Hintikka persiste et signe : que Wittgenstein envisage la construction d'un

297 ; « Wittgenstein and the Problem of Phenomenology », *Language, Knowledge and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, dir. Leilla Haaparanta, Martin Kusch et Ilkka Niiniluoto, *Acta Philosophica Fennica* 49, (1990) : 15-46 ; « Wittgenstein as a Philosopher of Immediate Experience », *Wittgenstein: Towards a Re-evaluation. Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium*, Rudolf Haller et al., dir. Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, (1990) : 155-67 ; *Ludwig Wittgenstein. Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*, *Selected Papers* 1, (Dordrecht/Boston/Londres : Kluwer Academic, 1990) ; « The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl », *Austrian Philosophy Past and Present*, Boston Studies in the Philosophy of Science 90, (1990) : 101-123.

³ Robert J. Fogelin, « Investigation on Wittgenstein », *Philosophical Review* 98, n° 1 (1989) : 96.

⁴ Jaakko Hintikka, « The Idea of Phenomenology », 101.

langage phénoménologique témoigne chez le philosophe viennois d'un véritable projet d'ordre phénoménologique⁵.

De façon plus polémique encore, Hintikka défend que la raison principale derrière la négligence des interprètes à accorder toute l'importance qu'elle mérite à cette dimension phénoménologique de l'œuvre wittgensteinienne tient à ceci qu'ils n'ont pas su voir que lorsqu'il parlait de phénoménologie, Wittgenstein n'avait pas autre chose en tête que la doctrine du *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) :

The phenomenological philosophy Wittgenstein is talking about in 1929 is the philosophy of the Tractatus. Wittgenstein's famous book is, I can say without stretching the term, an exercise in phenomenology. The ideal language envisaged in the Tractatus is ideal precisely in that it captures faithfully what is given to me. The simple objects postulated there are therefore the objects of my immediate experience, that is to say, phenomenological objects. The world according to the early Wittgenstein is the world of phenomenological objects. Massive evidence for this conclusion is assembled in chapter 3 of Hintikka and Hintikka (1986)⁶.

L'interprétation du *Tractatus* de Wittgenstein que proposent Jaakko Hintikka et Merrill B. Hintikka dans leur ouvrage repose effectivement, pour l'essentiel, sur un argument concernant la nature des objets de l'ontologie proposée par Wittgenstein en 1921. Selon Hintikka et Hintikka, les objets du *Tractatus* sont identifiables aux *sense-data* de l'épistémologie développée en 1912-1913 par Bertrand Russell (qui fût, s'il faut le rappeler, le mentor de Wittgenstein), à savoir des objets d'expérience directe ou comme le dit Jaakko Hintikka, des « objets phénoménologiques ». C'est cette identification des objets tractariens aux objets russelliens qui conduit les Hintikka à conclure que le langage idéal que Wittgenstein tente d'élaborer dans le *Tractatus* et le langage phénoménologique dont il est question dans les *Remarques philosophiques* (PB)⁷ de 1929 sont identifiables l'un à l'autre.

⁵ Jaakko Hintikka, « The Idea of Phenomenology », 101-102.

⁶ Jaakko Hintikka, « The Idea of Phenomenology », 102.

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, trad. J. Fauve, (Paris : Gallimard, 1975).

Il n'est toutefois pas si aisé de savoir précisément ce que Wittgenstein avait en tête lorsqu'il parlait d'objets. Le fait est qu'il subsiste, dans le *Tractatus*, un certain espace interprétatif laissé vacant par le philosophe : nulle part dans le traité de 1921 il n'est donné d'exemple de ce qu'il faut concevoir comme un objet et jamais Wittgenstein ne se prononce explicitement sur la question, ce qui donne du fil à retordre aux interprètes de sa pensée. La question de savoir de quelle nature sont les objets tractariens a suscité plusieurs débats dans les dernières décennies⁸ et, à en croire le nombre d'interprétations concurrentes, celles des Hintikka ne fait assurément pas l'unanimité.

Je propose d'examiner l'un des arguments avancés par les Hintikka supportant l'identification des objets simples du *Tractatus* aux *sense-data* de l'épistémologie russellienne, à savoir l'argument dit « de l'ineffabilité de l'existence des objets ». Pour mener à bien cet examen, je procéderai en trois temps : j'exposerai d'abord ce qu'il en est de l'ineffabilité de l'existence des objets dans le *Tractatus* de Wittgenstein, puis tâcherai de montrer à quoi correspond cette même idée dans l'œuvre de Russell (du moins, dans la partie de l'œuvre de Russell dont discutait le jeune Wittgenstein en 1921). Finalement, j'émettrai quelques remarques critiques à l'endroit de l'argumentation hintikkienne en m'appuyant sur quelques-unes conséquences de la théorie russellienne qui, à mon avis, ont échappé aux Hintikka. Sans prétendre réfuter l'argumentation des Hintikka, j'apporte ce que je crois être une contribution à l'exégèse de leur interprétation.

⁸ Hintikka & Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, 1991 ; Hidé Ishiguro, « Use and Reference of Names », dans *Studies on the Philosophy of Wittgenstein*, dir. Peter Winch, (London : Routledge, 2013), 20-50 ; David Pears, « Introduction to the 1985 Edition », dans Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, (London, New York : Routledge Classics, 2010) : vii-xii ; David Pears, « The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism », *European Journal of Philosophy* 4, n° 2 (1996) : 124-136.

1. L'ineffabilité de l'existence des objets dans le *Tractatus* de Wittgenstein

Pour bien comprendre l'argumentation des Hintikka, il nous faut d'abord comprendre la place qu'occupent les objets dans la théorie de la signification de Wittgenstein. On se souviendra en effet que le problème qui occupera la pensée du philosophe dans le *Tractatus* est celui de la signification, c'est-à-dire de la façon dont le langage parvient à signifier quelque chose à propos du monde.

L'intuition fondamentale à partir de laquelle travaille Wittgenstein est, comme il l'exprime dans ses *Carnets* (NB)⁹, que la vérité d'une proposition consiste en « une relation entre la proposition et l'état de choses » (NB, 27-10-14). Cette relation, affirme le philosophe, est une relation de correspondance, voire d'isomorphie entre le langage et le monde puisque les divers éléments de la proposition doivent correspondre trait pour trait aux différents éléments auxquels ils se rapportent dans la réalité, c'est-à-dire aux éléments constitutifs de l'état de choses qu'elle dépeint. La proposition est donc pensée comme une image qui représente un état de choses. Or, pour que nous puissions dire d'une image qu'elle figure ou représente de façon adéquate un état de choses, nous devons reconnaître, au sein de l'image, les différents éléments qui sont constitutifs de cet état de choses. Comme le dit Wittgenstein dans le *Tractatus*, « la relation représentative consiste dans les correspondances des éléments de l'image et des choses » (TLP, 2.1514). D'un portrait, par exemple, nous dirions qu'il représente telle personne s'il reproduit bien les traits de cette personne et non pas les traits d'une autre. C'est en ce sens que Wittgenstein affirme que « pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité » (TLP, 2.223), qu'« à partir de la seule image, on ne peut reconnaître si elle est vraie ou fausse » (TLP, 2.224) et qu'« il n'y a pas d'image vraie *a priori* » (TLP, 2.225).

La vérité d'une proposition consiste ainsi en sa correspondance ou son adéquation avec le réel et sa fausseté en sa non-correspondance ou son inadéquation avec celui-ci. La proposition, comme le portrait, peut très bien représenter (exprimer) quelque chose qui est

⁹ Ludwig Wittgenstein, *Notebooks* 1914-16, éd. G.H. von Wright (Oxford : Basil Blackwell, 1961).

simplement possible et n'est pas actuellement le cas. C'est pourquoi « [l']image représente la réalité en figurant une possibilité de subsistance et de non-subsistance d'états de choses » (*TLP*, 2.201). Au même titre que l'image peut être exacte ou inexacte (*TLP*, 2.21, 2.223) ou encore, au même titre que celle-ci peut figurer quelque chose qui est ou n'est pas le cas, la proposition peut être en adéquation ou non avec la réalité, c'est-à-dire être vraie ou fausse.

L'adéquation dont il est ici question n'est toutefois pas limitée au simple fait que les éléments de l'état de choses soient représentés au sein de la proposition. Il doit en effet exister une relation de coordination voire d'analogie entre la proposition et l'état de choses qu'elle dépeint¹⁰. Cette analogie est, selon ce que dit Wittgenstein, une analogie de structure : pour qu'un portrait dépeigne correctement un visage, il ne suffit pas que soient présents dans le portrait et pêle-mêle les éléments du visage (le nez, la bouche, les yeux, les éléments du décor, disposés dans n'importe quel ordre). Plutôt, ses divers éléments doivent être disposés de la même façon que les éléments correspondants du fait ou de l'état de choses dépeint.

C'est pour cette raison que Wittgenstein affirme que l'image (la proposition) et la réalité ont en commun leur forme de représentation ou ce qu'il nomme « forme logique ». La forme logique est, selon les mots du philosophe, « ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter – correctement ou non » (*TLP*, 2.18). En ce sens, une proposition est à même de représenter la réalité parce qu'elle partage avec celle-ci une certaine forme, une certaine organisation : la forme logique de la proposition doit correspondre à la forme de la réalité qu'elle dépeint, c'est-à-dire à la façon dont les objets qui constituent les états de choses décrits par les propositions sont combinés.

Le problème interprétatif qui s'impose ici est celui de savoir ce que sont les objets en question. C'est que Wittgenstein n'est pas très explicite quant à la nature de ces entités auxquelles sont censés référer les noms simples découverts par l'analyse logique du langage. Or,

¹⁰ Sabine Plaud, « Le “Premier” Wittgenstein : des *Carnets* au *Tractatus Logico-Philosophicus* », dans *Lectures de Wittgenstein*, dir. Christiane Chauviré et Sabine Plaud (Paris, Ellipses, 2012), 30.

selon les Hintikka, ce silence de la part du philosophe quant à la nature des objets tractariens ne serait pas à mettre au compte d'une simple négligence. Bien plutôt, celui-ci s'avèrerait une conséquence directe de la thèse de l'ineffabilité de l'existence des objets, thèse iconique du traité de 1921.

L'ineffable, selon le *Tractatus*, c'est ce dont on ne peut parler sans produire des énoncés dépourvus de sens, c'est ce sur quoi, selon l'aphorisme canonique qui clôt le traité de 1921, « [...] il faut garder le silence » (*TLP*, 7). Il s'agit de la sphère de ce qui est proprement inexprimable que Wittgenstein désigne par le terme « Mystique » (*TLP*, 6.522) et qui comprend tant les propositions métaphysiques, qu'éthiques ou esthétiques (*TLP*, 6.421). À en croire Russell dans sa préface au *Tractatus*, l'ineffable contiendrait ainsi « toute la logique et la philosophie » (*TLP*, p. 26). Pour les Hintikka, il est clair que Wittgenstein croit que la question de l'existence des objets appartient également à ce domaine précis de choses dont on ne peut parler et c'est là la raison pour laquelle ce dernier est à ce point hésitant à se prononcer sur leur nature.

La thèse de l'ineffabilité de l'existence des objets stipule qu'on ne peut parler ni de l'existence ni de quoi que ce soit d'autre concernant les objets sans produire des énoncés proprement dépourvus de sens. La raison en est que des concepts comme celui d'objet, de nombre, de fonction, de concept, etc. sont, pour Wittgenstein, des concepts *formels* par opposition à des concepts *matériels* ou ordinaires (ou, dans les mots de Wittgenstein, des « concepts propres »). Le caractère principal d'un concept formel est de ne pas être attribuable à un objet dans une proposition douée de sens¹¹: on ne peut pas *dire* « x est un concept », « x est un nombre », etc. En effet, « [q]ue quelque chose tombe sous un concept formel comme l'un de ses objets ne peut être exprimé par une proposition. Mais cela *se montre* dans le signe même de cet objet. (Le nom *montre* qu'il dénote un objet, le chiffre qu'il dénote un nombre, etc.) » (*TLP*, 4.126, je souligne).

La distinction entre concept formel et concept matériel va ainsi de pair avec la distinction absolument centrale dans le *Tractatus* entre ce

¹¹ Jacques Bouveresse, « Les origines frégréennes de la distinction entre ce qui “se dit” et ce qui “se voit” dans le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein », dans *Lire le Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein*, dir. Christiane Chauviré (Paris : Vrin, 2009), 53-90.

Quelques remarques critiques sur un argument de Hintikka et Hintikka
concernant l'ineffabilité de l'existence des objets
du *Tractatus* de Wittgenstein

qui *se dit* et ce qui *se montre* : que quelque chose est un objet, une fonction, un nombre, un concept, etc. se montre dans le symbolisme utilisé, mais ne peut être dit ou exprimé, au niveau du langage ordinaire, par une proposition véritablement pourvue de sens. Le philosophe Jacques Bouveresse résume bien ce qu'il en retourne :

Une des thèses à la fois les plus caractéristiques et les plus déconcertantes du *Tractatus* est que la réalité possède des aspects fondamentaux qui se montrent dans l'usage du langage, mais ne peuvent, pour des raisons intrinsèques, être décrits dans le langage. Si nous essayons de construire des propositions qui attribuent explicitement à la réalité les caractéristiques en question, nous sommes condamnés à violer les règles de la syntaxe logique et, par le fait même, à ne rien dire, même s'il est vrai, par ailleurs, que les propositions ainsi construites ne sont pas des non-sens quelconques, mais des non-sens qui révèlent, sur un monde impropre, quelque chose d'essentiel¹².

Wittgenstein fut poussé à poser la distinction entre dire et montrer en raison du statut particulier qu'il entendait octroyer à la logique dans le *Tractatus*. Sans surprise, la conception wittgensteinienne de la logique s'est développée en réaction à philosophie de la logique que Russell avait développée dans les *Principia Mathematica*¹³. Wittgenstein était en désaccord avec Russell qui croyait que la validité des théorèmes logiques devait être assurée par des axiomes logiques. L'auteur du *Tractatus* croyait plutôt que « la logique doit prendre soin d'elle-même » (NB, 22.8.1914), que celle-ci devait consister en un système autosuffisant dont la validité est assurée, pour ainsi dire, « de l'intérieur »¹⁴. Une telle chose devait être rendue possible en octroyant le statut de tautologie aux règles de la logique. Les tautologies, tout comme les contradictions, sont définies comme des énoncés « vides

¹² Jacques Bouveresse, « Les origines », 53.

¹³ Bouveresse situe quant à lui l'origine de cette distinction dans la pensée de Frege.

¹⁴ David Pears, *La pensée-Wittgenstein*, trad. Christiane Chauviré (Paris : Aubier, 1993), 32.

de sens » (*sinnvoll*), c'est-à-dire qu'elles se maintiennent dans un état d'indépendance absolue à l'égard du monde et, contrairement aux énoncés factuels pourvus de sens, ne disent rien à propos de celui-ci (elles ne disent même rien du tout !). Comme l'explique bien David Pears :

Les énoncés factuels formulent une exigence à l'égard du monde. Ils sont aux prises avec lui, et lui, de son côté, les vérifie ou les réfute. Les tautologies ne formulent aucune exigence et laissent au monde la bride sur le cou, n'étant ni appuyées ni renversées par aucun fait contingent. Elles planent, parce qu'elles ne disent rien. Les formules logiques deviennent radicalement autonomes quand on explique ainsi leur vérité nécessaire. Chacune d'elles peut être directement validée sans l'aide des autres. On n'a donc pas besoin de les enchaîner dans un calcul qui donne à certaines le rôle de prémisses et démontre les autres en les intitulant « conclusions »¹⁵.

En donnant un tel statut aux règles logiques, Wittgenstein garantissait leur absolue indépendance à l'égard du monde. Or, bien que les propositions de la logique ne nous disent rien qui soit formulable et qui, à proprement parler, concerne le monde, elles n'en présentent (montrent) pourtant pas moins « l'armature » ou « l'échafaudage » (*TLP*, 6.124). La logique révèle les connexions entre différentes formes d'énoncés et par là, en vertu de la relation de correspondance existant entre la structure des énoncés et celle du monde, les connexions entre les différentes formes de faits. C'est là le sens que revêt la distinction entre *dire* et *montrer* : de façon générale, ce qui concerne la logique, le langage et le lien entre ce dernier et le monde appartient à ce domaine de choses qui, faute de pouvoir être dites de façon sensée, se donnent à voir dans notre usage correct des signes propositionnels.

Ici, c'est la théorie de l'image qui nous donne la clé pour comprendre cette idée. Comme l'explique bien Pears, « si l'énoncé ressemble à une image ordinaire, par exemple à un tableau représentant une pièce et son contenu, nous devrions alors pouvoir

¹⁵ David Pears, *La pensée-Wittgenstein*, 33

saisir d'après ses seuls mots tout ce qu'il nous dit, comme nous pouvons voir dans l'image elle-même tout ce qu'elle nous dit sur la pièce »¹⁶. Toutefois, l'énoncé, tout comme l'image, rencontre certaines limitations dans son pouvoir de représentation : il ne peut pas représenter les conditions qui rendent possible sa capacité de représentation. De la même façon que l'image ne peut pas fournir une représentation des principes géométriques qui ont rendu possible la représentation de la pièce, l'énoncé ne peut pas dire les principes qui rendent possible qu'il puisse dire quelque chose. Comme l'explique bien H. J. Glock, « aucune proposition ne peut dire quoi que ce soit des propriétés logiques du langage ; ou bien une proposition de ce genre est elle-même conforme à la logique, et alors ces propriétés logiques doivent déjà être comprises (circularité), ou bien ce n'est pas le cas, et il ne peut s'agir alors d'une proposition douée de sens (un langage illogique est impossible) (TLP 3.031, 4.12, 5.4731) »¹⁷. Une proposition qui voudrait attribuer la propriété « être un objet » à quelque chose transgresserait, par conséquent, les règles de la syntaxe

¹⁶ David Pears, *La pensée-Wittgenstein*, 75

¹⁷ Hans-Johann Glock, *Dictionnaire Wittgenstein* (Paris, Gallimard, 2003) : 183-184. Le même auteur dresse une liste exhaustive des choses qui, selon Wittgenstein, se montrent sans pouvoir être dites : « La forme de figuration commune à l'image et à ce qu'elle figure (TLP, 2.172-2.174), la signification [référence] des signes et ce en quoi consiste, pour deux signes, le fait d'avoir la même signification [référence] (TLP, 3.33 et suiv., 6.23), le fait qu'un symbole donné signifie [réfère à] un objet ou un nombre (TLP 4.126), le sens d'une proposition (TLP 4.022, voir 2.221, 4.461), la logique des faits (TLP 4.0312), la multiplicité logique ou forme d'une proposition et de la réalité (TLP 4.041, 4.12 et suiv.), le fait qu'une proposition est relative à un certain objet (TLP 4.4.1211, 5.535), que quelque chose tombe sous un concept formel (TLP 4.126), que les propositions logiques sont des tautologies et ne font pas référence à des constantes logiques (TLP 4.0621, 4.461), qu'une proposition découle d'une autre (TLP 5.12-5.132, 6.12), les limites ou l'échafaudage du langage et du monde (TLP 5.5561, 5.6 et suiv., 6.124), le fait que l'âme n'existe pas (TLP 5.5421), la vérité du solipsisme – à savoir que “le monde est mon monde” (TLP 5.62 et suiv.), le fait qu'il y a des lois de la nature (TLP 6.42 et suiv.), le sens de la vie – le mystique (TLP 6.52 et suiv.), les déclarations du *Tractatus* lui-même (TLP 6.54) » (p.182).

logique. Le concept d'objet ayant trait aux propriétés logiques du langage (puisque'il désigne une catégorie métaphysique, donc philosophique (logique, selon le vocabulaire de Wittgenstein)), celui-ci ne peut pas être attribué de façon sensée à une chose comme prédicat. Une proposition qui attribuerait une telle propriété à une chose – proposition qui, selon Wittgenstein, est du même genre que celles que prononcent généralement les philosophes et métaphysiciens – est proprement dépourvue de sens parce que logiquement mal construite. Les propositions du *Tractatus* n'échappent d'ailleurs pas à cette même critique et Wittgenstein en est bien conscient. C'est la raison pour laquelle elles doivent être jetées comme on jetterait l'échelle dont on s'est servi pour atteindre un meilleur point de vue. « Il faut dépasser ces propositions pour mieux voir le monde », nous dit le philosophe (*TLP* 6.53).

S'il est impossible de dire d'une chose qu'elle est un objet, il est également impossible de dire d'un objet qu'il existe : un énoncé tel que « *a* existe »¹⁸, selon la théorie du langage du *Tractatus*, est également un énoncé transgressant les règles de la syntaxe logique. En effet, selon cette même théorie, les symboles simples qui composent les propositions de notre langage dénotent de manière nécessaire des objets simples, c'est-à-dire qu'ils ont *par essence* une référence. Cela signifie que l'occurrence de « *a* » au sein de notre langage-objet veut déjà dire que « *a* existe ». Aussi, que la constante *a* soit utilisée montre d'entrée de jeu qu'il est question d'un objet et qu'un tel objet existe : « l'existence des objets simples particuliers se montre par le fait que leur nom est utilisé dans le langage. En ce qui concerne les règles de la logique, cette idée implique que toutes les constantes individuelles d'un langage logiquement bien formé sont supposées non vides »¹⁹. Affirmer que « *a* est un objet » revient donc à affirmer quelque chose comme « l'objet *a* est un objet » puisque la constante « *a* » réfère d'emblée à un objet. Dire « *a* est un objet » a donc à peu près autant de sens que de dire « il est vrai qu'il pleut » : l'énoncé « il est vrai qu'il pleut » ne nous indique rien de plus que l'énoncé « il pleut ». De la

¹⁸ J'utilise ici le symbole « *a* » pour désigner une constante d'objet alors que Wittgenstein, dans l'extrait tiré des *Recherches* cité un peu plus loin, utilise le symbole « *X* ». Il faut toutefois bien distinguer ce dernier symbole utilisé pour symboliser une constante de « *x* » qui symbolise une variable.

¹⁹ Hintikka et Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, 69.

même façon, l'énoncé « *a* est un objet » ne nous dit rien de plus que ce que nous montre déjà l'occurrence, au sein de notre langage-objet, de la constante « *a* », à savoir que l'objet *a* existe.

Pour bien comprendre cette thèse, il faut voir, par ailleurs, que les noms du *Tractatus* ne peuvent apparaître qu'au sein des propositions élémentaires et ne peuvent donc pas avoir une occurrence au sein des énoncés du langage usuel. Cette idée est confirmée par un passage des *Recherches Philosophiques* (PU) où Wittgenstein revient sur son ancienne doctrine des objets :

Je n'appellerai « nom » que ce qui ne peut pas se trouver dans la combinaison « X existe ». – On ne peut donc pas dire : « Le rouge existe » car, s'il n'y avait pas de rouge, on ne pourrait pas du tout parler de lui. Ou, pour mieux dire : Si la proposition « X existe » est censée vouloir dire autant que : « “X”²⁰ a une signification (*Bedeutung*) », – elle n'est pas une proposition qui parle de X, mais une proposition relative à notre emploi du langage, c'est-à-dire à l'emploi du mot « X »²¹.

Ici, Wittgenstein distingue clairement deux niveaux de langage : « *a* existe » n'est pas une proposition qui peut se retrouver au niveau du langage complètement analysé de l'analyse logique. Il s'agit d'une proposition d'un niveau supérieur qui concerne un certain signe (*a*) ayant une occurrence au sein de notre langage-objet. Si nous tenons à lire cette proposition de la sorte, il faudra plutôt dire « “*a*” a une signification », que l'on peut reformuler en disant « la constante “*a*” » (qui a une occurrence dans notre langage-objet) a une signification (renvoie à un objet) »²². La nuance qu'apporte ici Wittgenstein

²⁰ Je corrige la traduction de Dastur qui omet les guillemets qui sont pourtant présents dans la version originale du texte.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. Françoise Dastur *et al.* (Paris : NRF Gallimard, 2004).

²² Il s'agira, dès lors, d'un énoncé métaphysique du même statut logique que ceux que Wittgenstein formule dans le *Tractatus*, énoncé dépourvu de sens qu'il faudra éventuellement jeter (*TLP*, 6.54).

concerne la distinction classique entre *mention* et *usage*²³, entre d'une part, l'usage d'un terme (« le gruyère est un fromage ») et, d'autre part, la mention de ce même terme (« "gruyère" est le nom d'un fromage ») au sein de notre langage-objet. Wittgenstein s'efforce de montrer que les énoncés problématiques susmentionnés traitent implicitement l'occurrence d'un nom comme un cas d'usage, alors qu'il s'agit en réalité d'un cas de mention. Puisqu'il ne peut être fait usage d'une constante d'objet qu'au niveau du langage complètement analysé et qu'un énoncé comme « *a* existe » ne peut être traité comme un énoncé appartenant à ce niveau d'analyse, il ne nous reste plus qu'à traiter « *a* existe » comme voulant dire « "*a*" a une signification », de faire de ce dernier énoncé un énoncé qui *parle de* certains éléments du langage complètement analysé plutôt qu'un énoncé qui se situerait à ce dernier niveau de langage. Dans un pareil cas, nous ne sommes pas en train de dire que l'objet existe, mais bien que la constante d'objet dont il est question a pour caractéristique de renvoyer à un objet. C'est pourquoi, selon Wittgenstein, l'existence des objets ne peut se *dire* (est ineffable), mais uniquement se *montrer*. C'est l'usage d'une constante d'objet qui montre que l'objet existe.

2. L'ineffabilité de l'existence des objets dans la théorie de la connaissance de Russell

C'est donc – entre autres – sur cette idée d'ineffabilité que s'appuient les Hintikka pour défendre leur interprétation phénoménologique de l'œuvre de Wittgenstein. Que l'existence des objets simples ne puisse se dire, mais seulement se montrer plaide, selon eux, en faveur d'une phénoménologie proprement tractarienne. Pourquoi donc une phénoménologie ? Parce que la thèse tractarienne de l'ineffabilité de l'existence des objets serait empruntée à l'épistémologie russellienne et parce qu'elle est liée, chez Russell, au fait que les composantes élémentaires du langage renvoient, au fin mot de l'analyse logique, à des objets phénoménaux, c'est-à-dire des objets d'*expérience*²⁴. L'ineffabilité de l'existence des objets du *Tractatus*

²³ Daniel Laurier, *Introduction à la philosophie du langage* (Liège : Mardaga, 1993), 133-138.

²⁴ Il me semble utile de rappeler, à ce point de l'exposé, qu'il s'agit ici d'examiner et d'évaluer *un et un argument seulement* de la très complexe thèse

Quelques remarques critiques sur un argument de Hintikka et Hintikka
concernant l'ineffabilité de l'existence des objets
du *Tractatus* de Wittgenstein

nous permettrait ainsi de trancher la question de leur nature : ces objets seraient, au même titre que dans l'épistémologie russellienne, des objets d'expérience directe, ou, dans le langage de la tradition empiriste, des *sense-data*.

Aussi, pour bien suivre les Hintikka dans leur argumentaire, nous faut-il maintenant, à l'instar des deux interprètes, localiser la thèse de l'ineffabilité de l'existence des objets dans la philosophie de Russell. Pour ce faire, il me semble utile de revenir sur le passage cité précédemment où les Hintikka présentent cette thèse de Wittgenstein :

L'existence des objets simples particuliers se montre par le fait que leur nom est utilisé dans le langage. En ce qui concerne les règles de la logique, cette idée implique que toutes les constantes individuelles d'un langage logiquement bien formé sont supposées non vides²⁵.

Nous avons vu que Wittgenstein considère que l'on ne peut pas dire de façon sensée qu'un objet existe parce que l'occurrence d'une constante d'objet au niveau du langage complètement analysé signifie déjà l'existence de l'objet en question. En effet, les noms qui composent les propositions élémentaires réfèrent de façon nécessaire à des objets. C'est ce que les Hintikka veulent dire lorsqu'ils affirment que « les constantes individuelles d'un langage logiquement bien formé sont supposées non vides ». Or, les deux interprètes prétendent voir un parallèle entre cette dernière idée et la thèse russellienne selon laquelle les noms propres logiques réfèrent de façon nécessaire à des objets d'expérience directe. Arrêtons-nous donc quelques instants sur la notion de nom propre logique pour tenter d'y voir un peu plus clair.

des Hintikka et que les questions de savoir ce qu'il faut entendre au juste ici par « phénoménologie » ou si les Hintikka ont même raison de parler de phénoménologie sont, à dessein, laissées en suspens. Ces questions sont importantes, mais superflues pour l'argumentation que j'entends proposer dans ce qui suivra.

²⁵ Hintikka et Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, 69.

Dans *Theory of Knowledge*²⁶, son manuscrit de 1913, Russell affirmait que « d'un *ceci* effectivement donné, objet d'une accointance, il est dépourvu de sens de dire qu'il existe »²⁷. Les termes « ceci » (*this*) ou « cela » (*that*) sont, selon Russell, des noms propres logiques, c'est-à-dire les seules unités linguistiques pouvant être caractérisées comme des termes singuliers. Ces mots font référence à des objets d'expérience directe. Ils sont les seuls moyens dont je dispose pour désigner verbalement et de façon directe – c'est-à-dire, sans les décrire – les *sense-data* présents à ma conscience. Dire « ceci » ou « cela » revient à faire quelque chose comme un geste ostensif vers un objet d'expérience directe, à « pointer du doigt » un *sense-datum*, avec lequel je suis en accointance.

L'accointance est une relation à deux termes, relation entre un sujet (S) et un objet (Δ). Cette relation d'accointance est, pour Russell, une relation duale, c'est-à-dire qu'elle comporte *nécessairement* deux termes au moins. Ainsi, lorsque j'affirme « ceci » ou « cela », lorsque je désigne un objet de mon expérience par un nom propre logique, j'asserte par le fait même l'existence de cet objet puisque celui-ci, en tant qu'il est ce avec quoi je suis en relation, ne peut pas ne pas exister. Une relation d'accointance doit comporter deux termes parce que « le terme d'une relation ne peut pas être une pure non-entité »²⁸. C'est pourquoi Russell, à l'instar de Wittgenstein, soutient qu'un énoncé tel que « *x* existe » est proprement dépourvu de sens. Comme il le résume lui-même, « il semble que nous jugions que les objets des sens existent, et que, en jugeant de la sorte, nous n'ajoutons rien à ce qui est déjà donné dans les sens »²⁹. Autrement dit, l'accointance avec un objet implique par le fait même l'existence de l'objet. Il n'y a donc aucun sens à dire que cet objet existe puisque le simple fait de désigner celui-ci par un nom propre logique comme « ceci » ou « cela » indique qu'il existe, ou plutôt, comme le dit Russell :

²⁶ Bertrand Russell, *Théorie de la connaissance*, trad. Jean-Michel Roy (Paris: Vrin, 2002).

²⁷ Bertrand Russell, *Théorie de la connaissance*, 227.

²⁸ Bertrand Russell, La relation des *sense-data* à la physique », dans *Mysticisme et Logique*, dir. Denis Vernant (Paris : Vrin, 2007), 141-166.

²⁹ Bertrand Russell, *Théorie de la connaissance*, 179.

Quelques remarques critiques sur un argument de Hintikka et Hintikka
concernant l'ineffabilité de l'existence des objets
du *Tractatus* de Wittgenstein

Nous pouvons dire « ceci existe », en entendant par là « l'objet de ma présente attention existe », ou « l'objet que j'indique existe ». Ici, le mot « ceci » a cessé de fonctionner comme un nom propre, et il est devenu un mot descriptif, dans lequel un objet est décrit par ses propriétés ; et on peut alors soulever la question de savoir s'il y a un tel objet, puisque l'on peut forger des descriptions auxquelles rien ne correspond³⁰.

Une autre façon d'expliquer cette thèse est de dire que l'existence n'est tout simplement pas un prédicat. Comme nous l'apprend la logique formelle, l'existence s'exprime à l'aide d'un quantificateur. Si je dis, par exemple, « les mammifères ovipares n'existent pas », je ne suis pas en train de prédiquer la non-existence à des entités qui seraient des mammifères ovipares. Je suis plutôt en train de dire qu'il n'existe aucune entité qui satisfait les deux prédicats « être un mammifère » et « être un ovipare » (qu'« il n'existe aucun x tel que ce x est à la fois un mammifère et un ovipare »). La non-existence est ce qui est exprimé par la négation du quantificateur existentiel « $\sim (\exists x)$ ».

3. Quelques remarques critiques sur la thèse hintikkienne

Nous pouvons maintenant mieux comprendre en quel sens les Hintikka peuvent prétendre que la thèse de l'ineffabilité de l'existence des objets est présente chez Russell comme chez Wittgenstein. Chez chacun d'eux, on retrouve le constat selon lequel les objets auxquels sont arrimées les composantes élémentaires du langage sont des objets dont on ne peut affirmer l'existence sans que cela pose problème d'un point de vue logique. La comparaison soulève toutefois plusieurs objections. Beaucoup de choses distinguent en fait les considérations de Russell et Wittgenstein sur la question de l'ineffabilité de l'existence des objets. L'exposé que je viens d'en faire donne bien à le voir.

D'abord, Russell ne croit pas que les conditions de possibilité du langage sont ineffables ou que le concept d'objet soit un concept

³⁰ Bertrand Russell, *Théorie de la connaissance*, 180.

formel. Tout au plus dit-il que la nature de l'acointance – qui, rappelons-le, est une relation à deux termes – fait en sorte qu'il est redondant logiquement d'affirmer que l'objet de mon attention qui, en tant qu'objet de mon attention a une certaine existence, existe. Russell semble pourtant admettre qu'il soit possible de dire quelque chose à propos des objets par l'entremise de description définies (« l'objet de ma présente attention existe »), alors que Wittgenstein affirme de son côté qu'il est strictement dépourvu de sens de dire quelque chose à propos des objets (ou même de dire qu'une chose est un objet).

À cet effet, remarquons que les traités d'épistémologie de Russell sont truffés d'affirmations concernant les objets d'acointance et qu'il serait surprenant que Russell eût considéré que ces énoncés sont de l'ordre de ce que Wittgenstein appelle « ineffable ». Dire une telle chose serait oublier à quel point la lecture du *Tractatus* de Wittgenstein fût déroutante pour Russell³¹ et à quel point les démarches des deux auteurs sont étrangères l'une à l'autre, malgré leurs préoccupations communes. J'ai d'ailleurs dit plus haut que la conception wittgensteinienne des relations logiques s'était développée en porte-à-faux de celle de Russell, ce que confirmera d'ailleurs la plupart des études comparatives de leurs œuvres.

Notons également que chez Wittgenstein, la thèse de l'ineffabilité tient au fait qu'il est proprement impossible de faire figurer au sein du langage sa propre capacité de figuration (de dire dans le langage les conditions de possibilité du langage). On ne retrouve toutefois pas une telle théorie de la figuration, ou théorie de l'image chez Russell. La proposition russellienne n'est jamais décrite comme une « image du monde » et l'ineffabilité de l'existence des objets chez Russell tient moins aux propriétés internes des propositions (à leur capacité de figuration) qu'à la nature de la relation qui unit le sujet connaissant à l'objet de son attention.

Ainsi, même si, à la rigueur, nous concédions aux Hintikka que la conclusion à laquelle en arrivent Russell et Wittgenstein quant à l'ineffabilité de l'existence des objets est – en un certain sens – la même, nous nous devrions tout de même d'objecter que les prémisses qui mènent les deux auteurs à cette conclusion sont distinctes.

³¹ Il faut relire, à cet égard, la préface au *Tractatus* écrite par Russell.

Si les objections formulées ici ne suffisent pas à réfuter de part en part l'interprétation phénoménologique hintikkienne du *Tractatus* de Wittgenstein – l'argument de l'ineffabilité de l'existence des objets n'étant qu'un argument parmi plusieurs – force est d'admettre cependant que l'une des prémisses de cette argumentation se trouve néanmoins affaiblie. Il va sans dire cependant qu'il faudrait, pour rendre justice à l'interprétation stimulante des Hintikka, en poursuivre l'analyse.

Bibliographie

- Bouveresse, Jacques. *Le mythe de l'intériorité – Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris : Éditions de Minuit, 1987.
- Bouveresse, Jacques. « Les origines frégéennes de la distinction entre ce qui “se dit” et ce qui “se voit” dans le *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein ». Dans *Lire le Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein*, sous la direction de Christiane Chauviré, 53-90. Paris : Vrin, 2009.
- Dastur, Françoise. « Langage et métaphysique chez Heidegger et chez Wittgenstein ». *Les Études philosophiques* 94, n° 3 (2010) : 319-331.
- Fogelin, Robert J. « Investigation on Wittgenstein ». *Philosophical Review* 98, n° 1 (1989) : 93-97.
- Frege, Gottlob. *Les fondements de l'arithmétique*. Traduit par Claude Imbert. Paris : Seuil, 1969.
- Frege, Gottlob. « Sense and Reference ». *Philosophical Review* 57, n° 3 (1948) : 209-230.
- Glock, Hans-Johann. *Dictionnaire Wittgenstein*. Paris : Gallimard, 2003.
- Grondin, Vincent. « La réflexion phénoménologique au crible de la grammaire : la question de l'expression de la vie intérieure de la conscience chez Husserl et Wittgenstein. » Thèse de doctorat, Université Paris 1 et Université de Montréal, 2013.
- Hintikka, Jaakko. « On Wittgenstein's “Solipsism” ». *Mind* 67, (1958) : 88-91.
- Hintikka, Jaakko. « Rules, Games and Experiences: Wittgenstein's Discussion of Rule-following in the Light of his Development ». *Revue Internationale de Philosophie* 43, n° 169 (2) (1989) : 279-297.

- Hintikka, Jaakko. « Wittgenstein and the Problem of Phenomenology ». Dans *Language, Knowledge and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, sous la direction de Leilla Haaparanta, Martin Kusch et Ilkka Niiniluoto, *Acta Philosophica Fennica* 49, (1990) : 15-46.
- Hintikka, Jaakko. « Wittgenstein as a Philosopher of Immediate Experience ». Dans *Wittgenstein: Towards a Re-evaluation. Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium*, sous la direction de Hölder-Pichler-Tempsky, 155-67, Wien, 1990.
- Hintikka, Jaakko. *Ludwig Wittgenstein. Half-Truths and One-and-a-Half-Truths, Selected Papers* 1, Dordrecht/Boston/Londres : Kluwer Academic, 1996.
- Hintikka, Jaakko. « The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl ». *Austrian Philosophy Past and Present, Boston Studies in the Philosophy of Science* 90, (1996) : 101-123.
- Hintikka, Jaakko et Byong Chul-Park. « The Background of Wittgenstein's Phenomenology ». *Phenomenological Inquiry* 19, (1995) : 134-148.
- Hintikka, Merrill B. et Jaakko Hintikka. *Investigations sur Wittgenstein*. Traduit par Martine Jawerbaum et Yaron Pesztat. Bruxelles : Mardaga, 1991.
- Laurier, Daniel. *Introduction à la philosophie du langage*. Liège : Mardaga, 1995.
- Pears, David. « The relation between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theory of Judgment ». *The Philosophical Review* 86, n° 2 (1977) : 177-196.
- Pears, David. « Introduction to the 1985 Edition ». Dans Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, vii-xli. London, Routledge Classics, 2010.
- Pears, David. *La pensée-Wittgenstein 1 & 2*. Traduit par Christiane Chauviré Paris : Aubier, 1993.
- Pears, David. « The Originality of Wittgenstein's Investigation of Solipsism ». *European Journal of Philosophy* 4, n° 2 (1996) : 124-136.
- Plaud, Sabine. « Le "Premier" Wittgenstein : des *Carnets au Tractatus Logico-Philosophicus* ». Dans *Lectures de Wittgenstein*, sous la direction de Christiane Chauviré et Sabine Plaud, 21-46. Paris : Ellipses, 2012.

Quelques remarques critiques sur un argument de Hintikka et Hintikka
concernant l'ineffabilité de l'existence des objets
du *Tractatus* de Wittgenstein

- Russell, Bertrand. « On denoting ». *Mind, New Series* 14, n° 56, (1905) : 479-493.
- Russell, Bertrand. « De la nature du vrai et du faux ». Traduit par François Clémentz et Jean-Pierre Cometti, dans *Essais philosophiques*, 205-218. Paris : PUF, 2016.
- Russell, Bertrand. *Problèmes de philosophie*. Traduit par François Rivenc. Paris : Payot, 1989.
- Russell, Bertrand. *Théorie de la connaissance*. Traduit par Jean-Michel Roy. Paris : Vrin, 2002.
- Russell, Bertrand. « Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description ». Dans *Mysticism and Logic*, 152-167. London : Allen & Unwin Ltd, 1916.
- Russell, Bertrand. « La relation des sense-data à la physique ». Traduit par Rémi Clot-Goudard, dans *Mysticisme et Logique*, sous la direction de Denis Vernant, 141-166. Paris : Vrin, 2007.
- Vernant, Denis. *Bertrand Russell*. Paris : Flammarion, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traduit par Gilles-Gaston Granger. Paris : Gallimard, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. *Recherches philosophiques*. Traduit par Françoise Dastur et al. Paris : NRF Gallimard, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Notebooks 1914-16*. Oxford : Basil Blackwell, 1961.
- Wittgenstein, Ludwig. *Remarques philosophiques*. Traduit par Jacques Fauve. Paris : Gallimard, 1975.

Philosophie, histoire, vérité

Selon la belle tradition instaurée par la revue *Ithaque*, les textes de ce dossier sont les versions revues de travaux présentés par des étudiants dans le cadre d'un séminaire donné à l'université d'Ottawa lors de la session d'automne 2022. Le lecteur, à l'approche de ce « dossier thématique », serait en droit de se demander quel thème peut bien relier les auteurs élus par ces travaux : Saint Augustin, Hegel, Collingwood, Rorty et Brandom. Même le titre qui chapeaute l'ensemble ne paraît pas en mesure d'atténuer sa perplexité, tant son extension paraît démesurée : « Philosophie, histoire, vérité ». De Parménide à nos jours ? pourrait ironiser le lecteur malicieux.

Qu'il se rassure (du moins provisoirement) il ne s'agissait pas dans ce séminaire d'étudier un hypothétique thème commun à de multiples philosophes situés en différents moments de l'histoire, ni, à l'inverse, d'imposer un *corpus* circonscrit, mais d'initier à une réflexion sur la pratique de l'histoire de la philosophie et plus précisément encore d'esquisser la possibilité de renouveler aujourd'hui la notion de *philosophie de l'histoire de la philosophie*. Le défi était de taille pour les étudiants, car à l'habituelle activité de connaissance exigée d'eux (appréhension des contenus des textes, recueil d'informations contextuelles, orientation dans la littérature secondaire, explication, interprétation puis évaluation des problèmes rencontrés par-delà la solution ponctuelle proposée par tel philosophe), il leur fallait désormais, dans un effort accru de réflexivité, interroger le statut de leur propre discours sur les textes et même prendre pour objet d'étude la posture d'équilibriste que, durant toutes les années précédant leur entrée en cycle supérieur, on les avait sommés de tenir : historien de la philosophie et philosophe à la fois. Le sujet du séminaire était libellé ainsi :

« La notion de philosophie *de l'histoire de la philosophie* est le nom d'une entreprise proposée par Martial Gueroult. Certes, l'on pourrait penser qu'elle sous-tend également bien des récits d'historiens de la

philosophie, qui ont généralement pour ambition, en commentant tel texte, de faire œuvre de philosophe. Elle n'est en cela nullement le contraire d'une entreprise d'histoire de la philosophie classiquement thématique (tels des travaux comme ceux d'Alain de Libera) ni même généalogique, comme l'atteste le fait que de Libera puisse se référer à Gueroult, de manière certes moins fréquente qu'à Foucault ou Collingwood, mais malgré tout appuyée. Il n'en reste pas moins que les historiens de la philosophie, après Gueroult, n'ont pas revendiqué, thématisé ni réfléchi ce terme de *philosophie de l'histoire de la philosophie*. Certes encore, cette philosophie de l'histoire de la philosophie peut se trouver en filigrane chez bien des philosophes : Hegel en est l'exemple le plus évident, mais on pourrait l'y pressentir un peu partout, de la typologie raisonnée des positions anciennes proposées dans la *Métaphysique* d'Aristote en passant par la théorie herméneutique promue par Schleiermacher jusqu'à Husserl et au-delà. Bref, sauf à avoir des positions extrêmes (philosophie sans aucune histoire de la philosophie ou histoire de la philosophie réduite à une simple gestion antiquaire d'œuvres de musée), des moments de *philosophie de l'histoire de la philosophie* sont repérables tant dans l'histoire de la philosophie que dans les textes des philosophes. Pour autant, y insiste Gueroult, avant lui cette « investigation philosophique autonome n'avait encore jamais eu lieu¹ ». Mais, dira-t-on, quelle est cette discipline nouvelle qui, quoique repérable rétrospectivement en bien des endroits, ouvre, selon son instigateur, un nouveau champ d'investigation encore jamais parcouru ? En fait, la *philosophie de l'histoire de la philosophie* ne se donne pas comme un ensemble de thèses, de contenus doctrinaux ni moins encore ne se détermine comme une série de recettes à appliquer ; elle renvoie uniquement à un type d'activité. C'est ce champ d'activité, cette pratique discursive spécifique que ce séminaire s'attachera à définir pour ensuite en tester la fécondité. Pour que *philosophie de l'histoire de la philosophie* il y ait, il faut *a minima* que trois termes soient étroitement réunis et pris comme thème de la réflexion : philosophie, histoire et vérité. C'est ce qu'indiquait Gueroult lors du colloque de Royaumont sur Descartes en 1957 : « je vous confierai que je travaille depuis longtemps à un

¹ Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Paris : Aubier Montaigne, 1979), 239 (à l'avenir PHP).

grand livre sur la philosophie, l'histoire, la vérité² ». Considérer ensemble ces trois *objets* ou *concepts*, en faire un seul thème de réflexion, telle est la première spécificité de l'entreprise. D'autres types de travaux tant d'histoire de la philosophie que de philosophie n'ont pas pour but de penser ces concepts conjointement. Ainsi, peut-on faire l'histoire d'un thème philosophique (l'idée de nature ou des universaux) sans statuer sur sa vérité, de même qu'on peut commenter avec pertinence un texte qu'on juge faux, simplement parce que la notion de vérité n'est pas l'objet de la réflexion ; position de neutralité qu'affectionnaient les historiens classiques de l'histoire de la philosophie. On peut, par contraste, envisager l'histoire de la philosophie à partir d'engagements philosophiques préalables quant à la nature de la vérité. C'est ainsi que, s'interrogeant sur les raisons pour lesquelles Gueroult n'a pas inscrit sa démarche dans les pas de Hegel, Bernard Bourgeois pense que c'est parce que Hegel « rend philosophique l'histoire de la philosophie en la soumettant à son idée philosophique de l'absolu³ ». Par ailleurs, on peut aussi prendre pour objet le thème *vérité* sans en faire l'étude au sein des textes de philosophie ; un disciple d'Austin pourrait répéter ce que fit son maître à propos du terme *réalité* : s'interroger sur ses usages ordinaires par l'homme de la rue (*plain Man*), sans plus se soucier des acceptions données par la philosophie et déployées en ses textes tout au long de son histoire. On peut, enfin, faire l'histoire de la vérité sans se borner à la seule philosophie. Ainsi, même en admettant que Foucault ait fait de cette histoire de la vérité son unique objet de réflexion (c'est, nous dit-il rétrospectivement, ce à quoi il a consacré sa vie), son *corpus* est autrement plus large que les seuls textes qui se revendiquent comme philosophiques puisqu'il englobe l'histoire des institutions. Dans tous ces cas, nous trouvons un ou deux des thèmes, mais non pas les trois pris ensemble, condition requise pour une philosophie de l'histoire de la philosophie. Le séminaire s'attachera donc : 1) à faire surgir la spécificité de cette pratique de la philosophie de l'histoire de la philosophie en la comparant soigneusement aux différentes pratiques d'histoire de la philosophie ; 2) à en montrer l'actualité et la fécondité

² Déclaration orale mentionnée dans Gueroult, *PHP*, 9.

³ Bernard Bourgeois, « L'invention philosophique : de l'idéalisme absolu de Hegel à l'idéalisme radical de Gueroult ? » dans *Comment écrire l'histoire de la philosophie*, dir. Y. C. Zarka (Paris : PUF, 2001), 186.

en esquisant une philosophie de l'histoire philosophique de la notion de vérité ».

Toutefois on se méprendrait en pensant que ce séminaire avait pour but de reprendre les thèses ou la méthode spécifique de Gueroult. En fait le choix de cet auteur était un moyen d'accès au domaine aujourd'hui désigné sous le terme *metaphilosophie* (intitulé facultaire du cours). Mais pourquoi demandera-t-on avoir choisi cette porte d'entrée parmi de nombreuses autres également disponibles depuis que Morris Lazerowitz proposa de faire de la *metaphilosophy* un domaine spécifique dans le premier numéro de la revue du même nom ? Simplement parce que s'il ne fait pas de doute que la philosophie de l'histoire de la philosophie en tant que métadiscours est liée à ce domaine qu'est devenue aujourd'hui la *metaphilosophy*, elle y ajoute une dimension décisive qui est moins prise en compte par les actuelles recherches, à savoir la réflexion sur la pratique de l'historien de la philosophie dans sa relation à la philosophie, relation par laquelle les deux pratiques ne forment plus qu'un seul champ d'investigation que Gueroult appelait *la pensée philosophante*.

De fait, le promoteur de la *metaphilosophy* dans le monde analytique en fait une « investigation de la nature de la philosophie⁴ » : qu'est-elle, quel est ou devrait être son but, comment doit-on faire de la philosophie ? Or sachant : a) que ces questions ont été abordées par tous les philosophes dans l'histoire (à commencer par Platon) ; b) que, selon un tropisme propre à la tradition analytique (certes, de moins en moins fréquent) l'histoire de la philosophie passe souvent au second plan, puisque sont pris pour objets moins des textes en leur architectonique distinctive que des problèmes atomisés et devenus, par ce geste même, quasi intemporels ; c) que bon nombre d'auteurs, tel Timothy Williamson, ont tenté de neutraliser le terme *méta* (toujours suspect chez les logiciens analytiques) au profit de l'expression *philosophie de la philosophie*⁵, en laquelle la métaphilosophie n'est pas un nouveau domaine d'investigation, mais simplement la reprise, à la lumière d'outils d'analyse à notre disposition aujourd'hui, des antiques questions sur la nature de la philosophie, il se trouve

⁴ Morris Lazerowitz, « A note on Metaphilosophy », *Metaphilosophy* 1, n° 1 (1970) : 91.

⁵ Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy* (Malden, MA : Blackwell, 2007).

qu'aucune de ces tentatives ne permettait d'intégrer une réflexion sur la pratique de l'histoire de la philosophie. Ainsi, dans de telles configurations, la notion de *vérité* acquiert-elle, le plus souvent, le statut d'un objet du monde (telle la lune) auquel chacun peut se référer à loisir, fût-ce sous différents points de vue et à différents moments du temps et de l'espace. Quant à l'histoire, elle tend à disparaître sauf chez ceux qui, comme Rorty, et avant lui Lazerowitz, entendent le terme *méta* au sens temporel de ce qui vient *après* ; la métaphilosophie se transformant ainsi en une post-philosophie, par ailleurs largement investie dans l'espace dit *continental*. Or toutes ces décisions occultent d'importantes dimensions qui, à mon sens, confèrent toute sa force de suggestion à l'expression choisie par Gueroult. Tout d'abord le fait que la réflexion sur la nature de la philosophie passe par une interrogation sur ce que peut signifier l'étude de « choses » (*res*) qui sont des textes, type *d'aliquid* pour le moins spécifique puisque ce que l'historien de la philosophie doit penser est de la pensée, ses propositions sont relatives à des propositions, ses assertions ont pour objet des assertions, son langage est un langage sur un langage ; thématique de *la pensée de la pensée* qui n'est pas sans conséquence sur la manière d'aborder la notion de vérité⁶. Ensuite cette entreprise incite tout philosophe à traverser les

⁶ Pour surmonter le redoutable problème de la diversité des définitions de la notion de vérité dans les textes philosophiques, une référence commune (sorte de manuel au sens non dépréciatif de l'université allemande d'antan) était proposée aux étudiants : *Truth* de Pascal Engel (Londres : Routledge, 2014). Il leur était demandé de tenter cette expérience de pensée : imaginons un historien de la philosophie ou même un analyste de textes en général tentés de faire leur marché au sein de la carte des définitions de la vérité proposée p. 12 du livre, quelles définitions seraient-ils contraints d'exclure pour penser leur propre activité ? Sans nul doute, la rubrique « correspondance » : la vérité comme propriété relationnelle constituée de relation entre des propositions et des entités extra-linguistiques puisque l'analyste de textes a pour seul objet des propositions à propos desquelles il émettra à son tour des propositions. Ce qui dégage singulièrement l'horizon. Par ailleurs, le sous-ensemble : « relation de proposition à d'autres propositions » est certes susceptible d'attirer favorablement l'attention de l'analyste de texte, mais que cette rubrique soit, par Engel et une grande partie de la tradition, baptisée *cohérence* pourrait néanmoins le faire tiquer car la cohérence s'applique à la relation des propositions entre elles à l'intérieur

textes de la tradition tout en réfléchissant aux actes qu'il effectue pour ce faire, aux prétentions à la vérité qu'il y assume et à la manière dont la *lectio* contribue, voire conditionne l'activité philosophique. À ce titre, il serait loisible de proposer de substituer le préfixe *trans* à *méta* dans l'expression métaphilosophie, non en raison d'une différence décisive de contenu (le *trans* latin étant proche du *méta* grec), mais parce que le terme *méta*, connotant trop souvent une position de surplomb (au-dessus de), est susceptible d'obérer l'idée, pourtant essentielle au projet, de traversée des textes. De même que le transsibérien ne passe pas au-dessus de la Sibérie, mais bien la traverse, de même la transphilosophie chemine à travers les textes philosophiques, pour en réfléchir les conditions, rendre explicite les actes impliqués dans leur écriture, mais aussi dans leur lecture et leur interprétation, toutes opérations cognitives relevant d'une même activité philosophante⁷.

Bref, le terme de philosophie de l'histoire de la philosophie n'impliquait nullement d'accepter les thèses de Gueroult, mais de déployer librement un type d'activité, simplement délimité par les exigences relevées plus haut : penser conjointement les trois concepts « philosophie, histoire, vérité » et intégrer dans le terme *métaphilosophie* la considération de la pratique de l'historien de la philosophie. Multiples étaient, dès lors, les questions, les thématiques et les auteurs que ce nouveau champ d'investigation pouvait susciter ; c'est cette diversité que reflètent les travaux ici présentés. Linda Deziel-Blais se demande si un texte comme les *Confessions* de Saint Augustin ne met pas en échec les principaux théoriciens de la pratique de l'histoire de la philosophie, étudiés durant le séminaire. Comment à partir de la notion d'ordre des raisons (Gueroult) ou de celle de reconstruction des positions et arguments (Panaccio) ou même du complexe questions-réponses (Collingwood) rendre compte du souci augustinien de « faire la vérité » ? Analysant les raisons de cet échec,

d'un même texte, mais beaucoup moins à la relation d'un discours 1 (celui de l'analyste de texte) à un discours 0 (celui du texte). Bref chaque définition suscitait son lot de problèmes et l'expérience aboutissait à un constat paradoxal : un déficit de définitions de la vérité pour rendre compte de l'activité philosophante.

⁷ Je développe plus précisément toutes ces dimensions et surtout leur incidence sur la notion de vérité dans un livre à paraître à la fin de l'année.

elle préconise une approche phénoménologique de l'histoire de la philosophie, plus à même de comprendre la dimension existentielle d'une vérité qui ne peut se dire qu'en première personne, sans pour autant se réduire à l'histoire d'un individu immergé dans un contexte sociologique particulier. Ndubuisi Paschal Ezenwaka analyse la nouvelle logique et définition de la vérité préconisées par Collingwood et examine le geste par lequel ce dernier, souhaitant lier indissolublement histoire et philosophie, en vient à défendre une conception discontinuiste de l'histoire de la philosophie. Pareille décision, pour féconde qu'elle soit, n'implique-t-elle pas une forme de relativisme quant au statut final de la vérité en philosophie se demande l'auteur au terme de son analyse, rejoignant par-là des débats qui irriguent la réflexion actuelle, tant sur l'histoire que sur la vérité. Raphaël Tossings dirige le projecteur sur la notion de *métaphilosophie* à partir d'une analyse de Rorty, lequel appelle de ses vœux une post-philosophie conversationnelle en vue d'éradiquer les traditionnelles définitions de la vérité en philosophie. La position de Brandom dans *Rendre explicite*⁸, intégrant les mises en garde de Rorty, mais les dépassant, est alors étudiée pour tenter de contourner les écueils rencontrés par Rorty. Enfin, Samuel Vitel propose une confrontation entre les actuelles réflexions sur l'histoire de la philosophie, particulièrement dans le contexte analytique, et la position si souvent décriée aujourd'hui de Hegel. Après avoir repéré les contradictions qui traversent les débats contemporains sur le statut et les méthodes de l'histoire de la philosophie, il montre où et comment Hegel a thématiqué et surmonté ces contradictions, que génère inévitablement toute quête de la vérité confrontée à sa propre histoire. Il entend ainsi « expliquer l'articulation métaphilosophique originale que Hegel propose entre l'histoire de la philosophie et la philosophie au sens strict qu'il appelle *connaissance spéculative* ». Toutes ces variations illustrent à la fois la liberté et les exigences requises par ce nouveau champ « d'investigation autonome », en lequel il ne s'agit plus de considérer la philosophie abstraction faite de la pratique des historiens de la philosophie qui la mettent en musique (comme s'il s'agissait de faire jouer une symphonie par le soliste en se passant de

⁸ Robert Brandom, *Rendre explicite : raisonnement, représentation et engagement discursif*, trad. sous la direction d'Isabelle Thomas-Fogiel (Paris : Cerf, 2010).

l'orchestre), mais bien de relever ensemble les promesses et les défis contenus dans l'expression *philosophie de l'histoire de la philosophie*.

Isabelle Thomas-Fogiel
professeure de philosophie à l'Université d'Ottawa

Bibliographie

- Bourgeois, Bernard. « L'invention philosophique : de l'idéalisme absolu de Hegel à l'idéalisme radical de Gueroult ? ». Dans *Comment écrire l'histoire de la philosophie*, sous la direction de Y. C. Zarka, 185-197. Paris : PUF, 2001.
- Brandom, Robert. *Rendre explicite : raisonnement, représentation et engagement discursif*. Traduit sous la direction d'Isabelle Thomas-Fogiel. Paris : Cerf, 2010.
- Collingwood, Robin. *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*. Traduit par Guy Le Gaufey. Paris : Epel, 2010.
- Engel, Pascal. *Truth (Central Problems of Philosophy)*. Londres : Routledge, 2014.
- Gueroult, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris : Aubier Montaigne, 1979.
- Lazerowitz, Morris. « A note on Metaphilosophy ». *Metaphilosophy* 1, n° 1 (1970) : 91.
- Panaccio, Claude. *Récit et reconstruction, les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. Paris : Vrin, 2019.
- Williamson, Timothy. *The Philosophy of Philosophy*. Malden, MA : Blackwell, 2007.

L'historien de la philosophie devant les *Confessions* de Saint Augustin, un défi ?

Linda Déziel-Blais*

Résumé

Il s'agit dans cet article de confronter les méthodes élaborées par différents grands théoriciens de l'histoire de la philosophie (Collingwood, Gueroult, Zarka, Panaccio) à la quête de vérité poursuivie par saint Augustin dans les Confessions. Ce texte singulier ne représente-t-il pas un véritable défi pour qui fait profession d'historien de la philosophie ? Après avoir analysé les principes méthodologiques et épistémologiques qui structurent ces théories de l'histoire de la philosophie, nous montrerons comment elles échouent à rendre compte de la spécificité de l'écriture des Confessions et nous conclurons en valorisant une approche phénoménologique en histoire de la philosophie, soit celle de J.-L. Marion, J.-L. Chrétien, C. Romano et E. Housset, approche qui permet de saisir l'œuvre dans toute son originalité.

Œuvre immense, les *Confessions* de saint Augustin n'ont cessé d'occuper un rôle de premier plan même au-delà de ceux qui s'intéressent à ce penseur qui a réalisé « la synthèse de la pensée antique et de la pensée chrétienne¹ ». Dans le cadre du présent article, nous nous pencherons sur le défi que pose pour l'historien de la philosophie cette œuvre fascinante, du fait de l'originalité de sa double quête de la vérité : quête de soi, qui coïncide avec la recherche

* L'auteure est étudiante à la maîtrise à l'Université d'Ottawa.

¹ Joseph Trabucco, préface à *Les Confessions*, par saint Augustin, trad. Joseph Trabucco (Paris : Garnier Flammarion, 1964), 5.

spirituelle de Dieu. Nous envisagerons tout d'abord l'œuvre de Saint Augustin à partir du prisme des différentes méthodes préconisées par différents théoriciens de la pratique de l'histoire de la philosophie : la méthode de Claude Panaccio dans *Récit et reconstruction* et celle de Robin George Collingwood dans *Toute histoire est histoire d'une pensée*, mais aussi celles, très nettement différentes, voire opposées, de Martial Gueroult dans *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, et Yves Charles Zarka dans *Comment écrire l'histoire de la philosophie* ? Tous ces principes méthodologiques et théories de ce que doit être l'histoire de la philosophie nous permettront-ils de saisir la recherche d'Augustin dans ce qu'elle a de plus énigmatique ? Nous nous plongerons ensuite dans les *Confessions* pour essayer de mettre en lumière les raisons pour lesquelles ce texte commande un autre type d'approche plus proche de la description des vécus que de l'analyse des contenus doctrinaux. Nous terminerons en abordant la démarche à la fois singulière et universelle d'Augustin, réponse au défi qu'elle suscite chez l'historien de la philosophie.

1. Le travail de l'historien de la philosophie : l'insistance sur l'histoire – Panaccio et Collingwood

Dans le terme « histoire de la philosophie », il y a « histoire » et « philosophie ». Certains théoriciens ont particulièrement insisté sur le terme « histoire », d'autres sur le terme « philosophie ». Panaccio et Collingwood, en dépit d'oppositions évidentes (conception continuiste/discontinuiste en histoire par exemple), nous semblent pourtant devoir être traités ensemble dans la mesure où le travail de l'historien dans la pratique de l'histoire de la philosophie y est particulièrement valorisé. Gueroult et Zarka, en revanche, tentent de majorer le terme « philosophie » dans leurs prises de positions sur ce que doit être la pratique de l'histoire de la philosophie.

1.1. Le récit historique

Le texte qu'Henri-Irénée Marrou consacre à Augustin est susceptible d'illustrer l'une des deux composantes de la méthode préconisée par Panaccio, à savoir le récit historique (connaissance du

contexte et de la vie de l'auteur). En effet, Marrou nous rappelle d'emblée que la vie d'Augustin est marquée par les derniers moments et la chute de l'Empire romain en 410 et, corollairement, par la transformation de l'Empire romain en Empire chrétien, moment où le christianisme s'épanouira sur les plans démographique, social, spirituel et intellectuel². Étudiant brillant, Augustin maîtrise les grands classiques, surtout les poètes latins et la rhétorique ; il manifeste également un grand intérêt pour la philosophie (Marrou parle même de « l'appel de la Muse philosophique », notamment de son admiration pour Cicéron³). Après avoir adhéré pendant presque dix ans à la secte des manichéens, son enthousiasme fait place à la désillusion à l'égard de la secte. Il sera nommé professeur de rhétorique à Thagaste, à Carthage, puis à Rome et Milan. Sa rencontre avec Ambroise, évêque de Milan, est un jalon important dans son cheminement. Augustin découvre aussi le néoplatonisme de Porphyre et Plotin, qui joue un rôle clé dans son évolution intellectuelle comme spirituelle. Mais c'est sa conversion au jardin de Milan qui bouleverse sa vie : la lecture d'un texte de saint Paul le convainc d'entrer dans l'Église et dès lors de renoncer au monde. Il sera par la suite, bien qu'il souhaitât désormais se consacrer à la vie de retraite, d'études et de rédaction de ses écrits – ses premiers *Dialogues* sont rédigés en 386 –, ordonné prêtre, puis nommé évêque d'Hippone⁴.

On le voit, ce récit de la vie d'Augustin que nous livre Marrou correspond bien à une partie du travail de l'historien de la philosophie que thématise Panaccio, à savoir le « recueil d'informations⁵ » sur la biographie de l'auteur et la connaissance la plus précise possible du « contexte » notamment historique et philosophique dans lequel le texte se constitue. Certes, il se trouve que Marrou est historien et non pas philosophe (ce pourquoi nous l'avons choisi pour illustrer cette approche de la biographie et du contexte), mais, comme l'écrit Panaccio, même si un historien de la philosophie comme Gueroult ne s'est jamais attardé à ce genre de considérations biographiques

² Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme* (Paris : Éditions du Seuil, 2003), 12-13.

³ Marrou, 21.

⁴ Marrou, 18-35.

⁵ Claude Panaccio, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie* (Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2019), 50-51.

lorsqu'il parle de Descartes, il n'en demeure pas moins « qu'il devait la connaître en détail pour exploiter au moment opportun telle ou telle information chronologique ou contextuelle⁶ ». Dès lors, comprendre saint Augustin exige que ce premier travail soit effectué sous peine, nous dit Panaccio, de ne pas être en mesure de comprendre et de commenter un texte de philosophie.

1.2. La reconstruction doctrinale

Panaccio accorde une importance cruciale à cette deuxième opération dans le travail de l'historien de la philosophie en expliquant la vaste gamme de reconstructions possibles, à partir de celles qui cherchent à demeurer près du texte original jusqu'à celles qui vont plutôt viser à le réactualiser⁷. Dans le chapitre qu'il consacre aux reconstructions, Panaccio insiste ainsi sur un aspect fondamental du travail de l'historien, à savoir l'utilisation du discours indirect, dont la forme canonique est « A dit que *p*⁸ », en précisant ceci : « [...] le mode indirect reste l'outil essentiel par lequel l'historien de la philosophie reformule les positions et arguments qu'il prétend présenter à ses lecteurs⁹ ». On pourrait appliquer cette conception à tous les commentateurs qui se sont penchés sur les *Confessions*, y compris Jean-Luc Marion qui, dans son ouvrage *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, se penche sur la notion de la vérité augustinienne à l'aide de citations provenant non seulement d'Augustin, mais aussi d'autres sources. Néanmoins, et nous y reviendrons par la suite, dire cela serait manquer la véritable visée de Marion quand il commente les *Confessions*. Dès lors, si ces conditions énoncées par Panaccio (récit historique et reconstruction par laquelle l'historien reformule les « positions et arguments » d'un auteur) paraissent, en un premier temps, incontestables, on peut néanmoins se demander si ce ne sont pas simplement des conditions d'entrée (des pré-conditions en quelque sorte) du travail de l'historien de la philosophie. L'historien de la philosophie devrait assurément être historien, mais son rôle ne

⁶ Panaccio, *Récit et reconstruction*, 50.

⁷ Panaccio, 15.

⁸ Panaccio, 162.

⁹ Panaccio, 162.

semble pas pouvoir s'arrêter là. En effet, la reconstruction du contexte comme la reconstruction de ce que dit l'auteur (A dit que *p*) peut s'appliquer à n'importe quel texte qui ne serait pas philosophique (un texte littéraire, un document historique, etc.). Certes, Panaccio spécifie le terme « reconstruction » par l'adjectif « doctrinal », ce qui paraît évacuer les textes littéraires (mais pas scientifiques) qui n'ont pas pour but de déployer une « doctrine » ; mais on peut se demander si ce terme de « reconstruction doctrinale » (comme, nous dit Panaccio, restitution des « positions et arguments ») peut s'appliquer à un texte comme les *Confessions*. Existe-t-il une doctrine des *Confessions*, et le but de cet ouvrage était-il de l'exposer ? Nous verrons plus tard pourquoi on peut en douter.

Il faut, dès lors, se tourner vers un autre penseur de la pratique de l'histoire de la philosophie avec lequel Panaccio, quoiqu'en désaccord, partage au moins la valorisation du terme « histoire » dans l'expression « histoire de la philosophie ».

1.3. L'histoire comme histoire d'une pensée : R.G. Collingwood

Soulignons d'emblée l'importance que Collingwood, archéologue, historien et philosophe, accorde à ses recherches archéologiques et à son travail d'historien, et qui l'amène à poser l'histoire comme « principe premier d'intelligibilité¹⁰ ». Il explique en quoi consiste sa nouvelle conception de l'histoire, selon laquelle toute histoire est histoire d'une pensée : seule la pensée peut être l'objet d'une connaissance historique. Collingwood donne pour exemple l'histoire politique, qui est en fait l'histoire d'une pensée politique : elle n'est pas celle de la « théorie politique », mais bien de la pensée qui a occupé l'esprit de celui qui s'est engagé dans le travail politique, à savoir l'établissement d'une politique et des moyens pour y arriver, les processus de mise en œuvre de cette politique, les opposants à celle-ci et les moyens pour les rallier¹¹. Dans un autre de ses ouvrages, *Essays in the Philosophy of History*, il insiste sur le rôle de la pensée de l'historien dans son travail : « History goes on in the mind of the historian: he thinks it, he enacts it within himself: he identifies himself

¹⁰ Robin George Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée*, trad. Guy Le Gaufey (Paris : Epel, 2010), 5-7.

¹¹ Collingwood, *Toute histoire*, 128-129.

with the history he is studying and actually lives it as he thinks it [...]¹² ». C'est dire combien l'historien de la philosophie doit s'imprégner de la pensée de l'auteur qu'il commente au point de s'identifier à elle. Mais, pour Collingwood, cette identification ne passe pas par un discours indirect tenu sur des « positions et arguments » (contenu doctrinal) délivrés de manière directe par le texte. En effet, le but de l'historien de la philosophie est de retrouver (*re-enact*) la question que le philosophe se posait et à laquelle son texte est la réponse. Néanmoins, nous constatons là encore que l'histoire conçue comme archéologie apparaît comme l'essentiel du travail de l'historien de la philosophie, d'autant plus que, nous dit Collingwood, chaque question est dépendante de l'époque en laquelle elle émerge. Il n'y a pas d'éternité des questions philosophiques, simplement une question singulière à laquelle tel texte est précisément la réponse. Panaccio reproche à Collingwood de prendre le risque du relativisme, mais nous pouvons penser que, par-delà cette importante divergence d'approche (continuiste ou discontinuiste) entre les deux auteurs, tous deux semblent majorer le travail de l'historien dans la pratique de l'histoire de la philosophie.

On ne saurait en dire autant de l'entreprise de Gueroult, dont le souci évident est, presque à l'inverse, de se concentrer sur le terme « philosophie » dans son entreprise de philosophie de l'histoire de la philosophie, insistance que reprendra à son compte Zarka.

2. L'insistance du terme « philosophie » dans l'expression « histoire de la philosophie »

2.1. Philosophie de l'histoire de la philosophie : M. Gueroult

Dans son chapitre « Idée d'une Dianoématique », Gueroult examine la tension qui existe entre l'histoire et la philosophie et en propose une conciliation, à savoir que c'est l'esprit philosophique qui s'affirme comme créateur de l'histoire de la philosophie, puisque c'est son activité propre qui attribue aux objets de l'histoire leur valeur

¹² Robin George Collingwood, *Essays in the Philosophy of History* (Austin : University of Texas Press, 1965), 6.

« d'objets dignes de l'histoire¹³ ». C'est donc le philosophe qui donne à l'histoire son objet¹⁴. Il ajoute que la doctrine philosophique devient objet d'histoire de la philosophie, dans la mesure où le passé n'apparaît plus comme passé et n'est objet d'étude que parce que la « raison philosophante » le considère comme une expérience toujours actuelle ; ce caractère seul lui donne le droit d'être l'objet d'un savoir¹⁵. En envisageant l'ensemble de la philosophie dans l'histoire comme un *donné philosophique*¹⁶, l'historien de la philosophie s'inspire de la véritable objectivité, car il préserve son objet de tout changement. Devenu objet de son étude, il peut conférer alors aux énoncés qu'il prononce sur cet objet une valeur objective, *une certaine valeur de vérité*¹⁷, qui sera fondée et déterminée par la réalité des systèmes philosophiques qui sont présents dans l'histoire de la philosophie¹⁸.

Dans cette pratique de l'histoire de la philosophie, la philosophie n'apparaît plus comme une branche de l'histoire, mais bien comme la condition de l'histoire de la philosophie. Le champ de l'historien de la philosophie est « la pensée philosophante » et rien d'autre. L'écueil des deux premières démarches analysées semble donc contourné : l'historien de la philosophie devient en fait un philosophe de l'histoire de la philosophie. Néanmoins, un problème demeure : si on applique la méthode d'analyse des textes, proposée par Gueroult, aux *Confessions* d'Augustin, réussira-t-on avec cette démarche qui se veut toujours menée selon « l'ordre des raisons » à rendre compte de leur spécificité ? En effet, pour Gueroult, l'étude du donné qu'est le texte philosophique passe par l'étude de la structure du texte, sa manière d'argumenter et d'enchaîner les propositions les unes aux autres. Cette méthode de l'historien de la philosophie, si elle peut s'appliquer à Descartes ou à Kant, ne reste-t-elle pas sans effet pour des textes comme ceux des *Pensées* de Pascal ou des *Confessions* d'Augustin ? C'est ce que nous envisagerons plus loin. Pour l'instant, examinons une

¹³ Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Paris : Éditions Aubier Montaigne, 1979), 49.

¹⁴ Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, 49.

¹⁵ Gueroult, 50.

¹⁶ Gueroult, 60.

¹⁷ Gueroult, 60.

¹⁸ Gueroult, 60.

dernière proposition, celle de Zarka, proche de celle de Gueroult, puisque, comme cette dernière, elle valorise le terme « philosophie » et ne fait pas de l'histoire de la philosophie une simple branche de l'histoire.

2.2. Transcender l'histoire par la philosophie : Zarka

Y. C. Zarka fait remarquer que si l'œuvre philosophique est dotée d'une historicité qui l'enracine dans un contexte précis, elle transcende néanmoins cette historicité dans sa signification philosophique qui ne peut être rivée au contexte où elle est apparue, mais doit être réassumée par un autre et donc à un autre temps de l'histoire¹⁹. Il propose ainsi une historiographie philosophique « [...] dont la spécificité est d'être une histoire philosophique de la philosophie, une histoire philosophante de la philosophie²⁰ ». Cette historiographie philosophique doit répondre à la fois aux exigences de l'exactitude historique et de la spéculation philosophique, et, explique-t-il, elle implique la prise en compte de trois registres que sont l'énonciation des conditions historiques liées au texte, l'énoncé du texte proprement dit et enfin l'objet de l'énonciation du texte, soit l'acte de pensée du philosophe à l'origine de ce texte²¹, point sur lequel Collingwood a également insisté. Zarka explique qu'il s'agit de « [...] mettre au jour ce qu'un penseur donne à penser en écrivant ce qu'il écrit²² ». Cette dernière proposition semble éviter l'écueil rencontré chez Gueroult, car on pourrait dire que « donner à penser » est une visée de l'historien de la philosophie qui pourrait nous permettre d'aborder les *Confessions* mieux que ne pourrait le faire la seule analyse de l'ordre des raisons d'un système.

Donnons-en un exemple. Dans l'*Avertissement* qui introduit son ouvrage sur Augustin, J.-L. Marion affirme qu'il cherche justement à

¹⁹ Yves Charles Zarka, « Que nous importe l'histoire de la philosophie ? », dans *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, dir. Yves Charles Zarka (Paris : Presses Universitaires de France, 2001), 30.

²⁰ Zarka, « Que nous importe l'histoire de la philosophie ? », 30.

²¹ Zarka, 31.

²² Zarka, 31.

comprendre la pensée de saint Augustin à partir de ce qu'il nous donne à penser. Voici quel est son projet :

Je préférerais donc risquer une autre démarche [par rapport à celle de ses ouvrages précédents] : lire et interpréter les *Confessiones* de saint Augustin sur un mode résolument non métaphysique, en employant à cette fin les principaux concepts que je venais d'élaborer dans une logique d'intention radicalement phénoménologique. [...] Car la difficulté d'accéder au cœur des *Confessiones* tient – du moins cela fut-il l'hypothèse – à l'inadéquation absolue du point de vue ou, plutôt, du site de saint Augustin avec les conditions métaphysiques de la pensée, qui restent pour l'essentiel encore les nôtres. Toute la question devint alors très vite de s'approcher du site où pense saint Augustin, pour y retrouver ce qu'il tente de penser : l'itinéraire d'une approche au lieu de soi – au lieu *du* soi, le lieu le plus étranger qui soit à celui que, de prime abord et le plus souvent, je suis, ou crois être²³.

Illustrons brièvement cette visée en considérant le chapitre de son ouvrage qu'il consacre à la vérité augustinienne, « La vérité ou le phénomène saturé », où il se penche sur le désir de la *vita beata*, qui est en fait le désir de Dieu, le désir du vrai²⁴. Marion analyse le lien entre béatitude et vérité à la lumière du chapitre XXIII du livre dixième des *Confessions*, intitulé : « Le bonheur est inséparable de la possession de la vérité²⁵ ». Ses réflexions sur le rapport entre bonheur, vérité et désir l'amènent à proposer que l'accès à la vie bienheureuse ne repose pas, pour Augustin, sur la connaissance théorique de l'essence ou de l'existence de Dieu, mais sur la vérité²⁶. S'ensuit une discussion autour de la question du mensonge²⁷, traitée au livre dixième par Augustin²⁸.

²³ Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (Paris : Presses Universitaires de France, 2008), 10, <https://doi.org/10.3917/puf.marion.2008.01>.

²⁴ Marion, *Au lieu de soi*, 149-150.

²⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, trad. Joseph Trabucco (Paris : Garnier Flammarion, 1964), 226.

²⁶ Marion, *Au lieu de soi*, 156-157.

²⁷ Marion, 162.

D'autres traits de la vérité augustinienne sont explorés et développés à partir d'une approche non doctrinale car non théorétique, notamment l'amour de la vérité. Les notions d'amour, de vérité et de désir s'entrecroisent et amènent Marion à dégager chez Augustin une figure « érotique » de la vérité, où c'est l'amour qui doit ouvrir l'esprit à la vérité²⁹ ; y sont aussi développés la volonté de vérité, le lien entre la confession et la beauté, ainsi que le lien entre le désir de la beauté et l'amour de la vérité³⁰. La lecture proposée est donc très éloignée de la vérité prise dans un sens théorétique de la métaphysique³¹. Le but de Marion n'est donc pas de reconstruire « les positions et arguments » des *Confessions*, mais de donner à éprouver le parcours d'amour de saint Augustin. « [l]a question de la vérité devient la question de ma volonté de vérité – au sens de ma volonté d'aimer³² ».

Ce bref survol du chapitre de Marion sur la vérité montre combien le travail de l'historien de la philosophie, tel qu'envisagé plus haut, peut être mis en échec par un texte comme les *Confessions*. Dira-t-on que les *Confessions* (comme les *Pensées* de Pascal) sont un cas limite de ce qu'est un texte philosophique ? Pour répondre à cette question, plongeons-nous maintenant dans la quête existentielle d'Augustin et voyons quel défi elle représente pour un historien de la philosophie.

3. Les *Confessions*, un défi à la pratique de l'histoire de la philosophie ?

3.1. Les *Confessions* comme recherche de la vérité

On ne saurait imaginer qu'un historien de la philosophie décrète, à la manière d'un juge tout puissant, quels textes sont philosophiques et quels sont ceux qui ne le sont plus. Les *Confessions*, comme les *Pensées*, appartiennent à la philosophie : ce ne sont ni des écrits de fiction littéraire ni des traités de mathématique. Par ailleurs, toute la

²⁸ Saint Augustin, *Les Confessions*, 248.

²⁹ Marion, *Au lieu de soi*, 188, 192.

³⁰ Marion, 193, 198, 200.

³¹ Marion, 196.

³² Marion, 204.

recherche de saint Augustin est conditionnée par la notion de vérité, concept au cœur de la philosophie.

Cette recherche, nous la retrouvons à chaque page. À titre d'exemple, se remémorant ses souvenirs de jeunesse et ses égarements, il dit : « [e]t tous ces désordres répandaient un épais brouillard, qui me cachait, ô mon Dieu, la lumière sereine de votre vérité [...] »³³. Plus loin dans son ouvrage, il revient à l'époque où il avait adhéré au manichéisme : « [i]ls disaient : vérité, vérité ; ils m'en faisaient de longs discours, et elle n'était point du tout en eux. Ils se trompaient non seulement sur vous, qui êtes vraiment la vérité, mais aussi sur les éléments de ce monde [...] »³⁴. Il éprouve de l'inquiétude : « [d]ans ma laborieuse et haletante indigence de vérité, je vous cherchais, mon Dieu [...] »³⁵.

Mais à ce vibrant appel à Dieu correspond une non moins vibrante recherche de vérité par rapport à lui-même. En effet, lors du décès de son ami d'enfance, sa douleur est immense. Il se sent complètement perdu au point, dit-il, d'être « devenu pour moi-même un grand problème : je demandais à mon âme pourquoi elle était triste et me troublait si fort, et elle ne savait rien me répondre »³⁶. Augustin exprime le désarroi dans lequel il était plongé face à lui-même : « [e]t moi, où étais-je, quand je vous cherchais ? Vous, vous étiez devant moi. Mais moi, je m'étais perdu, je ne me retrouvais pas, je vous retrouvais bien moins encore »³⁷. Augustin ne parvient pas à comprendre qui il est.

Recherche de la vérité, de la sagesse et quête d'une connaissance de soi : on pourrait appliquer ces trois termes aussi bien à Socrate, père de la philosophie, qu'à Spinoza qui présente un système *more geometrico*. Quels sont les éléments qui font que saint Augustin est susceptible de déconcerter, davantage que Spinoza, l'historien de la philosophie qui entreprend de reconstruire « les positions et les arguments » d'un texte ?

³³ Saint Augustin, *Les Confessions*, 41.

³⁴ Saint Augustin, 55.

³⁵ Saint Augustin, 56-57.

³⁶ Saint Augustin, 70.

³⁷ Saint Augustin, 87.

3.2. *Un geste très personnel*

Les *Confessions* s'expriment à la première personne, et décrivent donc un parcours individuel par lequel l'auteur se reconnaît pécheur devant Dieu et invoque sa miséricorde : « [c]ependant laissez-moi parler à votre miséricorde, moi qui ne suis que terre et cendre [...] »³⁸. Le discours prend ici la forme d'une prière, d'une adresse de l'individu à Dieu. Cette prière suppose un état d'esprit dans lequel l'individu doit se mettre : l'humilité. Mais cette humilité n'est pas une vertu qu'il expose, analyse et préconise, mais l'attitude qu'il adopte. Il s'agit d'un acte véritablement audacieux de la part d'Augustin qui n'hésite pas à se mettre à nu devant Dieu en lui confessant toutes ses erreurs du passé, à partir de son enfance et de son adolescence où, dit-il, « [...] je me complaisais en moi-même et voulais plaire aux yeux des hommes »³⁹.

Plus tard, Augustin, très épris de philosophie et de sagesse, découvre Cicéron, les Académiciens et le néoplatonisme de Plotin et de Porphyre, mais toutes ces étapes de son parcours ne le satisfont point, car selon lui, les philosophes ont eu tort de prétendre parvenir à la sagesse du seul fait de leurs capacités et sans passer par Dieu : « [...] même quand les philosophes ont dit vrai, j'ai dû les dépasser par amour de vous [...] »⁴⁰. Or, Augustin reconnaît avoir agi de la sorte lorsqu'il était jeune, jugeant alors le livre des saintes Écritures indigne de la « majesté cicéronienne »⁴¹. En effet, il confie que son orgueil méprisait la simplicité de l'œuvre, que son regard ne pouvait en saisir la profondeur : « [...] je dédaignais d'être petit, et plein de vaniteuse enflure, je me croyais grand »⁴². Sa conversion au jardin de Milan se réalisa dans les larmes et l'amena à se mettre à l'écart et à se réfugier sous un figuier du jardin où il se trouvait⁴³. En voici le récit.

³⁸ Saint Augustin, 19.

³⁹ Saint Augustin, 37.

⁴⁰ Saint Augustin, 55.

⁴¹ Saint Augustin, 54.

⁴² Saint Augustin, 54.

⁴³ Francis Ferrier, *Saint Augustin* (Paris : Presses Universitaires de France, 1989), 36.

Quand de l'abîme mystérieux de mon âme, un profond examen de conscience eut amené et rassemblé toute ma misère sous le regard de mon cœur, il s'y éleva une grande tempête, porteuse d'une abondante pluie de larmes ; afin de les laisser couler, je me levai et m'écartai d'Alypius. La solitude me paraissait plus commode pour pleurer, et je m'éloignai assez pour n'être plus gêné par sa présence. [...]]Je ne retins plus mes larmes et les fleuves de mes yeux débordèrent, sacrifice agréable à votre cœur. [...] Je parlais ainsi et je pleurais dans la très amère contrition de mon cœur⁴⁴.

Il est clair, à la lumière de ce rappel, que l'on assiste à la fois en fait à un récit d'apprentissage et à la description de sentiments vécus (humilité, tristesse, détresse). Il est clair aussi que l'auteur, en évoquant ces vécus, ne cherche pas à convaincre un lecteur, mais, en s'adressant à Dieu, profère un type de discours qui semble relever du registre de la prière, dont Aristote disait combien il était différent du registre de discours qu'utilisent la philosophie et la science. Examinons cette dimension des *Confessions*.

3.3. Convaincre un lecteur par des arguments ou se confesser à Dieu ?

Au début du livre dixième, Augustin explique qu'il veut connaître Dieu en se confessant devant lui et précise son projet comme suit :

Je confesserai donc ce que je sais de moi, je confesserai aussi ce que j'en ignore, puisque ce que je sais de moi, je ne le sais que par votre lumière, et ce que j'en ignore, je l'ignore jusqu'à ce que mes ténèbres se changent en « plein midi » devant votre face⁴⁵.

Il demande à Dieu de le libérer du poids qu'il porte face à lui-même : « [a]insi nous vous ouvrons notre cœur en vous confessant nos misères et vos miséricordes pour nous, afin [...] que nous

⁴⁴ Saint Augustin, *Les Confessions*, 174.

⁴⁵ Saint Augustin, 206.

cessions d'être malheureux en nous, pour goûter le bonheur en vous⁴⁶ ».

Mais comment l'historien de la philosophie peut-il entrer dans ce mode de discours en apparence si étranger à l'analyse de contenus doctrinaux ? L'analyse phénoménologique comme description de vécus peut peut-être apporter une réponse à cette question.

Au chapitre « Confesser » de l'ouvrage *Saint Augustin et les actes de parole*, Jean-Louis Chrétien affirme que ce qui rend l'ouvrage d'Augustin si unique est qu'il est entré avec sa propre nudité dans la possibilité à la fois commune et individuannte de devenir soi-même « en vérité devant Dieu, *coram Deo*, en cessant de se fuir et de se voiler, par l'acte de le confesser et de se confesser à lui », car, dit-il, la confession n'est rien d'autre que la réponse humaine à l'appel de Dieu⁴⁷. En fait, l'expression d'Augustin « faire la vérité », explique-t-il, est tirée de l'Évangile de Jean : « [c]elui qui fait la vérité vient à la lumière, afin qu'il soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu⁴⁸ ». Faire la vérité, poursuit-il, constitue donc la définition même de la confession du péché, c'est-à-dire un procès, une démarche, un cheminement qui se poursuit durant toute la vie⁴⁹. Mais qu'est-ce donc que le péché ?

C'est s'envelopper de ténèbres et se retirer de la lumière divine, vivre selon soi et non selon Dieu. Au contraire, celui qui se tourne vers Dieu et vit selon lui se trouve par le fait même en face de lui-même et replacé en pleine lumière⁵⁰. Il découvre ainsi sa propre vérité, celle de pécheur devant Dieu. L'existence loin de soi, c'est aussi l'existence loin de Dieu, dans le péché⁵¹. L'extrait suivant traduit parfaitement cette opération de « faire la vérité » chez Augustin, c'est-à-dire poser un regard honnête sur soi : « [e]t vous, Seigneur, [...]

⁴⁶ Saint Augustin, 252.

⁴⁷ Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole* (Paris : Presses Universitaires de France, 2002), 122, <https://doi.org/10.3917/puf.chret.2002.01>.

⁴⁸ Jn 3 : 21, cité dans Chrétien, *Saint Augustin*, 128.

⁴⁹ Chrétien, 128-129.

⁵⁰ Claude Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie* (Paris : Gallimard, 2019), 190-191.

⁵¹ Romano, *Être soi-même*, 186.

vous me rameniez à moi-même ; je m'étais détourné de moi, pour ne pas me voir en face ; [...] vous me placiez devant mon propre visage afin que je visse combien j'étais laid, contrefait, misérable, avec mes taches et mes ulcères⁵² ». Ce besoin de lumière par rapport à lui-même, exprimé avec tant de force, de sincérité et aussi d'anxiété par Augustin trouve finalement son aboutissement dans cet acte de confession de ses fautes et errances.

Dans son ouvrage *Augustine: Confessions*, James J. O'Donnell explique que la vérité faite par Augustin dans les *Confessions* lui avait échappé pendant des années et qu'elle constitue une victoire après de longs déchirements entre silence et parole. En fait, cette vérité va bien au-delà des simples mots et formulations : en faisant la vérité, Augustin est devenu en lui-même authentiquement vrai.⁵³ C'est cette dimension que permet de faire ressortir l'analyse phénoménologique de Romano.

3.4. *L'approche phénoménologique de Claude Romano appliquée aux Confessions : « Faire la vérité »*

Précisons d'emblée que le chapitre intitulé « Faire la vérité d'Ambroise à Augustin », est le sixième de l'ouvrage de Claude Romano : *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, vaste analyse où il explore la recherche d'authenticité dans la culture occidentale, plus précisément la recherche de soi. C'est pourquoi Romano, compte tenu du cadre de son projet, a choisi de consacrer ce chapitre essentiellement à la quête de vérité d'Ambroise de Milan, puis à celle d'Augustin, qui la poussera beaucoup plus loin pour en faire une démarche tout à fait personnelle qui prendra la forme de ses *Confessions*. Mais la question qui intéresse par-dessus tout Romano est celle de la vérité, au sens de faire la vérité comme l'entend Augustin ; bien que l'évêque de Milan en ait posé les jalons, c'est Augustin qui, individu singulier s'exprimant à la première personne dans l'acte même de se confesser à Dieu, cessera de fuir Dieu dans le péché et de se fuir lui-même⁵⁴. Cette expérience de la confession, Augustin la

⁵² Saint Augustin, *Les Confessions*, 166.

⁵³ James J. O'Donnell, *Augustine: Confessions*, vol. I (Oxford : Oxford University Press, 2012), xvii.

⁵⁴ Romano, *Être soi-même*, 185.

décrit en ces termes : « [q]ui étais-je, moi, et quel étais-je ? Quel mal n'ai-je point fait, ou dit, sinon fait ; ou sinon dit, voulu ? Mais vous, Seigneur, bon et miséricordieux, vous avez considéré la profondeur de ma mort [...] »⁵⁵. Dans son analyse, Romano veut mettre en valeur le sens véritablement existentiel de la quête de vérité chez Augustin en expliquant que la vérité à faire sur soi est en même temps la vérité qui va reconduire à soi, vérité qui, parce qu'elle est « faite » et qu'elle constitue un accomplissement existentiel, coïncide entièrement avec l'existence véritable, l'existence *en vérité*, selon les mots de l'auteur, et donc avec l'existence sur le mode du « soi-même », c'est-à-dire avec l'ipséité⁵⁶.

Il poursuit en abordant les trois mouvements qui consistent à revenir à soi-même, à revenir à Dieu et aussi à faire toute la lumière sur soi au moyen de la confession : ces trois mouvements constituent, explique-t-il, une seule et même chose, car Dieu n'est pas seulement le terme d'un périple, mais d'abord et avant tout celui qui nous a précédés en nous, qui nous est plus intérieur et plus proche de nous que nous ne le serons jamais⁵⁷. Il s'agit donc d'un aller vers Dieu qui est par le fait même un retour vers soi par la confession à Dieu, qui était déjà en nous. Qui accomplit la vérité par l'acte de confession existe et agit pour la première fois en Dieu, en tant qu'il est uni à lui⁵⁸. C'est dire ici l'intensité dramatique de cette recherche d'Augustin que l'auteur qualifie de recherche « angoissée de Dieu », mais aussi « passionnée de soi »⁵⁹ – double parcours donc –, et qui culmine, pour reprendre les mots de Romano, dans la « stabilité existentielle⁶⁰ » de celui qui existe désormais dans une pleine unité avec lui-même, ayant trouvé son centre de gravité en Dieu⁶¹.

La confession, précise encore Romano, comporte deux volets soit confession de péchés et aussi confession de louange selon laquelle tout pécheur, reconnaissant la distance qui le sépare de Dieu, s'unit

⁵⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, 177.

⁵⁶ Romano, *Être soi-même*, 185.

⁵⁷ Romano, 186.

⁵⁸ Romano, 197.

⁵⁹ Romano, 186.

⁶⁰ Romano, 197.

⁶¹ Romano, 197.

pourtant de nouveau à lui afin de participer à sa gloire⁶², processus qui entraîne une totale transformation que Romano qualifie même de « seconde naissance », puisque celui qui fait la vérité devient pour la première fois lui-même devant Dieu⁶³. Ici l'acte de confession est porté à un niveau tel chez Augustin que Romano décrit celui qui se confesse comme atteignant « la plus haute plénitude de son être », car « il existe et agit pour la première fois en Dieu, en tant qu'uni à lui⁶⁴ ».

Par ce court chapitre consacré au thème de la vérité d'Ambroise à Augustin, Romano permet aux lecteurs non seulement de bien saisir l'ampleur de la quête d'Augustin et de son cheminement empreint d'angoisse, mais aussi de les ressentir. En ciblant la quête de vérité existentielle d'Augustin, Romano offre au lecteur contemporain l'occasion de se reconnaître dans sa propre quête de soi. La notion de repos trouvé en Dieu, développée par Romano à la fin de son chapitre, constitue un dénouement heureux : le désarroi d'Augustin au début des *Confessions* « [...] notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous⁶⁵ », se termine par « [...] nous goûterons le repos dans votre Grandeur sanctifiante⁶⁶ » au dernier chapitre, c'est-à-dire le passage de l'être qui est loin de Dieu et loin de soi par le péché, à l'être qui est en Dieu⁶⁷.

Romano a ainsi réussi à dégager l'essence même de la démarche d'Augustin, en faisant ressortir la recherche d'authenticité d'Augustin dans sa double quête de vérité, existentielle et spirituelle ; il a décrit, avec les outils phénoménologiques qui sont les siens, le cheminement vécu d'Augustin et a, de plus, présenté les *Confessions* de manière à offrir des pistes de réflexion qui inviteront les lecteurs à se plonger à leur tour dans les *Confessions*.

Mais une question demeure. Le tragique de la quête d'Augustin, la sincérité de sa démarche, le repos qu'il a trouvé par la confession ne sont-ils qu'un récit singulier qui ne concerne que Dieu et lui ? Faut-il dès lors classer les *Confessions* dans la rubrique de l'autobiographie, du simple récit de soi ? Ou alors l'œuvre aurait-elle une portée universelle

⁶² Romano, 195.

⁶³ Romano, 195.

⁶⁴ Romano, 197.

⁶⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, 15.

⁶⁶ Saint Augustin, 351.

⁶⁷ Romano, *Être soi-même*, 198.

et serait ainsi offerte à tout destinataire invité à y puiser ? Comment l'historien de la philosophie peut-il résoudre ce dilemme ?

3.5. La prise en compte de la subjectivité dans la phénoménologie : un atout pour comprendre le statut des Confessions au sein de l'histoire de la philosophie

Emmanuel Housset, comme Romano, Chrétien et Marion, appartient au courant phénoménologique, selon lequel le travail philosophique passe par la description de vécus faite en première personne. Tout discours se rapportant au « je » ne signifie pas simple référence aux sentiments X de tel individu empirique. C'est ce qu'Housset montre dans son article « *Confiteor*. Le retour à soi dans les *Confessions* de saint Augustin », où il qualifie l'œuvre d'Augustin comme inclassable du fait de la singularité du récit et de son sens universel⁶⁸. L'extrait suivant des *Confessions* semble effectivement donner raison à l'auteur : « [j]'accomplirai donc la vérité dans mon cœur en me confessant devant vous, et dans mon livre en me confessant devant des témoins nombreux⁶⁹ ». Nous pouvons voir ici la double adresse des *Confessions* : à Dieu et aux autres humains.

Certes, dans le cadre de sa réflexion sur la parole philosophique, Housset traite du risque qu'il y a de parler de soi, le risque d'une banale curiosité bien éloignée de la vérité, voire d'une forme d'orgueil, ce qui l'amène à poser la question suivante : « [...] l'homme, dont le philosophe est la figure idéale, est-il la seule source de sa parole dans un travail indéfini d'universalisation, ou bien le philosophe est-il aussi celui qui répond à l'appel de la vérité à travers sa facticité et sa finitude ?⁷⁰ ». Question fort complexe à laquelle l'auteur répond en examinant différentes perspectives : d'une part, il explique que la confession consiste bien à découvrir Dieu dans sa propre histoire de manière à pouvoir accomplir la mission unique qui est la sienne, ce

⁶⁸ Emmanuel Housset, « *Confiteor*. Le retour à soi dans les *Confessions* de saint Augustin », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* 52, (2015) : 43, <https://doi.org/10.4000/cpuc.532>.

⁶⁹ Saint Augustin, *Les Confessions*, 202.

⁷⁰ Housset, « *Confiteor* », 43.

qui signifie être soi⁷¹. La confession est aussi une miséricorde envers soi-même qui est rendue possible par la patience de Dieu⁷². Il ajoute que le regard que pose saint Augustin sur la facticité est le lieu qui permet de découvrir en même temps notre misère et aussi la grandeur de Dieu⁷³. D'autre part, dans la section intitulée « L'interpersonnalité des *Confessions* », l'auteur affirme qu'Augustin fait ressortir le caractère communautaire de la confession. Il explique que le « je » de la parole confessante est un « nous » qui ne pourrait pas se réduire à une parole privée sans se perdre, car il s'agirait d'une parole d'orgueil⁷⁴, en référence au livre X des *Confessions* :

Veulent-ils vous remercier avec moi, quand ils apprendront combien je me suis rapproché de vous par votre grâce, et prier pour moi, quand ils sauront combien m'alentit encore le poids de mes péchés ? À ceux-là je me découvrirai⁷⁵.

Si parler de ses propres failles, fautes et malheurs semble n'intéresser personne d'autre que soi sinon les rieurs⁷⁶, comme le dit d'ailleurs Augustin : « [q]u'ils se rient de nous, les forts et les puissants ; mais nous, les faibles et les pauvres, nous vous ferons notre confession⁷⁷ », et ne permet pas de fonder une communauté, il n'en demeure pas moins, précise Housset, que cette parole n'a de sens que si elle est déjà commune et qu'Augustin a renversé le sens de cette facticité⁷⁸ dans ce « nous, les faibles et les pauvres ».

De son côté, Romano insiste davantage sur la relation entre Dieu et Augustin au moyen de la confession en se demandant s'il est possible de révéler à Dieu ce qu'il ne sait pas déjà. C'est pourquoi, selon l'auteur, la vérité de celui qui se confesse est moins un auto-dévoilement qu'une illumination opérée par Dieu lui-même par cet acte de confession. En ce sens, il ajoute que les ténèbres qui vont se

⁷¹ Housset, 46.

⁷² Housset, 48.

⁷³ Housset, 52.

⁷⁴ Housset, 59.

⁷⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, 204-205.

⁷⁶ Housset, « *Confiteor* », 61.

⁷⁷ Saint Augustin, *Les Confessions*, 66.

⁷⁸ Housset, « *Confiteor* », 61.

dissiper sont bien celles d'Augustin et ne concernent alors qu'indirectement autrui⁷⁹. En fait, Romano touche ici au cœur même de la confession où Augustin est seul devant Dieu. Tout se joue autour du très crucial « *coram te* » : plus précisément, le dévoilement de soi à soi-même devant Dieu, le *coram Deo* qui est un don de sa lumière révélant son image au plus profond de soi⁸⁰.

Certes, la transformation opérée chez Augustin par la confession est très personnelle. Cependant, si cet acte de confession a permis à Augustin d'étancher sa soif de vérité face à lui-même et de se libérer du lourd passé qu'il traînait tel un boulet, comment restreindre une telle expérience à Augustin seul ? J.-L. Chrétien tente de répondre à cette question en montrant comment la confession d'Augustin dans sa singularité même concerne néanmoins chacun d'entre nous, puisqu'elle met en acte et en œuvre une possibilité d'être, et que cette possibilité est aussi la nôtre⁸¹. Il ajoute : « [c]ette confession ne saurait demeurer intérieure, dans une rencontre solitaire de Dieu et de l'âme. Elle est la parole qui donne charge de parole, la parole qui envoie à la parole, c'est-à-dire au témoignage⁸² ». Le témoignage revêt en effet une grande importance pour rejoindre celui qui cherche, et parfois, comme Augustin, désespérément. Le vœu exprimé par Augustin au livre dixième ne cesse donc de nous interpeller : « [...] moi aussi, Seigneur, je me confesse à vous pour que les autres hommes m'entendent⁸³ ».

Ainsi les *Confessions* sont à la fois un livre très subjectif, très personnel et entièrement centré sur Dieu ; et c'est par là même que cette œuvre acquiert une portée universelle. S. Pinckaers y insiste dans son travail d'historien de la philosophie ; il écrit :

Par leur tour subjectif, les *Confessions* touchent chaque homme dans son intimité personnelle et lui parlent de ses propres expériences [...] On peut même dire que, dans les *Confessions*, Augustin, tout évêque qu'il soit, n'a rien de

⁷⁹ Romano, *Être soi-même*, 186-187.

⁸⁰ Romano, 187.

⁸¹ Chrétien, *Saint Augustin*, 130.

⁸² Chrétien, 132.

⁸³ Saint Augustin, *Les Confessions*, 203.

clérical [...]. Il y réagit en homme de son époque et en homme de tous les temps, usant du langage de chacun [...]⁸⁴.

Les mots d'Augustin vont effectivement en ce sens :

Pourtant, vous le médecin de mon âme, faites-moi voir clairement l'utilité de mon propos. L'aveu de mes péchés de jadis, que vous avez remis et couverts, pour me donner le bonheur en vous, changeant mon âme par votre foi et votre sacrement, relève le cœur de ceux qui le lisent et l'entendent ; il les sauve du sommeil du désespoir, du « je ne peux pas » ; il les éveille à l'amour de votre miséricorde, à la douceur de votre grâce, par quoi le faible devient fort et prend conscience de sa faiblesse⁸⁵.

Tous ces commentaires et analyses, de provenance phénoménologique, peuvent aider à allier le travail de l'historien de la philosophie et celui du philosophe. Aborder l'œuvre d'Augustin sans la reléguer dans la simple illustration de la prière ou la classer dans l'autobiographie nécessite de dépasser l'exposé des « positions et des arguments » ainsi que « l'ordre des raisons » pour rejoindre, à travers la description d'expériences vécues en première personne, l'universalité de la condition humaine.

4. Conclusion

L'expérience de faire la vérité sur soi constitue bien, comme en témoignent les *Confessions*, un bouleversement de l'idée d'une philosophie comme recherche théorique de la vérité, puisque c'est l'expérience vécue qui « permet seule d'accéder à soi en vérité⁸⁶ ». Ce qui, nous l'avons vu, représente un défi pour l'historien de la philosophie confronté à l'expérience bouleversante d'Augustin : la méthode scientifique de la recherche philosophique et les notions

⁸⁴ Servais Pinckaers, *En promenade avec Saint Augustin. À la découverte de Dieu dans les Confessions* (Paris : Éditions Parole et Silence, 2002), 53.

⁸⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, 204.

⁸⁶ Romano, *Être soi-même*, 186.

théorétiques et métaphysiques de la vérité ne lui permettent pas de rejoindre Augustin dans sa quête énigmatique de vérité et dans le récit où il révèle sa fragilité face à lui-même. Néanmoins, l'historien de la philosophie saura relever ce défi en décrivant le parcours unique d'un homme affligé et angoissé qui se cherche intensément et qui trouve son apaisement dans l'acte de confession à Dieu. Ce faisant, il réalisera le grand idéal de l'historien, tel qu'il est exprimé ci-après par Lucien Febvre, un idéal partagé par l'historien de la philosophie, *a fortiori* par celui qui est devant les *Confessions* de saint Augustin :

Méthode historique, méthode philologique, méthode critique : beaux outils de précision. Ils font honneur à leurs inventeurs et à ces générations d'usagers qui les ont reçus de leurs devanciers et perfectionnés en les utilisant. Mais savoir les manier, aimer les manier – voilà ce qui ne suffit pas à faire l'historien. Celui-là seul est digne de ce beau nom qui se lance dans la vie tout entier, avec le sentiment qu'en s'y plongeant, en s'y baignant, en s'y pénétrant d'humanité présente – il décuple ses forces d'investigation, ses puissances de résurrection du passé. D'un passé qui détient et qui, en échange, lui restitue le sens secret des destinées humaines⁸⁷.

Bibliographie

- Chrétien, Jean-Louis. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.
<https://doi.org/10.3917/puf.chret.2002.01>.
- Collingwood, Robin George. *Essays in the Philosophy of History*. Austin : University of Texas Press, 1965.
- Collingwood, Robin George. *Toute histoire est histoire d'une pensée*. Traduit par Guy Le Gaufey. Paris : Epel, 2010.
- Febvre, Lucien. *Combats pour l'Histoire*. Paris : Armand Colin Éditeur, 1995.

⁸⁷ Lucien Febvre, *Combats pour l'Histoire* (Paris : Armand Colin Éditeur, 1995), 43.

- Ferrier, Francis. *Saint Augustin*. Paris : Presses Universitaires de France, 1989.
- Gueroult, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris : Éditions Aubier Montaigne, 1979.
- Housset, Emmanuel. « *Confiteor*. Le retour à soi dans les *Confessions* de saint Augustin ». *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen* 52 (2015) : 39-68. <https://doi.org/10.4000/cpuc.532>.
- Marion, Jean-Luc. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2008.01>.
- Marrou, Henri-Irénée. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris : Éditions du Seuil, 2003.
- O'Donnell, James J. *Augustine: Confessions*. 3 vol. Oxford : Oxford University Press, 2012.
- Panaccio, Claude. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2019.
- Pinckaers, Servais. *En promenade avec saint Augustin. À la découverte de Dieu dans Les Confessions*. Paris : Éditions Parole et Silence, 2002.
- Romano, Claude. *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Paris : Éditions Gallimard, 2019.
- Saint Augustin. *Les Confessions*. Traduit par Joseph Trabucco. Paris : Garnier Flammarion, 1964.
- Trabucco, Joseph. Préface à *Les Confessions*, par saint Augustin, 5-13. Traduit par Joseph Trabucco. Paris : Garnier Flammarion, 1964.
- Zarka, Yves Charles. « Que nous importe l'histoire de la philosophie ? ». Dans *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, sous la direction de Yves Charles Zarka, 19-32. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

Histoire de la philosophie et problème de la vérité dans l'*Autobiographie* de Robin George Collingwood

Ndubuisi Paschal Ezenwaka*

Résumé

L'école réaliste anglaise de l'époque de Robin George Collingwood séparait radicalement l'approche historique et philosophique. À l'inverse, le projet majeur de Collingwood est de construire un pont reliant la philosophie et l'histoire et de promouvoir une nouvelle méthode pour la pratique de l'histoire de la philosophie. Mais cette méthode inédite ne pose-t-elle pas des problèmes relativement à la notion de vérité en philosophie ? En prenant comme objet principal de réflexion son livre Autobiographie, nous essaierons de répondre à cette question en reconstituant tout d'abord les traits les plus saillants de cette méthode originale, pour ensuite mettre en lumière ses implications quant à la notion de vérité ; ce qui nous permettra de mesurer les apports de Collingwood à la réflexion actuelle sur la pratique de l'histoire de la philosophie.

1. Introduction

Depuis le siècle dernier, les débats autour de la pratique de l'histoire de la philosophie, « envisagée comme un ensemble cohérent, comme l'histoire globale et unitaire de la rationalité philosophique¹ », ne cessent de prendre de l'ampleur. En effet, philosophes et

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie à l'Université d'Ottawa.

¹ Catherine König-Pralong, « L'histoire de la philosophie appartient-elle au champ des sciences humaines et sociales ? », *Revue d'histoire des sciences humaines* 30, n° 30 (2017) : 52, <https://doi.org/10.4000/rhsh.506>.

historiens de la philosophie se posent de nombreuses questions, tant épistémologiques que méthodologiques, à l'égard de cette discipline philosophique : pourquoi faire de l'histoire de la philosophie ? Quelle en est la pertinence par rapport aux préoccupations philosophiques actuelles ? Est-ce simplement une branche de l'histoire ? Quelle méthode doit-on privilégier ? Etc. Au fil de ces questionnements, se sont ainsi constituées deux approches opposées de l'histoire de la philosophie : d'une part, l'approche continuiste, qui reconnaît la pertinence de certaines réponses philosophiques du passé pour les interrogations philosophiques d'aujourd'hui ; d'autre part, l'approche discontinuiste, laquelle insiste sur les ruptures dans l'histoire de la philosophie. Robin George Collingwood (1889-1943), philosophe et historien anglais, s'inscrit dans cette dernière approche.

Dans son livre l'*Autobiographie*, lequel constituera l'objet de notre étude, Collingwood annonce explicitement ce qui a été la préoccupation principale de sa vie intellectuelle : « Telle que je peux la voir du haut de mes cinquante ans, ma vie de travail a jusque-là été pour l'essentiel un essai pour effectuer un rapprochement entre philosophie et histoire² ». Mais quel sens donné à ce rapprochement entre travail philosophique et historique ?

À en croire Alain de Libera, « l'histoire de la philosophie est une discipline scientifique qui, par son type d'activité, relève de l'histoire, et, par la nature de son objet, de la philosophie³ ». Cette définition permet de discerner un peu plus clairement le souci de Collingwood, que l'on peut reformuler de la manière suivante : étant donné que la pratique de l'histoire de la philosophie relève de l'histoire et son objet (les textes philosophiques) de la philosophie, par quelle méthode doit-on l'étudier ? Par la méthode philosophique, historique ou alors historico-philosophique ? Autrement dit, comment marier les notions de philosophie et d'histoire au sein de la discipline qu'est l'histoire de la philosophie ? Nous verrons qu'il s'agit pour Collingwood de

² Robin George Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*, trad. Guy Le Gaufey (Paris : Epel, 2010), 90.

³ Alain de Libera, « Le relativisme historique : Théorie des "complexes questions-réponses" et "Traçabilité" », *Les Études philosophiques*, n° 4 (octobre-décembre 1999) : 479, <https://www.jstor.org/stable/20849297>.

promouvoir une nouvelle méthode en histoire de la philosophie, et que, pour lui, c'est du principe même qui sous-tend cette méthode sans précédent que surgit la vérité.

Pour mener à bon port cette réflexion, il nous faudra tout d'abord resituer cet auteur dans son contexte historique et mettre en lumière ses préoccupations méthodologiques. Ce qui nous permettra de dégager sa position et ses arguments principaux quant à l'histoire de la philosophie et sa relation à la notion de vérité. La notion même d'histoire n'implique-t-elle pas une remise en cause de « la » vérité ? Au terme de ces analyses, nous serons en mesure de proposer quelques remarques critiques sur cette proposition de Collingwood et d'en mieux comprendre les enjeux.

2. Contexte et méthode de l'*Autobiographie* de Collingwood

2.1. *Collingwood et l'Autobiographie*

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de s'attarder, un tant soit peu, sur la présentation de l'auteur et de son ouvrage. Nous examinerons par la suite, dans cette même partie, ce qui a été sa préoccupation majeure : la méthodologie historique. Né en 1889 à Cartmel Fell au Royaume-Uni, R.G. Collingwood deviendra professeur de philosophie dans un des *Collèges* les plus prestigieux d'Oxford. Maître de l'histoire de la Roman Britain, ses premières publications porteront sur l'histoire romaine de la Grande-Bretagne, l'art, la religion et l'histoire de la philosophie. Ses écrits sur l'histoire et la nature de la tâche de l'historien sont tardifs, et seront publiés comme ouvrages posthumes en 1946.

Collingwood a appris au côté de son père, archéologue et artiste peintre, le travail de l'archéologue. La pratique de l'archéologie lui permettra de façonner la méthodologie qu'il transformera en méthode historique, qu'il proposera pour l'étude de l'histoire, en tenant compte des exigences de la rationalité. Peu connu du public francophone, Collingwood occupait pourtant une place importante dans l'histoire de la philosophie britannique dans la première moitié du XX^e siècle⁴,

⁴ Voir D'Oro Giuseppina et James Connelly, "Robin George Collingwood", dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward N. Zalta. Consulté le 20 octobre 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/collingwood/>.

et jusqu'à nos jours, sa philosophie de l'histoire suscite encore bien des débats dans le monde anglo-saxon.

En 1938, à quarante-neuf ans, Collingwood écrit l'*Autobiographie* dans un état de santé gravement détérioré, qui le contraignait fréquemment au repos malgré lui. « C'est dans le cours de ces interruptions forcées que Collingwood écrit les deux derniers livres qu'il publia de son vivant, cette Autobiographie, puis un ouvrage monumental, rédigé durant le bombardement de Londres, *Le nouveau Léviathan*⁵ ». Par ailleurs, sur le plan des idées, Collingwood était isolé du mouvement général de la pensée anglaise de cette période, qui était un temps de révolte contre l'idéalisme sous toutes ses formes⁶, de la part de la plupart de ses collègues philosophes d'Oxford comme de Cambridge qui se voulaient pour la plupart réalistes (tels B. Russell ou G.E. Moore). On comprend dès lors pourquoi Collingwood multiplie des attaques polémiques et des caricatures rhétoriques à l'endroit de ceux qu'il surnommait « Les petits philosophes » dans l'*Autobiographie*, et dont il décrit la doctrine comme « la faillite non soldée de la philosophie moderne⁷ ».

An Autobiography comporte douze chapitres, chacun consacré à des sujets distincts. Le texte ne forme donc pas une unité homogène. Néanmoins, on peut y déceler une logique d'ensemble : elle livre l'itinéraire intellectuel de Collingwood, qui, baignant dans l'« Oxford realism » dans sa jeunesse, a été conduit, en raison même du peu de considération pour l'histoire dont faisaient preuve les écoles réalistes, à défendre une forme d'antiréalisme. Ces précisions nécessaires sur le contexte de naissance du texte de Collingwood faites, penchons-nous maintenant sur sa conception de l'histoire et la méthodologie de cette *Autobiographie*.

⁵ Voir la présentation de Guy Le Gaufey de Collingwood, *Toute histoire*, 3.

⁶ Voir Stephen Toulmin, « Conceptual Change and the Problem of Relativity », dans *Critical Essays on the Philosophy of R.G. Collingwood*, dir. Michael Krausz (Oxford : Clarendon, 1972), 202-03.

⁷ Collingwood, *Toute histoire*, 61.

2.2. Collingwood et la méthodologie historique

La conception collingwoodienne de la méthode de l'historien – y compris l'historien de la philosophie qui, comme l'historien, entreprend de rendre compte du passé – est tout à fait singulière dans le contexte qui est le sien. En effet, la méthode de Collingwood est celle de l'archéologue : à partir des traces disponibles dans le présent, il s'agit de reconstituer les intentions ou *visées* qui étaient celles de celui qui a construit cette pensée. En ce sens, Collingwood écrit : « Toute histoire est l'histoire d'une pensée [...] Rien d'autre que la pensée ne peut être l'objet d'une connaissance historique⁸ ».

Pour Collingwood, en effet, on ne peut prétendre penser historiquement qu'au moment où l'on peut dire à propos d'un objet quelconque : « Je vois ce à quoi pensait la personne qui a fait (écrit, utilisé, dessiné) ça⁹ ». Prenant pour exemple l'histoire de la théorie politique, il explique que ce dont il est question pour l'historien ce n'est pas de la théorie, en tant que doctrine constituée, mais de la visée qui occupait l'esprit du penseur lorsqu'il mettait par écrit cette théorie-là. C'est donc l'histoire de la pensée politique et non celle de la théorie politique que l'historien devrait étudier.

Ainsi, sa méthodologie historique implique la capacité d'imaginer la finalité qui était celle d'un auteur lorsqu'il consignait sa pensée par écrit. Elle suppose que l'on effectue une sorte de « marche arrière » en partant de la solution que propose un auteur pour parvenir au problème exact dont cette solution se veut la réponse. L'histoire n'est dès lors effective que dans la mesure où l'historien est capable « d'établir, à partir de quelques traces en sa possession, les traits essentiels du lieu et du moment où l'élément sur lequel porte l'attention est venu *comme une réponse* à la situation théorique ou pratique alors présente¹⁰ ». Ainsi, dans l'optique collingwoodienne, « l'histoire apparaît [...] comme principe premier d'intelligibilité. Sans elle, sans le patient et hasardeux travail de reconstruction qu'elle produit de façon méthodique et réglée, aucun objet d'étude ne livrera véritablement ses contours¹¹ ».

⁸ Collingwood, 120.

⁹ Collingwood, 120.

¹⁰ Collingwood, 4-5.

¹¹ Collingwood, 5.

La spécificité de la méthodologie historique collingwoodienne réside, en dernière instance, dans le fait que l'historien, y compris celui de la philosophie, se charge « de repenser, de *re-mettre en acte* la pensée dont l'objet d'étude est issu¹² » ; ce que Collingwood appelle *re-enactment* (remise en acte). Cette manière de comprendre l'histoire et le travail de l'historien est à l'origine de la réflexion de Collingwood sur la pratique de l'histoire de la philosophie et de sa conception de la vérité.

3. Histoire de la philosophie et question de vérité

Comme indiqué dans l'introduction, le projet majeur de Collingwood est de rapprocher la philosophie et l'histoire. Mais la question qui se pose au philosophe qu'est Collingwood est évidemment celle de savoir quelle incidence ce rapprochement a sur la conception de la vérité. À faire la part trop belle à l'histoire ne risque-t-on pas de sombrer dans le relativisme le plus auto-contradictoire ? Envisageons ces deux étapes : le rapprochement entre philosophie et histoire, et la question de la vérité en histoire de la philosophie.

3.1. Rapprochement entre philosophie et histoire : le discontinuisme historique

La réflexion de Collingwood sur l'histoire de la philosophie se laisse comprendre à partir de ses critiques acerbes et impitoyables de l'école réaliste anglaise moderne, dont lui-même faisait partie avant de s'en détacher, pour adopter des positions plus « idéalistes »¹³. Que reproche-t-il aux réalistes précisément ? Principalement deux choses : la première est relative à l'histoire de la philosophie, à savoir : leur doctrine selon laquelle les problèmes philosophiques seraient éternels ; la seconde porte sur la distinction tranchée qu'ils établissent entre les questions historiques et les questions philosophiques. Analysons ces deux points.

¹² Collingwood, 5.

¹³ À souligner que Collingwood rejetait cette étiquette. À un moment donné, « il a provisoirement proposé une forme de ce qu'il a appelé "l'idéalisme objectif" ». (Giuseppina et Connelly, « Robin George Collingwood »).

3.1.1. De la permanence des problèmes philosophiques : Collingwood contre la continuité historique

L'une des thèses principales des réalistes, selon Collingwood, était que les problèmes philosophiques sont les mêmes à travers toutes les époques de l'histoire de la philosophie. Les mêmes questions éthiques, politiques, métaphysiques, et autres qui préoccupaient les philosophes antiques étaient traitées par les philosophes des périodes postérieures. Seules les réponses à ces questions différaient. Les diverses philosophies représentaient donc différentes tentatives de répondre aux mêmes questions. Ainsi, le travail du philosophe consistait à se demander lequel de ces philosophes avait raison lorsque, comme souvent, les philosophes s'opposaient. Dans cette optique, l'histoire de la philosophie renvoie à « l'étude par laquelle on vérifie quelles réponses ont été données à quelles questions, dans quel ordre, à quelle date¹⁴ ».

Deux types de question ressortent de cette approche réaliste de l'histoire de la pensée, selon Collingwood : l'une historique et l'autre philosophique¹⁵. Pour la question de type « historique », on posera des questions telles que : « Quelle était la théorie politique de X ? » ; quant à la question philosophique, elle consiste à demander : « Cette théorie est-elle vraie ? » Sur la base de cette distinction tranchée entre histoire et philosophie, il devient évident que la discipline de l'« histoire de la philosophie » s'occupe uniquement des questions historiques (savoir ce que telle théorie disait à telle époque) mais n'a plus de relations avec la pratique philosophique qui, aux yeux des réalistes, est de déterminer si X est vrai ou faux.

Pour Collingwood, cette distinction réaliste est fallacieuse et intenable, « en ce qu'elle présuppose la permanence des problèmes philosophiques¹⁶ ». Prenant pour exemple la théorie politique de Platon et celle de Hobbes, Collingwood démontre que, bien que les deux relèvent de la politique et portent la même appellation « théorie politique ou de l'État », les deux ne traitent pas du même problème ; car « l'État de Platon est la polis grecque et celui de Hobbes l'État

¹⁴ Collingwood, *Toute histoire*, 73.

¹⁵ Nous reviendrons amplement sur cette distinction dans la prochaine sous-partie.

¹⁶ Collingwood, *Toute histoire*, 82.

absolutiste du XVII^e siècle¹⁷ ». « La République de Platon est une tentative de théoriser une chose, le Léviathan de Hobbes une tentative de théoriser autre chose¹⁸ ». Ce sont donc deux questions différentes posées dans deux contextes bien distincts requérant des réponses bien différentes. L'oublier c'est oublier l'histoire au profit d'une pseudo-éternité des problèmes.

À l'inverse pour Collingwood, il n'existe dans l'histoire philosophique que des « problèmes transitoires », et non permanents. Il l'illustre comme suit :

S'il existait un problème permanent P, on pourrait se demander 'Qu'est-ce que Kant, ou Leibniz, ou Berkeley pensent de P?', et si l'on pouvait répondre à une telle question, on pouvait alors poursuivre en demandant : 'Était-ce Kant, ou Leibniz, ou Berkeley qui avait raison dans ce qu'il pensait de P?'. Mais ce qui est alors considéré comme le problème permanent P est en fait un certain nombre de problèmes transitoires p 1, p 2, p 3 ...dont les particularités individuelles sont estompées par la myopie historique de quelqu'un qui les considère en bloc sous le même nom P¹⁹.

À rebours d'une conception philosophique qui veut faire table rase de son histoire en prétendant accéder aux problèmes considérés comme de quasi « en soi », Collingwood inlassablement lie compréhension et considération du processus historique. « La polis de Platon », par exemple, « et l'État absolutiste de Hobbes sont reliés par un processus historique repérable, dans lequel le premier a donné lieu au second²⁰ ».

De ce qui précède, il est clair que Collingwood épouse une position discontinuiste en histoire de la philosophie. À ses yeux, on ne peut nier l'existence des ruptures dans l'histoire de la pensée sans manquer la nature des pensées que l'on veut analyser. Dès lors, la

¹⁷ Collingwood, 75.

¹⁸ Collingwood, 76.

¹⁹ Collingwood, 82.

²⁰ Collingwood, 76.

distinction tranchée entre histoire et philosophie, condition de l'approche réaliste, n'a aucune pertinence. Qu'en est-il maintenant de la distinction réaliste entre question « historique » et question philosophique ?

3.1.2. De la dichotomie question historique-question philosophique

Le débat ici tourne autour de la méthode en histoire de la philosophie. En effet, les réalistes anglais pensent que, pour étudier un texte philosophique, il faut se poser deux questions : d'abord « qu'est-ce que l'auteur a dit sur tel ou tel sujet ? » ; ensuite, « dit-il vrai ? ». Pour eux, c'est après avoir réglé la première qu'on peut se tourner vers la seconde. Collingwood conteste vigoureusement cette manière de procéder. Il écrit : « il n'y avait pas deux ensembles séparés de questions à poser, l'une historique et l'autre philosophique, relativement à tel ou tel passage chez tel auteur philosophique. Il n'y en avait qu'un, et il était historique²¹ ». Collingwood semble assimiler par-là la pensée philosophique à la pensée historique. Il s'appuie principalement sur deux arguments pour justifier sa position : le premier argument relève de sa logique de « question et réponse »²² et l'autre de sa conception de la métaphysique²³.

Le premier argument s'articule comme suit :

[...] vous ne pouvez pas trouver ce que quelqu'un veut dire en vous contentant d'étudier ses assertions parlées ou écrites, même s'il a parlé et écrit avec une maîtrise parfaite de la langue et des intentions parfaitement honnêtes. Pour trouver ce qu'il a voulu dire, vous devez aussi savoir quelle était la question (une question qu'il avait à l'esprit, et qu'il suppose être dans le vôtre) à laquelle ce qu'il a dit ou écrit était destiné à répondre²⁴.

²¹ Collingwood, *Toute histoire*, 84.

²² Nous reviendrons plus tard sur cette logique collingwoodienne.

²³ Il importe de souligner que la conception collingwoodienne de la métaphysique est élaborée plutôt dans un autre ouvrage qu'il a entièrement consacrée à la métaphysique : R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford : Oxford University Press, 1940).

²⁴ Collingwood, *Toute histoire*, 49.

Commentant ce propos de Collingwood, Gordon Graham explique ce que cela implique : « Établir les faits de ce contexte est une question d'investigation historique, et puisque l'établissement du contexte en vient lui-même à comprendre le point philosophique, la compréhension philosophique est ici de caractère historique²⁵ ».

Quant au deuxième argument, il est contenu dans cette assertion collingwoodienne par laquelle il attribue un caractère historique et historiciste à la métaphysique :

[...] la métaphysique [...] est à tout moment une tentative pour découvrir ce que les gens de l'époque croient au sujet de la nature générale du monde ; de telles croyances sont les présupposés de toute leur 'physique', et donc de leurs recherches dans tous leurs détails. Elle est aussi une tentative de découvrir des présupposés du même ordre chez d'autres peuples et à d'autres époques, de façon à suivre le processus historique à travers lequel un ensemble des présupposés en devient un autre²⁶.

Il ressort de cette manière de concevoir la métaphysique deux éléments qui, dans l'optique collingwoodienne, font de la pensée philosophique une enquête historique. Tout d'abord, c'est une enquête qui vise à découvrir les présupposés généraux et fondamentaux d'une époque, mais aussi une recherche pour découvrir ce que pensaient les prédécesseurs (philosophes) de l'époque en question, au sujet de ces présupposés. Gordon Graham, une fois de plus, résume de façon remarquable le raisonnement de Collingwood :

[...] si la tâche de chaque philosophe est de découvrir les présupposés généraux et fondamentaux de son époque, la tâche de son successeur d'évaluer ses tentatives en ce sens consistera en premier lieu à découvrir par lui-même quelles étaient ces croyances, une enquête historique, et découvrir

²⁵ Gordon Graham, « Can there be History of Philosophy? », *History and Theory* 21, n° 1 (1982) : 38, <https://www.jstor.org/stable/2505148>. Sauf indications contraires, toutes les traductions de l'anglais sont de nous.

²⁶ Collingwood, *Toute histoire*, 79.

ce que son prédécesseur pensait qu'ils étaient, aussi une enquête historique²⁷.

Mais ces deux arguments laissent l'impression que le projet de Collingwood – rapprochement entre philosophie et histoire – est finalement une assimilation de la philosophie à la pensée historique. On le voit encore dans cette exigence :

Lorsque des philosophes pensent à l'histoire de leur propre sujet, ils doivent se rendre compte que ce qu'ils sont en train de penser est de l'histoire, et qu'ils doivent donc y penser d'une façon qui ne soit pas trop en désaccord avec les standards de la pensée historique contemporaine²⁸.

Mais si cette réponse permet de comprendre la méthode utilisée par Collingwood, la question se pose désormais de savoir comment il résoudra le problème de la vérité.

3.2. Collingwood et la question de vérité en histoire de la philosophie

Pour répondre à cette question, il faut : tout d'abord, situer Collingwood par rapport aux théories existantes de la vérité, pour ensuite étudier le principe fondamental sur lequel sa méthode est construite et qui, à ses yeux, permet de résoudre le problème de la vérité.

3.2.1. Les théories existantes de la vérité

Collingwood procède, comme souvent, à partir de la critique des différentes théories de la vérité, et tout particulièrement celles qui étaient les plus représentées dans son temps : la vérité comme simple qualité d'une proposition et non d'une chose, ou encore la vérité comme subordonnée à la réalité (théorie classique de la correspondance), la vérité comme cohérence, et la vérité comme utilité²⁹. Il rejette toutes ces théories disponibles. Pour quelle raison ?

²⁷ Graham, « Can there be History of Philosophy? », 39.

²⁸ Collingwood, *Toute histoire*, 90.

²⁹ Collingwood, 53.

Laissons Collingwood s'exprimer : « Je rejetais toutes ces théories de la vérité [...] la raison que j'avais de les refuser [c'est] qu'elles présupposaient toutes ce que j'appelais le principe de la logique propositionnelle : et ce principe, je le refusais tout autant³⁰ ». Collingwood s'en prend dès lors aux deux principes de cette logique : celui qui fait de la proposition le seul déterminant du vrai ou du faux et celui, conséquence du premier, qui fait correspondre de manière biunivoque les propositions et les phrases à l'indicatif.

Selon le philosophe archéologue, en effet, la doctrine de la logique propositionnelle selon laquelle la vérité ou la fausseté appartient aux propositions comme telles, est une erreur résultant d'une tentative de marier la logique et la grammaire. Cette doctrine considère la proposition comme une « unité de pensée ». De sorte que, toute tentative de la diviser en sujet, copule et prédicat, chacun pris à part, entraînera une pensée incomplète, et la rendra par le fait même incapable d'être vraie ou fausse. Par conséquent, selon Collingwood, les logiciens conçoivent l'« unité de pensée », autrement dit la proposition, « comme une espèce d'« âme » logique dont le « corps » linguistique serait la phrase à l'indicatif ³¹ ».

Collingwood estime que cette tentative de marier la proposition logique avec la phrase grammaticale à l'indicatif n'a jamais été satisfaisante. Plus encore, la logique elle-même « n'a jamais été capable d'affirmer une relation de facto biunivoque entre les propositions et les phrases à l'indicatif ³² ». D'où sa réfutation de la seconde doctrine, laquelle, selon lui, est « la doctrine centrale de la logique propositionnelle »,

à savoir qu'il y a, ou qu'il devrait y avoir, ou que dans une langue bien construite et bien employée, il devrait y avoir une correspondance biunivoque entre les propositions et

³⁰ Collingwood, *Toute histoire*, 53. La « logique propositionnelle » renferme toute logique que l'histoire de la philosophie a connu. Collingwood précise : « Dénomination dans laquelle j'inclus la logique dite 'traditionnelle', la logique « idéaliste » des XVIII^e et XIX^e siècle, et la logique « symbolique » des XIX^e et XX^e siècle. » (Collingwood, 51).

³¹ Collingwood, 51.

³² Collingwood, 52.

les phrases à l'indicatif, chaque phrase exprimant une proposition, et une proposition étant alors définie comme une unité de pensée, ou ce qui est vrai ou faux³³.

Pour lui, en revanche, la vérité ne peut pas se fonder sur une telle logique, parce que cette première ne consiste pas en une proposition, un jugement, une assertion, bref en une quelconque pensée affirmative. En effet, contrairement à la conception traditionnelle de la proposition comme un énoncé qui est susceptible d'être vrai ou faux, Collingwood la conçoit différemment comme « la réponse 'correcte' à la question³⁴ ». La vérité, au sens propre du mot, se fonde donc sur un autre principe plus complexe. Citant Bacon et Descartes, Platon et Kant, Collingwood affirme que ceux-ci ont pu voir que la vraie « unité de pensée » était « quelque chose de plus complexe dans lequel la proposition servait de réponse à une question³⁵ ». En quoi consiste ce complexe dans lequel la proposition en tant que telle devient la réponse à une question ?

3.2.2. « Complexe question-réponse » : La logique collingwoodienne

Collingwood ne cache pas son intention de révolutionner la logique dans l'histoire de la philosophie. Il l'avoue lui-même : « En logique, je suis un révolutionnaire³⁶ ». Il va dès lors inventer sa propre logique pour remplacer la logique courante dont il récuse le principe. « À une logique de propositions », affirme-t-il, « je voulais substituer ce que j'appelais une logique de question et de réponse³⁷ ». Pour lui, il existe une stricte corrélation entre question et réponse. C'est désormais ce principe de corrélation entre question et réponse qu'il faut substituer à celui de corrélation « erronée » entre la proposition et la phrase à l'indicatif. Comment comprendre cette corrélation entre question et réponse ? Écoutons Collingwood :

³³ Collingwood, 52.

³⁴ Collingwood, 54-55.

³⁵ Collingwood *Toute histoire*, 51.

³⁶ Collingwood, 68.

³⁷ Collingwood, 53-54.

Qu'une proposition soit vraie ou fausse, pourvue ou dépourvue de signification [*significant* or *meaningless*], cela dépend de la question à laquelle elle était destinée à répondre ; et quiconque veut savoir si une proposition donnée est vraie ou fausse, pourvue ou dépourvue de signification, doit découvrir la question à laquelle elle était destinée à répondre³⁸.

De toute évidence, Collingwood applique ce principe de corrélation entre question et réponse à l'idée de vérité. Selon lui, « si le sens d'une proposition est relatif à la question à laquelle elle répond, sa vérité doit être relative à la même chose³⁹ ». Pour le dire autrement, la vérité d'une proposition doit être relative à la question dont elle est une réponse ; car la vérité n'appartient ni à une proposition, ni même à un ensemble de propositions, comme le soutiennent les défenseurs de la vérité-cohérence, par exemple, « mais bien à un ensemble consistant en questions et réponses⁴⁰ ».

À regarder de plus près cette affirmation de Collingwood, on remarquera que ce n'est pas la réponse apportée à une question précise qui est vraie. Le vrai dépend plutôt de l'« ensemble »⁴¹ de questions et réponses. C'est de la question et de la réponse à cette question prises comme un tout indissociable que la vérité surgit. Comme le dit l'auteur lui-même, « une logique dans laquelle on fait cas des réponses et on néglige les questions est une fausse logique⁴² ». Ainsi, une proposition (réponse) est dite « vraie » à condition qu'elle « apparten[ne] à un ensemble question-réponse (*question-and-answer complex*) qui, en tant que tout, est 'vrai', au sens propre du mot⁴³ » ; et à condition d'être, dans cet ensemble, la réponse « correcte » à la question qui « se pose »⁴⁴. Mais alors une réponse correcte est-elle

³⁸ Collingwood, 55.

³⁹ Collingwood, 51.

⁴⁰ Collingwood, 54.

⁴¹ Nous utilisons de manière interchangeable : « ensemble » et « complexe », bien que la traduction de Guy Le Gaufey que nous utilisons n'utilise que le premier.

⁴² Collingwood, *Toute histoire*, 48.

⁴³ Collingwood, 54.

⁴⁴ Collingwood, 54-55.

toujours vraie ? Où se trouve la ligne de partage entre « correcte » et « vrai » ? Le philosophe anglais s'explique : une réponse peut être correcte, mais fausse⁴⁵ : « Par 'correcte', je ne veux pas dire 'vraie'. La réponse correcte à une question est celle qui nous rend capable d'avancer dans la démarche qui consiste à questionner et à répondre⁴⁶ ».

L'on comprend alors pourquoi Collingwood insiste sur le fait que les propositions, comme réponses à des questions, ne sont pas à même d'être vraies ou fausses en dehors de la corrélation entre questions et réponses, c'est-à-dire en dehors du cadre d'un complexe constitué de questions et de réponses. Telle est la méthode proposée par Collingwood pour l'étude de l'histoire de la philosophie. Grâce à elle l'historien de la philosophie peut parvenir à la vérité, c'est-à-dire à la compréhension profonde et exacte de la pensée de ses prédécesseurs. Il faut donc en quelque sorte transcender l'évidence textuelle pour en découvrir les présupposés en régressant, dans un premier mouvement, des réponses propositionnelles aux questions dont elles sont des réponses, puis, dans un second mouvement, des questions aux présuppositions qui doivent être faites pour que les questions surgissent : « Les doctrines d'un philosophe sont les réponses à certaines questions qu'il s'est posé lui-même, et celui qui n'a pas compris ces questions ne peut espérer comprendre les doctrines⁴⁷ ».

Il faut ici insister sur le fait que c'est le premier mouvement qu'effectuera l'historien qui est susceptible d'être dit vrai ou faux. Dans *An Essay on Metaphysics*, Collingwood reprend sa logique de questions et de réponses sur un autre plan, et définit la tâche de la philosophie comme l'analyse des présupposés de la pensée. Il y maintient que la philosophie ne s'occupe pas des propositions mais de découvrir des présupposés. Si comme nous l'avons relevé précédemment, les propositions sont des réponses à des questions, les présupposés, en revanche, suscitent des questions. De plus, et c'est là que se trouve la différence fondamentale, les propositions ont des valeurs de vérité ; elles sont affirmées comme vraies ou fausses. Or les présupposés n'ont pas de valeurs de vérité ; ils ne sont ni vrais ni

⁴⁵ Collingwood, 54.

⁴⁶ Collingwood, 54.

⁴⁷ Collingwood, 70.

faux. Leur efficacité et leur fécondité vient donc de leur capacité à susciter des questions sans avoir à être vrais ou faux. Ainsi, les présuppositions qui font l'objet de l'analyse philosophique (et non plus simplement de l'histoire de la philosophie) sont celles qui suscitent des questions dans la logique de questions et de réponses. Ce sont ces présupposés que Collingwood qualifie d'« absolus ». Ainsi « les présupposés absolus sont des hypothèses fondamentales qui permettent certaines lignes de questionnement mais ne sont pas elles-mêmes sujettes à examen⁴⁸ ».

Mais alors, toutes les déclarations d'un philosophe sont-elles forcément des réponses à des questions ? Comment pourrait-on connaître de façon exacte ou même approximative les questions auxquelles les déclarations sont les réponses ? En considérant chaque complexe question-réponse comme source de laquelle jaillit la vérité dans un contexte ou une époque particulière, Collingwood ne tend-t-il pas à relativiser la vérité ? Son approche éminemment discontinuiste et sa méthode proche d'un relativisme historique ne tendent-elles pas à réduire l'intérêt de l'étude de l'histoire de la philosophie à un « intérêt purement historique », sans pertinence aucune pour les débats philosophiques du temps présent ? Telles sont quelques-unes des questions que la pensée de Collingwood suscite chez les philosophes et historiens de la pensée.

4. Collingwood face aux philosophes et historiens : Evaluation critique

Dans ce qui précède, il était question pour nous de dégager les arguments clés de Collingwood dans sa tentative de réconcilier les approches philosophiques et historiques, au sein de la pratique de l'histoire de la philosophie. Il s'agissait aussi d'élucider la manière dont la notion de vérité intervenait dans le dispositif proposé par Collingwood. Or ses thèses et arguments n'ont pas manqué de susciter de nombreuses réactions après sa mort – et aujourd'hui encore –, aussi bien de la part des philosophes que des historiens.

⁴⁸ Giuseppina et Connelly, « Robin George Collingwood ». La traduction est de nous.

Dans ce qui va suivre, nous discuterons très brièvement quelques-unes des réactions à sa position.

En effet, l'approche collingwoodienne de l'histoire de la philosophie est souvent rapprochée du relativisme en ce sens qu'elle tend à relativiser la vérité, l'objet même de la philosophie. Sa logique de question-réponse implique que la réponse donnée à une question qui « se pose » à une époque ou dans un contexte est vraie ou fausse simplement relativement à cette époque ou contexte. Ainsi comprise, la « validité transhistorique » de la vérité se voit remise en cause, car la vérité devient la vérité du contexte ou d'une époque donnée. C'est du moins ce que note Le Gaufey dans sa présentation du livre :

Vouloir à tout prix retrouver pour n'importe quel élément d'étude de n'importe quelle époque [...] les questions au regard desquelles cet élément est positionné comme une réponse, c'est opter délibérément pour une approche ultra-relativiste : à chaque époque (mais qu'est-ce qu'une « époque » ?) sa vérité, sa consistance, sa vision du monde, ses valeurs hors desquelles il serait vain de vouloir comprendre quoi que ce soit des événements de tous ordres, politiques ou discursifs, qui ont pu la traverser⁴⁹.

Gordon Graham fera de ce relativisme tout l'enjeu de sa critique. Rejetant tout caractère historique à la pensée philosophique, il affirme qu'aucune compréhension qu'un philosophe a, peut ou devrait avoir de l'œuvre de ses prédécesseurs ne peut avoir un caractère seulement historique. Il en arrive à la conclusion selon laquelle l'histoire n'a pas de place spéciale dans la philosophie, qu'il conçoit plutôt comme la forme réflexive de la pensée. Pour lui, il n'y a rien « pour donner de la force ou de la substance à l'affirmation que la philosophie doit toujours avoir une dimension historique ou qu'il y a une étude objective et séparée appelée l'histoire de la philosophie dans laquelle nous pourrions nous engager⁵⁰ ».

Les critiques de James Somerville sont toute aussi radicales. Il réfute d'abord la position collingwoodienne selon laquelle toute déclaration d'un auteur est une réponse à une question qu'il se pose.

⁴⁹ Collingwood, *Toute histoire*, 7.

⁵⁰ Graham, « Can there be History of Philosophy? », 52.

Ceci est, nous dit-il, « grossièrement trompeur », car sauf là où les questions sont expressément soulevées par l'utilisation de mots interrogatifs, il est impossible d'interpréter avec certitude les déclarations d'un auteur comme des traces de ce qu'étaient les questions⁵¹. À ce titre, il reproche à Collingwood de ne s'être pas soucié de faire ressortir la distinction nécessaire entre une question et un problème. « Un problème définit une tâche et peut être exprimé sous la forme d'une question. Mais toutes les questions ne posent pas un problème⁵² ». La suite de l'argument de Somerville vaut la peine d'être cité en détail :

Le point de vue largement discuté de Collingwood selon lequel il n'y a pas de problèmes éternels dans l'histoire de la pensée (A 60) gagne en plausibilité en partie grâce à l'expérience commune selon laquelle la plupart des problèmes auxquels les gens sont confrontés découlent de leur situation. Les problèmes de la philosophie – et des mathématiques – se distinguent précisément parce qu'il s'agit de problèmes purement théoriques, les tâches qu'ils se fixent étant de mener à bien les réflexions, et non de passer à l'action. Et ce n'est pas parce qu'en philosophie celles-ci prennent généralement la forme de questions, qu'un problème chez Platon lui est apparu, disons, en réfléchissant sur la doctrine éléatique et qu'un problème chez Russell lui est apparu, disons, en lisant Frege, qu'il ne peut y avoir de question commune qu'ils ont tous deux envisagée, telle que 'Les universaux ont-ils un être réel ?'⁵³

⁵¹ James Somerville, « Collingwood's Logic of Question and Answer », *The Monist* 72, n° 4 (1989) : 537, <https://www.jstor.org/stable/27903157>. La traduction est de nous.

⁵² Somerville, 538. Claude Panaccio, nous semble-t-il, fait aussi allusion à la confusion chez Collingwood entre questions et problèmes ; il souligne donc la nécessité de les distinguer : « Pour répondre à Collingwood et à de Libera, il faut distinguer soigneusement les questions et les problèmes ». Voir Claude Panaccio, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie* (Paris : Vrin, 2019), 113.

⁵³ Somerville, « Collingwood's Logic of Question and Answer », 538.

Toute l'analyse de Somerville vise ainsi à montrer qu'« une réponse ne suggère pas sa question comme une question peut suggérer sa réponse⁵⁴ ». Par suite, il conclut que la logique collingwoodienne de questions et de réponses « n'est que fragmentaire⁵⁵ ».

Malgré ces nombreux critiques, Collingwood trouve aussi quelques défenseurs, fidèles à son approche discontinuiste et à sa logique de questions et de réponses, ainsi qu'à son relativisme historique. Alain de Libera, historien de la philosophie médiévale, y adhère pleinement et se montre un défenseur acharné de ce relativisme historique qu'il qualifie de « relativisme collingwoodien » : « Des deux thèses relativistes que je soutiens (ou que l'on m'attribue), le relativisme radical [...] et le relativisme historique proprement dit, seule la seconde [...] et elle seule, qui porte mon travail d'historien de la philosophie médiévale⁵⁶ ». Pour de Libera, en effet, les deux « 'créations' conceptuelles » du philosophe britannique, à savoir « la notion de 'complexes constitués de questions et de réponses' et celle de 'présupposition absolue' » sont « historiquement opératoires⁵⁷ ». L'historien, fièrement « relativiste », résume donc sa position et la franche ambition de la méthode collingwoodienne dont il s'inspire principalement, en ces termes :

Le relativisme collingwoodien que je défends n'a pas pour but de réduire la philosophie à l'histoire de la philosophie. Il n'a pas non plus pour conséquence d'enfermer l'activité philosophique dans des 'schèmes conceptuels incommensurables' d'une époque à une autre. Sa seule ambition est de fournir une base et une méthode

⁵⁴ Somerville, 538.

⁵⁵ Somerville, 539.

⁵⁶ Alain de Libera, « Le relativisme historique », 483.

⁵⁷ de Libera, 485. Nous n'avons pas ici l'intention de discuter en détail les arguments de l'auteur ; il nous suffit de l'évoquer comme défenseur de la logique de Collingwood et de son relativisme historique lesquels font l'objet d'innombrables critiques. Cela permet de mettre en lumière les différentes perspectives.

particulières et propres au travail de l'historien de la philosophie⁵⁸.

Ce parti pris a suscité la réaction récente de Claude Panaccio qui entend remettre en cause cette position de Libera, laquelle « tend à accréditer une vision discontinuiste radicale⁵⁹ ». En effet, conscient de « l'indéniable fécondité de la méthode collingwoodienne⁶⁰ » sur plusieurs plans, le philosophe analytique et médiéviste s'accorde avec les deux penseurs sur le fait que l'histoire de la philosophie connaît une diversité de préoccupations philosophiques à travers les époques, et que, pour comprendre certaines de ces préoccupations, il faut les replacer dans leurs contextes particuliers ou milieux culturels d'apparition. Aussi est-il parfaitement vrai que de nombreuses questions discutées par les philosophes du passé ne font plus l'objet de débats philosophiques à notre époque⁶¹. Cependant, il serait, selon lui, irrationnel et donc inacceptable de nier qu'il y a une « parenté [...] entre certains au moins des thèmes que discutaient les anciens, les médiévaux ou les modernes et certains de ceux qui sont présentement débattus en philosophie. La réalité des universaux en est un bon exemple [...] »⁶².

⁵⁸ de Libera, 493.

⁵⁹ Claude Panaccio, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, 86.

⁶⁰ Panaccio, 87.

⁶¹ Panaccio, 103.

⁶² Panaccio, 103. L'auteur illustre plus explicitement cette « continuité-parenté » dans un autre ouvrage publié bien avant celui cité. Ces dernières phrases du livre en question la résument excellemment : « ... entre cette scolastique, minutieuse et grandiose, et la philosophie analytique contemporaine, il n'y a pas d'incommensurabilité radicale, pas de ruptures irréparables. Au prix d'un effort discipliné de reconstruction, on trouve de l'une à l'autre d'étonnantes affinités, des correspondances nombreuses, des équivalences inattendues, des inspirations communes et des désaccords bien circonscrits. Les confrontations théoriques – comme celles qu'on a mises en scène ici – redeviennent alors possibles. Par delà les siècles et les changements de régime, les arguments rationnels s'interpellent et se répondent dans un dialogue ouvert, qui est la philosophie même. » (Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et* 118

C'est pourquoi, Panaccio, contre de Libera, propose « d'élucider les conditions de possibilité d'un [...] dialogue avec les philosophes du passé par-delà les différences de contexte, de questionnements, de présuppositions et d'appareils conceptuels⁶³ ». Il reproche alors à la méthode relativiste discontinuiste de creuser « l'écart entre les époques » et de suggérer, « apparemment, de renoncer à la pertinence des textes du passé pour la réflexion philosophique d'aujourd'hui, puisque nous ne fonctionnons plus dans les mêmes réseaux textuels et que nos questions, par conséquent, ne sont plus les mêmes⁶⁴ ». La méthode d'ensemble question-réponse, aux vues de Panaccio, sacrifie la pertinence des réflexions philosophiques du passé pour les discussions actuelles à l'autel de l'« exactitude historique ». Si l'on s'en tenait à la perspective de Collingwood et de de Libera, on n'aurait plus d'autre intérêt à lire les œuvres philosophiques du passé sinon un « intérêt purement historique ».

Ainsi Panaccio semble proposer une voie médiane, et donc plus modérée sur la question soulevée par la méthode proposée par Collingwood. Il démontre d'ailleurs, textes à l'appui, que même Collingwood et de Libera, à l'occasion, admettent une certaine continuité des problèmes dans l'histoire de la philosophie⁶⁵.

5. Conclusion

Au terme de ce parcours, il convient de rappeler qu'il était avant tout question pour nous de dégager les idées marquantes de la réflexion de Collingwood sur la pratique de l'histoire de la philosophie, à travers la lecture de son livre *l'Autobiographie*. Nous avons ainsi mis en lumière deux éléments clés concernant l'histoire de la philosophie chez notre auteur : la discontinuité historique et la promotion d'une nouvelle méthode de lecture des textes philosophiques. La pratique de l'histoire de la philosophie ne consiste pas simplement à consigner ce qu'un philosophe dit, mais à remonter

le nominalisme d'aujourd'hui, Analytiques 3 [Paris-Montréal : Vrin-Bellarmin, 1992], 272.)

⁶³ Claude Panaccio, « Précis de *Récit et reconstruction* », *Philosophiques* 46, n° 2 (2019) : 376, <https://id.erudit.org/iderudit/1066776ar>.

⁶⁴ Panaccio, *Récit et reconstruction*, 86.

⁶⁵ Panaccio, 104.

de la solution (réponse) au problème (question que le philosophe s'est posé).

Cependant, nous l'avons dit, cette méthode pose le problème du statut de la vérité en histoire de la philosophie et en philosophie, et semble ne pas pouvoir éviter les écueils du relativisme. Néanmoins, à nos yeux, cette méthode a le mérite qu'elle montre la rigueur qui devrait être celle de l'historien de la philosophie dans son travail d'analyse, de reconstitution ou de reconstruction des œuvres philosophiques du passé. Plus encore, sans partager la position radicale de Collingwood par rapport à la non-permanence des problèmes en philosophie, nous estimons que le philosophe britannique invite à ne jamais étudier les philosophes comme de simples exemples de réponses contradictoires à un problème qui resterait identique de toute éternité. Au contraire, nous devrions étudier les philosophes de manière à pouvoir prendre conscience aussi des problèmes et des questions multiples qui traversent les différents âges de l'histoire de la philosophie. Ce qui permettrait d'accepter que l'histoire de la discipline ait besoin, pour voler, de deux ailes : continuité et discontinuité.

Ainsi, en dépit des nombreuses critiques dont elle a été l'objet, la pensée de Collingwood sur la pratique de l'histoire de la philosophie garde toute sa pertinence comme pensée originale, et demeure encore une mine d'or à creuser plus en profondeur, afin d'en découvrir davantage toute la richesse et la fécondité pour les réflexions actuelles sur l'épistémologie et la méthodologie en histoire de la philosophie.

Bibliographie

Ouvrage principal

Collingwood, Robin George. *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*. Traduit par Guy Le Gaufey. Paris : Epel, 2010.

Sources secondaires

Collingwood, Robin George. *An Essay on Metaphysics*. Oxford : Oxford University Press, 1940.

D'Oro, Giuseppina et James Connely. « Robin George Collingwood ». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la direction de Edward

- N. Zalta. Consulté le 20 octobre 2022. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/collingwood>.
- Graham, Gordon. « Can there be History of philosophy? ». *History and Theory* 21, n° 1 (1982) : 37-52. <https://www.jstor.org/stable/2505148>.
- König-Pralong, Catherine. « L'histoire de la philosophie appartient-elle au champ des sciences humaines et sociales ? ». *Revue d'histoire des sciences humaines* 30, n° 30 (2017) : 49-70. <https://doi.org/10.4000/rhsh.506>.
- de Libera, Alain. « Le relativisme historique : Théorie des “complexes questions-réponses” et “Traçabilité” ». *Les Études philosophiques*, n° 4 (octobre-décembre 1999) : 479-494. <https://www.jstor.org/stable/20849297>.
- Panaccio, Claude. *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Analytiques 3. Paris : Vrin, 1992.
- Panaccio, Claude. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. Paris : Vrin, 2019.
- Panaccio, Claude. « Précis de Récit et reconstruction ». *Philosophiques* 46, n° 2 (2019) : 375-380. <https://id.erudit.org/iderudit/1066776ar>.
- Somerville, James. « Collingwood's Logic of Question and Answer ». *The Monist* 72, n° 4 (1989) : 526-541. <https://www.jstor.org/stable/27903157>.
- Toulmin, Stephen. « Conceptual Change and the Problem of Relativity ». Dans *Critical Essays on the Philosophy of R.G. Collingwood*, sous la direction de Michael Krausz, 202-21. Oxford : Clarendon, 1972.

Comment continuer la philosophie après Rorty ?

Raphaël Tossings*

Résumé

Cet article avance que les arguments déployés par Rorty dans La philosophie et le miroir de la nature (2017) ne prétendent pas mettre un terme à la philosophie mais ménagent une place pour la continuation de la philosophie systématique. Selon Rorty, la philosophie ne peut plus être traitée comme la résolution de problèmes éternels car la connaissance est intrinsèquement dépendante de pratiques sociales. Rorty rejette en effet la métaphilosophie fondationnaliste et sa compréhension correspondantiste de la vérité. Il lui substitue une métaphilosophie conversationnelle, laquelle transforme la notion de vérité en profondeur. Mais sur les ruines de la métaphilosophie classique, émerge la méta-métaphilosophie de Brandom (élève de Rorty) mise en oeuvre dans Rendre explicite. Le système de Brandom constitue une façon de continuer la pratique de la philosophie systématique, tout en demeurant fidèle aux analyses rortyennes.

1. Introduction

Par métaphilosophie, nous qualifions ce qui relève d'une réflexion philosophique prenant pour objet la nature et pour instrument les moyens de la philosophie. Une certaine approche métaphilosophique courante au sein de la philosophie analytique contemporaine, parfaitement exemplifiée dans un article du philosophe français Pascal

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie à l'Université d'Ottawa et à la Sorbonne Université.

Engel¹, considère les systèmes philosophiques comme des théories ambitionnant de répondre à des problèmes philosophiques immuables (comme la nature de la connaissance ou la relation entre le corps et l'esprit) au moyen d'instruments éternels (comme la raison, la logique et l'imagination). Cette conception de la philosophie s'accompagne d'une compréhension de la vérité comme correspondance entre des énoncés philosophiques et des faits à expliquer. Certains faits seraient accessibles au philosophe indépendamment de ses théorisations, et permettraient l'évaluation des théories philosophiques rivales. Ainsi, définir la nature de la philosophie, c'est aussi s'engager envers une définition de la vérité, laquelle s'accompagne toujours d'un moyen de comparaison et de sélection entre les systèmes philosophiques concurrents qui se sont succédés au cours de l'histoire. C'est précisément une telle conception réaliste et correspondantiste de la philosophie et de la vérité que Rorty s'efforce de détruire dans *La philosophie et le miroir de la nature*².

La pensée de Rorty se caractérise par la volonté d'ébranler les présupposés implicites dans la pratique courante de la philosophie, en particulier dans le champ de « la philosophie analytique récente³ », tout en esquissant les contours d'une nouvelle manière de pratiquer la philosophie. En effet, comme l'indique le titre de l'ouvrage, c'est la philosophie elle-même que Rorty prend pour objet d'étude, et non les problèmes sur lesquels elle investigue. Bien plus, la réfutation de la métaphilosophie classique entreprise par Rorty conduit inéluctablement à l'abandon de la pratique de la philosophie comprise comme la résolution de problèmes philosophiques.

La conception globale de la philosophie qu'embrace Rorty repose sur l'image de jeux de langages incommensurables se succédant au cours de l'histoire, en s'appuyant pour emporter l'adhésion plutôt sur

¹ Pascal Engel, « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? », dans *Passés recomposés, Champs et chantiers de l'Histoire*, dir. Jean Boutier et Dominique Julia (Paris : Autrement, 1995), 96-111.

² Richard Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, trad. Thierry Marchaisse (Paris : Seuil, 2017).

³ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 428.

des métaphores que sur des argumentations complexes⁴. Dans *La Philosophie et le miroir de la nature* (PMN), Rorty expose certes les arguments de Wittgenstein, Quine, Sellars et Davidson par exemple, mais son objectif premier est de montrer comment ceux-ci sonnent le glas de la philosophie analytique telle qu'elle se présentait au temps de Carnap et de Russell, à savoir comme l'héritière par excellence du projet rationnaliste et fondationnaliste de recherche des fondements de la connaissance (dont l'archétype sont les Lumières et le criticisme kantien). Comme le déclare le philosophe américain dans *Conséquences du pragmatisme* : avec le second Wittgenstein, Quine, Sellars et Davidson, la philosophie analytique atteint son point culminant et, du même coup, « se transcende et s'annule elle-même⁵ ». Autrement dit, Rorty entend exhiber les mutations métaphilosophiques à l'œuvre dans la philosophie analytique récente pour permettre aux philosophes ultérieurs de ne pas succomber à la même nostalgie consistant à chercher une bonne fois pour toutes les fondements de la connaissance (ou de la vie bonne) encloses dans l'esprit. Ces mutations impliquent un déplacement de la visée de la philosophie auparavant centrée autour de la *vérité* et devant désormais s'occuper des *moyens pour accroître la « conversation » humaine*. Ce faisant, Rorty ne cherche pas vraiment à avoir raison contre ses adversaires mais à montrer la désuétude d'une certaine façon de parler, irriguée par une métaphore, celle de l'esprit comme miroir de la nature, et liée à la thèse suivant laquelle certains énoncés sont absolument vrais en raison de leur correspondance avec la réalité. Et il est impossible de revenir en arrière.

Si la métaphilosophie classique, faisant de la philosophie une discipline rationnelle préoccupée par des problèmes éternels (jusqu'à leur résolution éventuelle), est bel et bien vouée à disparaître, tout comme la conception correspondantiste de la vérité qui l'accompagne, quelle métaphilosophie et quelle pratique de la philosophie peuvent légitimement se substituer à la conception de la philosophie comme théorie de la connaissance ? En publiant *Rendre*

⁴ « Ce sont des images, et non pas des contenus de pensée, des métaphores et non pas des assertions qui déterminent la plupart de nos convictions philosophiques », Rorty, 22.

⁵ Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme. Essais (1972-1980)*, trad. Jean-Pierre Cometti (Paris : Seuil, 1999), xviii.

*explicite*⁶ en 1994, Robert Brandom s'inscrit pleinement dans la trajectoire de la philosophie racontée par Rorty⁷ et propose une nouvelle façon de pratiquer la philosophie, que nous baptisons « méta-métaphilosophie ». La méta-métaphilosophie brandomienne relègue au second plan les fondements de la connaissance ainsi que la place centrale de la notion de vérité et concentre son attention théorique sur le processus même par lequel les philosophes (ou n'importe qui d'autre) façonnent, analysent ou rejettent les concepts et les vocabulaires. Comme nous le verrons, elle propose donc une nouvelle voie de systématisation philosophique fidèle aux analyses de Rorty.

2. La métaphilosophie fondationnaliste et la vérité comme correspondance

La conception de la philosophie comme « théorie de la connaissance⁸ » cherchant les « structures immuables à l'intérieur desquelles la connaissance, la vie et la culture se trouvent nécessairement circonscrites⁹ » émane de la science moderne (galiléenne) du XVII^e siècle et des mutations métaphilosophiques qui s'ensuivent. Avec l'apparition du paradigme de connaissance objective qu'est la physique galiléenne, la philosophie se trouve menacée. Rorty explique ainsi le geste théorique de Descartes consistant à faire de la philosophie une discipline *fondationnelle*. La première phrase des *Méditations métaphysiques* manifeste par exemple la ferme intention de « commencer tout de nouveau dès les fondements » afin d'« établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences¹⁰ ». Cette redéfinition de la philosophie est ensuite accentuée par le criticisme kantien qui isole la théorie de la connaissance des autres branches du savoir à travers une

⁶ Robert Brandom, *Rendre explicite : raisonnement, représentation et engagement discursif*, 2 tomes, trad. Isabelle Thomas-Fogiel (Paris : Cerf, 2010-2011).

⁷ Rorty était l'un des directeurs de thèse de Brandom. Brandom lui dédicace son ouvrage.

⁸ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 154.

⁹ Rorty, 187.

¹⁰ René Descartes, *Méditations métaphysiques, première méditation* dans *Œuvres et lettres* (Paris : Gallimard, 1953), 267.

méthodologie transcendantale. Comme l'indique Rorty, « le besoin kantien d'une matrice neutre¹¹ » se concrétise dans l'ambition d'élucider la nature de la connaissance. Traditionnellement, le criticisme kantien se présente comme une *réponse* à un *problème éternel* (celui de la possibilité de former des « jugements synthétiques *a priori* »). Ce que Rorty objecte à une telle conception repose sur un argument holiste et pragmatiste qui frappe de contingence les termes centraux de la philosophie kantienne. La dualité entre intuitions et concepts, tout comme la distinction entre idées claires et idées confuses chez Descartes, n'est pas une donnée dont nous disposerions préalablement à l'enquête philosophique. Elle est créée par l'interprétation kantienne de « l'empirisme » et du « rationalisme » et n'a rien de l'évidence que les théoriciens de la connaissance lui confèrent. L'expérience, au sens de Kant, est un concept technique que les philosophes sont susceptibles d'apprendre afin de se placer « dans le jeu de langage de la théorie de la connaissance¹² ». Autrement dit, il faut d'abord disposer d'une telle notion, ou en redéfinir le sens, avant de pouvoir ensuite philosopher à son sujet. Cette compréhension de l'expérience n'ayant rien d'innée, il est vain de prétendre l'ériger en fondements de la connaissance. Là où les philosophes prétendaient élaborer une science architectonique, ils ont bien plutôt effectué des coups successifs dans des jeux de langage (comme le formulerait Wittgenstein) et n'ont pas découvert de vérités objectives relatives à la connaissance. Autrement dit, au lieu de faire référence aux fondements de la connaissance, les philosophes classiques ont simplement commencé à employer certains concepts d'une façon spécifique et à ériger un tel emploi en paradigme de tout autre emploi de concepts (on peut ici songer par exemple à l'*a priori* chez Kant). Comme le souligne Rorty, les concepts ou les intuitions, en dépit des tentatives kantiennes et néo-kantiennes pour le démontrer, ne sont pas des « objets qui s'imposent d'eux-mêmes¹³ » à l'homme de la rue ou à n'importe quelle personne qui y réfléchirait. En effet, comment définir ce que Kant veut dire lorsqu'il emploie le mot de « concept » sans faire usage du mot « intuition » ? Si par concepts nous entendons des « synthétiseurs », alors il faudra

¹¹ Rorty, 296.

¹² Rorty, 174.

¹³ Rorty, 349.

reconnaître la nécessité de quelque chose à synthétiser, en l'occurrence des intuitions. Ainsi, « au point où nous en sommes, il me semble qu'il faut admettre qu'« intuition » et « concept » ne sont « définissables qu'en contexte ; à l'instar des termes “électron” et “proton”, ils n'ont de sens qu'en tant qu'éléments d'une théorie qui ambitionne d'avoir une valeur explicative¹⁴ ». Leur importance est historiquement contingente. Si, au lieu de la réductibilité des concepts aux intuitions ou celle des intuitions aux concepts¹⁵, Kant s'était intéressé aux relations entre propositions par exemple, l'histoire de la philosophie s'en serait trouvée considérablement différente. Nous voyons ici poindre le concept de « conversation » ; si la *conversation humaine* avait été infléchie en un sens différent par Kant, alors ce qui s'est trouvé doué par la suite d'une importance considérable aurait été tout autre. C'est bien par un geste métaphilosophique et non par une quelconque argumentation que s'impose à la modernité la problématique de la connaissance objective, nécessaire et universelle, et que Kant, à la suite de Descartes, modifie le cours de l'histoire de la philosophie. Il aurait pu en être autrement. Mais une fois le coup réalisé, il est impossible de revenir en arrière.

Enfin, au sein de la philosophie analytique récente, Dummett soutient que bien que la tournure *classique* du projet fondationaliste soit effectivement désuète, cela ne signifie pas pour autant qu'il est mort ; il suffit simplement de remplacer la pensée par le langage. Dans un article qui se demande si la philosophie analytique peut et doit être systématique¹⁶, il explique que la philosophie analytique est intrinsèquement post-frégéenne : son objectif est de construire une théorie systématique de la signification servant de fondement à la connaissance et permettant la résolution de tous les problèmes philosophiques. Mais pourquoi une théorie de la signification devrait-elle être en mesure de résoudre les problèmes philosophiques n'ayant pas trait au langage ? Dummett répond que « la philosophie du langage est la fondation de toute autre philosophie parce c'est

¹⁴ Rorty, 177.

¹⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut (Paris : Garnier Flammarion, 2006), A271/B327.

¹⁶ Michael Dummett, « Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be ? », dans *Truth and Other Enigmas* (Cambridge : Harvard University Press, 1978), 437-458.

seulement par l'analyse du langage que nous pouvons analyser la pensée¹⁷ ». Puisque *toute* pensée s'exprime linguistiquement, il suffit de comprendre la signification des termes et énoncés pour comprendre et résoudre tous les problèmes intellectuels possibles. En effet, alors qu'auparavant les philosophes ramenaient les objets mathématiques aux « expériences internes » résultant de leur présence, les philosophes d'aujourd'hui auraient compris grâce à Frege qu'il faut regarder la façon dont les énoncés parlant d'objets mathématiques sont doués de sens. C'est la connaissance de la signification des termes mathématiques qui confèrera aux mathématiques leurs fondements, et donc leur scientificité. Nous retrouvons bel et bien ici le geste fondationnaliste ainsi que la métaphilosophie qui l'accompagne. Selon Rorty, le projet de Dummett, entendant faire *correctement* ce que Descartes ou Kant faisaient *maladroitement*, n'est « qu'une ultime tentative nostalgique pour combiner une nouvelle forme d'activité philosophique avec une ancienne problématique¹⁸ ». Dummett s'appuie également sur une distinction nette entre l'analytique et le synthétique. Or, si la destruction de cette distinction opérée par Quine est avérée, une théorie de la signification n'aura plus rien de « premier » en philosophie¹⁹.

Qu'est-ce que de telles considérations métaphilosophiques ont dès lors à voir avec la question de la vérité ? Descartes, Kant, Dummett et tous les philosophes qui leur sont antérieurs ou ultérieurs et s'inscrivent dans leur sillage, épousent chacun à leur façon cette « pulsion philosophique²⁰ » qui consiste à penser que si nos assertions sont vraies, alors il est nécessaire de poser quelque chose leur correspondant et se reflétant dans les représentations privilégiées de

¹⁷ Dummett, « Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be ? », 441.

¹⁸ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 294.

¹⁹ Comme le remarque également Rorty, la philosophie analytique, en raison de son caractère hégémonique dans de nombreux pays, a cessé d'avoir une « réflexion métaphilosophique », comme l'illustre l'utilisation massive de l'analyse sémantique comme outil de résolution des problèmes philosophiques, dont la fiabilité ou les critères d'adéquation ne sont jamais interrogés. C'est cette méthode que les arguments de Quine ébranlent (ou devraient ébranler).

²⁰ Rorty, 204.

l'esprit. Les métaphores de l'esprit comme miroir de la nature et de la philosophie comme théorie de la connaissance impliquent enfin d'adhérer à l'existence d'un terrain commun sur lequel les différentes théories philosophiques se confrontent. Si l'esprit est un miroir de la nature et si la vérité est le bon fonctionnement de ce miroir, alors il suffit de trouver les bonnes représentations afin de trouver la vérité. Selon cette vision des choses, ou plutôt selon ce fantasme nous dirait Rorty, les philosophes (comme les scientifiques) sont en mesure de faire référence et de connaître les mêmes choses. La seule question qui se pose est de savoir comment être en mesure de faire référence à de telles choses et quelle est la meilleure description de ces choses. Au contraire, il se pourrait que les théories concurrentes soient incommensurables et nécessitent à chaque fois de recommencer à zéro. Rorty estime donc que d'une part la philosophie comprise comme théorie de la connaissance, d'autre part l'esprit conçu comme miroir de la nature, et enfin la vérité entendue comme correspondance de nos idées (ou énoncés) à la réalité, sont trois thèses qui s'impliquent les unes les autres. Mais que pouvons-nous imaginer d'autre pour remplacer ces métaphores fantasmatiques ?

3. La métaphilosophie conversationnelle et la cohérence comme substitut de la vérité

Face à une telle volonté de destruction de la philosophie classique, ambitionnant d'ébranler non seulement la philosophie analytique récente mais également le criticisme kantien, Descartes et même les Grecs, que nous reste-t-il ? Rorty ne s'efforce-t-il pas tout simplement de détruire la philosophie elle-même ?²¹ La réponse est négative : Rorty ne se contente pas de réfuter la métaphilosophie classique mais il propose une nouvelle métaphilosophie se substituant à l'ancienne. La métaphilosophie que construit Rorty est plus complexe à saisir que

²¹ C'est souvent ainsi qu'est interprété l'usage de termes provocateurs (« anti-philosophie », « post-philosophie ») que Rorty emploie dans d'autres textes comme *Conséquences du pragmatisme*. Par exemple, Isabelle Thomas-Fogiel considère Rorty comme l'un des parengons « prônant la mort de la philosophie ». Voir Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence, Études sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine* (Paris : Vrin, 2005), 23.

la métaphilosophie ancienne, tant cette dernière était confirmée par des pans entiers et bien connus de l'histoire de la philosophie. Elle s'inspire de l'interprétation souvent radicale que Rorty fait de philosophes comme le second Wittgenstein, Quine, Sellars et Davidson. Tous ont critiqué des « dogmes » fondamentaux de la métaphilosophie fondationnelle. Le terme que Rorty choisit afin de regrouper l'ensemble de ces chevaux de Troie détruisant de l'intérieur l'édifice classique de la philosophie est le « béhaviorisme gnoséologique²² », qu'il définit comme le choix d'« expliquer la rationalité et ce qui fait autorité en matière de connaissance par la référence à ce que la société nous laisse dire (et non l'inverse)²³ », une espèce de holisme « qui se passe de tout étayage métaphysico-idéaliste²⁴ » ou encore le fait que « [...] il suffit de comprendre les règles d'un jeu de langage pour comprendre tout ce qu'il y a à comprendre touchant les coups effectués à l'intérieur de ce jeu de langage²⁵ ». Ainsi, au lieu de considérer la connaissance comme l'usage de représentations fiables pour apprendre quelque chose sur la nature extérieure à l'esprit, Rorty estime qu'il est impossible de prétendre connaître ou faire référence à quoi que ce soit sans passer par la médiation de pratiques sociales qui instituent l'autorité plus ou moins forte des propositions en question. Pour reprendre son exemple²⁶, le théorème de Pythagore ne tire pas sa nécessité d'une relation privilégiée qui existerait entre le sujet faisant des mathématiques et la triangularité (comme le pensait Frege²⁷) mais du fait qu'aucun interlocuteur de la conversation humaine n'ait trouvé bon de le mettre en doute jusqu'à maintenant ; ce n'est donc pas dans

²² Rorty préfère dans PMN ce terme à celui de pragmatisme en raison des connotations négatives associées au « pragmatisme » mais il faut les voir comme deux synonymes.

²³ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 199.

²⁴ Rorty, 199.

²⁵ Rorty, 199.

²⁶ Rorty, 180.

²⁷ Il faut préciser que c'est plutôt la *proposition* exprimant le contenu du théorème de Pythagore qui entretient avec l'esprit une relation privilégiée et se tient dans le troisième monde, et non le Triangle en soi, voir Gottlob Frege, « La pensée », dans *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert (Paris : Seuil, 1994).

une relation entre le théorème et la réalité que celui-ci puise sa force de conviction, mais de la relation que ce théorème entretient avec les différents locuteurs participant à la conversation, au sein de « l'espace logique des raisons²⁸ ». En somme, nos croyances se justifient socialement et non ontologiquement. La certitude associée à des propositions comme « Je ressens de la douleur » ou « Tous les hommes sont des animaux » reflète le fait que personne ne se permettrait *a priori* de les remettre en question. Descartes aurait dû au contraire que le fait que personne ne remette en question la proposition « Je ressens de la douleur » provient de la connaissance directe des idées par l'esprit. Ce ne sont donc pas des propriétés des représentations qui garantissent la justification de nos connaissances mais bel et bien l'autorité que lui accordent les autres interlocuteurs participant à l'espace logique des raisons. Cet espace logique des raisons n'est en outre pas accessible par l'introspection ou par une faculté spéciale de l'esprit. Il requiert l'immersion du sujet dans une communauté de locuteurs, autrement dit l'immersion du sujet dans la *conversation humaine*, nécessaire pour *s'engager* envers la vérité de certaines propositions, comme le dira Brandom. C'est le sens du « nominalisme psychologique²⁹ » de Sellars que Rorty convoque ici³⁰ : il est impossible d'accéder à des états mentaux, au sens d'états doués de contenu propositionnel, sans avoir acquis au préalable la maîtrise du langage.

Rorty évoque également les arguments de Quine relatifs à l'indétermination de la traduction et l'opacité de la référence³¹ qui empêchent le sujet de faire référence aux mêmes entités indépendamment de la signification accordée aux termes. La signification d'un terme ne se comprenant que dans le contexte d'une théorie qui l'interprète, il n'y a aucun moyen de s'assurer que l'extension d'un terme d'une théorie soit co-identique avec le terme d'une autre théorie. Enfin, Rorty expose la réfutation davidsonienne du dogme du schème et du contenu, thèse servant à sauvegarder la métaphilosophie fondationnaliste. Sans revenir ici en détails sur cet

²⁸ Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. François Coyle (Combas : Éditions de l'Éclat, 1992), paragraphe 36.

²⁹ Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, §29.

³⁰ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 208-218.

³¹ Rorty, 219-237.

argument³², il est impossible de préserver, sous la forme du dualisme schème/contenu, la distinction kantienne concepts/intuitions : il n'y pas d'accès cognitif à une réalité indépendante de nos schèmes cognitifs, il n'y a donc aucune pierre de touche ou critère assurant la commensurabilité des différents types de schèmes conceptuels. Nous ne pouvons appréhender un pan de réalité qu'à travers un certain vocabulaire, et nous ne pouvons pas comparer la validité relative de ces vocabulaires dans un métalangage quelconque. Ce qu'il faut retenir de cette analyse, c'est que, contrairement à des philosophes comme Dummett³³, Davidson dissocie complètement la question de la connaissance et celle de la signification. Rorty estime que Davidson est le premier philosophe à proposer une philosophie « pure », c'est-à-dire *dégnoséologisée*, du langage³⁴. Au lieu de l'analyser comme un instrument servant à faire référence aux choses, Davidson se contente de « dégager clairement la relation entre certaines parties d'une pratique sociale (l'utilisation de certains énoncés) et d'autres parties (l'utilisation d'autres énoncés)³⁵ ». Ainsi ne voit-il pas dans le langage un miroir de la nature *plus sophistiqué* que ne l'étaient l'intuition intellectuelle ou les concepts purs correctement synthétisés. Le langage est simplement un objet d'étude *comme un autre*, susceptible d'être compris de l'intérieur sans avoir de conséquences pour le reste des activités intellectuelles. Rorty déclare ici audacieusement que « Davidson est à Russell, Putnam et Dummett ce que Kant fut par rapport à Descartes, Spinoza et Leibniz³⁶ ». En effet, Russell comme Descartes ont inventé un nouveau paradigme qui a suscité chez

³² Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. Pascal Engel (Paris : Actes sud, 1998), 267-289.

³³ Michael Dummett, « What do I know when I know a Language », dans *The Seas of Language* (Oxford : Clarendon Press, 1993), 94-105.

³⁴ Davidson (et Brandom) se distinguent des philosophes récents du langage qui essaient de construire une théorie de la référence (quelle qu'elle soit) afin de maintenir en vie ou de ressusciter l'image kantienne de l'esprit et de la philosophie. Ils proposent une authentique philosophie du langage, qui ne prétend rien nous apprendre sinon la façon dont les différentes parties du langage s'articulent les unes aux autres ; il s'agit de théories réfutables, et qui n'ont pas davantage de portée fondationnelle que l'analyse d'une œuvre d'art en esthétique par exemple.

³⁵ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 292.

³⁶ Rorty, 294.

Spinoza et Leibniz d'une part, puis chez Dummett et Putnam d'autre part, la volonté de l'appliquer à d'anciennes questions. Chez Spinoza et Leibniz : des questions métaphysiques issues de la philosophie grecque ; chez Dummett et Putnam : des questions gnoséologiques issues de la philosophie kantienne. Ce paradigme atteint son paroxysme novateur uniquement chez Kant et chez Davidson, qui l'isolent des problématiques anciennes afin de lui accorder l'autonomie qui lui est due. Il convient de remarquer que cette autonomie n'a chez Davidson rien de fondationnel pour le reste de la philosophie. Dans un tel contexte, que reste-t-il de la « vérité » ?

Rorty ne ménage aucunement une notion substantielle de la vérité : selon lui, il n'existe pas de vérité absolue mais plutôt différents degrés de vérité, correspondant à nos besoins théoriques et pratiques. La « conception pragmatiste de la vérité³⁷ » prend acte de l'incommensurabilité des différents langages dans lesquelles une théorie peut se formuler. Nous n'avons pas à notre disposition un moyen de transcender nos croyances et nos langages qui nous permettrait de mettre le doigt sur un quelconque critère de vérité si ce n'est la cohérence³⁸. En effet, comment savoir quelle théorie choisir dans un contexte explicitement *anti-fondationaliste* ? Rorty embrasse ici une conception pragmatiste de la vérité, selon laquelle le fait d'endosser ou non une théorie repose sur sa fécondité et sur un consensus social. Il y a bien des critères de sélection des théories, mais pas un critère ultime, comme la correspondance au réel. Les sujets échangent des raisons pour défendre leur théorie favorite et il n'y a pas en principe de raisons qui devraient définitivement clore la conversation et trancher les débats. De nouveaux concepts, de nouvelles raisons ou de nouveaux « faits » intéressants sont toujours susceptibles d'apparaître et de modifier la valeur des théories concurrentes. Rorty n'hésite ainsi pas à affirmer que si nous avons préféré la théorie newtonienne à celle d'Aristote (ou à la Bible) pour expliquer le fonctionnement de l'univers physique, ce n'est pas parce que Newton proposait une théorie qui correspondrait davantage à la réalité mais simplement parce qu'il nous permettait « de mieux nous

³⁷ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 200. Rorty parle également de « conception thérapeutique de l'ontologie » dans la même phrase, en hommage au second Wittgenstein.

³⁸ Rorty, 204.

débrouiller dans l'existence³⁹». A l'époque de Newton, une « mutation au sein de l'ensemble des faits pertinents⁴⁰ » a conduit à un changement de paradigme, à l'émergence d'une « science révolutionnaire » supplantant la « science normale » selon la distinction kuhnienne. Selon Kuhn tel que le comprend Rorty, il n'existe aucun « algorithme » permettant de sélectionner la meilleure théorie scientifique parmi des théories rivales. Nous ne disposons que de critères limités, et chaque théorie révolutionnaire amène avec elle de nouveaux concepts et de nouveaux critères sans que nous disposions d'un langage neutre nous permettant de les décrire et de les évaluer. Les paradigmes révolutionnaires sont d'abord reçus avec suspicion tant ils bouleversent la compréhension commune du domaine dont ils entendent traiter, ce qui rend leur évaluation impossible en l'absence du nouveau vocabulaire qu'ils portent. Il s'ensuit que « la structure des controverses qui ont agité les sciences physiques se rapproche bien plutôt d'une conversation ordinaire (sur le caractère blâmable d'une action, la qualification d'un politicien, la valeur d'un poème, l'urgence d'une législation) qu'on ne le croyait au temps des Lumières⁴¹ ». Rorty réduit ainsi la noblesse dont se prévalent les vocabulaires scientifiques à un pan ordinaire de la conversation, loin de l'idéal fondationnaliste. Émerge alors une nouvelle métaphilosophie selon laquelle la philosophie ne jouit d'aucun privilège lui permettant de se placer en dehors des discours institués pour chercher à poser les fondements de la connaissance. La philosophie ne dispose pas d'un outil fabuleux lui permettant de déterminer la vérité de telle ou telle théorie. Néanmoins, cela n'implique pas que la raison humaine soit condamnée à une forme d'idéalisme. Dire que nous n'avons pas accès à un langage neutre nous permettant de guider nos enquêtes passées, présentes et futures n'implique pas que notre langage crée la réalité, et en particulier la nature. Le constat à la fois tragique et libérateur de Rorty est que « nous n'avons pas d'autres guides que nos théories actuelles de la nature pour penser le rapport entre ce que nous disons et celle-ci⁴² ». Nous ne pouvons ni sortir de notre schème conceptuel pour observer

³⁹ Rorty, 300.

⁴⁰ Rorty, 367.

⁴¹ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 357.

⁴² Rorty, 308.

la réalité, ni analyser un autre schème conceptuel au moyen du nôtre sans commettre de *pétition de principe* plus ou moins violente. Les grands philosophes (ou les grands scientifiques) ne sont donc pas ceux qui sont experts dans l'art de polir le miroir de l'esprit jusqu'à y voir se refléter les choses, mais ceux qui créent de nouveaux vocabulaires et parviennent à convaincre les membres de la conversation humaine de les employer. Le type de philosophes qui prennent conscience de cela sont ceux que Rorty nomme les « philosophes édifiants⁴³ ». Ceux-ci ont définitivement pris acte de l'échec de la philosophie comprise comme théorie de la connaissance. Leur objectif est d'infléchir le cours de la conversation en créant de nouvelles façons de parler, de nouvelles théories, de nouveaux vocabulaires et, en un certain sens, de nouvelles « vérités ».

4. La méta-métaphilosophie de Brandom

Après de telles attaques contre la conception traditionnelle de la philosophie, nous pouvons nous demander si la philosophie est encore seulement possible, et si oui, sous quelle forme. Rorty a beau affirmer qu'une « profession peut survivre à la disparition du paradigme qui l'a engendrée⁴⁴ » et que la philosophie ne risque pas plus de mourir que la religion après les Lumières, ou la peinture après l'impressionnisme, il semble que l'un des attraits de la philosophie pour ceux qui ont la chance de l'exercer consiste précisément en sa systématité. Et Rorty de nous indiquer que lorsqu'une philosophie se présente comme « systématique », elle est nécessairement sous l'emprise d'une idée fallacieuse de la nature de la philosophie (comme théorie de la connaissance) ou du fonctionnement de la connaissance en général. Quelle forme peut alors prendre la philosophie si elle souhaite demeurer fidèle aux arguments de Rorty ?

Rendre explicite est un livre particulièrement long (1148 pages dans la traduction française). Concentrons-nous, pour l'ambition métaphilosophique qui est la nôtre ici, sur l'avant-propos de l'ouvrage. Brandom y affirme que son livre « est animé par l'idéal des philosophes systématiques de l'ancien temps, à savoir la perspective claire et stimulante, réalisable par la présentation, à côté de nos façons

⁴³ Rorty, 393- 432.

⁴⁴ Rorty, 431.

ordinaires de parler et de penser, d'un idiome alternatif en lequel tout peut être dit⁴⁵ ». Par idiome, Brandom entend un ensemble de concepts postulés afin d'expliquer une certaine pratique (ici le langage). Il pourrait sembler que Brandom s'écarte de Rorty par sa volonté systématique. Néanmoins, si Brandom propose bel et bien un idiome alternatif, il ne cherche pas à prouver que celui-ci serait *le seul à être vrai*. Dans le chapitre intitulé « La raison, l'expression et ce qu'entreprend la philosophie » de *La raison en philosophie*, Brandom prend soin de rejeter la définition de la philosophie comme « reine des sciences » jouissant d'un « rôle *fondationnel*⁴⁶ » à l'égard des autres disciplines. Il n'en demeure pas moins qu'il revendique une systématisme authentique, allant même jusqu'à affirmer qu'il construit, contre le quiétisme théorique wittgensteinien, une « théorie de la signification⁴⁷ » de facture dummettienne. Brandom préserve également au sein de son système la distinction chère à Dummett entre sens et force. Et il est indéniable que les concepts frégeïens jouent un rôle crucial au sein de son système : c'est le cas de l'analyse substitutionnelle qu'il met en place aux chapitres V et VI de *Rendre explicite* par exemple.

Toutefois, la méthode philosophique de Brandom s'écarte de Dummett car elle n'assigne pas à la philosophie du langage un rôle fondationnel. D'ailleurs, la « vérité », au cœur de la métaphilosophie fondationnelle classique et de la pensée de Dummett, n'est pas importante en philosophie⁴⁸ selon lui car il est tout à fait possible de définir la connaissance sans faire appel à la notion de vérité. Comme le philosophe de Pittsburgh l'explique, une « croyance vraie justifiée » n'est rien d'autre qu'un engagement (terme que Brandom préfère à celui de croyance pour des raisons que nous ne pouvons expliquer ici) que l'on attribue à quelqu'un, pour lequel on lui reconnaît des raisons de l'avoir ; enfin, il doit être un engagement auquel on adhère soi-même. Au dernier chapitre (VIII) de *Rendre explicite*, Brandom propose également une explication de l'objectivité à partir des

⁴⁵ Brandom, *Rendre explicite*, 52.

⁴⁶ Robert Brandom, *La raison en philosophie : donner vie aux idées*, dir. trad. Pierre-Henri Castel (Paris : Ithaque, 2021), 140.

⁴⁷ Brandom, *Rendre explicite*, 33.

⁴⁸ Brandom, « Pourquoi la vérité n'est pas importante en philosophie », dans *La raison en philosophie*, 171-192.

interactions socio-linguistiques des locuteurs s'imputant des attitudes propositionnelles *de re*. Il construit une conception structurale de l'objectivité⁴⁹ selon laquelle celle-ci requiert un échange linguistique, une conversation, la participation au jeu de l'offre et de la demande de raisons, et se démarque par les assertions qu'un locuteur croit être objectivement vraies, et celles qu'il croit simplement. Néanmoins, il n'existe aucun « point de vue de nulle part » qui permettrait d'évaluer la véracité de telle ou telle assertion. Toute assertion est jetée dans l'espace logique des raisons et vouée à un « laborieux commerce de détails⁵⁰ » (*a messy retail business*) visant à établir l'importance de son autorité. Ces analyses illustrent bien qu'en dépit des similarités avec Dummett, c'est bien en faveur de l'insistance rortyenne sur les normes sociales que Brandom fonde son système, et non sur un moyen de déterminer la signification *réelle* des termes et des phrases.

La *méthode* brandomienne diffère radicalement de celle des philosophes analytiques classiques. Comme il l'indique également dans l'avant-propos, il souhaite « montrer quel type de compréhension et de puissance explicative⁵¹ on acquiert en parlant de cette manière, plutôt que d'affirmer que l'on est en quelque sorte *contraint* de parler de cette manière⁵² ». Ce passage fait clairement écho à la fin de l'ouvrage de Rorty dans lequel le maître de Brandom écrit que le problème du philosophe édifiant « est que, en tant que philosophe, il se doit de présenter des arguments, alors qu'il préférerait présenter simplement un autre ensemble de concepts, sans soutenir le moins du monde que ceux-ci nous permettent enfin

⁴⁹ Voir pour de plus amples explications Ronald Loeffler, « Normative Phenomenalism : On Robert Brandom's Practice-Based Explanation of Meaning », *European Journal of Philosophy*, 13, n° 1 (2015) : 37-69.

⁵⁰ Brandom, *Rendre explicite*, 1057.

⁵¹ Ici, à la place du mot « explicatif », on trouvera plus généralement « expressif » sous la plume de Brandom. Cet écart s'explique par le début teinté de modestie de l'ouvrage. L'*expressivité* est bien le terme technique central pour notre lecture de Brandom ici.

⁵² Brandom, *Rendre explicite*, 32. Brandom écrit également dans la deuxième note de bas de page de la page 280 que son texte « vise seulement à esquisser une alternative ; il ne prétend pas fournir des réfutations définitives des stratégies d'explications contraaires et variées qui peuvent être adoptées », voir Brandom, *Rendre explicite*, 280-281.

d'accéder à l'essence des choses⁵³ ». En effet, il semble souvent que Brandom, dans *Rendre explicite*, soit plus soucieux de *créer* un nouvel idiome décrivant le langage que de le défendre contre ses rivaux⁵⁴. Cet idiome redéfinit le langage à partir de l'interaction entre différents éléments fondamentaux (les inférences matérielles, la substitution, l'anaphore) au sein de pratiques de conversation (du jeu de l'offre et de la demande de raisons, dit plus souvent Brandom, en référence à Sellars) impliquant une variété d'attitudes normatives. Si Brandom se présente comme un philosophe systématique puisant dans la tradition qui le précède les matériaux pour la construction de son « édifice⁵⁵ », il est donc également édifiant au sens de Rorty, en ce que son souci principal est de construire un nouvel idiome permettant d'exprimer tout ce que nous avons à dire au sujet du langage et de ce qu'il nous permet d'accomplir. Brandom est précisément un philosophe systématique ne prétendant nullement associer son projet à une quelconque « théorie de la connaissance ». Quelle est alors la nature de cette systématité ?

Dans un article sur Rorty⁵⁶, Brandom distingue deux façons de faire de la « métaphysique » : d'une part une voie systématique, impérialiste et totalitaire, prétendant soumettre toute réalité à un seul et unique vocabulaire, d'autre part une voie plus modeste, une « écriture créative de non-fiction » qui se présente également comme « l'ingénierie d'un vocabulaire dans lequel tout peut être dit ». Toutefois, dans ce second cas, le quantificateur « tout » a un sens plus restreint, plus modeste : il désigne la constellation contingente des vocabulaires de l'époque qui permettent au philosophe de « capturer

⁵³ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 407.

⁵⁴ Par exemple, dans le deuxième chapitre de *Rendre explicite*, qui présente pour la première fois l'inférentialisme comme une alternative viable au représentationnalisme, Brandom passe environ dix fois plus de temps à élaborer sa nouvelle approche du langage, à élucider ses sources et ses différentes ramifications, et ne s'embarasse pas de proposer une réfutation en règle du représentationnalisme, laquelle ne pourrait avoir lieu que dans un cadre métaphilosophique classique faisant de la philosophie une discipline affrontant des problèmes éternels à l'aide d'instruments éternels.

⁵⁵ Brandom, *Rendre explicite*, 33.

⁵⁶ Robert Brandom, « Vocabularies of Pragmatism : Synthesizing Naturalism and Historicism », dans *Rorty and His Critics*, dir. Robert Brandom, (Oxford : Blackwell, 2000), 156-183.

son temps dans la pensée ». Il vise donc surtout à proposer une voie d'unification de la culture contemporaine en réconciliant la science, le sens commun et tous les autres domaines de la culture. Comme Brandom le souligne, le succès de ces nouveaux vocabulaires ne provient pas d'une quelconque correspondance accrue avec la réalité (ils ne collent pas plus aux faits que n'importe quel schème conceptuel) mais de l'illumination qu'ils provoquent pour les contemporains du philosophe, dans quelque domaine que ce soit. Quelle est alors la nature de la philosophie selon Brandom ? Pourquoi avons-nous choisi le terme de « méta-métaphilosophie » pour la comprendre ? Avant tout, il est utile ici de mentionner les analyses rortyennes dans un article antérieur à *La philosophie et le miroir de la nature* nommé « Recent Metaphilosophy »⁵⁷. Rorty y expliquait que toute métaphilosophie se définit par une « réflexion sur les incohérences de la triade suivante » :

1. Un jeu dans lequel chaque joueur a la liberté de changer les règles quand il le souhaite ne saurait être gagné ni perdu.
2. Dans une controverse philosophique, les termes utilisés pour énoncer les critères de résolution des arguments ont des significations différentes pour différents philosophes : ainsi, chaque camp peut prendre les règles du jeu de la controverse en un sens qui garantira son propre succès (changeant ainsi les règles).
3. Les arguments philosophiques sont, en réalité, gagnés et perdus, car certaines positions philosophiques s'avèrent en réalité plus faibles que d'autres⁵⁸.

Le métaphilophe détermine alors quelle proposition il refuse, ce qui le range dans un camp ou dans un autre. Nous ne rentrerons pas dans les détails de chaque position. La dernière position métaphilosophique résulte du rejet de la thèse 1 susmentionnée et affirme que la philosophie est le plus grand jeu de tous précisément

⁵⁷ Richard Rorty, « Recent Metaphilosophy », *The Review of Metaphysics* 15, n° 2 (1961) : 299-318.

⁵⁸ Rorty, 299. Cette traduction provient d'Olivier Tinland qui la propose dans son introduction à *La philosophie et le miroir de la nature*, page vii.

parce qu'elle est le jeu qui consiste à changer les règles. Comment ce jeu peut-il alors être « gagné » ? Certainement pas par un argument fondé sur le fait que les vocabulaires en place « ne correspondent plus à la réalité et bloquent l'accès à la solution des problèmes éternels⁵⁹ ».

Les membres de cette école sont en quelque sorte les métaphilosophes des métaphilosophes : puisque tout argument métaphysique, épistémologique ou axiologique peut être vaincu par une redéfinition, il ne reste plus qu'à faire de nécessité vertu et à étudier ce processus de redéfinition lui-même⁶⁰.

Ces méta-métaphilosophes reconnaissent donc que la philosophie comme métaphysique ou épistémologie est morte ; le rôle de la philosophie est maintenant d'étudier le *processus de redéfinition des concepts*, de création des vocabulaires ou plus simplement de changement des croyances lui-même sans prétendre légiférer sur les concepts, vocabulaires ou croyances qu'il *faudrait* avoir. La fonction de la philosophie, ou plutôt de la méta-métaphilosophie, est de rendre la communication possible, de maintenir la *conversation*. Pourquoi Brandom est-il alors un méta-métaphilosophes ?

Comme l'explique le philosophe de Pittsburgh, le rôle de la philosophie n'est pas de déterminer quels concepts doivent être employés par les membres de la communauté linguistique mais plutôt d'étudier les outils qui permettent aux sujets de construire, de modifier et de critiquer de tels concepts. La visée de la philosophie est l'*expressivité* : elle doit donner accès aux outils permettant de rendre explicite les croyances, de formuler des pensées et de critiquer celle des autres. Le vocabulaire pragmatiste et inférentialiste de Brandom dans *Rendre explicite*, comme tout vocabulaire philosophique, fait partie des « organes principaux de la conscience de soi des êtres expressifs⁶¹ » : ils permettent d'approfondir la *conscience de soi* des sujets sans indiquer pour autant *de quoi* ils doivent devenir conscients. Brandom épouse ici la vision « romantique » du philosophe décrite par Rorty : ce dernier est susceptible de « nous transformer en

⁵⁹ Rorty, 307. Nous traduisons.

⁶⁰ Rorty, 301. Nous traduisons.

⁶¹ Brandom, « Pourquoi la vérité n'est pas importante en philosophie », 163.

adoptant de nouveaux vocabulaires, en redécrivant et ainsi en renouvelant substantiellement nos soi et nos institutions discursives⁶² ». Ces vocabulaires sont les « instruments permettant de mener cette conversation⁶³ » et non des descriptions plus ou moins adéquates de la réalité. Avec la création de nouveaux vocabulaires, les choses considérées comme importantes (réelles, existantes, vraies) sont également modifiées. Le vocabulaire créé par Brandom dans *Rendre explicite* présente la spécificité de permettre d'étudier « le processus de redéfinition lui-même », ou encore de faire droit à ce qu'il nomme parfois une « ingénierie conceptuelle ». Au chapitre 5 de la section V du deuxième chapitre de *Rendre explicite*⁶⁴, Brandom donne un exemple de ce type d'ingénierie conceptuelle rendue possible par sa méta-métaphilosophie : le concept de « boche ». Cette insulte implique une inférence : « si une personne est allemande, alors elle est cruelle ». La philosophie brandomienne, en démontrant que les contenus des concepts sont réductibles aux inférences qu'ils contiennent, nous permet également de comprendre comment nous pouvons mettre en question un concept en le jetant dans le jeu de l'offre et de la demande de raisons et pourquoi nous sommes en mesure de refuser de l'employer en considération des engagements qu'il implique. Dans la plupart des cas, *Rendre explicite* se tient à ce niveau méta-métaphilosophique ; il n'est jamais tout à fait question de philosophie de langage, de l'esprit ou de la logique mais de ce que les philosophes du langage, de l'esprit ou de la logique *font* lorsqu'ils proposent de nouveaux concepts. C'est uniquement dans ce cadre méta-métaphilosophique, d'inspiration résolument rortyenne, que Brandom s'autorise à être un philosophe systématique.

5. Conclusion

L'apport de la métaphilosophie déployée par Rorty dans *La philosophie et le miroir de la nature* est considérable, et ses conclusions, si avérées, transforment radicalement la pratique de la philosophie. Il n'est plus possible de construire un système rendant raison de la connaissance ou de la réalité en général, puisque ces systèmes sont

⁶² Brandom, « Pourquoi la vérité n'est pas importante en philosophie », 164.

⁶³ Brandom, 165.

⁶⁴ Brandom, *Rendre explicite*, 262-269.

inexorablement conduits à hypostasier l'usage socialement admis et contingent d'un certain type de vocabulaire. Brandom souscrit pleinement aux critiques dévastatrices de la métaphilosophie fondationnelle héritée des Lumières et du positivisme logique, ainsi qu'à la nécessité de modifier radicalement notre rapport à la philosophie en nous sevrant définitivement des fantasmes d'un contact privilégié de l'esprit avec le réel. Le philosophe de Pittsburgh a de surcroît su trouver une « nouvelle forme de philosophie systématique, qui n'aura rien à voir avec la théorie de la connaissance, mais qui rendra néanmoins possible la recherche philosophique normale⁶⁵ », comme le prophétisait Rorty à la toute fin de son ouvrage. Nous nommons méta-métaphilosophie cette nouvelle forme de philosophie, à mi-chemin entre la systématisme de Kant et l'édification du second Wittgenstein. Toutefois, une question pourrait ici être soulevée : en élucidant le processus de création et de modification des concepts, la méta-métaphilosophie de Brandom n'opère-t-elle pas un retour dialectique à la métaphilosophie classique ? Nous réservons la réponse à cette question pour une étude ultérieure.

Bibliographie

- Brandom, Robert. *Rendre explicite : raisonnement, représentation et engagement discursif*. Traduction sous la direction de Isabelle Thomas-Fogiel. Paris : Cerf, 2010-2011.
- Brandom, Robert. « 5. Vocabularies of Pragmatism : Synthesizing Naturalism and Historicism ». Dans *Rorty and His Critics*, sous la direction de Robert Brandom, 156-183. Oxford : Blackwell, 2000.
- Brandom, Robert. *La raison en philosophie : donner vie aux idées*. Traduction sous la direction de Pierre-Henri Castel. Paris : Ithaque, 2021.
- Davidson, Donald. *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*. Traduit par Pascal Engel. Paris : Actes sud, 1998.
- Descartes, René. *Œuvres et lettres*. Paris : Gallimard, 1953.
- Dummett, Michael. « Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be ? ». Dans *Truth and Other Enigmas*, 437-459. Cambridge (MA.) : Harvard University Press, 1978.

⁶⁵ Rorty, *La philosophie et le miroir de la nature*, 432.

- Dummett, Michael. « What do I know when I know a Language? ». Dans *The Seas of Language*, Oxford : Clarendon Press, 1993.
- Engel, Pascal. « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? ». Dans *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'Histoire*, sous la direction de Julia Boutier et Dominique Julia. Paris : Seuil, 1995.
- Frege, Gottlob. *Ecrits logiques et philosophiques*. Traduit par Claude Imbert. Paris : Seuil, 1994.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Traduit par Alain Renaut. Paris : Garnier Flammarion, 2006.
- Loeffler, Ronald. « Normative Phenomenalism : On Robert Brandom's Practice-Based Explanation of Meaning ». *European Journal of Philosophy* 13, n° 1 (2015) : 37-69.
- Rorty, Richard. « Recent Metaphilosophy », *The Review of Metaphysics* 15, n° 2 (1961) : 299-318.
- Rorty, Richard. *La philosophie et le miroir de la nature*. Traduit par Thierry Marchaisse. Paris : Seuil, 2017.
- Rorty, Richard. *Conséquences du pragmatisme. Essais (1972-1980)*. Traduit par Jean-Pierre Cometti. Paris : Seuil, 1999.
- Sellars, Wilfrid. *Empirisme et philosophie de l'esprit*. Traduit par François Coyle. Combas : Éditions de l'Éclat, 1992.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. *Référence et autoréférence, Études sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*. Paris : Vrin, 2005.

Hegel : De la philosophie à l'histoire de la philosophie (et retour)

Samuel Vitel*

Résumé

La pratique actuelle de l'histoire de la philosophie a pris ses distances avec Hegel, qui a pourtant fait de l'histoire de la philosophie un pilier de l'activité philosophique. Cet article présente une lecture des thèses hégéliennes à ce sujet pour suggérer sa pertinence contemporaine. Il s'agira aussi d'expliquer l'articulation métaphilosophique originale que Hegel propose entre l'histoire de la philosophie et la philosophie au sens strict qu'il appelle « connaissance spéculative ».

L'histoire de la philosophie est l'objet d'une foule de réflexions dans le débat philosophique contemporain, notamment grâce à son retour progressif en grâce dans le champ de la philosophie analytique, dont l'identité a pourtant été bâtie sur la revendication d'une approche non historique de la philosophie. Les vifs débats dans ce domaine n'empêchent pas le consensus quant au rejet d'une ancienne manière de faire de l'histoire de la philosophie qui serait notoirement incarnée par Hegel. Ce dernier cumulerait tous les péchés dont la pratique contemporaine de l'histoire de la philosophie aurait à se défaire : une « métaphysique *a priori* » de l'histoire qui représente un obstacle à la constitution de l'histoire de la philosophie comme « science rigoureuse¹ » ; une confusion entre l'histoire de la

* L'auteur est doctorant en philosophie à l'Université d'Ottawa et à l'Université de Poitiers.

¹ Vincent Citot, « L'histoire de la philosophie comme science rigoureuse », dans *Problèmes épistémologiques en histoire de la philosophie*, dir. V. Citot (Montréal : Liber, 2017), 65-102.

philosophie et celle des sciences en raison de la croyance à un progrès² ; une pratique constante de l'anachronisme, car les œuvres du passé sont lues et mesurées à l'aune d'une forme de pensée ultérieure, tenue pour vraie³ ; un intellectualisme qui conduit à occulter l'épaisseur de l'histoire réelle et l'inscription de la philosophie en son sein⁴ ; ou encore un européocentrisme dont il faudrait se débarrasser pour « décoloniser » la philosophie⁵. Bien que prononcé pour des raisons diverses, un verdict semble largement partagé : pour qu'il y ait une actualité de l'histoire de la philosophie, l'histoire de la philosophie à la *Hegel* ne doit plus être d'actualité.

Pour infirmer ce verdict, nous proposerons d'abord une brève description de la situation contemporaine de l'histoire de la philosophie, rendant manifestes les contradictions qui la traversent. Nous verrons que celles-ci avaient déjà été repérées par Hegel comme des conséquences des difficultés que la philosophie rencontre inévitablement quand elle est confrontée à sa propre histoire ou plutôt au fait même qu'elle a une histoire. Nous procéderons ensuite à un examen de la proposition hégélienne qui prétend fournir une résolution satisfaisante de telles contradictions.

1. Hegel et les tendances contemporaines de l'histoire de la philosophie

Au cours du XX^e siècle, le divorce entre la philosophie analytique et la philosophie dite continentale a pu être compris comme résultant principalement d'un désaccord concernant la centralité de l'histoire de la philosophie dans la pratique philosophique. Une boutade de John

² Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Paris : Aubier Montaigne, 1979), 268.

³ Quentin Skinner fait de Hegel une illustration parfaite de la « mythologie de la prolepse » qui juge le passé à l'aune de son avenir. Voir Quentin Skinner, « Signification et compréhension en histoire de la philosophie », dans *Textes clés d'histoire de la philosophie Idées, temporalités et contextes*, dir. Patrick Cerutti (Paris : Vrin, 2018), 272.

⁴ Donald R. Kelley, « What is Happening to the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas* 51, n° 1 (1990): 3-25.

⁵ Enrique Dussel, *1492 : l'occultation de l'autre* (Ivry-sur-Seine : Les Éditions ouvrières, 1992), 14-20.

Searle permet de l'illustrer : selon ce dernier, si vous soumettez une question de nature philosophique à un philosophe continental, il vous répondra par un auteur alors que si vous posez la même question à un philosophe analytique, il vous répondra par un argument⁶. On aurait donc, d'un côté, une philosophie tournée vers une stricte érudition et, de l'autre, une philosophie travaillant sur des arguments afin de résoudre des problèmes dont l'intérêt ne saurait être simplement historique. Une telle présentation serait sans doute considérée aujourd'hui comme une caricature du champ « continental », dont on ne peut que constater qu'il délivre régulièrement de nouveaux arguments, mais également comme provoquant une exclusion de l'histoire de la philosophie qui ne pourrait convenir à de nombreux philosophes analytiques contemporains. Il se peut que la contradiction qui mine toute revendication de l'an historicité de la philosophie, déjà identifiée par Hegel, soit devenue apparente. En effet, comme nous dit ce dernier, « ce que nous sommes, nous le sommes [...] sur un mode historique⁷ » : pour la philosophie, comme pour les autres activités spirituelles, la création se fait tout autant dans une relation à un héritage dont elle est le « résultat⁸ » mais qu'elle transforme que dans une relation à un avenir qui la verra transformée à son tour. Ainsi, même le philosophe analytique, qui proclame son désintérêt pour l'histoire et revendique une validité extrahistorique pour ses arguments, se trouvera pris dans le cours historique, confronté à l'émergence de thèses philosophiques contraires et, à terme, deviendra soi-même un objet pour les historiens de la philosophie. Cette contradiction est souvent pointée⁹ : la philosophie analytique cultive son extériorité à l'histoire mais recourt bien souvent à la pratique du commentaire d'œuvres du passé, comme celles de Wittgenstein. Pour Hegel, l'opposition stricte dressée entre validité

⁶ Cité par Markus Gabriel, dans « Graham Harman interviews Markus Gabriel », Edinbrugh University Press, 2016, <https://eupublishingblog.com/2016/09/23/graham-harman-interviews-markus-gabriel/>.

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, trad. G. Marmasse (Paris : Vrin, 2004), 87.

⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 47.

⁹ Isabelle Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine* (Paris : Vrin, 2006), 11.

argumentative et souci de l'historicité est une réaction tout à fait compréhensible au fait que l'existence même d'une histoire de la philosophie semble contredire la visée constitutive de la pratique philosophique : d'un côté, « le contingent, le périssable, le passé », de l'autre, la volonté de constituer « une science des pensées nécessaires¹⁰ ».

Une attitude alternative existe également pour faire face à cette difficulté : non plus la tentative de soustraire la philosophie à l'histoire pour sauver sa vérité, mais la pure et simple dissolution de la philosophie dans l'histoire, conduisant à l'élimination de la question de sa vérité. Ceci se fait de deux manières : selon une approche externaliste, centrée sur le contexte historique premier de l'œuvre, incarnée aujourd'hui par Quentin Skinner, ou selon une approche internaliste, centrée sur l'œuvre dans son autonomie à l'égard de tout contexte, dont le représentant paradigmatique est Martial Gueroult. Pour Skinner, il faut que l'historien de la philosophie se délivre de l'idée selon laquelle un texte philosophique contient avant tout des propositions qui devraient être évaluées d'un point de vue épistémique. Cette idée pousse inéluctablement à soumettre le texte aux critères de rationalité propres au présent de l'historien, c'est-à-dire à juger selon ce qu'il tient, lui, pour vrai. Une telle démarche empêche de comprendre le sens véritable du texte, qui est indissociable des intentions de l'auteur. Celles-ci sont à rapporter au contexte sociohistorique et intellectuel dans lequel l'auteur intervient et cherche à produire des effets. L'historien s'attachera donc à identifier les intentions et les effets du texte ainsi replacé dans son contexte : il sera compris de manière performative, à la manière d'une action, plutôt que de manière doxastique – où l'on vise à repérer les propositions théoriques fondamentales auxquelles l'auteur adhérerait. Pour éviter la pratique de l'anachronisme, Skinner propose ainsi, tout bonnement, de suspendre la question de la vérité des philosophies du passé. Pour des raisons bien différentes, Gueroult aboutit à un résultat analogue. S'il refuse toute réduction de la philosophie au contexte de son énonciation au nom de son « éternité », il s'oppose, avec la même force que Skinner, à l'anachronisme conduisant à importer sa conception de la vérité dans l'œuvre philosophique du

¹⁰ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 31.

passé qui absolument vraie « dans sa sphère¹¹ ». En effet, celle-ci se définit par son architectonique interne et sa logique propre qui la rendent absolument singulière. L'historien de la philosophie doit ainsi effectuer un « passage dans [un] monde¹² », ce qui suppose de reproduire la cohérence du système en suivant les opérations fondamentales par lesquelles le philosophe produit sa pensée. Gueroult ne suspend pas la question de la vérité en philosophie comme Skinner, mais il accorde plutôt la vérité à chaque système philosophique. Elle devient alors synonyme de sa « solidité¹³ » et perfection. Le terme de vérité prend alors un sens plus « esthétique » qu'épistémique¹⁴. Le scandale constitué par la contradiction entre « l'unicité » de la vérité et la diversité des systèmes philosophiques pointée par Hegel est ainsi habilement évité par le moyen d'une étonnante redéfinition de la vérité elle-même – ce que Hegel n'aurait pu accepter car, pour lui, comme pour le sens commun, il est incontestable que la vérité ne peut qu'être une¹⁵.

Hegel concéderait aisément à Skinner les écueils des démarches favorisant les anachronismes en histoire de la philosophie. Il critique une telle tendance chez ses contemporains : il reproche ainsi à l'historien de la philosophie Brucker, marqué par la métaphysique wolffienne, de dénaturer les œuvres antiques en projetant sur elles des philosophèmes modernes¹⁶. Ainsi, il insiste sur l'importance de la prise en compte du contexte, car la philosophie n'est qu'une des « faces du tout¹⁷ » que constitue une configuration historique particulière que Hegel appelle « l'esprit du peuple ». De même, il

¹¹ Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Paris : Aubier Montaigne, 1979), 225.

¹² Martial Gueroult, « Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques », dans *Textes clés d'histoire de la philosophie Idées, temporalités et contextes* (Paris : Vrin, 2018), 141.

¹³ Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, 90.

¹⁴ Ce que Gueroult suggère dans « Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie », *Archivio di studi Filosofici* 1, (1954) : 39-63.

¹⁵ Il s'agit là d'un « sentiment ou [d'une] foi invincible » enracinée dans « l'instinct de la raison », *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 6: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, éd. Pierre Garniron et Walter Jaeschke (Hamburg : F. Meiner, 1986), 19.

¹⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 53.

¹⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 237.

concéderait à Gueroult que chaque philosophie doit être appréhendée à partir de son principe propre et que la tâche de l'historien de la philosophie est de restituer un tel principe dans toute sa pureté. Hegel veillera à ce que l'on n'introduise pas subrepticement des principes étrangers à une philosophie dans l'interprétation que l'on propose d'elle : il critique ceux qui infèrent d'une philosophie toutes sortes de conséquences absentes du texte plutôt que de « s'en tenir d'une manière *historiquement* exacte » au texte lui-même¹⁸. Ainsi, Hegel promeut une attention au contexte historique d'une œuvre philosophique et au principe qui l'individue, mais il ambitionne de le faire sans renoncer à l'idée de vérité et donc à la possibilité d'évaluer les philosophies du passé. Son projet ne relève ni de l'histoire contextuelle des idées, comme le souhaite Skinner, ni de la monographie systématique d'une philosophie singulière, comme le prescrit Gueroult, mais d'une histoire philosophique de la philosophie qui est aussi la description du processus de la prise de conscience de la vérité ou, dans les termes de Hegel, de celui par lequel la vérité se fait « conscience de soi pure¹⁹ ».

2. La philosophie comme présupposé de l'histoire de la philosophie

Hegel remarque d'abord que pour faire l'histoire de la philosophie, il faut déjà savoir ce qu'est la philosophie. Cette remarque, en apparence triviale, sera riche de conséquences. En effet, si l'on n'a pas déjà le concept de philosophie, on ne trouvera dans le passé qu'une somme de discours dont certains prétendent être philosophiques. Rien ne nous permettrait alors de discerner dans cet « amas désordonné²⁰ » ce qui relève de l'opinion, déguisée en philosophie, ou encore d'une production spirituelle d'un autre ordre, comme un texte religieux ou littéraire, et ce qui mérite véritablement le titre de philosophie. Ainsi, faire de l'histoire de la philosophie suppose de détenir un critère de démarcation, un concept normatif de philosophie, qui permet de la distinguer de ce qu'elle n'est pas. Cela

¹⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 54.

¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la Logique : L'Être*, trad. Bernard Bourgeois (Paris : Vrin, 2015), 56.

²⁰ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 42.

est d'autant plus urgent que « souvent, ce que l'on nomme philosophie n'est [...] que bavardage²¹ ». Cela relève d'une considération épistémologique plus large pour Hegel : toute connaissance d'un domaine déterminé suppose une « précompréhension²² » de ce dernier. Cette précompréhension correspond à ce que Hegel appelle un concept. C'est ce qui permet de faire sens d'une masse disparate de données en conférant à celles-ci une unité. Cela s'oppose à toute épistémologie empiriste qui voudrait que l'on connaisse d'abord les données avant de les organiser conceptuellement. On peut illustrer ce point en suivant une remarque de Hegel : on ne dérive pas le concept de forêt d'une masse d'arbres que l'on rencontre mais c'est parce qu'on dispose du concept de forêt que l'on donne à une collection d'arbres le sens de cette organisation spécifique qu'on appelle « forêt ». Reprenant une expression courante, Hegel affirme que si « les arbres cachent la forêt », le concept de forêt est ce qui seul rend intelligibles les arbres ainsi regroupés. De même, « à ne voir que les philosophies, on ne voit pas *la* philosophie²³ » ; dit autrement, pour faire sens des nombreux discours philosophiques, il faut déjà savoir ce qu'est la philosophie, sans quoi on sera contraint « de recueillir ce à quoi, n'importe où et n'importe quand, le nom de philosophie a été donné²⁴ ». C'est cette idée qui motive également la critique hégélienne de la rhétorique de l'impartialité. Si elle peut refléter une exigence légitime, à savoir aspirer à une forme d'objectivité comprise comme l'arrachement à sa perspective particulière²⁵, elle est impossible si elle signifie recueillir, sans intervention de la part du sujet connaissant, les faits bruts du passé. En effet, « l'historien ordinaire [...] qui va croire et prétendre qu'il se comporte seulement de façon réceptive, qu'il ne fait que s'abandonner au donné – cet historien n'est pas passif dans sa pensée. Il apporte ses catégories avec lui, c'est à travers elles qu'il voit ce qui

²¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 109.

²² Gilbert Gérard, *Le concept hégélien de l'histoire de la philosophie* (Paris : Vrin, 2008), 19.

²³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 95.

²⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3.

²⁵ « Il faut convenir de la justesse de l'exigence qui veut que l'histoire [...] raconte les faits [...] sans chercher à faire valoir par ceux-ci une fin et un intérêt particuliers ». Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 83.

est présent-là²⁶ ». L'historien procède nécessairement à des opérations de catégorisation qui ne sont jamais neutres et organisent les faits d'une manière déterminée : une histoire des formes prises par l'État intégrera certains éléments de la vie politique des peuples et non d'autres voire exclura certains peuples de cette histoire en fonction du sens donné au concept d'État²⁷. En cela, on procède également à des opérations de pondération au sens où on considérera certains événements, personnages ou œuvres comme significatives au détriment de d'autres abandonnés comme non pertinents : « ce qui est estimé [...] important et approprié » déterminera « un choix d'événements à raconter²⁸ ». Il y a, de toute évidence, une intervention active de l'historien dans le cours de l'histoire dont il faut prendre acte – ailleurs, Hegel y verra même une « recreation²⁹ » de l'histoire. Sans celle-ci, l'historien accueillerait tout contenu sans distinction et son travail serait alors entièrement dépourvu d'intérêt. Ainsi, la revendication d'impartialité traduit souvent une forme d'hypocrisie, car elle permet de masquer sa réécriture orientée du cours historique. C'est le cas, selon Hegel, de l'historien de la philosophie Tennemann, qui lui est contemporain : ce dernier « se donne l'apparence de l'absence de parti pris » mais se révèle à l'examen « entièrement du côté de la philosophie kantienne, dont le principe veut qu'on ne puisse connaître le vrai³⁰ » et se permet alors de blâmer les ambitions de la philosophie grecque. Cependant, ce n'est pas le fait de prendre parti qui motive la réprobation de Hegel mais celui de prétendre ne pas le faire et de prendre, de surcroît, le mauvais parti. En effet, Tennemann adhère à une conception de la philosophie qui revient à prendre parti contre la philosophie véritable, car, suivant Kant, il affirme que la pensée ne peut connaître le vrai. À cela, Hegel oppose une démarche historiographique qui « prend parti pour l'essentiel³¹ », car elle sait ce qui caractérise essentiellement la

²⁶ Hegel, *La philosophie de l'histoire*, trad. dir. Myriam Bienenstock (Paris : Librairie Générale Française, 2009), 56.

²⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 83.

²⁸ Hegel, 83.

²⁹ Hegel, *Esthétique*, Tome 3, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika Von Schenck (Paris : Aubier, 1998), 238-239.

³⁰ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 115.

³¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 328.

philosophie. À une impartialité « négative³² », préconisant de manière illusoire ou hypocrite de ne pas prendre parti, Hegel oppose donc une partialité assumée, opérant au nom de la vérité : en histoire de la philosophie, cela signifie non pas identifier et juger les philosophies du passé à l'aune des critères d'une philosophie particulière, mais à partir de ce qu'est la philosophie. En bref, Hegel ne considère pas sa position comme celle d'un philosophe parmi d'autres, mais comme l'explicitation de quelque chose qui est essentiellement en chaque philosophie.

Cependant, la revendication par Hegel d'une connaissance de ce qu'est la philosophie ne va pas de soi. En effet, si pour les autres sciences il y a un consensus sur leur objet, leur méthode et leur définition, en philosophie il y a sur ces questions un débat permanent : si les mathématiciens s'accordent aisément sur ce que sont les mathématiques, les philosophes ont bien souvent sur la philosophie elle-même « les vues les plus diverses³³ ». Si cela apparaît comme un défaut, il faut surtout y voir l'expression de l'ampleur de l'exigence philosophique : à la différence des autres sciences, la philosophie ne peut rien présupposer en vertu de son aspiration constitutive à l'autodétermination rationnelle. Puisque la philosophie « ne peut rien présupposer », car tout « doit être fondé au préalable en elle³⁴ », c'est-à-dire reconnu comme vrai et justifié par ses propres moyens, ce qu'est la philosophie ne saurait apparaître que comme le résultat de l'activité philosophique elle-même. Ainsi, « le traitement tout entier de cette science [la philosophie] [...] constitue l'acte de trouver son concept³⁵ ». La philosophie, du fait de son exigence même, est une discipline qui est en question pour elle-même. Hegel rend compte de l'absence d'une définition consensuelle de la philosophie, souvent citée comme un élément à charge contre la crédibilité de cette dernière³⁶, par une détermination fondamentale de la philosophie dont on doit reconnaître qu'elle l'honore. Mais d'où

³² Hegel, 328.

³³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 84.

³⁴ Hegel, *Science de la Logique : L'Être*, 49 (trad. modifiée).

³⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 85.

³⁶ La diversité des doctrines philosophiques est utilisée comme « preuve empirique du caractère chancelant [...] de la philosophie », Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 281.

tient-il cette caractérisation de l'exigence philosophique ? Qu'est-ce qui fait de cette définition minimale de la philosophie autre chose qu'une « présupposition arbitraire³⁷ » ? C'est avant tout ce qui a été vérifié par la « preuve spéculative³⁸ » qu'on trouve dans la *Logique*. En effet, la *Logique* établit que la pensée, en procédant à un examen critique de l'ensemble des concepts traditionnels de la philosophie³⁹, parvient à la reconnaissance de la dépendance de ceux-ci à l'égard du Concept, c'est-à-dire de la « conscience de soi pure⁴⁰ », où la pensée se réfléchit elle-même. Dit autrement, il apparaît que la tentative de penser la structure de l'être (comme qualité, quantité, etc.) et celle de l'essence (comme fondement, cause, etc.) implique de penser la structure du Concept (comme l'ensemble constitué par les formes du jugement, du raisonnement syllogistique, etc.)⁴¹. La *Logique* a établi que toute connaissance philosophique (de l'être ou de l'essence) implique toujours une connaissance de la connaissance (de sa forme conceptuelle) et ainsi peut conclure la philosophie est identique à la « pensée se pensant elle-même⁴² ». Ainsi, Hegel peut affirmer que « toute philosophie est essentiellement un idéalisme⁴³ », au sens où toute entreprise de connaissance véritable destitue ce qui est donné, par exemple dans la sensation, au profit d'un principe entièrement *produit* par la pensée, car elle sait que la pensée constitue « l'essentiel et l'universel⁴⁴ » : c'est le cas du premier philosophe Thalès qui, lorsqu'il

³⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques ; Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois (Paris : Vrin, 1986), §78.

³⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 105.

³⁹ Comme le montre bien André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes de l'ontologie traditionnelle* (Paris : Vrin, 1987).

⁴⁰ « Le concept de la science, c'est que la vérité soit la conscience de soi pure », Hegel, *Science de la Logique : L'Être*, 56.

⁴¹ Sans pouvoir développer davantage, nous suivons ici une tradition interprétative défendue notamment par Terry Pinkard : la leçon de la *Logique* est que « faire sens des choses exige de faire sens de la manière dont nous faisons sens de celles-ci », *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2017), 141. Nous traduisons.

⁴² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §236 se réclame du *noiesis noeseos* d'Aristote.

⁴³ Hegel, *Science de la Logique : L'Être*, 219.

⁴⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 278.

déclare que « tout est eau », ne parle pas de l'eau empirique, mais d'une détermination conceptuelle dont la validité repose sur sa force d'explication et de systématisation. C'est du fait de cet engagement idéaliste irréductible que Hegel affirme : la « philosophie n'est qu'une⁴⁵ ».

Ainsi, grâce à l'apport de la « connaissance spéculative », nous disposons du fil conducteur permettant d'organiser l'histoire de la philosophie, en distinguant la philosophie des autres discours : ceux qui ne produisent pas leurs principes selon un libre examen mais héritent de ceux-ci au sein d'une tradition épistémique qui n'est pas remise en question – c'est le cas, selon Hegel, des sciences empiriques⁴⁶ – ; ou encore, ceux qui ne donnent pas à leur contenu une forme conceptuelle mais relèvent de la « représentation », c'est-à-dire fonctionnent sur un mode narratif et imagé – c'est le cas des discours religieux ou littéraires. De plus, nous disposons également d'un critère pour évaluer les philosophies du passé, car s'il est établi que toute philosophie relève de l'idéalisme, « la question se pose alors [...] de savoir dans quelle mesure [l'idéalisme] est effectivement mis en œuvre⁴⁷ ». L'histoire hégélienne de la philosophie prendra ainsi la forme d'une évaluation de chaque philosophie à l'aune de son idéalisme constitutif et, s'il lui arrivera de pointer les déficiences d'une philosophie particulière, il ne s'agira jamais d'une « polémique partisane⁴⁸ » à l'encontre de celle-ci au nom d'une philosophie alternative. Il faudra plutôt y voir une *critique immanente* mettant en lumière la nature contradictoire d'une philosophie qui ne demeure pas fidèle à l'engagement idéaliste qui la caractérise pourtant nécessairement. Une telle démarche est à l'œuvre dès le cas inaugural de Thalès. Ce dernier a le mérite d'instaurer l'attitude philosophique en brisant le charme de la diversité du monde sensible en réduisant celui-ci à un principe explicatif unique. Tel est son geste « idéaliste ». Cependant, il se contredit aussitôt en faisant de ce principe « une

⁴⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*, 109.

⁴⁶ « Toutes les sciences autres que la philosophie ont des objets qui sont au commencement de la science présumés comme admis ». Hegel *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §1.

⁴⁷ Hegel, *Science de la Logique : L'Être*, 219.

⁴⁸ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie* suivi de *L'essence de la critique philosophique*, trad. Bernard Fauquet (Paris : Vrin, 1972), 99.

existence particulière comme toute autre réalité naturelle⁴⁹ ». Tel est l'envers « réaliste » de sa philosophie⁵⁰. En effet, il ne parvient pas à expliquer la relation qui existe entre « l'universalité du concept » de l'eau, capable d'expliquer toute chose, et « l'universalité sensible » de l'eau, qui est une chose parmi d'autres. Ce « défaut » fera naître le « besoin⁵¹ » de mieux distinguer principe idéal et réalité sensible afin de ne pas tomber dans une telle contradiction. Anaxagore finira par satisfaire un tel besoin en affirmant que « le principe des choses est le *noûs*⁵² ». La succession des philosophies du passé apparaîtra alors comme le résultat nécessaire des contradictions qui les minent : si, du point de vue d'une philosophie particulière, sa réfutation et le triomphe d'une philosophie rivale apparaît comme un accident douloureux, l'historien de la philosophie saura y voir la nécessité conceptuelle. En effet, la réfutation d'une philosophie se révèle être une « autoréfutation⁵³ », car elle est rendue possible par ses contradictions internes dont les autres philosophies ne font que tirer profit. Ainsi, plutôt qu'une série anarchique et désespérante, la succession des philosophies apparaît alors comme « un processus conséquent en soi, nécessaire⁵⁴ ».

3. L'histoire de la philosophie comme présupposé de la philosophie

C'est cette démarche de critique immanente qui fera de l'histoire de la philosophie elle-même une « preuve empirique⁵⁵ » de la définition de la philosophie établie par la connaissance spéculative. Ainsi, on ne doit pas assimiler le projet hégélien à celui annoncé par Kant dans *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff* d'une « histoire philosophique de la philosophie » qui n'est pas

⁴⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I : La philosophie grecque ; De Thalès à Anaxagore*, trad. Pierre Garniron (Paris : Vrin, 2019), 55.

⁵⁰ « [...] cet universel est déterminé comme du réel », Hegel, 54.

⁵¹ Hegel, 56.

⁵² Hegel, 58.

⁵³ Selon la formule de Gilbert Gérard, *Le concept hégélien de l'histoire de la philosophie*, 66.

⁵⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 153.

⁵⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I : La philosophie grecque*, 105.

empirique mais *a priori*. Pour Kant, la typologie des positions théoriques possibles en philosophie peut être établie par les moyens de la seule pensée comme des « faits de la raison⁵⁶ », sans recours préalable à l'histoire effective. Kant se dispense alors d'écrire une véritable histoire de la philosophie, car l'affaire est entièrement résolue *a priori*. Hegel y oppose explicitement la nécessité de « procéder historiquement, empiriquement⁵⁷ ». Comment comprendre une telle position ? Cela signifie que ce qui a été prouvé *a priori* par la connaissance spéculative n'est pas par soi suffisant, mais exige d'être corroboré *a posteriori* dans l'expérience. Ainsi, la vérité philosophique de la *Logique* exige d'être *vérifiée* par l'histoire de la philosophie alors même que, comme nous l'avons vu, la possession préalable de cette vérité est ce qui rend possible l'écriture de cette histoire. Pour résoudre ce paradoxe apparent, il faut préciser le type d'expérience dont il s'agit ici. Il ne s'agit nullement d'un ralliement à l'empirisme qui fonde une prétention à la connaissance sur l'expérience d'un fait singulier. En effet, un fait singulier n'a aucune signification ou autorité par lui-même mais les acquiert à travers la pensée⁵⁸ : ainsi, celui qui croit à la vanité de la philosophie pourra convoquer la diversité des philosophies comme « preuve empirique du caractère [...] incertain de la philosophie en général⁵⁹ ». Il ne pourra s'agir pour Hegel de faire preuve d'une même naïveté en élisant tel ou tel fait corroborant son point de vue : il sait que ce qui se présente comme « savoir immédiat » est toujours « un produit ou un résultat du savoir médiatisé⁶⁰ ». Plutôt que l'expérience d'un fait singulier que l'allemand rend par *Erlebnis*, l'expérience dont parle Hegel est un processus expérimental (*Erfahrung*) dont la philosophie propose une reconstruction rationnelle, qu'il appelle « remémoration » (*Erinnerung*) dans la *Phénoménologie*. Par « expérience », Hegel entend un

⁵⁶ Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, Tome 3, trad. Jacques Rivelaygue (Paris : Gallimard, 1986), 1284.

⁵⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I : La philosophie grecque*, 55.

⁵⁸ Quand on s'interroge sur la signification d'une œuvre d'art, de la religion, d'une action « cette signification est l'essentiel ou l'universel », c'est-à-dire « la pensée concrète de cet objet ». Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 209-210.

⁵⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 281.

⁶⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §66.

apprentissage ou une épreuve et non un épisode interne ou un fait ponctuel. Cet apprentissage prend chez Hegel une forme dialectique : la connaissance qui en est issue suppose de traverser et de résoudre des contradictions et il y a un progrès dans la connaissance à mesure que les contradictions sont résolues. L'histoire de la philosophie fait office de preuve si elle peut être reconstruite rationnellement comme le terrain d'une *Erfahrung* dont on peut tirer un enseignement, à savoir que la conception hégélienne de la philosophie est vraie. Il faudra à ce titre que cette conception apparaisse comme rendant compte de l'histoire de la philosophie et susceptible de résoudre les contradictions qui la traversent. Ce point a été remarquablement bien identifié par Macintyre⁶¹. La démarche hégélienne est rapprochée par Macintyre d'une tradition épistémologique, commençant selon lui avec Vico, qui insiste sur l'importance de la construction historiographique dans la justification d'une position théorique : pour cette tradition, il n'y a pas de justification *in abstracto*, indépendamment d'un contexte historique, mais une théorie se justifie en étant capable de rendre manifeste sa supériorité à l'égard de théories antérieures et rivales. Cela implique de construire un récit historique qui fait apparaître la nécessité rationnelle du passage d'une théorie à une autre et, notamment, le passage des théories antérieures à la sienne.

C'est, en effet, de cette manière que Hegel semble procéder. À défaut de pouvoir entreprendre une reconstruction entière de l'histoire de la philosophie hégélienne, nous pouvons l'illustrer à l'aide de quelques exemples. De même que Thalès pense vraiment l'universel mais se le représente sous la forme d'un particulier sensible, l'épicurisme affirme fonder la connaissance sur la réalité des sensations mais se contredit tout autant. Épicure fait reposer la charge de l'erreur sur la pensée qui se surajoute à la sensation et la corrompt, mais ne dit pas que c'est seulement par l'exercice de la pensée que l'on peut délivrer une sensation de certaines influences conceptuelles : comme le dit Hegel, « la pensée y est précisément employée pour tenir la pensée à l'écart⁶² ». Pour prendre un exemple, si l'expérience

⁶¹ Alasdair Macintyre, « Epistemological Crises, Dramatic Narrative and The Philosophy Of Science », *The Monist* 60, (1977) : 453-72.

⁶² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie IV : La philosophie grecque*, trad. Pierre Garniron (Paris : Vrin, 1975), 734.

sensible de l'orage donne spontanément lieu pour l'individu grec à une croyance superstitieuse – il y voit l'expression d'une colère divine –, en raison des pensées dominantes dans sa culture, c'est seulement par un travail conceptuel que l'on peut délivrer la sensation brute de cette pensée erronée « surajoutée ». De plus, cette délivrance suppose d'adhérer à un système conceptuel sophistiqué qui affirme qu'en dernière instance la réalité sensible est faite d'atomes et de vide et est régie par leur interaction plutôt que par des forces surnaturelles. La critique de la pensée conceptuelle paraît alors « manquer de conséquence⁶³ » puisque les atomes, n'étant pas des objets possibles de sensation, « ne sont en effet que des choses de pensée⁶⁴ ». Si la tentative d'échapper à la pensée en direction d'un réel antérieur à la pensée paraît ici vouée à l'échec, il ne faut pas voir dans l'idéalisme de Hegel une simple affirmation de la suprématie inconditionnelle de la pensée. En effet, si le recours au fait brut de la sensation contredit l'engagement idéaliste de toute philosophie, et donc celui de la philosophie épicurienne pourtant inconsciente de cet engagement, Hegel offre une critique tout aussi sévère du stoïcisme qui repose pourtant sur « le principe du penser », considéré comme « le critère de la vérité⁶⁵ ». Il reproche au stoïcisme une égale inconséquence, car la pensée est appréhendée comme une expérience intérieure dont on affirme la séparation à l'égard de toute extériorité sensible, mais dont on finit par recevoir tout le contenu. Les stoïciens ont une conception formelle de la pensée, comme accord du sujet avec lui-même, au point où elle devient indifférente à tout contenu. Du point de vue de la connaissance, cela se traduit par leur approfondissement de la logique formelle où l'on se soucie davantage de la validité des pensées que de leur vérité, c'est-à-dire de leur portée objective ; du point de vue de la morale, cela se traduit par une indifférence à l'égard de toute situation objective pour autant que le sujet parvienne à demeurer intérieurement en accord avec lui-même – le stoïcien peut aussi bien être esclave comme Épictète qu'empereur comme Marc-Aurèle sans qu'il en soit troublé. Cependant, une telle indifférence se traduit par

⁶³ Hegel, 734.

⁶⁴ Hegel, 734. Épicure affirme, en effet, que les atomes relèvent des *adèla*, c'est-à-dire les choses cachées aux sens, à propos desquels on ne peut que faire des hypothèses.

⁶⁵ Hegel, 636.

une impuissance totale de la pensée, qui ne fait que couronner un contenu face auquel elle demeure passive. L'idéalisme stoïcien est ainsi « habit[é] par le principe opposé⁶⁶ », à savoir le « réalisme » épicurien. Ce renversement spectaculaire de l'épicurisme comme du stoïcisme en leur contraire sera grandement exploité par les sceptiques, qui viseront à liquider les ambitions de la philosophie systématique en montrant l'égale inconsistance de ces deux positions. On pourra voir dans cette succession un échantillon de la compréhension générale de l'histoire de la philosophie proposée par Hegel dans le *Concept préliminaire* :

- L'ancienne métaphysique de l'Antiquité se caractérise par son « réalisme », accordant une autonomie et une précedence ontologique aux objets de la connaissance, par rapport auxquels elle est présentée comme passive – qu'il s'agisse des Idées platoniciennes ou du Dieu des théologiens. De ce fait, elle néglige le rôle actif que joue la pensée dans la constitution de son objectivité. Il lui manque la claire conscience du fait que, « pour expérimenter ce qu'il y a de vrai dans les choses, il faut que notre activité subjective transforme ce qui est immédiatement donné⁶⁷ ». Elle tombe alors dans les mêmes contradictions que nous avons trouvées chez Thalès ou Épicure.

- La philosophie moderne se caractérise par son affirmation de la dimension active de la pensée et la part centrale jouée par la subjectivité dans la constitution de l'objectivité. En effet, avec Descartes, « nous entrons proprement dans une philosophie autonome, qui sait [...] que la conscience de soi est un moment essentiel du vrai⁶⁸ » ; et, pour Kant, « il ne peut y avoir d'autorité ayant validité que par le penser⁶⁹ ». Cependant, elle tend alors à tomber dans le travers illustré par le stoïcisme, qui consiste à frapper d'impuissance la pensée en la tenant à l'écart de son contenu – on pensera notamment au formalisme kantien qui transforme l'objectivité en une objectivité simplement pensée distincte de la « chose en soi ».

⁶⁶ Hegel, 734.

⁶⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §22.

⁶⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie VI : La philosophie moderne*, trad. Pierre Garniron (Paris : Vrin, 1985), 1379.

⁶⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie VII : La philosophie moderne ; La dernière philosophie allemande*, trad. Pierre Garniron (Paris : Vrin, 1991), 1852.

- Pour éviter une disqualification sceptique de la philosophie, à la naïveté « réaliste », qui est secrètement idéaliste, et à la stérilité de « l'idéalisme formel », qui ne fait que redonner une légitimité au réalisme, la philosophie de Hegel se présente comme nécessaire en tant qu'elle est capable de faire pleinement droit à l'activité de la pensée sans que cela se paie d'une restriction de sa validité à la sphère subjective. L'engagement idéaliste de la philosophie est alors pleinement assumé, tout en conservant ce qu'il y avait de précieux dans l'ambition réaliste : à savoir que la pensée aspire à une connaissance véritable qui saisisse « *l'en-soi* des choses⁷⁰ ».

Ainsi, Hegel fait voir la nécessité « intérieure⁷¹ », par laquelle la transition historique – ici, de l'Antiquité à la modernité, puis à la pointe hégélienne de celle-ci – peut faire office de justification rationnelle. C'est cette nécessité que doit rendre visible l'écriture philosophique de l'histoire par opposition à la nécessité « extérieure », identique à la contingence, qu'une histoire externaliste de la connaissance pourra mettre en avant – insistant sur les facteurs économiques, sociaux ou psychologiques pour expliquer la victoire d'une théorie sur une autre. L'importance de ce mode historique de justification fait dire à Macintyre qu'en philosophie, « l'histoire de la philosophie [...] est souveraine sur le reste de la discipline⁷² ». Pour Hegel, il s'agit plutôt d'une relation circulaire entre la philosophie et l'histoire de la philosophie : comme le dit Hegel lui-même « le progrès de la logique est une preuve à l'appui de celui de l'histoire et inversement⁷³ ». Si l'histoire de la philosophie exige que la vérité de la philosophie soit déjà connue, la philosophie vraie doit se faire connaître comme le résultat rationnellement nécessaire de l'histoire de la philosophie.

⁷⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §28.

⁷¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I : La philosophie grecque*, 109.

⁷² Alasdair Macintyre, « La relation de la philosophie à son passé » dans *Histoire de la philosophie Idées, temporalités et contextes*, dir. Patrick Cerutti (Paris : Vrin, 1984), 352.

⁷³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 323.

4. La philosophie hégélienne comme métaphilosophie

Cela doit nous conduire à nous interroger sur le statut de la philosophie hégélienne dans l'histoire de la philosophie. Peut-elle être un élément de l'ensemble en même temps que la vérité de cet ensemble ? Pour Hegel, cela ne pose pas de problème, car il ne conçoit pas sa position comme étant celle d'une philosophie déterminée, parmi d'autres, mais comme une position métaphilosophique. Ainsi, il faut éviter d'opposer trop unilatéralement la position hégélienne à des philosophies particulières, comme si la sienne existait à côté des autres. On peut ainsi regretter que certains commentateurs puissent affirmer que la définition hégélienne de la philosophie conduise à l'exclusion d'options philosophiques rivales : ainsi, Robert Stern soutient que l'empirisme serait considéré par Hegel comme non philosophique, car l'empiriste ne saurait admettre la moindre entité idéale dans son ontologie⁷⁴. L'idéalisme hégélien et la tradition empiriste s'opposeraient donc comme deux philosophies incompatibles. La philosophie hégélienne correspondrait alors à un « universel abstrait », dans la terminologie de Hegel, juxtaposé à une autre idée de la philosophie qu'il exclurait⁷⁵. Hegel n'aurait alors en rien rendu l'histoire de la philosophie plus intelligible mais aurait proposé une définition particulière de la philosophie qui aurait eu pour effet d'évincer certaines philosophies de cette histoire. On peut se méfier d'une telle conclusion quand on connaît l'attachement de Hegel à « l'universel concret » qui ne s'oppose pas à autre chose mais contient en lui ce qui semble se distinguer de lui, à la manière dont l'universel concret qu'est le concept de plante contient aussi bien le germe que le fruit. Tel est l'objet de l'histoire hégélienne de la philosophie, qui identifie le principe sous-jacent à toute philosophie particulière, à savoir son engagement idéaliste, et le principe du développement philosophique, à savoir la mise en œuvre implicite ou explicite, c'est-à-dire sous une forme contradictoire ou réconciliée, de cet engagement idéaliste. C'est

⁷⁴ Robert Stern, *Hegelian metaphysics* (Oxford : Oxford University Press, 2009), 68.

⁷⁵ James Chambers, « Hegel's Metaphilosophy of Idealism », *Metaphilosophy* 52, n° 5 (2021) : 628-641, propose un argument similaire mais défend une conception différente de l'idéalisme de Hegel.

bien l'identification de cet « universel concret » qui rend intelligible l'histoire de la philosophie dans son ensemble et permet à Hegel d'embrasser les philosophies antérieures les plus diverses. C'est à ce titre qu'il est également capable de percevoir, à même leur fausseté, ce qui fait leur « vérité⁷⁶ ». Ainsi, pour revenir au cas du philosophe empiriste : celui-ci importe secrètement des déterminations-de-pensée, alors même qu'il prétend ne faire appel qu'aux faits singuliers de l'expérience. On trouve, par exemple, chez Locke, « de[s] pensées universelles ; et on veut déduire cet universel de l'expérience, de l'observation⁷⁷ ». En effet, on lit chez lui des énoncés universels de type « en [l'expérience], toute notre connaissance se fonde⁷⁸ » Mais un tel énoncé peut-il lui-même être fondé dans l'expérience ? Peut-on tirer de l'expérience le principe selon lequel elle est la source de toute connaissance ? Il reviendra à Hume de nous offrir la réponse en explicitant la contradiction entre les caractéristiques des déterminations-de-pensée (nécessité, universalité) et celles sensibles (contingence, singularité), puisque d'une expérience singulière, même répétée, il n'y a pas de passage logique possible à l'universalité et à la nécessité d'une loi. Cependant, Hume préfère procéder à une liquidation sceptique des prétentions de la pensée à l'universalité et à la nécessité au nom de l'empirisme – « Hume a adopté le principe lockéen de l'expérience, mais [...] a supprimé l'objectivité [...] des déterminations-de-pensée⁷⁹ » –, plutôt que d'en tirer la conséquence qui sera celle de Hegel : suivre une voie idéaliste consistant à autonomiser le procès de la pensée à l'égard du sensible⁸⁰. Le tort de l'empiriste n'est donc pas tant de ne pas être idéaliste que de l'être sans le savoir, ou de ne pas l'être explicitement alors qu'il l'est implicitement. Hegel révèle la logique même de la philosophie : celle-ci construit des déterminations-de-pensée dont elle fait valoir

⁷⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 292.

⁷⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie VI : La philosophie moderne*, 1551.

⁷⁸ John Locke, *Essai sur l'Entendement Humain*, trad. Jean-Michel Vienne (Paris : Vrin, 2001), 164.

⁷⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie VII : La philosophie moderne ; La dernière philosophie allemande*, 1693.

⁸⁰ « [L']universel ne peut être saisi par les moyens des sens, et il est ce qui compte comme essentiel et vrai », Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §21 Add.

l'universalité (aussi bien l'eau de Thalès que les *sense-data* des empiristes), elle se contredit quand elle les absolutise, notamment quand elle les réifie comme des éléments du « réel », au lieu d'y voir des dépôts de la pensée en mouvement, et elle tente de dépasser ces contradictions, de manière naïve, quand elle absolutise une détermination contraire ou, de manière plus profonde, quand elle vise l'intégration de déterminations-de-pensée apparemment incompatibles⁸¹. Comme le note Dina Emundts, avec Hegel, c'est à une mise en lumière de la méthode philosophique comme telle que l'on parvient : « cela inaugure la méthode comme celle qui était la méthode (inaperçue) de toutes les philosophies⁸² ». En effet, le point le plus élevé auquel la pensée est conduite dans la *Logique* est « l'Idée absolue » dont l'autre nom est la « méthode », c'est-à-dire le « concept qui se sait lui-même⁸³ ». Cela, on doit le comprendre ainsi : connaître la méthode, c'est savoir qu'il « n'y a rien d'autre que la pensée qui conduit à l'objectivité⁸⁴ ». Mais quelle est, plus précisément, cette méthode par laquelle la pensée se fait objective ? Tel qu'exposé dans le *Concept préliminaire*⁸⁵, il s'agit de la succession d'une position par la pensée d'une détermination, d'une contradiction résultant de cette position, puis d'une réconciliation spéculative, qui vise à rétablir une « unité » de la pensée à même « [l]es déterminations dans leur opposition⁸⁶ ». Le mouvement qui traverse l'histoire de la philosophie est ici exposé dans sa pureté et c'est ce mouvement pur que suivra la *Logique*. Ainsi, les « systèmes philosophiques qui ont fait l'apparition

⁸¹ Hegel salue chez Platon la capacité de réconcilier dans sa philosophie un grand nombre de positions rivales ou antérieures. Voir Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 229.

⁸² Dina Emundts, « Philosophy and its Time », dans *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, dir. Luca Illetterati et Giovanna Miolli (Londres : Bloomsbury, 2021), 235.

⁸³ « L'Idée est en tant que l'Idée purement et simplement universelle. Ce qu'il y a donc à considérer ici, c'est [...] l'universel de la forme du contenu – c'est-à-dire la méthode », Hegel, *Science de la Logique Le Concept*, trad. Bernard Bourgeois (Paris : Vrin, 2016), 301.

⁸⁴ Dina Emundts, « Philosophy and its Time », 235.

⁸⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §79.

⁸⁶ Hegel, §278.

les uns à la suite des autres » peuvent être compris comme « les divers degrés de l’Idée logique⁸⁷ ».

Arrivé à ce point, peut-on parler d’une « fin de la philosophie⁸⁸ » comme semble le faire Hegel lui-même ? Sans doute ne faut-il pas y voir un terme littéral de l’activité philosophique mais la volonté d’en finir avec la « préhistoire » de la philosophie, où la philosophie s’efforçait d’être autre chose que ce qu’elle est, à savoir idéaliste, sans pourtant y parvenir. Hegel n’aurait pu douter du fait que l’activité philosophique se poursuivrait après lui. Trop d’indices attestent du fait qu’il ne croyait aucunement à une clôture du cours historique réel. Il reconnaît notamment qu’on ne peut « sauter » hors de l’histoire⁸⁹. Il semble donc inévitable que le contenu de la philosophie évolue, en fonction des progrès des sciences positives que la philosophie doit « réfléchir » comme son matériau⁹⁰ ou des transformations économiques ou politiques, face auxquelles la philosophie ne saurait être indifférente⁹¹. Cependant, Hegel considère sa méthode comme définitive. C’est, en effet, ce que nous dit la *Logique* : il est difficile « [d’]imaginer que la méthode [...] n’est pas encore susceptible de recevoir *dans le détail* beaucoup de perfectionnement » même si elle est bien « la seule vraie⁹² ». Ainsi, si la philosophie continue après Hegel, elle aura à se comprendre et à se pratiquer à l’aune de la méthode. Cependant, cela suppose qu’elle se fasse également d’après Hegel. Au regard de la « ruée vers le réel⁹³ » qui caractérise notre moment philosophique contemporain sous la forme d’une prolifération de réalismes (nouveau, direct ou spéculatif) affichant leur hostilité à l’idéalisme – et, ce qui n’aurait pas surpris Hegel, générant leur propre

⁸⁷ Hegel, §86.

⁸⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 277.

⁸⁹ Hegel, 237.

⁹⁰ « la philosophie doit son contenu aux sciences empiriques ». Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §12 (Introduction de 1830).

⁹¹ Elle est la « conscience de soi » de son époque ou « la fleur de son univers », Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 38.

⁹² Hegel, *Science de la Logique* : L’Être, 61.

⁹³ Isabelle Thomas-Fogiel, « La ruée vers le réel », dans *Choses en soi : Métaphysique du réalisme*, dir. Emmanuel Alloa et Elie During (Paris : PUF, 2018), 25-39.

lot de contradictions⁹⁴ –, il semblerait que la leçon métaphilosophique de Hegel n'ait pas eu le succès qu'il aurait espéré.

Bibliographie

- Chambers, James. « Hegel's Metaphilosophy of Idealism ». *Metaphilosophy* 52, n° 5 (2021) : 628-641.
- Citot, Vincent. « L'histoire de la philosophie comme science rigoureuse ». Dans *Problèmes épistémologiques en histoire de la philosophie*, sous la direction de Vincent Citot, 65-102. Montréal : Liber, 2017.
- Doz, André. *La logique de Hegel et les problèmes de l'ontologie traditionnelle*. Paris : Vrin, 1987.
- Dussel, Enrique. *1492 : l'occultation de l'autre*. Ivry-sur-Seine : Les Éditions ouvrières, 1992.
- Emundts, Dina. « Philosophy and its Time ». Dans *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, sous la direction de Luca Illetterati et de Giovanna Miolli, 221-241. Londres : Bloomsbury, 2021.
- Gérard, Gilbert. *Le concept hégélien de l'histoire de la philosophie*. Paris : Vrin, 2008.
- Guerout, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris : Aubier Montaigne, 1979.
- Guerout, Martial. « Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie ». *Archivio di studi Filosofici* 1 (1954) : 39-63.
- Guerout, Martial. « Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques ». Dans *Textes clés d'histoire de la philosophie Idées, temporalités et contextes*, 123-142. Paris : Vrin, 2018.
- Harman, Graham. « Graham Harman interview Marks Gabriel ». Édinburgh: Edinburgh University Press, 2016. <https://eupublishingblog.com/2016/09/23/graham-harman-interviews-markus-gabriel/>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédie des sciences philosophiques : Science de la Logique*. Traduit par Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Esthétique*, Tome 3. Traduit par Jean-Pierre Lefebvre et V. Von Schenck. Paris : Aubier, 1998.

⁹⁴ Comme le montre Isabelle Thomas-Fogiel, « La ruée vers le réel », 2018.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La philosophie de l'histoire*. Traduction sous la direction de Myriam Bienenstock. Paris : Librairie Générale Française, 2009.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La relation du scepticisme avec la philosophie*. Suivi de *L'essence de la critique philosophique*. Traduit par Bernard Fauquet. Paris : Vrin, 1972.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie : Introduction*. Traduit par Gilles Marmasse. Paris : Vrin, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie I : La philosophie grecque ; De Thalès à Anaxagore*. Traduit par Pierre Garniron. Paris : Vrin, 2019.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie IV : La philosophie grecque*. Traduit par Pierre Garniron. Paris : Vrin, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie V : La philosophie moderne*. Traduit par Pierre Garniron. Paris : Vrin, 1985.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie VII : La philosophie moderne ; La dernière philosophie allemande*. Traduit par Pierre Garniron, Paris : Vrin, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Science de la Logique : Le Concept*. Traduit par Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Science de la Logique : L'Être*. Traduit par Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 6 : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Édité sous la direction de Pierre Garniron et Walter Jaeschke. Hamburg : F. Meiner, 1986.
- Kant, Immanuel. *Œuvres philosophiques*, Tome 3. Traduit par Jacques Rivelaygue. Paris : Gallimard, 1986.
- Kelley, Donald R. « What is Happening to the History of Ideas ». *Journal of the History of Ideas* 51, n° 1 (1990) : 3-25.
- Macintyre, Alasdair, « Epistemological Crises, Dramatic Narrative and The Philosophy Of Science ». *The Monist* 60 (1977) : 453-72.
- Macintyre, Alasdair. « La relation de la philosophie à son passé ». Dans *Histoire de la philosophie Idées, temporalités et contextes*, sous la direction de Patrick Cerutti, 323-352. Paris : Vrin, 1984.

- Pinkard, Terry. *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2017.
- Skinner, Quentin. « Signification et compréhension en histoire de la philosophie ». Dans *Textes clés d'histoire de la philosophie : Idées, temporalités et contextes*, sous la direction de Patrick Cerutti, 25-274. Paris : Vrin, 2018.
- Stern, Robert. *Hegelian Metaphysics*. Oxford : Oxford University Press, 2009.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. « La ruée vers le réel ». Dans *Choses en soi : Métaphysique du réalisme*, sous la direction d'Emmanuel Alloa et Elie During, 25-39. Paris : PUF, 2018.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. *Référence et autoréférence. Étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*. Paris : Vrin, 2006.