

Kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle

Denis Sauvé

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027013ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027013ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sauvé, D. (1987). Kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle. *Philosophiques*, 14 (2), 227–261. <https://doi.org/10.7202/027013ar>

Résumé de l'article

Dans la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, Kant présente une discussion et une critique de la métaphysique de ses prédécesseurs rationalistes. Le premier chapitre de la Dialectique traite du dualisme cartésien et du matérialisme. Mon but est de déterminer quelle est sa position vis-à-vis de ces deux thèses opposées. Il pourrait sembler à première vue qu'en raison du caractère inconnaissable du sujet pensant, on ne peut selon lui se prononcer sur la vérité ou la fausseté de ni l'une ni l'autre de ces deux thèses. Ce que je me propose de montrer, cependant, c'est qu'il avance des arguments contre le dualisme cartésien et le matérialisme et qu'il les rejette tous les deux. Ces arguments découlent de la doctrine de l'idéalisme transcendantal, une des thèses centrales de son épistémologie.

ARTICLES

KANT, LE MATÉRIALISME ET LA PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

par Denis Sauvé

RÉSUMÉ. Dans la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, Kant présente une discussion et une critique de la métaphysique de ses prédécesseurs rationalistes. Le premier chapitre de la Dialectique traite du dualisme cartésien et du matérialisme. Mon but est de déterminer quelle est sa position vis-à-vis de ces deux thèses opposées. Il pourrait sembler à première vue qu'en raison du caractère inconnaissable du sujet pensant, on ne peut selon lui se prononcer sur la vérité ou la fausseté de ni l'une ni l'autre de ces deux thèses. Ce que je me propose de montrer, cependant, c'est qu'il avance des arguments contre le dualisme cartésien et le matérialisme et qu'il les rejette tous les deux. Ces arguments découlent de la doctrine de l'idéalisme transcendantal, une des thèses centrales de son épistémologie.

ABSTRACT. In the Transcendental Dialectic of the *Critique of Pure Reason* Kant discusses and criticizes traditional (or rationalist) metaphysics. In the first chapter of the Dialectic his discussion bears on Cartesian mind-body dualism and its opposite thesis of materialism. The aim of this paper is to determine the nature of his views concerning these two doctrines. At first sight it might seem that Kant's position is that the thinking self is unknowable and, consequently, that no decision can be made with respect to the truth or falsity of either dualism or materialism. What I wish to show, however, is that Kant argues against the two doctrines and that he rejects them both. These arguments derive from one of his central epistemological tenets, transcendental idealism.

On connaît surtout le chapitre de la première *Critique* dans lequel Kant traite des « paralogismes de la raison pure » pour les

objections qu'il y oppose à la « psychologie rationnelle ». Pour Kant, la psychologie rationnelle est cette doctrine due principalement à Descartes, mais qui a été reprise aussi par d'autres philosophes rationalistes, d'après laquelle le sujet pensant, la *res cogitans*, est une substance différente par essence de la substance matérielle. Ce sont les arguments sur lesquels s'appuie, selon lui, la psychologie rationnelle qu'il qualifie ici de « paralogismes » et son but, essentiellement, est de présenter une analyse de chacun de ces arguments et de montrer ensuite pourquoi ils ne sont pas concluants. Cependant, on note moins souvent que Kant fait aussi dans ce chapitre des remarques à propos du matérialisme, le point de vue qui consiste à soutenir au contraire qu'il n'y a aucune différence de nature entre le sujet pensant et la matière, et il est clair d'après ces remarques que le matérialisme soulève pour lui au moins autant de difficultés que le dualisme corps-esprit de Descartes. La question que je voudrais poser est celle-ci : quelle est au juste sa position vis-à-vis de ces deux thèses, l'une qui dit que le sujet est une substance immatérielle, c'est-à-dire le point de vue du « psychologue rationnel », ou du dualiste cartésien, et l'autre suivant laquelle c'est une substance matérielle, le point de vue du matérialiste ? ¹

Il semble que l'un des résultats importants de sa discussion des paralogismes soit que l'on ne peut démontrer ni l'une ni l'autre des deux thèses opposées. La nature du sujet pensant appartient selon lui au domaine du « suprasensible » ; le sujet « en soi », ce qu'il est en lui-même, demeure nécessairement inconnaissable et si, comme le psychologue rationnel ou le matérialiste, nous voulions dire quelque chose sur l'essence du « moi », nous ferions « un pas en dehors du monde sensible [et nous entrerions] dans le champ des *noumènes* » ². Pourtant, d'un autre côté, même si on ne peut rien savoir sur sa nature, est-ce qu'il se peut que le moi soit une chose telle que la conçoivent les matérialistes ? Kant ne développe pas beaucoup ses remarques sur ce point, mais, il me semble, ce qu'il en dit suggère une réponse négative : il n'est pas possible,

1. Dans ce qui suit, toutes les citations de Kant sont tirées de la *Critique de la raison pure*. J'utilise les conventions habituelles pour les références. La première édition est signalée par la lettre A, la seconde par la lettre B, suivie du numéro de page tel qu'il est donné dans les *Gesammelte Schriften* publiés par l'Académie de Berlin (Berlin : G. Reimer, 1911, vol. III et IV), suivi ensuite du numéro de page de la traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud (Paris : Presses Universitaires de France, 1968).

2. B 409 ; 287-288.

selon lui, que le moi soit une chose de même essence que la matière. Il est vrai qu'on ne peut rien dire, positivement, sur ce qu'il est « en soi », mais nous sommes au moins certains qu'il n'est pas un être matériel au sens où le soutiennent les matérialistes. Comme je l'expliquerai plus loin, il ne s'ensuit pas pour autant selon lui qu'il faudrait souscrire à la thèse de l'immatérialité « en soi » du sujet au sens de Descartes.

Pour défendre cette interprétation, je vais rappeler d'abord brièvement (section 1) comment Descartes caractérise l'essence du moi, c'est-à-dire en quel sens c'est pour lui une substance immatérielle. Ensuite, je résumerai quelques-unes des objections que fait Kant à l'adresse de cette doctrine et, finalement (section 2), j'exposerai, entre autres, ce qu'on pourrait appeler sa « réfutation » du matérialisme.

I

Dans les *Méditations*, Descartes décrit de deux façons différentes l'opposition de nature qui existe selon lui entre l'esprit et les corps. D'un côté, il faut, dit-il, se représenter l'esprit comme une substance dont l'essence est d'être une chose qui pense, tandis qu'un corps est une substance dont l'essence est d'occuper un espace ou d'être une chose étendue. Ce sont ces deux propriétés, la pensée et l'étendue, qu'il mentionne le plus souvent lorsqu'il veut caractériser les natures respectives du moi et de la matière. Mais, d'un autre côté, le moi n'est pas seulement une chose pensante, c'est aussi par essence une substance simple, c'est-à-dire une chose non composée et indivisible ; un corps, au contraire, est toujours composé et divisible. Le fait que l'âme ne soit pas composée et ne possède pas de parties implique qu'elle n'est pas sujette à la destruction, par décomposition ou par division, et c'est pourquoi elle est immortelle. Par contraste, un corps apparaît comme étant nécessairement divisible parce qu'il n'y a aucune partie de la substance étendue, même la plus petite qu'on puisse imaginer, qui ne puisse être divisée, au moins potentiellement, en parties encore plus petites ; en ce sens, il n'existe pas d'atomes ou de parties insécables de la matière. Il s'ensuit pour Descartes une incompatibilité et une opposition de nature entre le moi et les choses matérielles. D'une part, la divisibilité est une propriété indissociable de l'essence des

corps : il y aurait incohérence à dire que quelque chose occupant un espace, même une parcelle de matière extrêmement petite, ne possède pas de parties et n'est pas divisible. De l'autre, il n'y a rien qui puisse être à la fois simple et composé (ou divisible et indivisible) : les deux propriétés sont incompatibles. Mais, si l'âme, à la différence des corps, est indivisible, alors, nécessairement, elle diffère par essence de la substance étendue. C'est donc une substance immatérielle³.

Lorsque Kant discute la question de la matérialité ou de l'immatérialité du sujet pensant, c'est dans les termes qu'il emprunte à la seconde de ces deux oppositions : soit le sujet est simple (ou indivisible), soit il est composé (ou divisible). La question de son immatérialité se réduit donc à celle de savoir s'il s'agit, comme le dit Descartes, d'une substance simple, par conséquent immatérielle, ou bien d'une substance composée comme le soutiennent les matérialistes. Pour cette raison, Kant donne le nom de « paralogisme de la simplicité » à l'argument qu'avance le psychologue rationnel à l'appui de la thèse de l'immatérialité.

Un autre argument important qu'il discute dans ce chapitre est le « paralogisme de la substantialité », un argument qui tend à montrer que le moi est une substance et non un attribut ou bien une propriété d'une substance. Pour le psychologue rationnel, le sujet pensant est une réalité substantielle au même titre que les corps, une « chose » à laquelle on doit rapporter les propriétés non physiques d'une personne, entre autres les propriétés dénotées par des verbes comme « penser », « douter », « affirmer », « imaginer », tandis que c'est au corps de la personne que l'on attribue l'ensemble de ses propriétés physiques. La thèse de la substantialité est fondamentale pour Descartes parce que si le moi n'était pas une substance, il deviendrait impossible de démontrer sa simplicité de nature et son immatérialité dans la mesure où il est évident qu'il doit exister quelque chose, une certaine substance, que l'on se représente comme indivisible et différente de la substance matérielle. Dans ce qui suit, je m'en tiendrai exclusivement à ce que dit Kant à propos de ces deux paralogismes, l'un concernant la substantialité du moi, l'autre sa simplicité et son immatérialité.

3. Cf. la sixième *Méditation* dans les *Œuvres philosophiques* publiées par F. ALQUIÉ (Paris : Garnier, 1963-1973), tome II, p. 499 ; et également les *Principes de la philosophie* (deuxième partie, art. 20), tome III, p. 165-166.

Pour comprendre quelles difficultés soulèvent selon lui les arguments du psychologue rationnel, prenons pour débiter le paralogisme de la substantialité. Il le formule comme suit :

Je puis dire de toute chose en général qu'elle est une substance, en tant que je la distingue de simples prédicats et de simples déterminations des choses. Or, dans toute pensée, notre *moi* est le sujet auquel les pensées sont inhérentes seulement en qualité de déterminations et ce moi ne peut pas être employé comme la détermination d'une autre chose. Chacun doit donc se considérer lui-même comme une substance et ses pensées seulement comme des accidents de son existence et des déterminations de son état.⁴

La première proposition rappelle la définition traditionnelle de la substance. Par le concept d'une substance, écrit Descartes dans les *Principes*, nous désignons « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister », en quoi elle s'oppose aux qualités ou attributs, lesquels au contraire sont des « choses (...) de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres », c'est-à-dire sans les substances auxquelles elles sont inhérentes⁵. De façon similaire, une substance, dit Kant, est un « être subsistant par [lui]-même »⁶, alors qu'on se représente les attributs comme de simples déterminations de la substance. Mais, comme on peut le lire dans la seconde *Méditation*, le moi, précisément, est cette chose « qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas » et, dit Descartes, il n'y a « aucun de ces attributs (...) qu'on puisse dire être séparé de moi-même »⁷, car douter, concevoir et affirmer présupposent l'existence de ce qui doute, conçoit ou affirme, et aucune de ces propriétés ne peut être séparée du moi et être considérée comme une chose pouvant subsister par elle-même. Entre le moi et les pensées, il y a donc la même relation que celle qui existe en général entre une substance et ses attributs. Le psychologue rationnel en conclut que le moi est une substance et les pensées seulement des déterminations attachées à cette substance.

On trouve dans le commentaire que fait Kant de cet argument un certain nombre de remarques critiques différentes. Je vais

4. A. 348 ; 283, trad. mod.

5. *Principes de la philosophie* (première partie, art. 51), ouv. cit., p. 122.

6. B 407 ; 284.

7. Deuxième *Méditation*, ouv. cit., p. 420-421.

résumer les trois remarques les plus importantes. En premier lieu, Kant se demande à quoi on reconnaît, concrètement, qu'une « chose » est une substance et non pas plutôt un attribut ou bien une propriété d'une substance. Il existe, dit-il, un critère empirique de la substantialité, et ce critère est la permanence : « nous sommes obligés de prendre pour principe la permanence d'un objet donné tiré de l'expérience si nous voulons lui appliquer le concept d'une *substance* tel qu'on peut l'employer empiriquement »⁸. D'après ce critère, pour savoir ce qui signale la présence d'une chose substantielle dans une intuition empirique, on doit rechercher ce qu'il y a dans cette intuition de permanent et de constant, alors que les attributs de la chose se reconnaissent aux déterminations variables et changeantes de l'intuition. C'est aussi le seul usage qu'il est permis de faire du concept d'une substance : « [pour] que ce concept désigne (...) un objet qui puisse être donné (...), il faut qu'il ait pour fondement une intuition constante comme condition indispensable de [sa] réalité objective »⁹ ; « sans la condition de l'intuition sensible », le concept n'est « que d'un usage transcendantal, c'est-à-dire d'aucun usage »¹⁰. Dans le cas du moi, cependant, Kant soutient qu'on ne peut « démontrer une pareille permanence par une observation certaine »¹¹. Il est vrai que, d'une certaine façon, le moi « paraît toujours dans toute pensée »¹² en ce sens que, comme le dit Descartes, il est évident que c'est moi qui doute, qui conçois ou qui imagine ; mais lorsque par le « sens interne » (ou l'« intuition intérieure ») une personne prend conscience par introspection de ses propres pensées, elle ne peut y découvrir une intuition de son moi, une « intuition fixe et permanente où se succéderaient (en tant que variables) les pensées »¹³ car, dit Kant, « dans ce que nous appelons l'âme, tout est dans un continuel écoulement et il n'y a rien de permanent »¹⁴. Si on ne trouve rien qui permet de faire la distinction entre ce qui demeure et ce qui change dans les représentations qui sont données par le sens interne, alors « il nous manque (...) la condition nécessaire pour

8. A 349 ; 283.

9. B 412 ; 293.

10. A 403 ; 325.

11. A 350 ; 284.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. A 381 ; 308.

appliquer au moi (...) le concept de la substance, c'est-à-dire d'un sujet existant par lui-même »¹⁵.

Une seconde remarque explique et complète en partie la première. Par le sens interne, d'après la première remarque, nous ne trouvons rien en nous-mêmes de permanent ou de constant. S'il pouvait y avoir quelque chose comme une perception intérieure de ce qu'on nomme le « moi », une perception que chacun posséderait de la chose qu'il est lui-même, elle se présenterait, présumément, comme une sorte d'intuition persistante et durable à travers la succession continuelle des pensées. Or, justement, il se trouve qu'« [à la] représentation [du moi] n'est pas liée la moindre intuition qui la distinguerait de tous les autres objets de l'intuition »¹⁶. Mais pourquoi ? Le fait qu'il ne peut y avoir une auto-intuition du moi découle du caractère inobservable et non représentable du sujet par lui-même. En effet, comme le dit Kant dans la déduction transcendantale des catégories, le moi « forme le corrélatif de toutes [les] représentations »¹⁷. Si tel est le cas, alors il ne peut être pour lui-même une représentation parmi d'autres représentations ou bien un objet qu'il se représente parmi d'autres objets représentés ; il est plutôt, en tant que « sujet connaissant », ce qui parvient à une connaissance des objets au moyen de ces représentations. La raison pour laquelle, donc, le moi ne peut s'intuitionner ni se rendre présent à lui-même comme un objet, c'est que « je ne saurais connaître comme objet cela même [le sujet] qu'il me faut supposer pour connaître en général un objet »¹⁸. Il s'ensuit que « nous n'avons ni ne pouvons avoir la moindre connaissance [de ce qu'est le moi] »¹⁹. Si le sujet pensant ne peut être un objet de représentation pour lui-même, alors il n'est pas possible de dire quel genre d'entité est cette chose : « Par ce "moi", par cet "il" ou par ce quelque chose qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X (...) dont nous ne pouvons jamais avoir, séparément, le moindre concept »²⁰.

15. B 413 ; 293.

16. A 350 ; 284.

17. A 123 ; 138.

18. A 402 ; 324.

19. A 350 ; 284.

20. A 346 = B 404 ; 281, trad. mod.

La troisième remarque, finalement, ne constitue pas à proprement parler une objection au paralogisme de la substantialité, mais elle donne une autre raison de tenir la nature du moi pour quelque chose d'entièrement inconnaissable. Dans le commentaire du paralogisme, on lit entre autres l'affirmation suivante : « nous n'avons aucune connaissance du sujet en soi qui est à la base du moi comme de toutes les pensées en qualité de substrat »²¹. Kant fait allusion ici à l'idée qu'il a défendue dans l'Esthétique transcendantale et ensuite à nouveau dans l'Analytique d'après laquelle il faut faire la distinction entre une chose telle qu'elle est en soi et cette même chose telle qu'elle nous apparaît en tant que « phénomène », une distinction qui est valable non seulement pour les objets des sens externes (ou les « objets extérieurs »), mais aussi pour l'objet du sens interne, le moi considéré comme le sujet des pensées ou, si le moi n'était pas une substance, pour la chose qui se trouve à la base du moi en même temps que des pensées. En effet, selon lui, nous nous représentons les choses extérieures comme un ensemble d'objets situés dans l'espace et dans le temps ; mais cette propriété qu'ils ont d'être situables dans un cadre spatio-temporel dépend essentiellement de la manière dont ils apparaissent au sujet à travers ses « formes » *a priori* que sont l'espace et le temps et ce n'est pas en eux-mêmes qu'ils possèdent cette propriété. De la même façon, le sujet pensant se connaît par les représentations qui lui sont données par le sens interne, dont la forme *a priori* est le temps, c'est-à-dire par les pensées, les intentions, les sentiments, et toutes les autres représentations qu'il s'attribue comme des propriétés de son moi, mais ces représentations ne lui font pas plus connaître ce qu'il est en soi que les représentations des sens externes ne lui apprennent ce que sont les objets extérieurs en eux-mêmes. En ce sens, on peut dire que « L'objet transcendantal est également inconnu, qu'il s'agisse aussi bien de l'intuition interne que de l'intuition extérieure »²². Et la conséquence, à nouveau, est qu'il n'est pas possible de savoir quel genre de chose est le sujet des pensées. Si « nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi »²³, alors nous n'avons aucune idée de ce qu'il est et il n'y a rien que nous puissions dire sur son essence.

21. A 350 ; 284.

22. A 372 ; 302.

23. B 156 ; 135.

Il est fréquent dans le chapitre des paralogismes que Kant s'exprime comme si le moi était l'« objet » du sens interne de la même manière que sont donnés au sujet par le sens externe les objets extérieurs représentés dans la forme *a priori* de l'espace. Ce parallélisme entre la connaissance de soi par le sens interne et la connaissance des objets extérieurs par le sens externe contredit apparemment l'idée d'après laquelle le moi ne peut être un objet pour lui-même et qu'il n'existe aucune intuition du moi comme sujet des pensées. Mais la difficulté n'est peut-être qu'apparente. Kant, en effet, pourrait répondre de la façon suivante. Par l'intuition interne, le sujet possède la connaissance de lui-même (ou la connaissance de soi au sens habituel du terme) parce qu'il a conscience de façon immédiate et sans inférence du contenu de ses propres pensées, de ses sensations, de ses sentiments, ou de ses intentions ; une telle connaissance se manifeste, entre autres, par des propositions formulées à la première personne comme « J'ai telle ou telle pensée » ou bien « J'ai telle ou telle sensation ». Mais, bien qu'il s'attribue spontanément à lui-même ses pensées et toutes ses autres représentations, le sujet n'est pas pour autant « informé » de ce qu'il a ces pensées sur la base d'une observation de son propre moi (comme quelqu'un peut savoir qu'il a une tache d'encre sur la main parce qu'il a observé sa main). Il semble plutôt que pour Kant le moi « perçoive » auto-réflexivement ses pensées et non le sujet des pensées : il a l'« intuition » de ses représentations seulement (de ses intentions, sentiments, etc.) et non pas du moi lui-même qui a ces représentations. D'une certaine façon, il est vrai de dire que le moi constitue l'« objet » du sens interne, mais seulement en ce sens que c'est de *ses* pensées qu'il a connaissance par l'intuition intérieure, et non pas au sens où il pourrait y avoir une intuition empirique du moi semblable à l'intuition par laquelle nous sont donnés les objets dans l'espace.

Un autre point qui aurait besoin d'être élucidé concerne la distinction entre le sujet comme phénomène et le sujet comme « chose en soi ». Kant écrit ceci : je n'ai « aucune connaissance de moi *tel que je suis*, mais je me connais simplement tel que je m'apparais à moi-même »²⁴. Si le moi se connaît seulement comme phénomène et non tel qu'il est en soi, dans ce qui définit

24. B 158 ; 136.

son essence, alors on pourrait se demander de quelle manière, plus précisément, il s'apparaît à lui-même. Les objets extérieurs nous apparaissent sous l'aspect de choses dotées de propriétés spatiales : un objet possède une forme, des dimensions et il entretient des relations spatiales avec d'autres objets. Mais sous quel aspect le moi s'apparaît-il à lui-même ? Une réponse possible consisterait à dire que ce n'est pas à proprement parler le moi mais plutôt les pensées qui apparaissent au sujet, et ses pensées lui sont données par le sens interne comme des événements qui se succèdent dans le temps, par contraste avec les objets du sens externe, lesquels sont représentés à la fois dans la forme *a priori* de l'espace et dans la forme *a priori* du temps. Comme il l'écrit dans l'Esthétique, « Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur (...). [Le temps] détermine le rapport des représentations dans notre état interne »²⁵. En ce sens, ce sont les pensées ou, en général, les représentations qui ont entre elles des rapports de temps (une pensée précède, une autre suit) et le temps est la « forme » propre aux représentations. Cependant, la difficulté est que, pour lui, c'est le moi que nous ne pouvons connaître tel qu'il est en soi et non les pensées, et il semble que c'est de la nature du sujet des pensées tel qu'il est en soi qu'il est ici question plutôt que de la nature des pensées elles-mêmes comme représentations. Il existe un passage du chapitre des paralogismes où il suggère une réponse différente : le moi, dit-il, s'apparaît, en tant que phénomène, comme une chose dont la seule propriété est d'avoir des pensées, ces pensées dont il a immédiatement conscience dans la connaissance qu'il a de lui-même. Si les objets du sens externe nous apparaissent comme juxtaposés dans l'espace et comme ayant une forme et des dimensions, le moi s'apparaît à lui-même sous l'aspect d'une chose qui pense ; et de même que les objets extérieurs ne sont pas en eux-mêmes situés dans l'espace, puisque l'espace n'existe pas en soi et qu'il est simplement la forme sous laquelle les choses extérieures nous apparaissent, le moi n'est pas non plus en soi, par nature, une chose pensante, il s'apparaît à lui-même seulement à travers le sens interne comme quelque chose qui a des pensées. Pourtant, il y a un autre endroit, toujours dans ce chapitre (et que je citerai plus loin) où Kant semble admettre au contraire la possibilité qu'il

25. A 33 = B 49 ; 63.

appartienne à l'essence du moi d'être en soi une chose pensante, bien que selon lui on ne puisse savoir si telle est effectivement sa nature. Dans ce qui suit, je supposerai, provisoirement, qu'il est en effet possible pour lui que le moi soit une chose (en soi) pensante, et je reviendrai plus loin sur cette question.

Un point important à retenir de cette critique du paralogisme de la substantialité, il me semble, est qu'il ne faut pas en déduire que le sujet pensant *n'est pas* une substance. Il y a un seul critère pour établir que quelque chose est une substance et ce critère ne permet pas de savoir quel est le « mode d'existence »²⁶ du moi (être une propriété ou bien être le sujet des propriétés), mais tout ce qu'on peut en conclure c'est qu'« il ne m'est pas possible de déterminer (...) la manière dont j'existe, si c'est comme substance ou comme accident »²⁷. D'autre part, du fait que le sujet ne peut être un objet de représentation pour lui-même et qu'il ne se connaît pas tel qu'il est en soi, il ne suit pas qu'il ne pourrait pas être une chose dont la nature consiste dans la pensée. Il semble au contraire possible que la pensée, comme le soutient Descartes, appartienne à son essence. En somme, la difficulté dans le point de vue du psychologue rationnel n'est pas tellement qu'il est faux mais, plutôt, qu'il est impossible de prouver qu'il est vrai.

C'est ce qui ressort également de la critique que fait Kant du paralogisme de la simplicité. Par cet argument, selon lui, le psychologue rationnel ne réussit pas plus à prouver la simplicité du moi que, par le paralogisme de la substantialité, il ne réussit à prouver qu'il est une substance. Il est possible qu'il soit simple et immatériel, mais il se pourrait également, comme le soutiennent les matérialistes, qu'il y ait identité de nature entre le moi et la matière.

L'argument du paralogisme de la simplicité est, dans sa forme, une *reductio ad absurdum*. Le psychologue rationnel fait d'abord l'hypothèse que le moi est une substance composée. Mais étant donné que cette supposition entraîne, selon lui, une « contradiction », il en déduit qu'il est, non pas composé, mais simple. Kant énonce l'argument comme suit :

26. B 410 ; 289.

27. B 420 ; 305.

Toute substance *composée* est un agrégat de plusieurs, et l'action d'un composé (...) est un agrégat de plusieurs actes ou accidents répartis entre la multitude des substances. Or, un effet qui résulte du concours de plusieurs substances agissantes est, sans doute, possible, quand cet effet est simplement extérieur (ainsi, par exemple, le mouvement d'un corps est le mouvement combiné de toutes ses parties) ; mais il en est autrement des pensées, comme accidents internes d'un être pensant. En effet, supposez que le composé pense ; chacune de ses parties renfermerait alors une partie de la pensée et toutes ensemble seules contiendraient la pensée tout entière. Or, cela est contradictoire. En effet, puisque les représentations qui sont partagées entre différents êtres (par exemple, les mots particuliers d'un vers) ne constituent jamais une pensée entière (un vers), la pensée ne peut être inhérente à un composé comme tel. Elle n'est donc possible que dans *une* substance qui n'est pas un agrégat de plusieurs et qui, par conséquent, est absolument simple²⁸.

Sans faire l'analyse du paralogisme, on pourrait le rendre plus explicite comme suit. Il existe une différence importante, d'après l'argument, entre une propriété d'une substance composée tel le mouvement et une pensée considérée comme une propriété ou un « accident interne » d'un être pensant. Le mouvement d'une substance composée se réduit au mouvement combiné de chacune des substances qui la composent. Mais est-ce qu'on peut imaginer une relation du même genre entre une pensée et le moi pensant dans l'hypothèse où celui-ci serait un agrégat de plusieurs substances ? Si le moi était une chose composée, les parties de chacune de ses pensées seraient partagées entre ses différentes substances constituantes : une des substances « penserait » ou aurait conscience de l'une des parties de la pensée, une autre substance penserait une autre partie et ainsi de suite. Mais il ne pourrait pas résulter de là quelque chose comme une « pensée entière », c'est-à-dire un complexe de plusieurs représentations réunies ensemble pour en former une seule, parce que chacune des parties du moi contiendrait une des représentations seulement dont est formée la pensée et il n'y en aurait aucune contenant toutes les représentations comme il serait nécessaire pour qu'il puisse en sortir une pensée complète. Le cas est le même que celui dans lequel différents individus ont connaissance de l'un des mots d'une certaine proposition (ou d'un vers, dans l'exemple du texte), mais où personne ne connaît simultanément tous les mots, de sorte qu'il n'y en a aucun qui peut

28. A. 351-352 ; 285-286.

savoir quelle pensée se trouve exprimée ou quel est le sens de l'ensemble de la proposition. En ce sens, l'argument se base sur la supposition que si le sujet pensant était un agrégat de plusieurs substances, on devrait regarder ses parties elles-mêmes comme des êtres pensants (probablement, bien que ce ne soit pas dit de façon explicite, parce que seul un être pensant est capable d'avoir des représentations). Si on fait cette supposition, alors il n'y a qu'un sujet, et non une pluralité de sujets, qui est susceptible de se représenter une pensée complète. En d'autres termes, « la pensée ne peut être inhérente à un composé comme tel », elle n'est possible que pour une substance pensante simple.

Le paralogisme de la simplicité n'est pas un argument que l'on peut trouver chez Descartes. Dans la sixième *Méditation*, Descartes écrit que si le moi était une substance composée, il n'y a que « les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc. » que l'on pourrait considérer comme ses parties. Or les facultés de l'esprit, dit-il, « ne peuvent pas proprement être dites ses parties : car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir etc. » Si ce n'est pas la faculté de vouloir qui veut, ou bien la faculté de sentir qui sent, mais le moi « tout entier », alors (si effectivement rien d'autre ne peut être une partie constitutive du moi), il s'ensuit que le moi ne possède aucune partie. Et il ajoute aussi : « Mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues : car il n'y en a pas une (...) que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties et par conséquent que je ne connaisse être divisible »²⁹. Cette opposition entre le moi simple et la substance matérielle composée suffit à montrer, dit encore Descartes, « que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps »³⁰. Cependant, il est clair que cet argument à l'appui de la simplicité de la substance pensante est très différent du paralogisme discuté ici par Kant³¹.

29. Sixième *Méditation*, ouv. cit., p. 499.

30. *Ibid.*

31. Margaret WILSON, dans « Leibniz and Materialism » (*Canadian Journal of Philosophy* 3 [1974]), soutient qu'il y a une similitude entre un argument avancé par Leibniz contre le matérialisme dans la *Monadologie* et le paralogisme de la simplicité. Elle écrit : « I propose that Leibniz's argument can plausibly be assimilated to a much more fully stated argument criticized by Kant in the « Paralogisms » section of the *Critique of Pure Reason* [i.e. le paralogisme de la simplicité] (and quite implausibly associated in the Kant literature with the name of Descartes) » (p. 496). Plutôt que d'y voir un

La critique du paralogisme se ramène essentiellement à deux remarques. Premièrement, Kant note que « le *nervus probandi* de cet argument se trouve dans la proposition : que plusieurs représentations doivent être contenues dans l'unité absolue du sujet pensant pour constituer une pensée »³². Mais cette proposition n'exprime pas une vérité analytique : il n'y a aucune contradiction à supposer que c'est un moi composé plutôt qu'une substance simple qui pense l'ensemble des représentations dont est constituée une pensée complexe. En effet, « l'unité de la pensée qui se compose de plusieurs représentations est collective et peut se rapporter (...) à l'unité collective des substances qui la produisent (...) tout aussi bien qu'à l'unité [ou simplicité] absolue du sujet »³³. Donc, « d'après la règle de l'identité », ou le principe de contradiction, « il est (...) impossible de voir clairement la nécessité de la supposition d'une substance simple pour une pensée composée »³⁴. Puisque l'argument dépend de cette supposition, alors il n'arrive pas à prouver la simplicité du moi.

En deuxième lieu, Kant offre une explication de ce que nous avons tendance à voir dans le moi une substance simple et dénuée de parties. La représentation que nous nous faisons du moi est celle d'« un quelque chose en général », donc d'un sujet qui n'est désigné « que d'une manière transcendante, sans qu'on en remarque la moindre propriété »³⁵. Or cette représentation du moi conçu seulement comme le substrat des pensées « doit être absolument simple par le fait même qu'on ne détermine rien [du moi], rien ne pouvant assurément être représenté plus simplement (*einfacherer*) que par le concept d'un simple (*bloss*) quelque chose »³⁶. Étant vide de tout contenu et « ne [comportant] en elle-même aucune diversité »³⁷, c'est cette représentation d'un « sujet transcendantal » des pensées qui nous mène à concevoir le moi comme une « unité

argument qui aurait sa source chez Descartes, « It is much more illuminating (...) to view the argument as a more complete statement of the reasoning on which Leibniz (at least partly) based his rejection of materialism. » (p. 509). Elle ne suggère pas cependant que Kant ait été influencé directement par le passage en question de la *Monadologie* ou par d'autres textes de Leibniz dans sa formulation du paralogisme.

32. A 352 ; 286.

33. A 352-353 ; 286.

34. A 353 ; 286.

35. A 355 ; 288.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

absolue » et comme une chose entièrement simple. Ainsi s'explique l'erreur du psychologue rationnel quand celui-ci prend « la simplicité de la représentation d'un sujet » (ou d'un simple « quelque chose » porteur des pensées), pour « une connaissance de la simplicité du sujet lui-même »³⁸.

La conséquence qui découle de la critique des deux paralogismes est qu'il n'est pas plus possible de prouver « que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples »³⁹ qu'il ne l'est de démontrer que ce sont des substances (et non des attributs d'autres substances). Le psychologue rationnel croit pouvoir « découvrir

38. *Ibid.* Karl AMERIKS, dans son livre sur les paralogismes (*Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford : Clarendon Press, 1982) soutient (chapitre 2, intitulé « Immateriality ») que le moi, pour Kant, est simple en soi et que celui-ci ne rejette pas réellement le paralogisme de la simplicité ou, comme il le désigne, l'« argument de l'unité ». Il écrit : « (...) Kant himself fails to spell out the precise objection to the unity argument proper, and nothing he says in his discussion of simplicity elsewhere directly undercuts the conclusion of that argument. His major attack elsewhere on asserting the soul's simplicity typically stresses only that such an assertion couldn't prove the soul's permanence (A 400-1), and so it is really a criticism of the extended argument and not the unity argument. » (p. 63) Par l'« extended argument », Ameriks veut dire l'argument qui, à partir de sa simplicité, conclut à la permanence et à l'immortalité de l'âme (étant simple, elle serait indestructible) et, selon lui, c'est cet argument seulement qui soulève pour Kant des difficultés. Il défend cette interprétation en invoquant entre autres (si je le comprends bien), les deux raisons suivantes. (a) Kant, dans ses cours de métaphysique, aussi bien de la période critique que de la période pré-critique (comme en témoignent des notes prises par ses étudiants et publiées récemment dans les volumes XXVIII [1968, 1970 et 1972] et XXIX [1980 et 1983] des *Gesammelte Schriften*), présente l'« argument de l'unité » comme un argument entièrement concluant et il n'en fait pas la critique. (b) De plus, aucune des objections que fait Kant dans le chapitre des paralogismes contre l'argument n'est décisive et ne réussit à montrer en quoi il n'est pas convaincant. En ce qui concerne le point (a), il me semble qu'Ameriks présuppose ici, ce qui est loin d'être évident, que les cours de métaphysique reflètent de façon exacte la pensée de Kant et sa position à l'égard des thèses et des arguments de la psychologie rationnelle. Kant, comme il le note, a une attitude moins critique vis-à-vis de ces thèses dans ses cours que dans le chapitre des paralogismes, mais cette différence pourrait s'expliquer peut-être par le fait qu'il s'agit de présenter dans ces cours un commentaire de la métaphysique de Baumgarten et non pas un exposé systématique de son propre point de vue (un de ces textes, publié dans le volume XXIX [1983] des *Gesammelte Schriften*, porte le titre : « Bemerkungen ueber Metaphysic nach Baumgarten aus dem Vortrage des Herrn. Prof. Kant pro 1794/95 »). À propos du point (b), on peut remarquer que, même si les objections de Kant contre le paralogisme ne sont pas décisives, il reste qu'il a voulu faire cette critique de l'argument et qu'il le considérait par conséquent comme non concluant. Cependant, comme je le dirai dans la section 2, il y a peut-être effectivement une raison (différente de celle qu'avance Ameriks) de penser que pour Kant le moi est une chose simple.

39. B 409 ; 287.

des propriétés [du moi] qui n'appartiennent pas du tout à l'expérience possible (comme celle de la simplicité) [et savoir] d'un être pensant (...) quelque chose qui en concerne la nature »⁴⁰, mais il ne peut y avoir une connaissance qui dépasse les limites de toute expérience et qui prétend nous apprendre ce qu'est le sujet pensant en lui-même.

Il en découle également une conséquence pour la thèse que défend par ailleurs le matérialiste. Si le psychologue rationnel ne peut montrer que le moi est une substance simple en soi, le matérialiste, pour une même raison, ne peut pas non plus montrer que c'est une substance par essence composée plutôt que simple. La difficulté est la même pour les deux points de vue opposés, et le résultat de sa critique devrait être, dit Kant, de nous empêcher « d'une part de [nous] jeter dans le sein du matérialisme qui nie l'âme, d'autre part, de [nous] perdre avec extravagance dans un spiritualisme qui n'a aucun fondement pour nous dans la vie »⁴¹. Il fait une remarque similaire à un autre endroit du chapitre dans un passage où il écrit ceci : « Ainsi donc une connaissance [du moi] que l'on cherche au-delà des limites de l'expérience possible (...) tant que nous la demandons à la philosophie spéculative [*i. e.* à la psychologie rationnelle], se résout en une espérance illusoire. Cependant, la sévérité dont fait preuve ici la critique, par le fait même qu'elle démontre l'impossibilité de décider dogmatiquement quelque chose touchant un objet (...) en dehors des limites de l'expérience, rend en même temps à la raison un service qui n'est pas sans importance (...) en l'assurant également contre toutes les assertions possibles du contraire »⁴². En d'autres termes, il faut rester neutre sur le point de savoir laquelle des deux assertions est vraie, celle du psychologue rationnel et l'assertion contraire du matérialiste, dans la mesure où on sort inévitablement du domaine de l'expérience possible lorsqu'on essaie de déterminer si le moi, en tant que « chose en soi », devrait être considéré comme une substance simple et immatérielle ou bien comme une chose composée. De plus, cette critique « rend (...) à la raison un service qui n'est pas sans importance » puisqu'il demeure au moins

40. A 347 = B 405 ; 282.

41. B 421 ; 306.

42. B 423-424 ; 310-311.

possible que le moi soit une substance immatérielle et qu'ainsi on puisse croire (mais non pas savoir) que c'est une substance indestructible et immortelle (ou que c'est une âme au sens traditionnel du terme). En effet, la croyance dans l'immortalité de l'âme constitue un des « postulats » de la raison dans son usage « pratique », c'est-à-dire, comme le soutient Kant dans la seconde *Critique*, un des présupposés indispensables de la possibilité d'une loi morale. Si on peut déterminer les limites de notre connaissance du sujet pensant (des limites que dépasse autant le matérialiste que le psychologue rationnel), et montrer que le moi en soi est inconnaissable, alors on peut laisser ouverte de cette manière la possibilité d'une « croyance rationnelle » dans l'immortalité du moi.

Pour répondre à la question que j'ai posée au début, il semble donc qu'on puisse décrire comme suit la position de Kant. Le moi pensant pourrait être aussi bien une substance immatérielle qu'une chose matérielle : il n'y a pas davantage de contradiction à dire qu'une pensée, conçue comme la réunion de plusieurs représentations, est inhérente à une substance composée qu'il y en a à soutenir le point de vue contraire. Étant donné qu'aucune expérience ne peut nous dire quoi que ce soit sur le sujet tel qu'il est en lui-même, le matérialiste ne peut prétendre savoir mieux que le psychologue rationnel ce qui appartient à l'essence du moi. Il se pourrait que celui-ci soit effectivement une substance simple et capable d'une existence indépendante de la matière (quoiqu'il se pourrait aussi que le contraire soit vrai) et, par conséquent, rien ne s'oppose à une croyance dans son immortalité.

Mais Kant s'en tient-il à cette position de « neutralité » à l'égard des deux doctrines ? Comme je l'ai noté au début, on trouve dans le texte du chapitre des paralogismes un argument contre le matérialisme, lequel vise à montrer que, même si on ne peut rien dire sur la nature du sujet tel qu'il est en lui-même, nous pouvons au moins savoir qu'il n'est pas en soi une chose divisible et de même essence que la matière. Je vais exposer dans ce qui suit cet argument.

II

Un passage dans lequel Kant présente sa raison de rejeter le matérialisme se lit comme suit :

Quel besoin pouvons-nous avoir d'une psychologie [rationnelle] ? Nous la voulons surtout sans doute en vue de mettre notre moi pensant à l'abri du danger du matérialisme. Mais à cela suffit le concept rationnel que nous avons donné de notre moi pensant. Tant s'en faut, en effet, qu'avec ce concept il reste la moindre crainte de voir s'évanouir, si l'on supprime la matière, toute pensée et l'existence même des êtres pensants : au contraire il est clairement démontré que, si je supprime le sujet pensant, il faut que tout le monde corporel s'évanouisse, comme n'étant rien que le phénomène dans la sensibilité de notre sujet et un mode de représentation du sujet ⁴³.

Kant semble dire dans ce passage qu'il partage le but du psychologue rationnel, à savoir montrer qu'il y a une différence de nature entre le moi pensant et la matière, mais, en même temps, que le « concept rationnel » (*Vernunftbegriff*) qu'il a donné d'un sujet pensant devrait suffire à mettre le moi « à l'abri du danger du matérialisme ». Il n'explique pas ce qu'il entend, plus exactement, par ce « concept rationnel » du moi, mais l'affirmation est plutôt surprenante étant donnée la critique des paralogismes, laquelle implique au contraire l'impossibilité de savoir si le moi est ou bien n'est pas, en soi, une substance immatérielle. En quoi consiste donc cet argument ?

L'argument tire parti d'une thèse centrale de Kant introduite au début de la *Critique de la raison pure*, dans l'Esthétique transcendantale, la thèse de l'« idéalité » (ou subjectivité) de l'espace et des phénomènes donnés dans l'espace. D'après cette thèse, à laquelle j'ai fait allusion plus haut, l'espace doit être conçu comme quelque chose qui se trouve « en nous » : il est un mode de représentation des objets extérieurs propres aux êtres humains et il n'existe pas objectivement comme une chose en soi indépendante de la faculté qu'a le sujet de se représenter les objets (faculté que Kant appelle « sensibilité »). On lit entre autres, dans l'Esthétique, le passage suivant : « Nous ne pouvons parler de l'espace, de l'être étendu, etc., qu'au point de vue de l'homme. Si nous sortons de la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire être affectés par les objets, la représentation de l'espace ne signifie plus rien. Ce prédicat n'est joint aux choses qu'en tant qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire qu'elles sont des objets de la sensibilité (...) [Et] nous ne saurions

43. A 383 ; 309.

faire des conditions particulières de la sensibilité les conditions de possibilité des choses, mais celles seulement de leur manifestation phénoménale (...) »⁴⁴. Comme forme *a priori*, l'espace est la structure nécessaire à travers laquelle nous apparaissent les objets ; il n'existe pas en soi en dehors du sujet et les objets représentés en lui ne possèdent pas en soi des propriétés telles qu'avoir une forme ou avoir des dimensions : ce n'est que leur manifestation phénoménale, la façon dont ils apparaissent au sujet, qui est soumise aux conditions subjectives de la sensibilité. Or, *être une chose étendue* et *être matériel*, selon Kant, sont des propriétés coextensives. Pour lui comme pour Descartes, c'est une seule et même réalité que l'on désigne quand on parle d'une substance étendue, d'une substance matérielle ou bien d'une chose composée et divisible. Mais si *être dans l'espace* n'est pas une propriété constitutive des choses mais seulement une propriété liée à leur manifestation phénoménale, alors on peut en dire autant de la propriété *être une chose matérielle*. Comme il l'écrit dans ce passage, « le monde corporel (...) [n'est] rien que le phénomène dans la sensibilité de notre sujet et un mode de représentation du sujet ». Pour le matérialiste, « si l'on supprime la matière », on abolit également « toute pensée et l'existence même des êtres pensants ». Pour Kant, c'est l'inverse qui est vrai : si on supprimait les êtres pensants, la matière disparaîtrait avec eux dans la mesure où les choses matérielles, ce qui se trouve représenté dans l'intuition *a priori* de l'espace, *n'existe que du point de vue des sujets humains*. Il suit de là que si la matérialité et l'étendue sont uniquement des modes de représentation inséparables de la façon propre aux êtres humains de percevoir les objets extérieurs, alors le sujet pensant n'est pas lui-même une chose matérielle ou étendue. En d'autres termes, puisque *être matériel* est une propriété relative au sujet et à sa faculté de représentation et non une propriété absolue que posséderaient en soi les objets, le sujet, pour qui les choses apparaissent comme juxtaposées dans l'espace, ne peut être lui-même une substance étendue et matérielle.

Dans l'Esthétique, Kant soutient que nous connaissons les *objets* seulement tels qu'ils nous apparaissent, conformément aux conditions subjectives de la sensibilité. À d'autres endroits, comme

44. A 26-27 B 42-43 ; 58-59.

dans le chapitre des paralogismes et, en particulier, dans la critique du « paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur », il affirme que ce ne sont pas réellement des objets que nous connaissons empiriquement, mais des *phénomènes*, lesquels ne sont qu'à des représentations provoquées dans l'esprit par les objets, ces objets qu'il qualifie d'extérieurs « au sens transcendantal »⁴⁵. Or on peut dire la même chose selon lui de la matière : ce n'est pas l'objet transcendantal ou les objets « extérieurs en soi »⁴⁶ « que nous entendons en parlant des représentations de la matière et des choses corporelles ; car celles-ci ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire que de simples modes de représentations qui ne se trouvent jamais qu'en nous (...) »⁴⁷. La matière dit-il encore, n'est « qu'une espèce de représentations (...) qu'on appelle extérieures, non parce qu'elles se réfèrent à des objets *extérieurs en soi*, mais parce qu'elles rapportent les perceptions à l'espace (...), tandis que l'espace lui-même est en nous »⁴⁸. Au philosophe (qu'il appelle l'« idéaliste sceptique ») qui trouve douteuse la réalité de la matière parce qu'il estime qu'elle est conclue seulement comme une des causes possibles des représentations et que, pour cette raison, son existence ne peut jamais être tenue pour certaine, Kant répond que « la matière [possède] une réalité qui n'a pas besoin d'être conclue, mais qui est immédiatement perçue »⁴⁹, dans la mesure où « ces choses extérieures, à savoir la matière avec toutes ses formes (...), ne sont que de simples phénomènes, c'est-à-dire que des représentations en nous, de la réalité desquelles nous avons conscience immédiatement »⁵⁰. Kant, en ce sens, pourrait formuler également comme suit son argument : la matière n'est qu'un certain type de représentation, ces représentations données par le sens externe et dont la forme *a priori* est l'espace, et, en tant que représentation, la matière n'existe que dans et pour le sujet, de sorte que celui-ci ne peut pas être lui-même quelque chose d'étendu et de matériel.

Qu'est-ce qu'on peut conclure de cet argument en ce qui concerne la position de Kant à l'égard du dualisme cartésien et à

45. A 372 ; 302.

46. A 370 ; 300.

47. A 372 ; 302.

48. A 370 ; 300.

49. A 371 ; 301.

50. *Ibid.*

l'égard du matérialisme ? Il semble qu'on puisse en déduire non seulement que le sujet pensant est immatériel, mais aussi, assez curieusement, qu'il est une substance *simple*. On arrive à cette conclusion de la façon suivante. D'une part, les choses apparaissent comme données dans l'espace, mais ce n'est que du point de vue du sujet que l'on peut leur attribuer cette propriété. De plus, dans la forme *a priori* de l'espace, les choses sont représentées comme divisibles et composées, parce que dans l'espace il n'existe rien de simple : « Il n'y a pas dans l'espace de réel qui soit simple, car les points (...) ne sont que des limites mais non quelque chose qui serve comme partie [simple], à constituer l'espace »⁵¹. D'autre part, ce qui est vrai de l'étendue l'est également du caractère composé des objets. Comme on peut le lire dans le commentaire du paralogisme de la simplicité, *être étendu* (*ausgedehnt*) et *être composé* (*zusammengesetzt*) sont « [des] prédicats [qui] ne concernent que la sensibilité et son intuition, en tant que nous sommes affectés par des objets »⁵², donc des prédicats qui appartiennent non aux choses telles qu'elles sont en soi mais des prédicats qui dépendent essentiellement de la façon propre au sujet de se représenter les objets. Si *être composé* est une propriété des objets seulement tels qu'ils apparaissent du point de vue du sujet, une propriété liée à leur manifestation phénoménale, il s'ensuit que le sujet lui-même n'est pas composé et, par conséquent, puisque quelque chose est soit simple, soit composé, il s'ensuit qu'il est une substance simple. Par cet argument contre le matérialisme, Kant revient, semble-t-il, à la thèse du psychologue rationnel pour qui le moi est une chose non divisible et immatérielle.

En ce point, deux questions se posent. (1) Si, comme je l'ai dit plus haut, il n'est pas possible de savoir quoi que ce soit sur l'essence du « sujet transcendantal » des pensées, alors, apparemment, on ne peut pas non plus maintenir que celui-ci est simple par nature. Est-ce qu'affirmer la simplicité de nature du sujet pensant ne présente pas en ce sens une difficulté évidente pour Kant ? (2) D'autre part, à supposer que le moi soit effectivement une substance simple, comme est censé le montrer l'argument, est-ce que l'on doit nécessairement en déduire qu'il y a selon Kant une différence de nature entre le moi et les choses matérielles et que sa position,

51. B 419 ; 304.

52. A 358 ; 290.

en définitive, ne diffère en aucune façon de celle que défend le psychologue rationnel ? Je commence par la seconde de ces deux questions.

Bien qu'à première vue ceci puisse sembler paradoxal, l'argument contre le matérialisme n'implique pas du tout qu'il y a une différence de nature entre le moi et la matière ou, comme le soutient le psychologue rationnel, qu'il existe, d'un côté, des choses simples et immatérielles et, de l'autre, des substances divisibles et matérielles. L'argument disait ceci : le moi est une substance indivisible et immatérielle parce que la matérialité et la divisibilité sont des propriétés uniquement des objets tels qu'ils apparaissent du point de vue du sujet. Or, il est évident que ce que l'on dit du sujet pensant, il est permis aussi de le dire des objets eux-mêmes qui lui apparaissent à travers leur manifestation phénoménale : ces objets ne sont pas non plus en soi dans l'espace, ils n'ont pas une forme ou des dimensions, ce ne sont pas des choses que l'on pourrait qualifier de matérielles ou de composées dans la mesure où, toutes ces propriétés, elles ne les possèdent que relativement à la constitution particulière de la sensibilité humaine : l'objet transcendantal, dit Kant, ou l'objet « extérieur en soi », est un « quelque chose [qui] n'est ni étendu (...), ni composé, puisque tous ces prédicats ne concernent que la sensibilité et son intuition (...). Ces expressions [« être étendu », « être composé »] ne nous font pas du tout connaître ce qu'est l'objet lui-même ; elles nous montrent seulement que ces prédicats des phénomènes extérieurs ne peuvent pas être attribués à cet objet considéré comme tel, c'est-à-dire en lui-même et sans aucun rapport avec les sens extérieurs »⁵³. D'après cela, on pourrait reformuler l'argument contre le matérialisme comme suit : si la matérialité et la divisibilité sont des propriétés inhérentes seulement aux phénomènes et non aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes, alors *il n'existe rien en soi de matériel et de divisible* et, en particulier, le sujet pensant n'est pas lui-même une substance matérielle et divisible. En ce sens, l'argument revient à soutenir qu'il n'existe *aucune* chose à l'essence de laquelle appartiennent ces propriétés. Contre le matérialiste, Kant soutient qu'aucune substance, en soi ou par essence, n'est une substance matérielle. Et ceci signifie, apparemment, que toute chose, en soi,

53. A 358-359 ; 290.

est simple et immatérielle et, par conséquent, qu'il n'y a aucune différence de nature entre le sujet pensant et les objets extérieurs en soi, du moins pour ce qui concerne leur caractère simple ou composé. Donc, même si on affirme avec le psychologue rationnel la simplicité de nature du sujet en soi, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il existe, d'une part, des substances simples et immatérielles et, de l'autre, des substances divisibles et matérielles. Au contraire, toute chose, par essence, serait selon Kant non divisible et immatérielle.

La position qui vient d'être décrite est évidemment très différente de celle que j'ai attribuée plus haut à Kant dans la section 1. Dans sa critique des paralogismes de la substantialité et de la simplicité, Kant soutient qu'on ne peut connaître la nature du sujet pensant en lui-même, de sorte qu'il est impossible de déterminer si le moi est une substance simple ou composée et de décider à qui donner raison, au psychologue rationnel ou bien au matérialiste. L'argument contre le matérialisme vise à montrer plutôt qu'il n'existe rien par essence de composé et de matériel, ni l'« objet » du sens interne (ou le sujet transcendantal des pensées), ni les objets du sens externe (ou les « choses en soi »). Mais, pour revenir à la question (1), il y a ici une difficulté : affirmer la simplicité et l'immatérialité du sujet pensant et des objets extérieurs contredit, semble-t-il, l'idée, absolument fondamentale pour Kant, d'après laquelle on ne peut connaître la nature des choses en soi.

Il faut faire une distinction, je pense, entre la question de l'immatérialité du moi pensant ou, en général, des choses en soi, et la question de leur simplicité. Lorsque Kant affirme la non-matérialité des choses en elles-mêmes, le fait qu'elles ne soient pas données dans l'espace, il ne les caractérise pas de façon positive, il nous dit seulement *ce qui n'appartient pas à leur essence*. De ce que le moi est une chose immatérielle, par exemple, on ne peut rien déduire en ce qui concerne sa nature ; il ne découle pas, en particulier, qu'il serait en soi une chose pensante, car il existe peut-être d'autres possibilités que nous ne sommes pas en mesure de nous représenter parce que (dirait-il) elles excèdent les limites de notre entendement ou les capacités de l'imagination humaine (à supposer, bien sûr, que la pensée exclut effectivement la matérialité). Mais la situation est différente si on dit que l'objet (ou le sujet) transcendantal est une substance non composée : il ne reste dans ce

cas qu'une seule autre possibilité, à savoir que cette substance est par nature simple. Pour prendre un autre exemple qui illustre cette différence, si je dis d'une chose qu'elle est non bleue, je communique peu d'information sur ses propriétés parce qu'il se pourrait qu'elle soit verte, jaune, ou bien rouge, etc. Mais si d'une pièce de métal je dis qu'elle est non malléable, on peut en déduire immédiatement qu'elle est cassante, parce qu'il n'existe que deux possibilités : être malléable ou bien être cassant. De façon analogue, il semble qu'attribuer la propriété *être immatériel* à une chose communique moins d'information à son sujet que si on lui attribue la propriété *non composé* : elle pourrait être immatérielle au sens où un esprit ou Dieu est immatériel, ou bien (peut-être) au sens où le nombre deux est immatériel ; et il y a sans doute encore d'autres possibilités. Mais *être non composé*, au sens de *être dénué de parties*, implique nécessairement *être simple* ou *non divisible*. Bref, s'il est possible de savoir à propos des choses en soi qu'il s'agit de substances par nature simples, comme semble le soutenir Kant, alors on affirme à leur sujet quelque chose de beaucoup plus précis que si on dit uniquement que ce sont des substances par essence immatérielles. Il y aurait donc contradiction entre la critique du paralogisme de la simplicité, d'après laquelle on ne peut prouver la simplicité en soi de l'âme, parce qu'on ne peut rien savoir en général sur la nature des choses en soi, et l'argument contre le matérialisme qui, apparemment, entraîne la conséquence contraire.

Kant, cependant, pourrait répondre à cela qu'il n'existe en réalité aucune différence entre le prédicat *immatériel* et le prédicat *non composé*. En effet, attribuer la *non-matérialité* et la *non-composition* aux choses en soi, c'est, dans les deux cas, les caractériser uniquement de façon négative sans dire quoi que ce soit, positivement, sur les propriétés qui constituent leur essence. Il pourrait soutenir qu'il existe (ou pourrait exister) d'autres possibilités que la seule alternative simple/composé et que, peut-être, les choses en soi ne sont ni simples, ni composées, mais qu'elles possèdent des propriétés entièrement inconnues de nous et n'ayant aucune espèce de similitude avec les propriétés empiriques familières que l'on rencontre dans les phénomènes. Toutefois, il semble que selon lui il reste au moins *possible* que toute chose soit en elle-même simple, alors qu'il *ne se peut pas* que quelque chose soit composé et matériel.

Retenons donc de l'argument contre le matérialisme qu'il démontre seulement l'immatérialité des choses en soi et non pas leur simplicité, et tirons les conséquences en ce qui concerne la position de Kant vis-à-vis du dualisme et du matérialisme. D'après la critique des paralogismes que j'ai exposée dans la section 1, la difficulté dans le point de vue du dualiste est la même que pour le point de vue du matérialiste : si on ne peut rien connaître de la nature des choses en soi, nous ne sommes pas en mesure de savoir lequel des deux points de vue est vrai (quoique peut-être, semblait dire Kant, l'un des deux est vrai). Kant, maintenant, fait une critique différente et sa critique, il me semble, entraîne le *rejet* des deux points de vue opposés. Le dualiste et le matérialiste partagent en effet le présupposé d'après lequel la matière est une chose en soi ou, autrement dit, qu'il y a quelque chose dont l'essence se définit par la matérialité, l'étendue et la composition, et c'est à ce présupposé commun que s'attaque Kant par son argument. Le matérialiste soutient (*a*) qu'il y a identité de nature entre le moi pensant et la matière et (*b*) que l'essence de la matière est d'être une substance étendue et divisible. À cela, donc, Kant répond, premièrement, que rien n'est en soi composé et étendu mais aussi, deuxièmement, qu'il pourrait effectivement y avoir identité de nature, non pas cependant entre le moi et la matière, mais entre le moi et le « substrat » de la matière, c'est-à-dire ce quelque chose qui, dans son phénomène, nous apparaît comme matériel mais ne l'est pas en soi. Il pourrait y avoir identité de nature parce que ni le moi en soi, ni le substrat des phénomènes extérieurs n'est intrinsèquement quelque chose de matériel⁵⁴ ; en particulier, il se pourrait que le sujet et l'objet transcendantal soient tous deux des substances indivisibles. Le psychologue rationnel, de son côté, soutient (*a*) que le moi est un être pensant en lui-même, (*b*) qu'il existe d'autres substances différentes par essence du moi pensant, et (*c*) que ces substances sont par nature matérielles et composées. Pour Kant, il se pourrait que (*a*) et (*b*) soient vrais, mais, à nouveau, (*c*) est faux :

54. KANT écrit ceci : « la matière (...) n'est autre chose qu'une simple forme ou un certain mode de représentation d'un objet inconnu formé par l'intuition qu'on nomme le sens extérieur. (...) La matière ne signifie donc pas une espèce de substance si complètement différente et si totalement hétérogène de l'objet du sens interne (de l'âme) (...) » (A 385 ; 311). Si la matière, autrement dit, n'existe pas en soi, alors l'objet transcendantal du sens externe n'est pas en lui-même matériel et, par suite, il se pourrait qu'il soit de même nature que l'objet (en soi) du sens interne.

il est possible que le moi soit une substance pensante (que la pensée appartienne à sa nature), qu'il y ait d'autres substances que des substances pensantes, mais il n'est pas possible que celles-ci soient par essence matérielles. En somme, pour lui, on peut envisager les deux possibilités suivantes : soit une forme de dualisme (non cartésien) entre le moi et d'autres substances, lesquelles substances seraient non pensantes (différentes du moi dans leur essence) quoique immatérielles ; soit une forme de monisme d'après lequel il n'existe qu'un seul type de substance, et celle-ci, également, serait immatérielle.

D'après ce qui précède, Kant paraît moins critique à l'endroit de la thèse du psychologue rationnel qu'il ne l'est à l'endroit de celle du matérialiste. Cette forme de dualisme entre le moi pensant et les autres substances (dont on ne connaît pas la nature) demeure après tout très proche du dualisme cartésien de la substance pensante et de la substance matérielle, la seule différence étant évidemment que, pour Descartes, il existe de ces substances dont l'« attribut principal » consiste dans l'étendue. Mais on ne peut pas en dire autant du monisme et du matérialisme : le point de vue d'après lequel il n'existe qu'un seul type de substance est passablement éloigné du matérialisme dans la mesure où le monisme admet comme variante, entre autres, la doctrine à laquelle (dans un passage que je cite plus loin) Kant donne le nom de « pneumatisme », c'est-à-dire la doctrine qui revient à soutenir que toute substance, par essence, est une substance pensante ; et on pourrait difficilement imaginer deux points de vue aussi différents l'un de l'autre que le matérialisme, qui consiste à soutenir que tout est matière, et le pneumatisme, pour lequel il n'existe que des êtres pensants. Ces deux points de vue, pourtant, s'opposent au dualisme dans la mesure où ils affirment tous deux l'existence d'un seul type de substance.

Cependant, il existe d'autres possibilités. Jusqu'ici, on a supposé, en accord avec le point de vue du psychologue rationnel, qu'une personne (un individu humain) pouvait être formée de deux entités différentes et jointes ensemble : une substance pensante en soi (ou un esprit) et une autre substance qui, par les sens externes, apparaît sous l'aspect d'un corps bien qu'elle ne soit pas en elle-même corporelle. Rien du moins n'excluait cette possibilité. Dans un passage du commentaire du paralogisme de la simplicité, on

trouve mentionnée une autre hypothèse : on peut concevoir, comme le dualiste cartésien, qu'une personne soit constituée par la réunion de deux substances distinctes, mais il est possible également qu'il n'y ait dans une personne qu'une seule substance, laquelle serait en elle-même pensante, mais nous apparaîtrait en même temps, dans son phénomène, comme une chose matérielle.

Le passage en question débute par un rappel de la conclusion de l'argument contre le matérialisme : « Nous avons établi d'une manière incontestable, dans l'Esthétique transcendante, que les corps sont de simples phénomènes de notre sens externe et non des choses en soi. D'après cela, nous pouvons dire avec raison que notre sujet pensant n'est pas corporel (...) »⁵⁵. Puisque le moi n'est pas en lui-même une substance corporelle, alors on peut supposer, entre autres, qu'il est en soi une chose pensante et aussi, comme pour Descartes, une substance indivisible, donc quelque chose en soi dénué de parties et qui a des représentations, des intentions, des sentiments, etc. Mais cette supposition n'est pas incompatible avec l'hypothèse d'après laquelle une personne serait formée d'une seule substance. Kant écrit ceci : la substance « qui sert de fondement aux phénomènes extérieurs et qui affecte notre sens de telle sorte qu'il reçoit les représentations d'espace, de matière, de figure, etc., ce quelque chose, à titre de noumène (ou, plutôt, comme objet transcendantal), pourrait en même temps être [une chose qui pense] quoique, par la manière dont notre sens extérieur en est affecté, nous n'ayons pas d'intuition de représentations, de volitions, etc., mais simplement des intuitions de l'espace et de ses déterminations. »⁵⁶ En effet, dit-il, « les prédicats du sens intérieur, représentations et pensées, ne lui sont pas contradictoires »⁵⁷ : l'objet transcendantal pourrait être une chose pensante bien qu'il nous apparaisse plutôt, par le sens externe, comme une chose dont les propriétés sont l'étendue et la composition. Il n'y a aucune contradiction à attribuer toutes ces propriétés simultanément à une seule et même substance parce que la pensée est attribuée à l'objet lui-même, tandis que les propriétés telles que la composition et l'étendue se rapportent à son seul phénomène. En outre, cette substance, qui nous apparaît comme composée et matérielle,

55. A 357 ; 289.

56. A 358 ; 290.

57. *Ibid.*

pourrait très bien être en elle-même une chose simple : « [La matière] est simplement un phénomène extérieur dont le substratum n'est connu par aucun prédicat que l'on puisse indiquer ; par suite, je puis bien admettre de ce substratum qu'il est simple en soi, — bien que suivant la manière dont il affecte nos sens, il produise en nous l'intuition de l'étendu et, par suite, du composé (...) »⁵⁸. Une personne pourrait donc n'être constituée que d'une seule substance, s'apparaissant à elle-même par son sens interne comme une chose qui a des pensées, des sentiments, des volitions, etc., et apparaissant à autrui par le sens externe (ou à elle-même si elle observe son propre corps) comme une substance étendue et composée. « De cette manière », dit Kant, « la même chose qui, sous un rapport [en tant que phénomène], serait appelée corporelle, serait en même temps, sous un autre rapport [comme chose en soi], un être pensant (...). Ainsi tomberait l'expression que les âmes seules (comme espèces particulières de substances) pensent ; il serait mieux de dire, comme on le fait habituellement, que les hommes pensent, c'est-à-dire que la même chose qui est étendue, en tant que phénomène extérieur, est intérieurement (en elle-même) un sujet non composé, mais simple, et qui pense »⁵⁹. D'après ce passage, non seulement il pourrait y avoir identité de nature entre le moi en soi et le substrat de la matière (en ce sens qu'ils pourraient être tous deux des substances pensantes indivisibles), mais il se pourrait aussi qu'une personne, un être possédant à la fois des propriétés physiques et des propriétés non physiques, ne soit constituée en réalité que d'une seule substance, une chose à laquelle on pourrait attribuer toutes ces propriétés, les unes (les propriétés non physiques) étant des caractéristiques de la chose elle-même (l'être pensant), les autres (les propriétés physiques) des qualités de la chose telle qu'elle nous apparaît (en tant qu'objet matériel).

Lorsque Kant dit vouloir mettre le moi pensant « à l'abri du danger du matérialisme », on peut voir maintenant que ce n'est pas au sens où il s'agirait de montrer qu'il y a dans l'univers deux genres de substances d'essences opposées et incompatibles, des substances pensantes simples et des substances matérielles ou divisibles. Il n'affirme pas, dans le passage que je viens de citer du

58. A 359 ; 291.

59. A 359-360 ; 290.

commentaire du parallogisme de la simplicité, que le moi est une chose simple ; il fait l'hypothèse qu'il est simple et il se pose ensuite la question de savoir s'il est possible d'en déduire quelque chose « par rapport à l'hétérogénéité ou à l'homogénéité de l'âme avec la matière »⁶⁰. La réponse à cette question est négative, selon lui, parce qu'il se pourrait que le moi soit une substance indivisible sans qu'il y ait pour autant une différence de nature entre cette chose et la matière (ou, plus exactement, entre le moi en soi et le substrat de la matière). Il est même possible, dit-il, que se rencontrent dans une personne non pas deux substances d'essences différentes, comme le croit le dualiste, mais une seule, une substance se révélant à elle-même par le sens interne comme ayant des représentations et des pensées, et par le sens externe comme ayant une forme, des dimensions et comme entretenant des relations spatiales avec d'autres substances. On peut cependant rejeter le matérialisme, selon lui, c'est-à-dire montrer que le sujet pensant n'est pas composé et matériel, et ainsi admettre au moins la possibilité qu'il soit une substance par nature indivisible en autant que cela n'implique pas le dualisme classique de la substance pensante et de la substance (par essence) étendue.

Pour revenir brièvement à la question de l'immortalité, il semble possible également que, en tant que simple, le moi soit une substance indestructible : étant dépourvu de parties, il ne se pourrait pas que le moi cesse d'exister par décomposition ou division. Toutefois, on trouve dans la seconde édition de la première *Critique* un passage important où il soutient que, même en supposant sa simplicité, il ne suit pas nécessairement que le moi est indestructible. C'est ce qu'on peut voir, selon lui, si on fait une distinction (qu'il a introduite dans l'*Analytique des principes*) entre deux types de grandeurs, les « grandeurs extensives » et les « grandeurs intensives ». Il écrit ceci : « même en accordant à l'âme cette nature simple, puisque (...) elle ne renferme pas de parties placées les unes en dehors des autres, ni, par suite, de grandeur extensive, on ne saurait pourtant lui refuser (...) une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré de réalité relativement à toutes ses facultés (...), [et] ce degré peut décroître de plus en plus indéfiniment [de sorte que] la prétendue substance (...) peut se réduire à rien,

60. A 357 ; 289.

sinon par décomposition, du moins par une déperdition graduelle de ses forces (*remissio*) ou par consommation (...) ». En effet, dit-il, « la conscience même a toujours un degré qui peut toujours diminuer ; il en est de même, par conséquent, du pouvoir d'avoir conscience de soi et de tous les autres pouvoirs [de l'esprit] »⁶¹. Kant ne tire pas cependant dans ce passage la conséquence que l'âme est une substance destructible. Apparemment, selon lui, tout ce que l'on peut conclure de cette remarque c'est que « la permanence de l'âme », donc son immortalité, « n'est pas démontrée et même [qu'elle] n'est pas démontrable »⁶². Si on voulait montrer que l'âme est destructible et qu'elle peut cesser d'exister, il faudrait en effet que nous sachions qu'elle est simple (mais ce n'est pas quelque chose que nous pouvons savoir) et de plus, à supposer qu'elle soit simple, qu'elle possède une grandeur intensive ; cependant il n'indique pas dans ce passage si toute chose, y compris une chose en soi, doit nécessairement avoir l'un ou l'autre de ces deux types de grandeurs.

Les objections que fait Kant à l'adresse des thèses de la psychologie rationnelle, comme je l'ai remarqué, restent nuancées, contrairement à sa critique du matérialisme : il n'est pas question dans ce chapitre de montrer que l'âme n'est pas une substance simple et indestructible ; il s'agit uniquement de montrer qu'on ne peut connaître ses propriétés. De même, comme on l'a vu, il se pourrait que le moi soit un être pensant en soi, bien que, même si on fait cette supposition, on ne puisse en déduire qu'il y a une différence de nature entre les êtres pensants et la matière. Pourtant, on trouve dans le texte des paralogismes au moins une raison de croire que pour Kant *il n'existe pas de substances par nature pensantes*. Dans la section 1, j'ai noté que pour Kant une personne se connaît elle-même, par le sens interne, non telle qu'elle est en soi mais seulement telle qu'elle s'apparaît comme phénomène, et j'ai soulevé la question de savoir de quelle façon ou sous quel aspect, par ce phénomène, quelqu'un s'apparaît à lui-même. Il semble que pour Kant les phénomènes du sens interne soient, entre autres, des représentations, des sensations, des sentiments, des intentions, et l'ensemble des contenus de conscience d'une

61. B 414 ; 295-296.

62. *Ibid.*

personne, c'est-à-dire ce que l'on peut désigner par le terme générique de « pensées ». Le moi s'apparaîtrait alors, par ces phénomènes, comme une chose qui a des représentations, des sentiments, etc. ou comme une chose dont la seule propriété est la « pensée » au sens que Descartes donnait à ce mot. Or, si le moi s'apparaît comme quelque chose qui a des pensées et si la pensée appartient seulement à son phénomène, alors il ne possède pas en lui-même cette propriété et on ne peut plus dire, contrairement au point de vue du psychologue rationnel, qu'il se pourrait que la pensée appartienne à son essence. L'argument contre le matérialisme s'appuie sur l'idée que, bien que les objets extérieurs nous apparaissent comme ayant des propriétés spatiales, ils ne les possèdent pas en eux-mêmes. Kant pourrait employer un argument analogue dans le but de montrer que le moi n'est pas en lui-même un être pensant : on pourrait dire, certes, que le moi s'apparaît par le sens interne comme un être pensant, mais non pas qu'il possède en lui-même cette propriété. La conséquence, contrairement à ce que l'on a supposé jusqu'ici, serait qu'il n'existe pas davantage de substances pensantes en elles-mêmes qu'il n'existe de choses en soi matérielles. Est-ce que Kant a lui-même tiré cette conséquence ? Il y a dans le chapitre des paralogismes un passage, mais un seul à ma connaissance, où il fait précisément cette objection à la doctrine de la psychologie rationnelle. Le passage est celui-ci :

[Si] l'on voulait étendre, comme il arrive ordinairement, le concept du dualisme et le prendre dans le sens transcendantal, alors ni ce concept, ni le *pneumatisme* qui lui est opposé d'une part, ou le *matérialisme* de l'autre, n'aurait plus le moindre fondement, puisque l'on fausserait alors la détermination de ses concepts et que l'on prendrait la différence du mode de représentation des objets, qui nous demeurent inconnus dans ce qu'ils sont en soi, pour une différence de ces choses mêmes. Le moi, représenté dans le temps par le sens intérieur, et les objets représentés dans l'espace hors de moi, sont, à la vérité, des phénomènes spécifiquement tout à fait distincts, mais ils ne sont pas conçus pour cela comme des choses différentes. L'*objet transcendantal*, qui sert de fondement (*zum Grunde liegt*) aux phénomènes extérieurs, tout comme celui qui sert de fondement à l'intuition interne, n'est ni matière, ni un être pensant en lui-même (*weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst*), mais un principe (*Grund*) à nous inconnu des phénomènes qui nous fournissent le concept empirique de la première espèce [le concept d'un objet extérieur] aussi bien que de la seconde espèce [le concept d'un être pensant].⁶³

63. A 379-380 ; 307, trad. mod.

En quoi consiste cette différence entre les deux types de phénomènes dont il est dit qu'ils sont « spécifiquement tout à fait distincts ». Nous savons que les phénomènes du sens externe sont donnés dans l'espace, et que l'objet qui leur correspond, le substrat des phénomènes, nous apparaît comme ayant une forme et des dimensions ; alors que les phénomènes du sens interne nous apparaissent comme des réalités qui sont données non dans l'espace mais seulement dans le temps : une pensée ne possède ni forme, ni dimensions et ses seules relations avec d'autres pensées sont des relations temporelles. Mais on pourrait être tenté de prendre « [cette] différence du mode de représentation des objets (...) pour une différence de ces choses mêmes ». D'une part, si les pensées ne possèdent aucune des propriétés des choses matérielles et étendues, on pourrait croire qu'elles se rapportent à quelque chose d'immatériel et d'inétendu, quelque chose dont la seule propriété est d'être le sujet des pensées, donc à une chose par nature pensante. D'autre part, les phénomènes du sens externe étant représentés comme des objets placés dans l'espace, on pourrait croire que l'espace existe en lui-même et que les objets extérieurs possèdent réellement des propriétés comme avoir une forme ou avoir des relations spatiales avec d'autres objets. Il y aurait, d'un côté, des substances pensantes et immatérielles (ou hors de l'espace) et, de l'autre, des choses en elles-mêmes matérielles et placées dans l'espace. Mais, en réalité, dit Kant, bien que les objets du sens externe et l'objet du sens interne soient représentés, dans leur phénomène, comme des choses différentes, ils pourraient ne pas être en eux-mêmes différents, car les objets du sens externe ne sont pas en eux-mêmes matériels et étendus et, comme il le dit ici, l'objet du sens interne n'est pas en soi un être pensant. La différence des modes de représentation n'implique pas une différence dans la nature des objets, et il est même possible qu'il s'agisse d'un seul et même objet *nous apparaissant* extérieurement comme une chose ayant des propriétés spatiales et intérieurement (par le sens interne) comme un être pensant. Kant en déduit qu'il faut rejeter non seulement le matérialisme, mais également le pneumatisme et le dualisme, si on prend ces trois doctrines au « sens transcendantal », c'est-à-dire comme des assertions sur le moi et la matière en soi. On doit rejeter le matérialisme parce que rien n'est en soi matériel, le pneumatisme parce qu'il n'existe pas d'êtres pensants en soi et, pour les mêmes raisons, le dualisme, qui affirme la réalité

en soi à la fois de la substance matérielle et de la substance pensante.

Plus haut, j'ai dit qu'il est (au moins) possible pour Kant qu'il existe des êtres dont l'essence réside dans la pensée, alors que dans le texte qui vient d'être cité il maintient le contraire. Même s'il s'agit du seul endroit dans le chapitre où c'est ce qu'il soutient, il semble que le passage soit suffisamment explicite pour qu'on puisse y avoir une expression fidèle de son point de vue. Ce qui nous mène évidemment à poser la question de la cohérence d'ensemble de sa critique de la psychologie rationnelle. Est-ce que les positions successives que j'ai décrites ne sont pas, en définitive, incompatibles entre elles ?

Il me semble qu'on peut se représenter ses objections en les situant à plusieurs niveaux, chacune se rapportant à une hypothèse différente, et dans une telle façon de procéder il n'y a aucune contradiction. D'après une première hypothèse, qui correspond à la critique du paralogisme de la simplicité, Kant fait la supposition que le moi pensant est soit simple, soit composé, et il pose ensuite la question : est-ce que le psychologue rationnel peut arriver à montrer, en partant de cette supposition, que le moi est une chose simple et immatérielle plutôt que divisible et matérielle ? La réponse, dit-il, est négative parce que, d'une part, il n'y a aucune incohérence à dire qu'une pensée qui réunit ensemble plusieurs représentations est pensée par un sujet composé et, de l'autre, on ne connaît pas (de toute façon) la nature du sujet tel qu'il est en soi. Dans cette hypothèse, donc, on suppose que soit le dualisme (cartésien), soit le matérialisme est vrai. Mais on peut faire également une autre hypothèse. Supposons avec le psychologue rationnel, mais cette fois contre le matérialiste, que le moi est une substance indivisible : est-ce qu'il s'ensuit une différence de nature avec les choses matérielles et est-ce que cela prouve que le moi est une substance indestructible ? Non, puisque, premièrement, la matière, comme substance composée, n'existe pas en soi, si bien que l'on peut concevoir que le substrat de la matière soit lui aussi simple en lui-même ; et, deuxièmement, même en tant que substance simple, le moi pourrait cesser d'exister autrement que par division (il pourrait disparaître par « consommation »). Une troisième hypothèse est aussi possible : admettons que le psychologue rationnel a raison d'affirmer contre le matérialiste que le moi est un être

pensant en soi. La même question se pose : est-ce que nous serions justifiés à en conclure à une différence de nature avec la matière ? Et la réponse est similaire : l'objet transcendantal du sens externe (l'objet extérieur en soi), bien qu'il nous apparaisse comme matériel, pourrait être en lui-même une chose pensante ; on pourrait même imaginer que toute substance est par essence une chose pensante comme le soutiennent les tenants du pneumatisme. Bref, quelle que soit l'hypothèse que l'on concède au psychologue rationnel, celui-ci ne parvient toujours pas à démontrer que le moi est une substance immatérielle. Kant, pour sa part, n'affirme la vérité d'aucune de ces suppositions. Il rejette, comme on l'a vu, la première hypothèse : puisque le moi ne peut être une substance composée, alors il est faux de dire qu'il est soit simple, soit composé. Il rejette également la troisième, d'après le passage cité ci-dessus, car le moi n'est pas un être pensant en lui-même. Cependant, comme je l'ai noté plus haut, il ne rejette pas, semble-t-il, la seconde hypothèse : la conclusion de l'argument contre le matérialisme montre que sa position reste entièrement compatible avec la supposition que le moi est une substance simple en soi.

Par ailleurs, sa critique du dualisme cartésien et du matérialisme ne réfute pas d'autres formes de dualisme et de monisme. Il demeure tout à fait possible d'admettre l'existence, comme constituants ultimes de la réalité, d'un seul genre de substance, ou de deux genres de substance ou, peut-être, de plus de deux. En particulier, un individu humain pourrait être formé de deux substances, comme le pense le dualiste, des substances d'une nature différente, et il se pourrait aussi, comme le pense le matérialiste, qu'il ne soit constitué que d'une seule substance ; néanmoins, nous ne pouvons pas savoir laquelle de ces hypothèses est vraie et tout ce dont nous pouvons être certains, c'est qu'aucune de ces substances n'est en soi un être pensant ou une chose matérielle. Un corollaire de son point de vue, semble-t-il, est qu'il devient impossible de donner une explication physico-chimique (ou neurophysiologique) des fonctionnements de l'esprit ou des processus mentaux d'une personne. Expliquer en termes physiques ou chimiques les opérations de l'esprit supposerait en effet que, lorsque nous parlons de tel ou tel état ou processus de l'esprit, nous nous référons en fait simplement à un état ou processus ayant lieu dans le corps de la personne, par exemple à une activité de son

cerveau. Et ceci voudrait dire que l'esprit et le corps d'un individu sont une seule et même chose ou, autrement dit, que l'objet transcendantal du sens interne (le moi en soi) est identique à l'objet transcendantal du sens externe. Mais puisque, pour Kant, nous ne pouvons pas déterminer si une personne c'est une seule substance et non pas plutôt deux, toute tentative d'explication physique des processus mentaux devient pour le moins problématique dans la mesure où elle présuppose justement une telle identité entre une personne et son corps.

En résumé, j'ai voulu développer et rendre plus explicites dans ce qui précède les différentes objections que fait Kant à l'endroit du matérialisme et de la psychologie rationnelle. J'ai essayé de montrer en particulier quel rôle joue dans la critique des deux doctrines la thèse de l'idéalité des phénomènes, laquelle est une conséquence de son idéalisme transcendantal. L'idéalité des phénomènes du sens externe, c'est-à-dire le caractère subjectif des propriétés des objets qui nous les font apparaître comme matériels et dans l'espace, entraîne le rejet du matérialisme ; l'idéalité des phénomènes du sens interne, le fait que les pensées ne soient pas des propriétés du moi en soi et que celui-ci *apparaisse* seulement comme une chose qui pense, implique le rejet du dualisme cartésien. Contre le matérialiste, Kant soutient que rien n'est par nature matériel et, contre le dualiste cartésien, que le moi n'est pas une chose dont l'essence réside dans la pensée. Ici, comme ailleurs dans la *Critique de la raison pure*, on peut dire sans doute que l'idéalisme transcendantal reste une des thèses centrales de son épistémologie.

*Département de philosophie,
C.E.G.E.P. de Saint-Hyacinthe*

Agir sur les coeurs : spectacle et duplicité chez Rousseau

Philip Knee

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027015ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027015ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Knee, P. (1987). Agir sur les coeurs : spectacle et duplicité chez Rousseau. *Philosophiques*, 14 (2), 229–327. <https://doi.org/10.7202/027015ar>

Résumé de l'article

Le caractère complexe de la notion d'« opinion » chez Rousseau, qui est à la fois une soumission à l'estime des autres et un levier indispensable pour toute réforme des moeurs, est la base d'une discussion des enjeux de l'action qu'il prône sur les coeurs des hommes : d'abord par l'évocation de quelques thèmes de la *Lettre à d'Alembert* qui tente de définir les difficultés de cet « art » ; ensuite au niveau de l'action positive des grands réformateurs : le Législateur, le gouverneur d'Emile et surtout Wolmar dont l'échec dans *La Nouvelle Héloïse* jette un éclairage décisif sur l'ensemble de la démarche éthique de Rousseau.

AGIR SUR LES CŒURS : SPECTACLE ET DUPLICITÉ CHEZ ROUSSEAU

par Philip Knee

RÉSUMÉ. Le caractère complexe de la notion d'« opinion » chez Rousseau, qui est à la fois une soumission à l'estime des autres et un levier indispensable pour toute réforme des mœurs, est la base d'une discussion des enjeux de l'action qu'il prône sur les cœurs des hommes : d'abord par l'évocation de quelques thèmes de la *Lettre à d'Alembert* qui tente de définir les difficultés de cet « art » ; ensuite au niveau de l'action positive des grands réformateurs : le Législateur, le gouverneur d'Émile et surtout Wolmar dont l'échec dans *La Nouvelle Héloïse* jette un éclairage décisif sur l'ensemble de la démarche éthique de Rousseau.

ABSTRACT. The complex character of « opinion » in the works of Rousseau, which is both a submission to the judgment of others and an indispensable leverage for the reform of morals, is the basis for a discussion of his action on the hearts of men : first through some of the themes of the *Lettre à d'Alembert* which attempts to define the difficulties of such an « art » ; then through the action of the great reformers : the Legislator, Emile's governor and especially Wolmar, whose failure in *La Nouvelle Héloïse* sheds an important light on the whole of Rousseau's ethical endeavour.

À l'origine des nombreux paradoxes que soulève la pensée de Rousseau, on peut parler d'une figure de *redoublement* où ce qui semble condamné d'une part comme la source du dérèglement de l'existence est repris et réaffirmé d'autre part comme la voie de sa réforme possible. On sait qu'à partir de la multiplication des besoins et des rapports des hommes, Rousseau diagnostique leur corruption dans le paraître, dans l'oubli de soi, dans le tumulte du monde, et qu'il en appelle à un travail de l'homme sur lui-même

pour « se circonscrire »¹, se défaire des masques et des artifices de la vie sociale. C'est une éthique de la transparence qui est ainsi visée, atteignable par la fidélité de chacun à la voix de la nature en lui contre les sollicitations de l'extérieur qui arrachent l'homme à lui-même. Mais il s'agit justement d'un *travail*, non d'un pur élan de spontanéité. Dans ce sens, se défaire du paraître signifie, au niveau individuel, la conquête d'une solitude qui n'est nullement donnée, et cela par un effort de maîtrise de soi et de ses passions qui implique justement de se masquer, sans quoi l'on s'interdit toute prise en charge de ses responsabilités vis-à-vis des autres. Au niveau politique, pareillement, ce n'est que par les artifices et une dénaturation exacerbée qu'il semble possible de rejoindre par l'ordre social adéquat les valeurs de l'existence naturelle. Tout en s'opposant au paraître, Rousseau reconnaît donc que celui-ci est omniprésent, qu'il faut en passer par lui, et si cette dénonciation semble permettre d'asseoir une éthique et de rendre intelligibles les rapports entre les hommes, la dénonciation ne saurait d'elle-même constituer cette éthique. Celle-ci requiert un effort autrement plus complexe et patient : d'utiliser contre le mal les armes du mal lui-même².

Cette figure révèle avec force ses richesses et ses difficultés lorsque Rousseau aborde — comme il ne cesse de le faire d'un bout à l'autre de son œuvre — la question de savoir comment façonner les mœurs des hommes³, c'est-à-dire lorsqu'il prétend se tenir sur cette crête difficile où il utilise l'amour-propre des hommes, leur sujétion à l'opinion, pour les rendre libres. Terme ambigu et jamais défini chez Rousseau, l'opinion désigne d'abord ce qui en l'homme n'est pas de l'ordre de la nature, ce qui lui vient de l'extérieur et par là altère la voix de sa conscience. Le « poison de l'opinion »⁴ est ce qui existe en lui seulement par l'estime des

1. *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Cinquième promenade, *Œuvres complètes* de Rousseau dans l'édition de la Pléiade (Pl.), tome I, p. 1040 ; voir aussi les *Lettres morales*, Pl. IV, p. 1112.

2. Voir *Du Contrat social* (première version), Pl. III, p. 288 ; et Préface à *Narcisse ou l'amant de lui-même*, Pl. II, p. 972. Soulignons que J. STAROBINSKI a fort bien mis en évidence cette figure chez Rousseau, en particulier pour la question de la réflexion : « J. J. Rousseau ou le péril de la réflexion » dans *L'œil vivant*, Gallimard, 1961.

3. C'est le thème privilégié par Rousseau quand il tente de s'expliquer sur son œuvre dans la *Lettre à C. de Beaumont*, Pl. IV, pp. 927–1007.

4. *Émile ou de l'éducation*, Pl. IV, p. 444.

autres et nie donc son indépendance originelle, faisant de lui un être dépendant⁵, affaibli, aliéné. Mais seul Dieu, pour Rousseau, est pleinement indépendant, et cette dépendance de l'homme est donc tributaire d'une faculté fondamentalement humaine, celle de s'objectiver : la conscience de soi qui naît du regard porté sur soi-même à partir du regard de l'autre⁶. Ainsi se trouve relativisée toute critique de l'opinion, en étant rapportée à un caractère spécifiquement humain que la morale doit assumer comme constitutive de sa propre démarche. Au niveau collectif, l'opinion désigne, dans le même sens, les préjugés communs d'un groupe, les croyances et les normes non réfléchies de la conscience collective⁷, ou plutôt, pourrait-on dire, de son inconscience. Mais il s'agit en même temps de ce qui fait qu'une communauté d'hommes existe comme telle, c'est-à-dire communique et règle ses conflits autrement que par la force. Comme représentation d'elle-même à travers des structures symboliques, l'opinion est la condition d'existence d'une culture, condition que toute pensée politique doit d'abord reconnaître pour se constituer et envisager une action.

On comprend alors en quel sens Rousseau va privilégier l'action sur les hommes par l'opinion elle-même, puisque c'est en prenant en charge le paraître qui est constitutif de son être dénaturé que l'existence sociale peut espérer se réformer. Par ce biais de l'image que les hommes ont toujours d'eux-mêmes par les autres, et en prenant pour modèle l'autorité naturelle du père de famille, la règle politique sans cesse réitérée par Rousseau est d'agir sur les hommes par le dedans, au niveau de leurs désirs et de leurs espoirs, plutôt que de compter sur le raisonnement ou la contrainte. « L'autorité la plus absolue, dit-il, est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions »⁸. Si l'on réussit à agir sur les cœurs, pas besoin de contrainte ni même de persuasion : les hommes

5. Dans un utile article, L. CROCKER rassemble à travers ce thème de la dépendance les différentes utilisations du mot par Rousseau : *Rousseau et l'opinion*, dans *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, n° 55, 1967.

6. Voir le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Deuxième Discours*), Pl. III, pp. 164-70.

7. C. GANOCHAUD passe en revue toutes les manifestations de ce thème : *L'opinion publique chez J. J. Rousseau*, Atelier de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, 1980.

8. *Discours sur l'économie politique*, Pl. III, p. 251.

seront justes et bons sans même savoir ce qu'est la justice et la bonté⁹. Mais cette règle est fonction des sociétés, des groupes, des individus auxquels on a affaire, c'est-à-dire de « l'état de l'opinion » en chaque situation singulière et, partant, de ce qu'il semble possible d'en espérer. C'est sur ce travail de diagnostic et ce qui en découle chez Rousseau, que nous voudrions attirer l'attention ici, en nous appuyant d'abord sur sa *Lettre à d'Alembert* de 1758, texte stratégique situé (théoriquement sinon chronologiquement) à l'articulation des *Discours* et des grandes œuvres réformatrices, et dont les considérations négatives sur le problème du spectacle dans la société n'ont peut-être pas été suffisamment mises à contribution par les commentateurs¹⁰; en évoquant ensuite le terrain beaucoup plus connu des réponses positives apportées par Rousseau, et particulièrement celle qu'incarne l'action de Wolmar dans *La Nouvelle Héloïse*.

1. Les apparences

Il s'agit, comme l'on sait, d'un débat sur l'introduction du théâtre à Genève, idée prônée par d'Alembert dans son article de l'*Encyclopédie* consacré à la ville d'origine de Rousseau et à laquelle celui-ci répond longuement pour s'y opposer. Mais le théâtre n'est pour Rousseau qu'une occasion particulièrement propice pour réfléchir sur le problème moral et politique mis en jeu par l'article : celui du rapport entre les mœurs d'une communauté et la représentation de celles-ci, entre la vie d'un peuple et le spectacle qu'on en donne, car là se trouvent concentrés tous les problèmes de cette action sur les cœurs évoquée plus haut. À ce titre, il importe de marquer d'abord la pertinence de la controverse sur l'autorité religieuse dont les premières pages de la *Lettre* se font l'écho¹¹, car sous une forme rudimentaire, c'est la question de fond qui nous occupe ici qui s'y trouve indiquée.

9. Voir *Projet de Constitution pour la Corse*, Pl. III, p. 948.

10. Notons toutefois le récent essai de P. COLEMAN, *Rousseau's political imagination, Rule and representation in the Lettre à d'Alembert*, Droz, 1984, qui propose une lecture soignée du texte.

11. Nous renvoyons à l'édition Garnier-Flammarion, 1967, de la *Lettre à d'Alembert sur son article « Genève »* (*Lettre*), pp. 55-63.

Dans le cadre de son éloge de Genève, d'Alembert loue les pasteurs calvinistes de cette ville et leur « socinianisme parfait »¹². Le contexte permet de situer cette remarque et la réaction de Rousseau. Récemment installé près de Genève, c'est Voltaire qui sollicite les talents de d'Alembert afin de favoriser, à travers cet article espère-t-il, ses plans de voir s'installer dans la ville un théâtre où il fera représenter ses œuvres. L'article s'inscrit donc dans le cadre d'un projet politique particulier et dans celui de l'offensive générale des « Philosophes » en faveur de la libre-pensée, contre la religion et en particulier contre l'intolérance et le dogmatisme¹³. C'est ainsi que Voltaire et d'Alembert semblent s'être laissés abuser par les apparences anti-dogmatiques de quelques pasteurs genevois surtout soucieux de politesse, et avoir été trop contents de ne retenir de leurs contacts avec eux que leur anticatholicisme, pour ne les voir que comme des sceptiques du dogme et des champions de la tolérance¹⁴. D'où cette étiquette « socinienne » qui fit scandale. L'on jugea que d'Alembert s'était servi des apparences pour faire avancer la cause de l'*Encyclopédie* et qu'un tel éloge venant d'une telle source ne pouvait que porter préjudice à l'autorité de l'Église genevoise. Le débat confus qui se poursuit à ce sujet dans les premiers mois de 1758 (demande de rétractation, à laquelle d'Alembert se dérobe, etc.) provoque ces pages de la *Lettre* de Rousseau, où il se range fermement du côté des pasteurs mais où est visé un enjeu politique beaucoup plus général.

12. *Lettre*, p. 57 ; voir d'ALEMBERT, Article « Genève » dans l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (extraits), Garnier-Flammarion, 1986, vol. 2, p. 141.

Considéré comme un « libéralisme » protestant et répandu dans la plupart des régions atteintes par la Réforme, le socinianisme issu de l'enseignement de Fausto Socin se caractérise par la négation de la prédestination et de l'inspiration totale des Écritures, la liberté d'examen, la conception symbolique des sacrements, etc. (d'après le *Grand Larousse Encyclopédique*). Voir à ce sujet : Voltaire, *Lettres philosophiques*, VII, Gallimard, 1986.

13. Voltaire se vante de vouloir « pervertir cette cité pédante qui conservait un bon souvenir de ses réformateurs (...) et croyait à la parole de ses prédicants » : cité dans M. MOFFAT, *Rousseau et la querelle du théâtre au XVIII^e siècle* (1930), Slatkine Reprints, Genève, 1970, p. 62.

14. Voir l'explication de d'ALEMBERT à la fin de la réponse qu'il fera à la *Lettre* de Rousseau : *Lettre à M. Rousseau dans Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Zacharie-Chatelain et fils, Amsterdam, 1764-1767, Tome deuxième, pp. 449-53. Dans le Tome cinquième du même ouvrage, d'Alembert rassemble plusieurs éléments du dossier, dont une « justification » de l'article de l'*Encyclopédie*, un extrait de la déclaration des pasteurs qu'il provoqua (février 1758), et un extrait de la *Lettre* de Rousseau (mars 1758).

C'est le sujet, dit Rousseau, « dont l'examen me convient le moins »¹⁵, mais s'il s'y consacre dès le début de son texte sur les spectacles, c'est bien qu'il met en place — serait-ce discrètement — le problème des apparences politiques, celui des liens entre les croyances personnelles et leur expression dans la cité, des liens entre l'autorité publique (en l'occurrence l'Église) et les mœurs d'une communauté. En effet, Rousseau ne discute pas le dogme. Il dit sentir « plus d'éloignement que de goût » pour la secte socinienne¹⁶ et ne pas même connaître sa doctrine. Ce qui lui importe n'est pas de savoir si les pasteurs y adhèrent, même s'il reproche à d'Alembert de ne pas le savoir assez directement ; c'est le fait que celui-ci se soit cru permis de les désigner ainsi publiquement, de faire un éloge qui les mette en difficulté. Le reproche en est un de forme essentiellement : « Mais Monsieur quand on veut honorer les gens, il faut que ce soit à leur manière, et non à la nôtre ; de peur qu'ils ne s'offensent avec raison des louanges nuisibles qui, pour être données à bonne intention, n'en blessent pas moins l'état, l'intérêt, les opinions ou les préjugés de ceux qui en font l'objet. (...) Cette prétendue vérité n'est pas si claire ni si indifférente que vous soyez en droit de l'avancer sans de bonnes autorités »¹⁷. Une vérité bonne à dire dépend de celui à qui l'on s'adresse et dans quel but, suggère Rousseau, anticipant sa fameuse discussion sur la vérité et la véracité de la quatrième promenade des *Rêveries*. La vérité est un problème pratique et, dans ce cas, politique, et il peut y avoir des duplicités nécessaires qu'il faut savoir comprendre et respecter, ce dont semblent incapables d'Alembert comme d'ailleurs, aux yeux de Rousseau, tous les « Philosophes », sur les questions religieuses et politiques.

Ce qui rend ces pages en apparence énigmatiques, c'est que Rousseau y témoigne simultanément de deux préoccupations qui, en surface, semblent s'opposer, et sur lesquelles, au fil des notes surtout, il ne lâche pas prise. D'un côté, s'il n'est pas « socinien » lui-même, il n'est pourtant pas éloigné des positions éclairées de cette secte et donc de l'intention de d'Alembert lorsque celui-ci fait l'éloge de son ouverture d'esprit. Rousseau dira plus tard que l'Église genevoise lui avait semblé plus proche de l'esprit véritable

15. *Lettre*, p. 55.

16. *Lettre*, p. 58.

17. *Lettre*, p. 56.

du christianisme¹⁸ par l'importance accordée à la conscience individuelle et à sa liberté de jugement en matière de dogme. Le Vicaire savoyard de Rousseau, on le sait, recule devant certaines contradictions du dogme et prend le chemin de la religion naturelle — et c'est évidemment cet aboutissement logique de la mise en cause du dogme qui faisait tant craindre le socinianisme. Il est vrai que pour le socinien il s'agit « de ne rien proposer à croire qui heurte la raison », comme le dit d'Alembert, ce qui n'est pas vraiment la position du Vicaire, qui insiste sur les limites de l'entendement humain, l'humilité intellectuelle nécessaire et le doute respectueux en matière de croyance. Cela dit, voulant s'opposer d'abord aux fanatismes, Rousseau conclut surtout qu'il faut laisser le socinien « en repos ». Mais, de l'autre côté, l'on a vu que ce qui préoccupe centralement Rousseau dans la *Lettre* et provoque sa réaction, c'est l'affaiblissement corrélatif de l'autorité des pasteurs à Genève, ce qui fait qu'indépendamment du débat religieux, il veut les défendre contre l'étiquette socinienne donnée avec une légèreté coupable (ou perverse) par d'Alembert. Tout en prônant le rôle de la conscience de chacun en matière religieuse, Rousseau dit vouloir exposer « des vérités de pratique » afin de « remplir son devoir » en s'adressant « au plus grand nombre »¹⁹. On voit donc que ce sont deux exigences politiques générales qui s'affrontent par la voix de Rousseau sur une question religieuse particulière : il nous laisse entrevoir le paradoxe de vouloir penser en même temps l'exigence de la liberté de conscience de l'individu, de la critique légitime des institutions sociales et des apparences ; et

18. ROUSSEAU revient non sans amertume sur la controverse quelques années plus tard à l'occasion d'une autre polémique concernant Genève, dans ses *Lettres écrites de la montagne*, Pl. III, pp. 717-8 : « L'Église de Genève paraissait depuis longtemps s'écarter moins que les autres du véritable esprit du Christianisme et c'est sur cette trompeuse apparence que j'honorai ses Pasteurs d'éloges dont je les croyais dignes ; car mon intention n'était assurément pas d'abuser le public (...). Un Philosophe jette sur eux un coup d'œil rapide ; il les pénètre, il les voit Ariens, Sociniens ; il le dit et pense leur faire honneur : mais il ne voit pas qu'il expose leur intérêt temporel ; la seule chose qui généralement décide ici-bas de la foi des hommes. Aussitôt alarmés, effrayés, ils s'assemblent, ils discutent, ils s'agitent, ils ne savent à quel saint se vouer ; et après force consultations, délibérations, conférences, le tout aboutit à un amfigouri où l'on ne dit ni oui ni non, et auquel il est aussi peu possible de rien comprendre qu'aux deux plaidoyers de Rabelais ». On voit que Rousseau se révèle plus proche ici des attaques des Encyclopédistes sur l'hypocrisie de l'Église, puisqu'il s'agit davantage de dénoncer la duplicité des pasteurs que de défendre leur autorité comme dans la *Lettre*.

19. Voir les deux notes qui se suivent dans la *Lettre*, pp. 58-60.

l'exigence de l'identification à l'autorité, nécessaire à la vie dans la cité comme cette part d'inconscience requise par tout ordre social ²⁰. De plus, en soulignant simultanément l'inconvenance politique et l'importance morale de la caractérisation des pasteurs par d'Alembert, Rousseau met son lecteur au fait de la difficulté de son propre texte alors qu'il va aborder le problème du théâtre. C'est dans cette perspective qu'il faut envisager la forme de la *Lettre*, ses constantes digressions qui ne semblent jamais affronter la substance des problèmes, le ton soudain très personnel de certains passages, l'oscillation entre l'essai théorique et la confidence. Cette forme bâtarde témoigne justement des paradoxes impliqués dans l'intervention dans les affaires publiques c'est-à-dire dans la manière dont les hommes se représentent ce qu'ils vivent : à sa façon, la *Lettre* participe de ce qu'on doit appeler une stratégie du paraître.

2. Le théâtre

Ces paradoxes étaient déjà d'une certaine manière ceux du *Discours sur les Sciences et les Arts* ²¹. On sait que sur le conseil de Diderot à Vincennes, Rousseau avait choisi dans ce texte le parti de l'originalité dans sa réponse à la question de l'Académie de Dijon en se plaçant à contre-courant des idées de l'époque, parti qui lui avait valu une certaine célébrité mais aussi la réputation d'être un écrivain aux paradoxes sans doute brillants mais peu sérieux. Dans sa préface à *Narcisse*, en 1753, Rousseau revenait sur ceux-ci pour préciser sa condamnation des sciences et des arts : la corruption des mœurs des grandes villes a produit des besoins qui, aussi factices qu'ils soient, sont si enracinés qu'il peut être inutile et même dangereux de vouloir s'y opposer ²². Mais l'a-t-on bien compris ? Le débat sur le théâtre à Genève — petite communauté encore peu corrompue où les divertissements des grandes villes auraient justement un effet dévastateur ²³ — est l'occasion de

20. Sur ce thème général du rapport du savoir et de la société chez Rousseau, voir la brillante mise en place des termes du problème par L. STRAUSS, dans *Droit naturel et Histoire*, Plon, 1954, ch. VI.

21. Notons que c'est d'emblée au *Premier Discours* que revient d'Alembert dans sa réponse à Rousseau, pour comprendre le sens de la *Lettre* : *Lettre à M. Rousseau*, op. cit.

22. Préface à *Narcisse ou l'amant de lui-même*, Pl. II, pp. 971-3.

23. C'est la thèse centrale que Rousseau oppose à d'Alembert dans la *Lettre*, en l'appuyant sur l'évocation très personnelle de la vie des Montagnons du Valais : pp. 130-143.

s'expliquer à nouveau, d'illustrer les thèses du *Premier Discours* et de se justifier à travers une situation qui engage directement Rousseau par ses idées et ses origines. Nouvellement reconverti au protestantisme, il est sur le point de retourner s'installer dans sa ville quand Voltaire commence à y faire sentir son influence : « Dès lors je tins Genève perdue et je ne me trompai pas », dira-t-il plus tard²⁴, allant jusqu'à soupçonner Voltaire d'être l'auteur caché du paragraphe sur le théâtre dans l'article de d'Alembert alors qu'il semble n'en avoir été que l'inspirateur. C'est de là et non de Rousseau lui-même que vient la place de ce thème dans le débat avec l'*Encyclopédie*, puisque l'éloge qui est fait de Genève n'est terni, artificiellement, que de ce seul point noir : l'absence de comédie ; et Rousseau flaire évidemment la conspiration lorsque d'Alembert déclare voir dans l'introduction du théâtre le moyen « de réformer l'Europe sur ce point » en faisant des bonnes mœurs de Genève un « modèle » pour le théâtre des autres nations²⁵. De fait, dans la querelle sur le théâtre qui bat son plein au XVIII^e siècle après les sévères condamnations de Bossuet, Voltaire a pris ardemment parti pour le théâtre comme instrument de civilisation et contre les préjugés qui affligent les acteurs ; et dans son sillage Diderot s'est fait l'apôtre du rôle moral et politique du théâtre dans la société. C'est dans ce climat philosophique dont la querelle théâtrale n'est que la pointe visible mais combien exemplaire, ainsi que dans l'attachement de Rousseau pour Genève, dont il évoquera plus tard la force non sans un peu d'ironie²⁶, qu'il faut voir l'origine de l'engagement personnel dont témoigne la *Lettre*²⁷, plutôt, nous semble-t-il, que dans l'activité théâtrale de Rousseau lui-même et l'importance psychologique de ses échecs d'auteur et

24. *Les Confessions*, Pl. I, p. 396.

25. Voir la citation du paragraphe de d'Alembert dans la *Lettre*, p. 46 ; et dans l'*Encyclopédie*, op. cit., p. 140.

26. « Jamais je n'ai vu les murs de cette heureuse ville, jamais je n'y suis entré sans sentir une certaine défaillance de cœur qui venait d'un excès d'attendrissement. En même temps que la noble image de la liberté m'élevait l'âme, celles de l'égalité, de l'union, de la douceur des mœurs me touchaient jusqu'aux larmes et m'inspiraient un vif regret d'avoir perdu tous ces biens. Dans quelle erreur j'étais, mais qu'elle était naturelle ! Je croyais voir tout cela dans ma patrie parce que je le portais dans mon cœur » : *Les Confessions*, Pl. I, p. 144.

27. Voir *Les Confessions*, Pl. I, pp. 494–6. Pendant la rédaction de la *Lettre*, Rousseau est persuadé qu'il n'écrira plus, que son œuvre est terminée, alors que s'ouvre en fait sa grande période de solitude créatrice entre 1757 et 1762.

d'acteur avant la conversion de Vincennes²⁸. Il n'empêche que c'est bien le comédien qui sera l'adversaire privilégié dans la *Lettre*, Rousseau rejoignant ainsi les attaques traditionnelles de l'Église sur l'immoralité des acteurs même si le sens de sa critique n'a rien de chrétien : il n'argumente qu'en fonction du corps social non de la foi et entend se situer du côté du peuple non des prêtres. Mais la nouveauté de sa position et ce qui lui donne tant d'écho, c'est justement qu'elle reprend d'un point de vue laïc la thèse catholique et la renouvelle en l'appliquant à un cas particulier²⁹.

Rousseau s'attaque donc à la conception de l'art du comédien qui est dominante dans les textes des Encyclopédistes³⁰, mais dont la meilleure expression, et celle que retiendra la postérité, se trouve dix ans après la *Lettre* sous la plume de Diderot. Dans son *Paradoxe sur le comédien*³¹, le problème technique discuté est celui des meilleurs moyens pour le comédien de « faire vrai », de faire « passer » l'illusion sur scène : identification réelle de l'acteur avec le personnage *ou* simulation adroite par une distance maîtrisée ? On sait que Diderot prône la solution extrême de l'absence de sensibilité de l'acteur ; mais, plus généralement, on insiste à l'époque (tout comme ceux qui attaquaient les acteurs, d'ailleurs, pour fonder leur condamnation) sur la nécessité pour l'acteur de se métamorphoser, de cesser d'être soi, de se déprendre de lui-même pour jouer le personnage — le caractère propre du grand acteur étant de n'en avoir aucun, selon la formule à l'origine du texte de Diderot. Cette description favorable devient chez Rousseau l'occasion d'une critique des masques de l'homme social moderne dont l'acteur, par ses métamorphoses successives, représente l'idéal. Dupe de lui-même, il est l'artisan de sa propre dépersonnalisation et devient même impropre, dit sévèrement Rousseau, au personnage d'homme. Mettant publiquement sa personne en vente, il « se

28. Dans son récent ouvrage, A. PHILONENKO insiste sur l'échec de Rousseau l'acteur en 1748 dans *L'engagement téméraire*, et sur celui de l'auteur dramatique avec ses sept pièces qui ne forment qu'un tissu de « banalités » ; et il voit là un « ferment psychologique » pour l'attaque de la *Lettre* sur le théâtre, et même pour la critique générale du paraître amorcée dans le *Deuxième Discours : Jean-Jacques Rousseau ou la pensée du malheur*, Vrin, 1984, Vol. I, *Le traité du mal*, Ch. II.

29. Voir à ce sujet, M. MOFFAT, *op. cit.*, p. 97.

30. Sur les auteurs concernés, voir J. ROUSSET, « Qu'est-ce que le talent du comédien ? », dans *Annales de la Société J. J. Rousseau*, n° 37, 1966-8.

31. Ce dialogue est rédigé par DIDEROT à partir de 1769 ; voir *Œuvres*, Édition de la Pléiade, 1971.

soumet aux affronts qu'on achète le droit de lui faire »³² ; et Rousseau révèle l'ambition de sa critique en rapprochant les « Philosophes » de cette posture publique de l'acteur dont le public attend qu'il soit autre que lui-même, et en la contrastant avec celle de l'orateur, citoyen remplissant sa fonction³³. C'est la scission de l'être et du paraître, inhérente à la vie sociale analysée dans le *Deuxième Discours*, que Rousseau voit s'incarner dans cet anéantissement de soi, cet art de la fausseté qui se plaît à représenter aux hommes un mensonge vivant pour le faire admirer. L'art du comédien, non seulement reflète, mais conforte et accentue le paraître social. La société est déjà théâtrale, et le théâtre, comme miroir trompeur de la société³⁴, invite les hommes à s'y complaire : déjà dépravés, ils le seront une fois encore.

Ce redoublement est essentiel dans la critique de Rousseau, car face aux Encyclopédistes tout se joue autour du potentiel de régénération morale des mœurs par le théâtre. Ceux qui y voient une école de la vertu s'inspirent de la catharsis aristotélicienne pour justifier la tragédie : le spectacle des passions déréglées « purge » le spectateur³⁵ et peut stimuler chez lui les passions opposées, le protégeant des excès ; et pour la comédie, c'est le ridicule représenté qui peut corriger les travers des hommes. Mais pour Rousseau, ce potentiel correcteur du théâtre est nul, et même il accentue le mal, du moins en ce qui concerne les spectacles modernes tels qu'on entend les importer de Paris à Genève. Ce théâtre ne purge que les passions qu'on n'a pas, tout en fomentant celles qu'on a³⁶, et puisque tout ce qui est bon en l'homme est *déjà* en lui, le théâtre n'est capable que de créer des émotions superficielles et ne peut provoquer de lui-même des sentiments vertueux³⁷. Rejoignant la méfiance de Platon dans *La République*, Rousseau juge que la tragédie comme la comédie disposent l'âme à des

32. *Lettre*, p. 163.

33. *Lettre*, p. 164.

34. Voir ce thème dans la lettre de Saint-Preux à Julie sur les spectacles parisiens, qui est contemporaine de la *Lettre : Julie ou la Nouvelle Héloïse* (N. H.), Pl. II, 2^e partie, XVII.

35. *Lettre*, p. 71.

36. *Lettre*, p. 74.

37. La pitié, par exemple, est un sentiment virtuel mais naturel à l'homme, comme le montrait le *Deuxième Discours* ; et le théâtre ne peut donc que le « faire ressentir » momentanément : *Lettre*, p. 78.

sentiments trop tendres qu'on satisfait ensuite aux dépens de la vertu, que loin d'être ainsi éloignée des passions nocives, notre âme est nourrie et flattée malgré elle à force de les voir représentées ; et il insiste tout particulièrement sur l'amour et sur toutes ces situations où s'étale la domination des jeunes sur les plus vieux et des femmes sur les hommes. La raison, enfin, qui seule pourrait s'opposer aux passions, n'a pas sa place sur la scène où elle ne produit que l'ennui³⁸. S'il veut être représenté, en effet, un auteur n'a d'autre alternative que de « suivre » et d'« embellir » l'opinion³⁹, s'interdisant alors de heurter le goût du public et donc d'agir sur ses mœurs.

La condamnation semble sans équivoque ; mais souvenons-nous que ce n'est pas le principe de tout spectacle qui est rejeté, mais son sens à Genève et les formes qu'il prend dans le théâtre moderne⁴⁰. C'est en ces circonstances que Rousseau se fait platonicien et déploie les arguments classiques : la raison n'y a pas sa place, les passions y sont exacerbées, l'opinion y est confortée, car les spectacles ne sont que des imitations des apparences. La vie sociale n'étant qu'ombres projetées, les spectacles permettent à un public avide d'ombres de s'y complaire ; et ce qui provoque tant Rousseau, c'est que se sont les « Philosophes » qui s'en font les hérauts les plus éloquentes. Cela dit, on peut imaginer que certains spectacles puissent agir positivement sur les mœurs s'ils tirent leur inspiration, non de l'opinion, mais d'une connaissance de la nature de l'homme qui l'incite à la vertu et lui fasse voir ce qui est en lui, à condition de rendre cet univers palpable par l'« art » approprié, c'est-à-dire par les médiations dramatiques nécessaires⁴¹. On pourrait à partir de là s'interroger sur le sens des « spectacles » de l'œuvre même de Rousseau, avant tout *La Nouvelle Héloïse*, en chantier au moment de la rédaction de la *Lettre*. Mais contentons-nous d'identifier la question sur laquelle débouche, dans la *Lettre*, l'analyse du théâtre.

38. *Lettre*, p. 69 et 73.

39. Corneille et Molière n'ont rien fait d'autre, dit Rousseau, que suivre et développer le goût du public : *Lettre*, pp. 69-70.

40. Ce qui nous importe ici c'est avant tout cette *intention philosophique* de Rousseau, non ses arguments sur le théâtre eux-mêmes qui souvent nous laissent fort insatisfaits ; d'Alembert n'a d'ailleurs aucun mal à en faire une critique solide et parfois ironique dans sa réponse à Rousseau, *op. cit.*

41. Rousseau donne l'exemple de la pièce de Voltaire, *Nanine* (*Lettre*, p. 76, note), vertueuse mais mal reçue par son manque d'art ; ce qui fait de Voltaire — adversaire véritable de la *Lettre* — l'auteur dramatique qui y est le plus loué !

On aura peut-être remarqué, en effet, la difficulté sur laquelle repose cette analyse : le théâtre est inutile, dit en substance Rousseau, parce qu'il ne peut agir sur les mœurs, et il échoue tout particulièrement au niveau de l'opinion des hommes⁴² car il en tire son contenu et la condition de son succès ; mais pour cette raison même, semble dire aussi Rousseau, le théâtre est nocif en flattant les passions des hommes et en accentuant par là leurs mœurs dépravées. La condamnation repose donc contradictoirement sur l'effet sur les mœurs et sur l'incapacité d'agir sur elles ; sur le fait de mimer l'opinion et de la façonner. Le théâtre semble incarner concrètement le paradoxe d'une opinion qui reproduit passivement les mœurs des hommes *et* qui possède un empire sur elles. Il y a là, pour Rousseau, un enjeu directement politique, et tout son effort (comme on l'a vu avec le problème des pasteurs genevois) consiste alors à « travailler » ce paradoxe et à en infecter ses lecteurs pour leur en faire apercevoir la portée.

D'où l'interrogation qui constitue le pivot de la *Lettre*⁴³ : les lois comme la raison sont impuissantes, car ce qui gouverne les hommes c'est l'opinion dont même les rois sont esclaves ; et c'est donc sur elle qu'il faut agir. Saura-t-on en trouver l'« art »⁴⁴ ? Mais Rousseau n'en dit guère plus : le problème des « instruments propres à diriger l'opinion publique » est « une autre question qu'il serait superflu de résoudre pour vous (d'Alembert), et que ce n'est pas le lieu de résoudre pour la multitude »⁴⁵. Si cet art est superflu pour d'Alembert, on doit supposer que celui-ci le possède et que Rousseau ironise à son endroit. Quant à la multitude, il ne lui (c'est-à-dire nous) reste qu'à interpréter les indices de la *Lettre* ou à chercher ailleurs chez Rousseau. Regardons d'abord ce qu'il semble opposer explicitement ici au théâtre (la fête, le bal) à partir du bref exemple (du duel) auquel il renvoie la « multitude » dans ces pages.

42. Il est possible, selon Rousseau, d'agir sur les mœurs par les lois, le plaisir et l'opinion (*Lettre*, p. 74), et le théâtre n'y arrive sur aucun des trois fronts.

43. *Lettre*, pp. 143-154.

44. « Ni la raison, ni la vertu, ni les lois ne vaincront l'opinion publique, tant qu'on ne trouvera pas l'art de la changer » : *Lettre*, p. 148.

45. *Lettre*, p. 144.

3. La fête

En s'opposant au théâtre, Rousseau cherche à combattre cette « culture extérieure » qui en fait l'essence, à ses yeux, puisque l'admiration du public pour certains personnages et le ridicule d'autres, ne suscitent que des réactions passagères sans lien véritable avec la vie : le public reste au fond passif et séparé de l'action, tout en gouvernant en même temps ce qui se passe sur scène par l'inertie de l'opinion. Cette critique tout comme l'alternative que va esquisser Rousseau et ses difficultés, anticipent de nombreux débats sur le théâtre au XX^e siècle⁴⁶ : la mise en cause de son caractère de pur divertissement, de la réceptivité du public, de la séparation de celui-ci d'avec l'auteur et les acteurs, et de cette séparation *entre* les spectateurs que provoque leur rassemblement au théâtre alors que celui-ci prétend (et paraît) les réunir⁴⁷. C'est bien une telle perspective anti-théâtrale de subversion des structures de la représentation en faveur d'un « événement » où auteur, acteurs et spectateurs ne feraient qu'un, qu'incarne la fête dans la *Lettre*⁴⁸, et en particulier le fameux souvenir de celle de Saint-Gervais⁴⁹. Rousseau célèbre une spontanéité qui rompt avec le paraître du théâtre : celui de la scène, mais aussi celui du public y venant davantage pour être vu que pour voir. Dans la participation improvisée de chacun dans la fête, par contre, il n'y a plus d'objet à voir, de signes à reconnaître, et l'on retrouve les rapports des hommes avant leur « chute » dans les comparaisons et les préférences individuelles⁵⁰. La fête n'est visible par personne, et les femmes en particulier y perdent ce pouvoir de paraître et de se transformer qui les rapprochait du jeu des comédiens, et faisait des comédiennes, pour Rousseau, les plus dangereux ferments de « décadence »⁵¹.

46. Voir, par exemple, sur ce rapport, H. BÉHAR, *Le paradoxe sur le théâtre*, dans *Études françaises*, n° 8, 1972.

47. *Lettre*, p. 66. C'est un point dont d'Alembert n'aperçoit nullement la portée dans sa réponse : *op. cit.*, pp. 401-2.

48. *Lettre*, p. 223 et ss.

49. *Lettre*, pp. 248-9, note.

50. Le *Deuxième Discours* établissait cette ambivalence du développement des sentiments entre les individus ; et ROUSSEAU écrit ailleurs : « Avec l'amour et l'amitié naissent les dissensions, l'inimitié, la haine. Du sein de tant de passions diverses, je vois l'opinion s'élever un trône inébranlable, et les stupides mortels asservis à son empire ne fonder leur propre existence que sur les jugements d'autrui. » : *Emile*, Pl. IV, p. 494.

51. *Lettre*, p. 212.

L'art comme représentation semble donc aboli ; mais ne serait-ce pas un art politique qui s'y est substitué ? L'évocation des plaisirs de la fête, en effet, fait rapidement place à la description soigneuse d'un événement qui laisse bien peu de place à l'improvisation et est doté d'une fonction sociale précise. Les bals de Genève⁵² sont conçus, par Rousseau, pour la rencontre et le mariage des jeunes couples, l'éducation au respect des plus âgés, l'apprentissage des sentiments les plus sains — à l'image des fameuses fêtes des vendanges de Clarens, liées au travail productif et structurées avec précision par Wolmar⁵³. « Donnez-lui (le peuple) des fêtes, écrit Rousseau, offrez-lui des amusements qui lui fassent aimer son état et l'empêchent d'en envier un plus doux. Des jours ainsi perdus feront mieux valoir tous les autres. Présidez à ses plaisirs pour les rendre honnêtes ; c'est le vrai moyen d'animer ses travaux »⁵⁴. Imbriquées d'emblée à des considérations de stratégie politique, les fêtes acquièrent ainsi une signification toute différente de celle qu'elles avaient au premier abord comme critique des médiations de la théâtralité. Tous les signes reviennent démultipliés mais recouverts de l'illusion de la spontanéité. Sans doute, le spectacle théâtral est aboli, mais si l'auteur n'est plus affiché, il n'en est pas moins présent et joue un rôle d'autant plus considérable qu'il est dissimulé. La question de l'organisation de la fusion festive (acteurs, auteur, spectateurs ; ou, si l'on veut, éducateurs et éduqués) reste entière en ce qu'elle fonctionne à présent souterrainement, clandestinement. La fête requiert encore son « artiste » pour en diriger les opérations. Il agit sur les comportements sans loi, sans contrainte, mais en utilisant justement un jeu d'apparences qui modèle à leur insu les participants. On le voit dans le paradoxe de la transparence qui préside à ces bals imaginés par Rousseau : ce ne sont que les interdits de l'Église, dit-il, qui créent comme par défi le goût des tête à tête entre amoureux, et ce besoin d'intimité n'est pas naturel ; les fêtes de Rousseau ne lui font donc aucune place ; mais ce caractère farouchement public, baigné de lumière, qu'il prône pour les bals et qui en garantit l'innocence, en transforme insensiblement le sens, en en faisant de nouveaux spectacles, des exercices d'un paraître sans limite, où les

52. *Lettre*, p. 238 et ss.

53. Voir *N. H.*, 5^e partie, VII.

54. *Lettre*, pp. 234-5, note.

futurs époux deviennent malgré eux les acteurs d'une pièce conçue et dirigée, non par leurs parents — eux-mêmes acteurs —, mais pas un occulte metteur en scène⁵⁵. Ainsi, en redoublant politiquement la spontanéité, Rousseau fait de la fête une manifestation particulièrement « spectaculaire » de l'art d'agir sur les hommes par le dedans.

Dans les belles pages que Starobinski consacre à ce thème⁵⁶, il voit dans la fête la « forme lyrique de la volonté générale », en ce qu'elle symbolise l'abolition ultime de l'altérité et actualise ce que vise le *Contrat social*, c'est-à-dire la communauté affective, l'aliénation du moi de chacun dans un moi commun sans contrainte sociale ou psychologique. Dans ce rite d'unanimité où sont jouées les grandes valeurs de la Cité idéale, où s'identifient l'ordre et la spontanéité, se réalise ainsi cette fusion de l'art et de la vie qui structurerait la critique des spectacles par Rousseau. Mais celui-ci ne cache nullement le caractère éphémère de cette fusion, et dans la *Lettre* c'est seulement comme référence critique, forme pure d'une transparence espérée, qu'est évoqué le « piquet » autour duquel naît spontanément la fête de Saint-Gervais, puisque la fête, pour Rousseau, c'est aussi (ou surtout) le bal. Il n'y a donc pas à opposer une logique répressive du contrat social au nom de la vertu, à la logique de jouissance sans contrainte qui serait celle de la fête, comme si le contrat assumait par ses structures les exigences de rapports à autrui que la fête par contre abolirait. La fête est d'emblée récupérée politiquement par Rousseau, et même lorsqu'elle est une évocation poétique, comme pour Saint-Gervais, elle reste profondément codée et pacifique. Elle n'est pas le lieu d'expression symbolique de pulsions asociales ou de transgressions, et elle ne met pas en cause les rangs sociaux mais les affermit au contraire. Elle exprime l'ordre social vertueux auquel les hommes aspirent naturellement mais qu'ils échouent à réaliser, et qu'il faut alors les inciter à forger au moyen de l'image que peut en donner la fête. Celle-ci fait donc partie intégrante du projet politique rousseauiste,

55. Rappelons à ce sujet le fameux épisode des oublies, des pains d'épice et des pommes, où Rousseau se fait l'opérateur d'une joyeuse spontanéité dont il peut alors jouir : *Rêveries*, Neuvième promenade, Pl. I, pp. 1090-3.

56. *La Transparence et l'obstacle*, Gallimard, Coll. Tel, 1971, pp. 116-121 ; voir aussi le beau livre de P. M. VERNES, *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, 1978.

mais elle y joue un rôle dont il faut souligner l'ambivalence et que la *Lettre* met en évidence : la fête y est à la fois une référence critique pour les hommes qui peut s'inscrire périodiquement comme rite dans la communauté ; et elle est le terrain d'une manipulation des esprits, d'une action sociale calculée. Il y a donc une fête utopique légitimée par l'horizon de transparence qu'elle incarne éphémèrement au présent, et qui révèle en négatif les ravages du paraître ; et une fête comme moyen politique de façonner cette transparence, qui fait sienne ces méfaits du paraître. Tantôt Rousseau l'évoque comme il évoque l'état de nature⁵⁷, tantôt son sens est de véhiculer toutes les médiations nécessaires pour réinventer à l'état social les valeurs naturelles. Tout l'art de Rousseau est d'enrouler les deux aspects du phénomène l'un dans l'autre, ce qui ne va pas sans difficulté, on le comprend, puisque l'un désigne une pratique de la duplicité que l'autre récuse par principe⁵⁸. Mais n'est-ce pas justement dans ce lien, dans ce glissement de sens, que réside la possibilité d'agir sur les cœurs ?

C'est précisément ce que laisse entendre, très allusivement, l'exemple du duel dans la *Lettre*⁵⁹, en faisant à sa manière la transition entre les spectacles inutiles et les spectacles vertueux. Rousseau y évoque l'échec des gouvernements à s'opposer à la pratique du duel, et considère que si l'on a échoué, c'est que l'on a « heurté de front l'opinion publique ». En disant préférer le nom de « cour d'honneur » à celui de ce « Tribunal des Maréchaux de France » institué pour réprimer le duel, il livre le fond de sa pensée sur cet échec, qui a été de n'avoir pas su prendre en compte l'opinion et su agir sur elle par les apparences. La force n'a aucun pouvoir sur les esprits et l'opinion n'est pas soumise à la contrainte, car la véritable autorité s'exerce « à l'intérieur de l'homme » et toutes les punitions, par exemple, ne font jamais que témoigner de

57. *Ibid.*, pp. 129-130 ; et pp. 78-9 où Vernes renvoie à ce sujet au Ch. IX de l'*Essai sur l'origine des langues* : dans sa description de la naissance des liens sociaux, Rousseau évoque les « premières fêtes » nées spontanément par la rencontre des sexes autour des points d'eau (éd. Aubier Montaigne, 1974, pp. 136-7).

58. D'où le problème de la duplicité dans les textes mêmes de ROUSSEAU, et de ce type de déclaration, par exemple, adressée à la « multitude » : « Je puis me tromper mais non pas vous tromper volontairement. Craignez mes erreurs et non ma mauvaise foi », écrit-il dans la *Lettre*, p. 242, note. Dans le même esprit, voir la *Lettre à C. de Beaumont*, Pl. IV, pp. 966-7.

59. *Lettre*, p. 144 et ss.

l'échec des gouvernements à agir sur cette opinion⁶⁰. D'où l'importance des symboles du pouvoir et, dans ce cadre, des fêtes : non plus comme abolition des signes et de la théâtralité, mais au contraire par l'utilisation politique qu'elles permettent de faire des signes⁶¹. On est donc encore en plein spectacle, puisque la « cour d'honneur » est une sorte de scène où sera représenté le différend, permettant par la cérémonie de résorber la violence du duel : le conflit devient spectacle pour les adversaires eux-mêmes et pour un public dont ils se sentent tributaires, et cette transformation symbolique en désamorce les conséquences violentes. Cette représentation particulière suspend par l'imaginaire l'urgence pratique, la déplace sur le terrain d'une certaine illusion, d'un paraître assumé c'est-à-dire subordonné à la raison, mais sans que les protagonistes soient au fait de l'opération, ne réagissant qu'à l'image qu'elle leur renvoie d'eux-mêmes.

Ces quelques thèmes de la *Lettre* mettent ainsi en évidence la forme d'un problème décisif dans l'œuvre de Rousseau, mais auquel il n'apporte ici qu'une réponse « négative » en termes de résistance au développement de la corruption. L'action de ses trois grands « réformateurs » (le Législateur, le gouverneur d'Émile, Wolmar) est une tentative d'y répondre positivement.

4. La ruse

Le rôle du Législateur est introduit par Rousseau dans le cadre de la métamorphose de l'homme naturel en citoyen, dont l'acte du contrat constitue le premier moment fondateur. Rappelons le sens de son action sur les cœurs des hommes. Dans le *Contrat social*, seule la volonté générale est souveraine, mais la rectitude du peuple assemblé reste formelle car celui-ci « ne voit pas toujours » concrètement le bien qu'il recherche⁶², et le Législateur propose alors les lois particulières qui correspondent à la situation du peuple concerné. Situé dans le texte de Rousseau entre les chapitres

60. Voir *Discours sur l'économie politique*, Pl. III, pp. 249-50.

61. On sait que Rousseau insistera longuement sur l'importance des fêtes patriotiques, des cérémonies et des défilés qui, par leur discipline et leur représentation rigoureuse des distinctions sociales, favorisent le sentiment d'appartenance : *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Pl. III, pp. 962-6.

62. *Du Contrat social* (C. S.), Pl. III, p. 380.

sur la loi et le peuple⁶³, on voit où s'inscrit sa tâche : au niveau des mœurs, là où s'articulent les exigences de la raison et les passions des hommes. Cette action n'a pas seulement pour objectif de faire voir ce que le peuple ne voit pas, mais surtout de l'y mener à partir de ses ignorances et de ses coutumes, car la « vraie constitution » d'un peuple est toujours dans les cœurs. L'objectif est l'harmonie des mœurs et des lois, les lois ne pouvant agir sur les mœurs que dans la mesure où elles s'en nourrissent. Si cette action réussit, le peuple va se reconnaître dans les mesures élaborées par le Législateur, et celles-ci lui sembleront naturelles même s'il ne partage pas la science qui y aura présidé. Les lois transformeront cette nature dans la mesure même où elles sembleront y correspondre et l'exprimer. Ainsi, à l'occasion d'une consultation électorale, par exemple, le peuple « sanctionne de son vote les interprétations du Législateur » et « reconnaît comme son projet et sa nature une pure construction factice »⁶⁴.

On comprend alors que cette action ne puisse se contenter du langage de la raison. Si le peuple a besoin d'un tel guide, c'est bien que la voix de la raison ne lui est accessible qu'indirectement, si lui sont montrés non seulement « les objets tels qu'ils sont, (mais) quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître »⁶⁵. Ne pouvant convaincre un peuple non encore institué, le Législateur doit avoir recours à la ruse, à un entraînement par les sentiments, à un maniement de l'illusion et de l'image afin de faire jouer en secret l'opinion. Parfait connaisseur des ressorts cachés de la nature humaine, il doit savoir se placer au-dessus de l'opinion pour gouverner les hommes par elle : « Je parle des mœurs, des coutumes et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le ceintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef »⁶⁶. Il faut que les citoyens soient amenés à réaliser les fins rationnelles par leur propre liberté, en étant placés dans des situations telles qu'on

63. C. S., II, Ch. VII.

64. Comme le dit bien G. NAMER, *Rousseau, sociologue de la connaissance*, Klincksieck, 1978, pp. 317-8.

65. C. S., p. 380.

66. C. S., p. 394.

leur donne, au niveau des motivations les plus profondes, des objectifs pour leur volonté sans qu'ils le sachent. D'où l'importance donnée par Rousseau à la religion, mise au service de la politique comme condition de la vie morale et de la vertu des citoyens : puisque le peuple requiert pour s'instituer la croyance en une autorité d'un autre ordre, le Législateur mettra ses pensées dans la bouche des dieux — et sa ruse sera légitime puisque les lois qu'il vise correspondent à l'ordre des choses voulu par Dieu et éclairé par la raison. Et pareillement pour les institutions et les cérémonies visant à former les âmes à l'oubli de soi et à la solidarité de l'État ⁶⁷.

Rousseau n'hésite pas à baptiser « libre » cette volonté manipulée mais droite, car en dehors de l'ordre de la cité, la liberté n'est pour lui que licence. Mais il faut souligner qu'ici le terme de liberté recouvre une ambiguïté, en désignant, d'un côté, les croyances illusoires des hommes utilisées par le Législateur pour agir sur eux en le leur laissant croire, dans la mesure où ils sont soumis à l'opinion, c'est-à-dire à l'image de liberté que leur renvoient les autres ; de l'autre côté, c'est la valeur d'une conduite soumise à la loi du Législateur en tant que celle-ci incarne, à travers la ruse qui l'impose, la raison. Par cette liberté-soumission, Rousseau établit non un simple décalage entre l'entendement du peuple et celui du Législateur, mais une différence de nature que rien ne peut venir combler : le peuple reste, par principe, un enfant incapable d'user rationnellement de sa liberté. Celle-ci n'est qu'un instrument au service d'une liberté véritable dont il peut espérer jouir mais, paradoxalement, sans en être l'agent.

C'est avant tout sur cette question fondamentale qu'il faut distinguer la ruse du Législateur de celle du gouverneur d'Émile, car si celui-ci utilise tout autant une technique du paraître et s'il truque ses rapports avec son élève, il le fait dans la perspective de lui permettre de conquérir son indépendance, de se défaire de toute soumission. Rousseau souligne bien qu'il s'agit ici de l'éducation d'un homme non d'un citoyen. On pourrait dire qu'on le prépare à être lui-même Législateur, c'est-à-dire à se défaire du règne de l'opinion pour gouverner à son tour les autres hommes. Émile n'est pas l'un de ces êtres corrompus, ces « adultes-enfants », que

67. Sur les principes de l'éducation publique, voir *Discours sur l'économie politique*, Pl. III, pp. 259-262.

prend en charge l'organisation sociale du *Contrat* : il est pleinement enfant, c'est-à-dire qu'en ce qui le concerne il n'est pas trop tard pour en faire un être vertueux si l'on sait l'accompagner dans son développement. On ne cherchera donc pas le levier de l'opinion pour agir sur lui, mais au contraire à le protéger de l'opinion, en limitant, par exemple, son vocabulaire et ses lectures⁶⁸. Ce qui ne signifie pas qu'on cherchera à le raisonner ou à lui prêcher la bonne conduite, mais à le former à consentir à la nécessité de la nature pour lui apprendre ses besoins et ses limites. On préparera sa raison par la méthode des sens, la démonstration par les choses⁶⁹. Mais cet apprentissage requiert qu'on le rende strictement obéissant à son gouverneur. La parole du maître doit avoir un caractère sacré pour Émile, le faisant s'incliner non devant un homme mais devant la majesté d'une loi dont il pressent la justesse sans en comprendre la raison, car c'est cette dépendance qui permettra de développer en lui des conduites raisonnables sous forme de réflexes. Ceux-ci seront inculqués en truquant la nature⁷⁰, afin qu'Émile ne fasse que ce qu'il veut mais ne veuille que ce que le gouverneur décide qu'il fasse. Émile apprend à son insu ce qu'est sa liberté dans la mesure même où ce joug lui est imposé et où il en fait l'épreuve par sa propre volonté.

Si la finalité de cette action sur l'enfant est différente de celle du Législateur, sa structure est la même, puisque c'est dans la mesure où ce joug imposé est caché qu'il peut être librement consenti⁷¹. L'obéissance à la nécessité n'étant pas discernable par la raison chez l'enfant (ni, nous l'avons vu, chez la plupart des adultes), la liberté se confond avec le réflexe induit, jusqu'à ce qu'on puisse s'adresser à cette raison. À l'adolescence d'Émile les modalités d'apprentissage changent, confortant en lui l'illusion de la liberté pour contenir sa révolte ; mais l'approche « simple et vraie » du gouverneur et son appel à la sincérité de l'élève ne sont que les masques qui conviennent à ce moment de développement.

68. *Émile*, Pl. IV, pp. 454–6 et p. 298. Il est vrai que le gouverneur agira sur lui en utilisant son amour-propre, et c'est là un travail délicat et même dangereux car on risque justement de le soumettre ainsi à l'opinion (p. 536).

69. Il faut se garder avant tout de s'adresser *trop vite* à la raison, comme le fait Locke, *Émile*, pp. 317–320.

70. Par la ruse du « canard aimanté », par exemple : *Émile*, pp. 437–440.

71. L'enfant doit être libre *et* docile, selon Julie, dont la pédagogie retrouve celle de l'*Émile* : N. H., 5^e partie, III.

Et ainsi de suite, jusqu'à une échéance qualitative qui distingue Émile des citoyens du *Contrat*, puisqu'il peut espérer rejoindre la lucidité de ces « hommes-dieux » que sont son précepteur, le Législateur et Rousseau lui-même, en échappant radicalement à l'empire de l'opinion ⁷².

Un tel objectif dépend du diagnostic porté sur la situation moral des hommes auxquels on a affaire, tout comme l'état de la société genevoise décidait, dans la *Lettre*, de la teneur de l'attaque de Rousseau contre les spectacles. La duplicité est nécessaire dans tous les cas, mais selon des modalités et des finalités très différentes, car dans un cas c'est pour jouir des effets de cette duplicité sans espoir d'enlever les masques, dans l'autre c'est pour atteindre la conscience de sa nécessité afin de l'utiliser à son tour ⁷³. On voit alors que les différences de diagnostic quant au degré de dénaturation et donc au dosage de duplicité, recouvrent une distinction plus fondamentale entre l'individu et le peuple dans leur rapport à l'opinion. Ce qui manque aux peuples c'est la possibilité même de la maîtrise de leurs passions telle que peut la développer l'individu à partir de ses virtualités. Les peuples sont et restent « enfants », même si ces « enfances » peuvent être plus ou moins pures, c'est-à-dire réformables (Genève, Pologne, Corse) ; et donc la politique de Rousseau fige les principes de duplicité de sa pédagogie de l'enfant, non dans la perspective du devenir adulte, mais dans celle de gérer raisonnablement le goût des images et la dépendance inhérents aux peuples. Certes, on a souvent fait l'hypothèse que dans l'économie générale de l'œuvre de Rousseau, l'éducation de l'homme et celle du citoyen doivent être comprises comme complémentaires, les institutions politiques du *Contrat* et la maturité individuelle d'Émile étant requises l'une par l'autre pour constituer une éthique sociale cohérente. Mais l'articulation explicite des deux composantes ne se trouve pas chez Rousseau, qui met d'ailleurs en garde contre toute tentative de réaliser en même

72. Émile, dit Rousseau, est « placé derrière le théâtre, voyant les acteurs prendre et poser leurs habits, et comptant les cordes et les poulies dont le grossier prestige abuse les yeux des spectateurs » : *Émile*, p. 532. On peut se demander toutefois si Émile se montre à la hauteur de sa vocation dans les épreuves que lui fait subir Rousseau après l'achèvement de sa formation ; voir *Émile et Sophie ou les Solitaires*, Pl. IV.

73. Dans le cas des spectacles, il ne s'agit, plus modestement, que de résister à la corruption des mœurs à Genève et de modérer les effets de celle-ci à Paris.

temps l'éducation publique du citoyen et l'éducation particulière de l'homme. Sa pensée sociale et politique ne ménage donc pas la possibilité d'une mobilité intellectuelle et morale telle que l'*Émile* en dessine les conditions, et l'on doit conclure qu'une telle perspective n'a de sens que réservée à des individus d'exception, d'heureux élus chargés de manier la ruse pour agir sur l'opinion, en ayant pris conscience précisément du défaut rédhibitoire qui afflige l'existence collective. C'est à *certain*s individus que revient la tâche de pallier la carence du peuple.

5. L'échec

Plutôt que d'examiner de front cette hypothèse, nous nous contenterons d'évoquer pour finir le troisième « réformateur » — Wolmar dans *La Nouvelle Héloïse* —, qui est davantage un individu singulier qu'une instance dans une théorie politique ou pédagogique, et dont l'action et la ruse débouchent sur des résultats beaucoup plus incertains. Cet exemple nous paraît fondamental, car si l'autorité de Wolmar à Clarens ruine plus que jamais l'image d'un Rousseau seulement sincère et naïf, elle interdit tout autant d'en faire seulement le champion de la duplicité et de la raison calculatrice.

C'est à l'échelle de l'économie domestique plutôt que politique que Rousseau fait les descriptions les plus graphiques de cette stratégie du paraître⁷⁴ (le *Contrat social*, en particulier, restant très allusif à ce sujet). Le royaume de la transparence des cœurs à Clarens se révèle, en effet, être en même temps celui des apparences ; et ce règne de l'immédiateté de la vérité, être celui des médiations et de l'illusion⁷⁵. L'occultation de l'autorité au nom de la liberté est ici encore érigée en système, puisque les rôles sont distribués une fois pour toutes, que les domestiques resteront ce qu'ils sont : des enfants, dont Rousseau dit bien en préface qu'ils « ne goûtent pas mieux la raison nue que les remèdes mal déguisés »⁷⁶. Il est vrai

74. N. H., 4^e partie, X.

75. Dans ses très belles analyses sur *La Nouvelle Héloïse* (qui sont de loin ce qu'il y a de meilleur dans son ouvrage), Philonenko caractérise Clarens comme un rêve de transparence qui se transforme en cauchemar de surveillance : *op. cit.*, Vol. II, *L'espoir et l'existence*.

76. N. H., 2^e préface, Pl. II, p. 17.

que Wolmar se distingue du Législateur par l'étendue de son pouvoir : nul pour ce dernier, c'est-à-dire résidant seulement dans sa sagesse, celui de Wolmar est par contre absolu. Mais leur modèle d'autorité (le père de famille) et leurs principes d'action sur les esprits et les cœurs sont semblables : peu de lois ou de règles positives qui ne font que produire la tentation de les enfreindre, mais l'établissement discret d'usages, plus puissants car reposant sur l'opinion ; et pour y arriver, l'utilisation systématique de l'illusion de la liberté, la fabrication soigneuse de motivations par l'observation et la manipulation des passions, l'objectif étant que les serviteurs de Clarens s'imaginent vouloir tout ce que Wolmar leur fait faire. Pour l'essentiel, celui-ci combine deux méthodes : il utilise l'esprit de concurrence, un système de primes, etc. (suscitant tous les sentiments si sévèrement condamnés dans le *Deuxième Discours*), afin de laisser croire au serviteur qu'il travaille pour lui-même quand il travaille pour le bien commun ; et en même temps Wolmar encourage la soumission à l'opinion pour que les serviteurs ne pensent à eux-mêmes que par rapport à la communauté entière et en particulier à travers l'approbation du maître et de la maîtresse de la maison. De cette manière la transparence à Clarens est soigneusement construite par la technique de la « main cachée »⁷⁷ ; et elle semble se réaliser dans l'exacte mesure où elle est sous-tendue par l'illusion — ou plutôt, comme le suggère Philonenko, elle devient peut-être elle-même la grande illusion : « La transparence ne serait-elle pas le voile qui cache le grand secret ? »⁷⁸.

Mais cette main cachée ne se limite pas à l'organisation du travail à Clarens, puisqu'elle modèle aussi les rapports de conjugalité et d'amitié de Wolmar, en particulier avec Saint-Preux qui est susceptible d'une plus grande mobilité psychologique que n'en était accordée aux domestiques. Comme les hommes corrompus du *Deuxième Discours*, celui-ci reste déchiré entre ses impulsions naturelles (amoureuses) et l'ordre social qu'incarne Clarens. Il s'agit donc de l'intégrer à la communauté de son ancienne amante, de le faire rompre avec un passé qui le fascine, pour lui faire atteindre, s'il en est capable, ce qu'il appelle lui-même « la vie

77. Le modèle de cet art est la transparence artificielle du jardin de Julie, l'Élysée, où le développement « spontané » de la nature est le résultat d'un travail précis sur une longue période : *N. H.*, 4^e partie, XI.

78. PHILONENKO, Vol. II, *op. cit.*, p. 196.

morale »⁷⁹. Pour cela, Wolmar observe Saint-Preux comme il le fait avec ses enfants, lui fait subir des épreuves pour sonder son cœur, lui fait sentir sa totale confiance afin de mieux gagner celle du jeune homme, et surtout fait jouer l'arme clef de l'opinion, car cette « âme faible » a le goût de l'estime des autres, avant tout celle de Wolmar lui-même⁸⁰. Bien différemment, mais avec la même duplicité, Wolmar agit sur Julie et son propre passé pour faire naître en elle la transformation de son amour pour Saint-Preux en simple tendresse. Il incite les anciens amants à vivre ouvertement leur affection pour en désamorcer la force, les ramène sur les lieux de leur idylle pour les désacraliser, consent à ce qu'ils s'embrassent devant lui ; bref, tout est fait pour qu'ils génèrent eux-mêmes leur renoncement⁸¹. Et Wolmar n'hésite pas à gagner la complicité de Claire, meilleure amie de Julie, pour la mise en scène requise, justifiant la tromperie par la fin vertueuse recherchée⁸². On peut dire qu'ici encore Wolmar ne vise rien d'autre que la liberté des anciens amants, mais c'est une liberté qui n'est atteignable qu'à leur insu — du moins en partie — et au moyen d'une manipulation de leur liberté naturelle.

Cela dit, la force de *La Nouvelle Héloïse* est justement que Rousseau ne s'en tient pas à une simple opposition de la froide raison et du désordre des passions ; et l'épaisseur du problème est mise en évidence de manière dramatique par l'ultime composante des rapports de Wolmar à Julie et à Saint-Preux, et qu'il faut bien désigner comme l'échec de toute son entreprise. On ne peut nier le succès de son action sur les domestiques à Clarens, et, à travers Julie, sur ses enfants. Mais avec des individus adultes et sophistiqués, les principes pédagogiques de l'*Émile* sont inutiles car on a affaire à des êtres déjà corrompus, et les manœuvres conçues pour gouverner le peuple sont inappropriées puisqu'on s'adresse à de « grandes âmes » sinon à des êtres d'exception. Ce n'est pas au niveau de ses rôles politique, économique ou paternel qu'échoue donc Wolmar, mais au niveau plus intime de son existence affective et spirituelle, sur un terrain qui semble échapper aux duplicités politique ou pédagogique vues plus haut : à ce niveau, le

79. *N. H.*, 5^e partie, VIII, p. 611.

80. *Ibid.* ; voir aussi sa lettre sur l'athéisme de Wolmar : 5^e partie, V.

81. *N. H.*, 4^e partie, VII et XII.

82. *N. H.*, 4^e partie, XIV.

modèle de l'action détachée du Législateur ou du gouverneur se révèle beaucoup plus fragile, car cette action met directement en jeu le statut psychologique de Wolmar.

Celui-ci peut être précisé en rapprochant sa duplicité de la duplicité amoureuse de Julie et Saint-Preux lorsque se noue leur idylle au début du roman⁸³. Le jeu de séduction mené dans les premières lettres au nom de la vertu, révèle d'emblée l'enjeu éthique central de *La Nouvelle Héloïse* : le problème de la duplicité envers soi, de la capacité des hommes de se mentir, de se duper eux-mêmes. C'est essentiellement cela qui distingue Wolmar, car face à tous ces personnages qui se dupent, il est celui qui dupe tous les autres⁸⁴. Il connaît les passions des hommes mais ne les vit pas lui-même, ne cherche pas à se mentir, n'a pas ce goût de l'illusion qui structure l'existence de ceux qui l'entourent. Mais ne se mentant pas à lui-même, Wolmar doit leur mentir. Comment se rapporter à eux sinon par leurs chimères, par leur imagination, par leur soumission à l'opinion ? Qu'est-ce que l'amour chez Julie, chez Saint-Preux, d'ailleurs, sinon ce goût de tout miser sur l'estime d'un autre, de s'y aliéner radicalement ? Wolmar se rapporte à lui-même sans la médiation de l'image et sans religion, ce qui le rend étranger aux hommes, mais c'est ce qui en fait aussi un formidable fabriquant d'images. On retrouve à travers lui toute la problématique de la théâtralité, car c'est un homme de spectacles, mais qui semble échapper à toutes les illusions, et dont la virtuosité est sans défaillance car il n'a pas à dissimuler des passions qu'il n'éprouve pas. Mais n'ayant besoin d'aucun masque et ne se prenant pas au jeu de l'acteur, il est pourtant par son action un être de masques, il n'est même que masques. S'il n'est pas pris dans la tromperie théâtrale, c'est qu'il en est le metteur en scène ; mais chacun sait qu'au théâtre il n'y a pas plus comédien que ce grand solitaire, sauf que sa scène est toujours ailleurs, car son public c'est toute la représentation : acteurs, public et postérité compris. Son illusion est de croire qu'il échappe à tous les rôles, qu'il n'a pas à en choisir un, mais il ne peut y échapper. Pour Wolmar, c'est le rôle

83. Voir à ce sujet, L. CROCKER, « Julie ou la nouvelle duplicité », dans *Annales de la Société J. J. Rousseau*, n° 36, 1963-5. On peut regretter toutefois le ton moralisateur de ce texte qui semble négliger la portée philosophique de la duplicité chez Rousseau, en lui opposant implicitement une éthique naïve de la coïncidence avec soi.

84. *Ibid.*, p. 146.

du sage, avec le masque de la raison, le masque de Dieu, et c'est ce masque qui menace de tomber à la fin du roman. Face à Julie et Saint-Preux d'abord, car il échoue dans sa stratégie conjugale : leurs sentiments restent indomptés⁸⁵ ; Wolmar ne réussit pas à briser leur attachement aux chimères de leur passé, à leur faire perdre le goût de l'ombre, de l'imaginaire, pour leur faire embrasser les exigences de l'ordre et de la coïncidence avec soi. Mais Wolmar échoue aussi pour lui-même à la mort de Julie, lorsque l'insuffisance de son athéisme se révèle par sa solitude et son déracinement. Ironie de ce faux acteur qui n'allait au temple que « pour les enfants et les domestiques », il semble bien qu'il rejoigne le monde des hommes par la grande porte de la religion en découvrant sa foi⁸⁶. Wolmar semble près de se tourner vers le monde des chimères exalté par Julie, en y voyant le moyen de sortir de sa prison rationnelle⁸⁷.

La folle duplicité des hommes appelle la duplicité rationnelle de Wolmar ; leur mensonge à soi, son mensonge aux autres ; leur théâtralité, ses mises en scène. Mais si son action retrouve bien la critique des acteurs de la *Lettre* qui, comme tous les hommes corrompus, sont esclaves du paraître, son échec suggère que les metteurs en scène n'échappent peut-être pas à la duperie. Wolmar n'est certes pas un de ces « Philosophes » en quête de public que Rousseau rapprochait des acteurs ; il est un sage, mais il n'en est pas moins homme (comme l'est le Législateur ou l'éducateur), et la victoire de la raison, dont relève toute la logique de *La Nouvelle Héloïse*, n'est pas univoque : elle reste en suspens, renvoyée au jugement et à la sensibilité du lecteur. Dès lors, entre une Julie trop apte à se duper elle-même, s'étant façonnée grâce à Wolmar une vaste illusion qui l'a tuée, et un Wolmar trop apte à duper les autres et se retrouvant seul, c'est Saint-Preux qui apparaît comme une sorte de héros philosophique sans victoire. Par rapport à la conversion vertueuse de Julie et à l'incarnation de la raison de Wolmar, il reste sans doute en deçà de l'une et de l'autre par sa faiblesse, mais l'une et l'autre révèlent néanmoins leurs limites.

85. *N. H.*, 4^e partie, XVII ; et la fin de la dernière lettre de Julie : 6^e partie, XII.

86. *N. H.*, 6^e partie, XII ; et la note de B. Guyon, Pl. II, pp. 1811-2.

87. Mais trop tard. Peu importe, dira-t-on : Wolmar n'était pas vraiment homme et les dieux ne sauraient nous émouvoir ; le drame humain est celui de Julie et de Saint-Preux. Mais Rousseau ne s'est-il pas aussi peint, pour une part, en Wolmar ?

Saint-Preux semble témoigner alors de ce douloureux paradoxe, que l'homme se dupe, par son imagination, par les dédoublements qu'il ne cesse d'opérer en lui-même, par une foncière théâtralité qui le mine ; mais que cette duperie est constitutive de son être, que les images lui sont nécessaires et forment l'étoffe même de son existence. L'échec de Wolmar, qui est seulement suggéré au lecteur comme un sens possible qu'il peut choisir de poursuivre en refermant le roman, en serait comme l'indication, comme la difficile reconnaissance. Par cette suggestion, Rousseau semble refuser de se satisfaire d'une éthique des hommes supérieurs incarnant la raison et agissant sur l'opinion dans la mesure où ils y échappent radicalement eux-mêmes ; un simple « réalisme » de la ruse et de la duplicité ne saurait suffire. Mais si une telle éthique est ici problématisée, cela ne signifie nullement que toute stratégie du paraître se trouve par là dénoncée, au profit d'un idéalisme de la fin transparente accessible par la spontanéité de l'homme naturel. Rousseau, on l'a souvent souligné, ne se détourne pas de la raison au nom du sentiment, il tente plutôt d'élaborer leur collaboration. On comprend alors que dans un roman où il investit tant de lui-même, la mort de Julie doit recevoir une contrepartie par cette indication des limites existentielles de la lucidité.

Un tel dénouement ne peut que résonner à travers toute l'œuvre de Rousseau. Il fait écho aux problèmes posés et laissés en suspens dans la *Lettre*, car si le *Contrat social* et l'*Émile* prennent pleinement en charge son interrogation sur l'opinion et y répondent sur leur terrain respectif, *La Nouvelle Héloïse* semble la reprendre pour la laisser en suspens à nouveau. Ensuite, en ce qui concerne l'enjeu de la querelle religieuse genevoise entre l'exigence de lucidité critique et l'exigence d'un consentement aux apparences et à l'autorité, c'est cette dernière que rappelle l'échec de Wolmar en l'approfondissant : non seulement il y a un domaine de vie symbolique qui est irréductible dans les rapports entre les hommes, exprimant les limites du savoir et de l'action rationnelle, — cela Wolmar plus qu'aucun autre le sait — ; mais si la politique et la philosophie doivent bien utiliser et comprendre les apparences et les images, on ne peut oublier qu'elles en sont aussi elles-mêmes investies. D'où, comme nous l'indiquions en commençant, la constante problématisation et le redoublement chez Rousseau de toute action réformatrice aussi sage soit-elle, par l'ambiguïté de

son rapport à l'opinion. Le cheminement de l'écrivain Rousseau n'en porte-t-il pas témoignage d'ailleurs, par la dimension autobiographique de la fin de son œuvre ? Celle-ci peut être envisagée, en effet, comme l'aboutissement tragique du questionnement inauguré par le *Premier Discours* et la *Lettre*. Sans doute espère-t-il encore par l'autobiographie combattre ou échapper à la prison du paraître, au mensonge de la théâtralité ; mais non plus au moyen des « spectacles » de la fiction ou des jeux d'apparence de la politique. L'échec de l'action et de la ruse devient lui-même spectacle, car il ne s'agit plus de réformer la société ou de changer l'homme, mais de rendre compte de cet échec, et par là peut-être de le transformer en consentement ou en sérénité⁸⁸. Si on ne se débarrasse pas du paraître de la vie en ce qu'elle *est* spectacle, on va parier sur le spectacle de la vie comme spectacle. L'autobiographie signale alors l'abandon de toute éthique sociale, de toute intention réformatrice, car il s'agit moins maintenant de guérir le mal par le mal que de *montrer* le drame des essais de guérison, de *se montrer* échouant mais de bonne foi. Par le spectacle de sa bonne foi, le réformateur déçu tente ainsi de devenir la mauvaise conscience de ses lecteurs et de la société entière ; mais par là il échappe moins que jamais, on le voit, aux tourniquets du paraître. Par delà la duplicité et la transparence, l'ultime leçon de Rousseau en est une d'irréconciliation, où moyen et fin se minent l'un l'autre au point ici de se confondre. *

*Université LAVAL et
Université de PARIS IV*

88. PHILONENKO parle à ce sujet du « rétrécissement stratégique » et de la « stratégie de retraite » que dessine l'évolution du *Contrat social* à l'*Émile* aux *Confessions* à partir des enjeux mis en place dans *La Nouvelle Héloïse* : à défaut de guérir le monde, le médecin-philosophe se résout à se guérir lui-même : *op. cit.*, Vol. III, *Apothéose du désespoir*, p. 82 et 283.

* Ce texte s'inscrit dans un travail de recherche postdoctorale rendu possible par une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Les états intentionnels des créatures solitaires

Daniel Laurier

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027016ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027016ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laurier, D. (1987). Les états intentionnels des créatures solitaires. *Philosophiques*, 14 (2), 229–359. <https://doi.org/10.7202/027016ar>

Résumé de l'article

Je soutiens qu'il y a deux façons d'individuer les états intentionnels de créatures qui sont dépourvues de toute compétence linguistique, à savoir par leur rôle propositionnel ou par leurs conditions de vérité, mais que cette distinction ne vaut que pour les états intentionnels singuliers. L'examine ensuite différentes façons de spécifier, tout en restant dans le cadre d'une conception représentationnaliste de l'intentionnalité, les conditions de vérité des attributions d'états intentionnels privés (ou sublinguistiques) du langage ordinaire selon le mode d'individuation considéré. Il s'avère qu'une attribution d'état intentionnel singulier ne peut identifier simultanément le rôle propositionnel et les conditions de vérité des états intentionnels attribués, et que la nécessité d'invoquer des états intentionnels de se pour expliquer les comportements menace de remettre en question la thèse représentationnaliste.

LES ÉTATS INTENTIONNELS DES CRÉATURES SOLITAIRES

par Daniel Laurier

RÉSUMÉ. Je soutiens qu'il y a deux façons d'individuer les états intentionnels de créatures qui sont dépourvues de toute compétence linguistique, à savoir par leur rôle propositionnel ou par leurs conditions de vérité, mais que cette distinction ne vaut que pour les états intentionnels *singuliers*. J'examine ensuite différentes façons de spécifier, tout en restant dans le cadre d'une conception représentationnaliste de l'intentionnalité, les conditions de vérité des attributions d'états intentionnels privés (ou sublinguistiques) du langage ordinaire selon le mode d'individuation considéré. Il s'avère qu'une attribution d'état intentionnel singulier ne peut identifier simultanément le rôle propositionnel et les conditions de vérité des états intentionnels attribués, et que la nécessité d'invoquer des états intentionnels *de se* pour expliquer les comportements menace de remettre en question la thèse représentationnaliste.

ABSTRACT. I claim that there are two ways of individuating the intentional states of creatures without any kind of linguistic competence, namely, either by their propositional role or by their truth-conditions, but that this distinction holds only for *singular* intentional states. I then consider several ways of specifying, within the limits of a representational theory of intentionality, the truth-conditions of statements attributing private (or sublinguistic) intentional states according to the mode of individuation chosen. It turns out that such statements cannot simultaneously identify both the propositional role and the truth-conditions of the intentional states attributed, and that the need to invoke *de se* intentional states in order to explain behavior seems to put the representational theory into difficulty.

« Never mind mind, essence is not essential
and matter doesn't matter ».

Nelson GOODMAN

Les philosophes du langage ont l'habitude d'aborder le problème du sens des attributions d'états intentionnels sous l'angle de sa compositionnalité ou de sa dérivabilité dans tel ou tel cadre théorique déterminé à l'avance. Étant données certaines hypothèses générales sur la forme que doit prendre une théorie du sens adéquate et certaines intuitions sur le ou les sens qu'il convient d'assigner aux énoncés d'attitudes propositionnelles, il s'agit alors de trouver les règles de composition ou de dérivation et les catégories et valeurs sémantiques des expressions primitives qui permettront de rendre compte des intuitions de départ sans s'écarter du cadre formel privilégié. Une telle entreprise peut prendre deux formes principales (et complémentaires) selon qu'elle s'intéresse au sens *conventionnel* ou au sens *intentionnel* des attributions d'états intentionnels. Dans le premier cas l'intérêt portera sur la compositionnalité du sens conventionnel de ces énoncés, c'est-à-dire sur la façon dont il dépend de celui de leurs constituants et de paramètres contextuels bien définis. Il y a évidemment place ici pour différentes conceptions de la forme que doit prendre une théorie du sens conventionnel ; les principales conceptions rivales étant celles qui privilégient la théorie tarskienne de la vérité, la théorie des modèles (avec ou sans mondes possibles), et la théorie des rôles conceptuels (ou des conditions d'assertabilité), respectivement. Dans le second cas, le problème sera surtout d'explicitier les maximes pragmatiques et les présuppositions contextuelles qui permettront d'inférer le (ou les) sens intentionnel(s) voulu(s), à partir du sens conventionnel déterminé par une théorie du sens conventionnel supposée donnée.

À mon avis l'échec apparent de toutes les tentatives s'inscrivant dans la perspective générale que je viens d'indiquer s'explique moins par l'insuffisance des ressources formelles mises en œuvre que par la précarité ou la confusion (ou l'indétermination) des intuitions sémantiques sur lesquelles elles prétendent s'appuyer. Quoi qu'il en soit, les pages qui suivent visent essentiellement à préciser, si possible, ces intuitions, en s'interrogeant sur les conditions de vérité des attributions d'états intentionnels du langage ordinaire, c'est-à-dire sur la nature des états intentionnels eux-mêmes, sans se soucier des mécanismes formels par lesquels on pourrait éventuellement leur assigner de façon systématique leurs conditions de vérité. J'ai bon espoir qu'une telle enquête sera riche d'enseignements sur la façon dont il convient d'aborder la question de l'interprétation radicale et celle du statut de la psychologie populaire.

Ma thèse principale est qu'il y a deux catégories d'états intentionnels, les états intentionnels privés et les états intentionnels publics, et que les états intentionnels de chacune de ces catégories ont un double aspect, interne et externe. J'espère éventuellement pouvoir montrer qu'il est légitime de s'appuyer sur une théorie des états intentionnels privés pour rendre compte des états intentionnels publics, et que les concepts de la psychologie populaire ne sont ni éliminables ni fondés rationnellement. Mais il n'est évidemment pas possible de développer ici ces idées et je n'ai que des préliminaires à offrir.

En fait il ne sera question dans les pages qui suivent que de la distinction entre les deux aspects des états intentionnels privés, et des conséquences qu'elle peut avoir pour l'interprétation des attributions d'états intentionnels privés. Les autres distinctions font l'objet d'un article publié simultanément dans *Recherches sur la philosophie et le langage*.

Le présent article est organisé de la façon suivante. Dans la première partie un cadre général de discussion est établi, qui permettra de se demander, dans la deuxième, comment individuer les états intentionnels privés, et dans la troisième, comment interpréter les attributions d'états intentionnels privés. Il convient de garder présent à l'esprit que je compte comme état intentionnel privé un état intentionnel qui peut être attribué à une créature sans présupposer qu'elle ait la capacité de communiquer symboliquement avec ses congénères, ni *a fortiori* qu'elle dispose d'une langue publique comparable aux langues humaines (ou plus généralement, d'un système symbolique conventionnel). Cela inclut donc les états intentionnels des animaux, et certains des états intentionnels des sujets linguistiques. Je précise aussi que je ne m'intéresserai pas à la légitimité des attributions d'états intentionnels privés, mais seulement à leurs présuppositions, et que je n'entends poser aucune limite, inférieure ou supérieure, au degré d'intelligence dont devrait faire preuve une créature sublinguistique pour qu'on puisse lui attribuer des états intentionnels.

1. Notions de base

Il est relativement non problématique de remarquer qu'un locuteur qui énonce une phrase comme

(1) Fido croit que le chat s'est réfugié dans l'arbre entend normalement i) attribuer à Fido un état intentionnel d'un certain type (en l'occurrence une croyance) et ii) identifier cet état à l'aide d'une phrase de son propre langage. En l'occurrence, c'est l'emploi en position complétive de la phrase

(2) Le chat s'est réfugié dans l'arbre qui sert à préciser quelle est la croyance attribuée à Fido. Se demander à quelles conditions la phrase (1) peut être énoncée véridiquement revient alors à se demander quelle relation il doit y avoir entre Fido et la phrase (2) pour que celle-ci puisse être utilisée pour identifier une croyance de Fido. Selon une doctrine assez traditionnelle mais redevenue populaire depuis une quinzaine d'années, il faut (et il suffit) que Fido ait une représentation qui occupe un rôle fonctionnel d'un certain type (caractéristique de la croyance) et qui signifie que (2), ou plus exactement qui ait le sens dans lequel le locuteur utilise (2) lorsqu'il énonce (1). La popularité relative de ce genre de doctrine tient incontestablement à son imprécision et à son extrême généralité. Mon premier objectif est donc d'en rechercher une interprétation plausible.

La première chose à remarquer c'est qu'il doit être suffisant, pour déterminer si une créature a telle ou telle représentation à un moment donné, de la considérer indépendamment de son interaction avec son environnement. En d'autres termes, avoir une représentation, au sens où je souhaite utiliser ce terme, est une propriété interne (i.e., « solipsiste », « étroite ») d'une créature, c'est-à-dire une propriété qui peut être spécifiée sans faire référence à son environnement. Cela implique apparemment qu'à chaque créature (capable d'avoir des états intentionnels) doit correspondre un système de représentations, auquel on peut penser comme à un système syntaxique (i.e., une langue purement formelle) dont les phrases seraient à l'occasion réalisées (i.e., encodées) physiquement dans la créature. Cela revient simplement à dire que des parties de la créature peuvent éventuellement être considérées comme des inscriptions de phrases de ce système syntaxique, parce qu'elles ont la structure requise ¹. Il est à

1. Je n'entends pourtant pas présumer de la réponse générale à la question *ontologique* du dualisme matière/esprit. Rien ne s'oppose en principe à ce qu'une créature composée d'une substance immatérielle soit organisée de telle façon qu'on puisse y discerner des inscriptions de représentations. Mais une telle possibilité est suffisamment fantaisiste pour être ignorée. Aux partisans (s'il s'en trouve) de cette thèse, je ferai

noter que deux inscriptions de la même représentation ne partagent pas nécessairement toutes leurs propriétés physiques (autres que leurs coordonnées spatio-temporelles), c'est-à-dire qu'elles peuvent réaliser la même structure formelle sans être physiquement *type-identiques*. La même représentation pourra, par exemple, être réalisée tantôt chimiquement, tantôt électriquement, ou mécaniquement, etc..., particulièrement si on a affaire à deux créatures qui partagent le même système de représentations (quoique rien n'interdise que la même représentation soit encodée sous différentes formes dans la même créature, même simultanément).

Il ne fait aucun doute que la découverte du système de représentations d'une créature (si un tel système existe), doit tenir compte des relations de celles-ci avec l'environnement, et soulève de ce fait un problème méthodologique très considérable², mais que je souhaite ignorer pour le moment. Je me contenterai provisoirement de supposer qu'un tel système a été identifié pour chaque créature, ou du moins existe.

Le comportement d'une créature à un moment donné est déterminé (pour ce qui nous concerne, car les états qui ne sont pas des représentations peuvent aussi être pertinents) par l'ensemble et l'organisation des inscriptions qui y sont réalisées à ce moment, qui sont à leur tour déterminés par les stimuli qui sont enregistrés à ce moment. Autrement dit chaque inscription d'une créature contribue à déterminer la façon dont celle-ci répond à ses stimuli, et c'est cette contribution qui constitue ce qu'on appelle son rôle fonctionnel (ou causal). Le rôle fonctionnel d'une inscription correspond ainsi, intuitivement, à l'ensemble de ses relations causales avec les stimuli, les réponses, et les autres inscriptions de la créature. Cette brève caractérisation doit maintenant être précisée de diverses manières.

On notera d'abord que la notion de rôle fonctionnel peut s'entendre de façon solipsiste ou non solipsiste, selon que les stimuli et les réponses sont conçus comme des modifications de la créature (p. ex., comme des excitations des surfaces sensorielles ou

simplement remarquer que mes propos devraient s'appliquer, *mutatis mutandis*, aux archanges comme aux robots et aux animaux.

2. Je songe ici, en particulier, à la dimension normative de l'entreprise, et au statut des présuppositions de rationalité ou de fiabilité qu'elle doit vraisemblablement faire intervenir.

des extrémités mobiles) ou comme des éléments de l'environnement. C'est du rôle fonctionnel au sens solipsiste qu'il s'agit dans ce qui suit. D'autre part, une inscription est un particulier, qui a été causé par certains stimuli et certaines autres inscriptions, et qui causera des réponses et de nouvelles inscriptions. Cette histoire causale d'une inscription (c'est-à-dire, la liste de ses causes et de ses effets réels) ne doit pas être confondue avec son rôle fonctionnel, qui est une propriété dispositionnelle, et englobe l'ensemble de ses relations causales possibles (c'est-à-dire, essentiellement, l'ensemble des effets qu'elle pourrait avoir dans telles ou telles conditions ; on peut ici ignorer ses causes, puisque dès lors que l'inscription existe, ses causes sont déterminées).

Comme je l'ai remarqué, c'est l'ensemble et l'organisation des inscriptions d'une créature qui déterminent, conjointement, son comportement. C'est dire qu'une inscription donnée pourra contribuer à provoquer une réponse différente au même stimulus en fonction des autres inscriptions réalisées au moment de la stimulation et de ses relations avec elles. Il faut donc vraisemblablement distinguer le rôle fonctionnel « absolu » d'une inscription et son rôle fonctionnel « relatif » (i.e., relatif à une configuration d'inscriptions donnée). Je ne puis mieux faire, pour faire comprendre cette distinction, que de comparer le rôle fonctionnel absolu d'une inscription au rôle inférentiel d'une phrase dans un système de déduction naturelle, c'est-à-dire à l'ensemble des dérivations où cette phrase a une occurrence essentielle qu'on peut construire dans ce système. Le rôle fonctionnel relatif serait pour sa part comparable au rôle inférentiel d'une phrase dans une théorie axiomatique, c'est-à-dire à l'ensemble des dérivations où cette phrase a une occurrence essentielle qu'on peut construire dans le système déductif sous-jacent de cette théorie et dont les prémisses incluent tous les axiomes de la théorie. Cette distinction est ainsi analogue à la distinction entre la structure déductive d'une langue et celle des théories formulées dans cette langue.

Cette analogie a cependant l'inconvénient de faire abstraction des relations des inscriptions aux stimuli et aux réponses, qui font aussi partie de leur rôle fonctionnel (qu'on doit ainsi considérer comme une disposition complexe et conditionnelle). Mais surtout elle ne tient pas compte du fait que le rôle fonctionnel d'une inscription ne dépend pas seulement de la représentation dont elle

est une occurrence, mais aussi du mode sous lequel cette représentation est réalisée. En effet le rôle fonctionnel d'une inscription ne sera pas le même selon qu'elle a la valeur d'une croyance ou celle d'un désir. Un rôle fonctionnel a donc deux aspects ou composantes, à savoir, un aspect « propositionnel » (ou « conceptuel ») et un aspect modal ; or l'analogie du paragraphe précédent ignore l'aspect modal. Je limite ici l'attention à deux modes, correspondant respectivement à la croyance et au désir, que par manque d'imagination j'appelle le mode C et le mode D. L'importance de ces deux modes tient évidemment à la place centrale qu'occupent les croyances (ou degrés de croyance) et les désirs (ou degrés de désir) dans la façon dont la psychologie populaire explique les comportements. Intuitivement, une inscription sera en mode C ou en mode D selon que son rôle fonctionnel est du type associé aux croyances ou aux désirs dans la théorie traditionnelle de la décision (qu'on peut considérer comme une extension et une formalisation d'une partie de ce corps de généralisations qui constituent la psychologie populaire). Il va sans dire que les modes, comme les représentations, doivent être réalisées physiquement dans les créatures.

Il est intéressant de noter qu'une représentation se confond à toutes fins pratiques avec le rôle propositionnel (absolu) de ses inscriptions, c'est-à-dire avec sa place dans le système de représentations de la créature donnée. On aurait donc tort de suivre Dennett (1982) lorsqu'il suggère de considérer les attitudes propositionnelles comme des relations à des contenus « notionnels » plutôt que comme des relations à des représentations purement formelles. Il s'agit là d'une distinction sans différence, puisque les représentations *sont* des contenus notionnels.

Pour que Fido ait une croyance il faut donc, selon la doctrine que je viens d'évoquer, qu'il ait une inscription, en « mode C », d'une phrase de son système de représentations (*i.e.*, en quelque sorte son « code cérébral »). Ceci revient simplement à dire, on l'a vu, que Fido doit être dans un état physique (*token*) qui joue dans sa « vie mentale » le type de rôle fonctionnel caractéristique de la croyance (ce type étant défini abstraitement par les principes de la psychologie populaire, en particulier la théorie de la décision). Il n'est ainsi pas nécessaire, pour établir si une inscription est (ou compte pour) une croyance d'en connaître le rôle propositionnel (c'est-à-dire de savoir de quelle représentation elle est une inscription), ni par

conséquent le rôle fonctionnel spécifique. Il suffit de connaître le mode de ce rôle fonctionnel.

Cependant pour pouvoir dire qu'une inscription de Fido compte pour telle ou telle croyance, il faut en connaître le sens (et c'est évidemment à ce niveau que doit intervenir son rôle propositionnel). Cela ne veut pourtant pas dire qu'il faut pouvoir produire un énoncé qui ait le même sens que cette inscription, ni par conséquent qu'il faut être en mesure d'utiliser une attribution de croyance du type habituel (*i.e.*, celui de (1)), qu'il s'agit précisément ici d'expliquer. Il suffit parfaitement de pouvoir dire, en termes métalinguistiques, en quoi consiste ce sens, c'est-à-dire à quelles conditions il est légitime pour un locuteur de prétendre reproduire ou exprimer ce sens à l'aide d'une phrase de sa propre langue³.

Je ne surprendrai probablement personne en me ralliant ici à la thèse traditionnelle (Fregéo-Husserlienne) selon laquelle la notion de sens (qu'il s'agisse du sens d'une inscription ou de celui d'une énonciation) comporte un double aspect, à savoir un aspect interne (subjectif, formel) et un aspect externe (objectif, causal). Il s'ensuit que les états intentionnels eux-mêmes ont un double aspect, ou peut-être faudrait-il dire que la notion naïve d'état intentionnel est hybride et recouvre en fait deux concepts distincts, qui répondent à des critères d'individuation distincts. Cette bifurcation s'explique, intuitivement, par le fait que les états intentionnels servent à régler les échanges entre la créature et son environnement : l'impact de l'environnement produit des stimuli, qui génèrent des croyances, qui par l'intermédiaire des désirs conduisent au comportement. Il est ainsi possible d'identifier un état intentionnel (d'un certain mode) soit par son *contenu* (*i.e.*, le rôle propositionnel de l'inscription qui le réalise), soit par son *objet* (*i.e.*, les conditions de vérité de cette inscription). Ce que je viens de dire là me semble

3. Cette remarque pourrait être moins anodine qu'elle ne paraît, dans la mesure où certains arguments tendant à montrer que les notions de croyance et de désir n'ont pas de place dans une psychologie scientifique *semblent* s'appuyer en grande partie, sinon exclusivement, sur les insuffisances (indéniables) du discours indirect ordinaire. Mais c'est une chose de savoir ce qu'est une croyance, c'en est une autre de savoir à quelles conditions on peut utiliser une attribution de croyance ordinaire pour la rapporter. Le fait que le discours indirect ne se prête pas à la formulation de généralisations psychologiques satisfaisantes ne montre pas, par lui-même, que les croyances et les désirs ne sont pas des entités honorables.

relativement peu problématique, bien que plusieurs auteurs tendent à identifier les états intentionnels tantôt à leur contenu, tantôt à leur objet ⁴.

Ce qui est plus problématique, c'est d'expliquer exactement quelles sont les relations entre le contenu et l'objet d'un état intentionnel, comment les attributions ordinaires d'états intentionnels peuvent être interprétées, et pourquoi elles semblent être plus volontiers interprétées comme les spécifications d'objet plutôt que de contenu. Il s'agit maintenant de chercher quelques éléments de réponse à ces questions, et de montrer que l'opposition contenu/objet est motivée intuitivement.

2. Questions d'individuation

Il est facile de montrer que le contenu d'un état intentionnel (que j'identifierai ici au rôle propositionnel relatif de l'inscription qui le réalise, remettant à plus tard l'examen de la question de savoir s'il ne faudrait pas lui préférer le rôle propositionnel absolu) n'en détermine pas l'objet et ne saurait donc être confondu avec un sens fregéen. Je m'inspirerai pour le faire du type d'expériences de pensée popularisées par Putnam (1975a, 1982a, b). Le principe de

4. Ceci a d'ailleurs donné lieu à une controverse stérile autour de la thèse du solipsisme méthodologique (soutenue par Fodor 1980) selon laquelle la « psychologie cognitive » ne peut et ne doit formuler ses généralisations qu'en fonction de paramètres internes aux créatures, *i.e.* qu'elle doit faire abstraction des relations entre les créatures qu'elle étudie et l'environnement. La question disputée n'est pas tant de savoir si cette thèse est juste, ou fructueuse, que de savoir si comme le prétend Fodor cela autorise la psychologie cognitive à prétendre être une justification et une extension de la psychologie populaire. Fodor ne nie pourtant pas que deux inscriptions qui ont le même rôle propositionnel n'ont pas nécessairement le même objet, il refuse simplement d'individualiser les états intentionnels par leur objet, et prétend pouvoir expliquer les phénomènes qui l'intéressent en termes de contenus d'états intentionnels (dans ma terminologie). Cette querelle est sans objet si, comme je m'appête à l'illustrer, les concepts ordinaires de croyance et de désir sont des concepts mixtes.

Quant au principe du solipsisme méthodologique proprement dit, il ne fait aucun doute qu'il y a place pour une discipline qui s'y conforme ; mais il est loin d'être évident qu'une telle discipline soit une *psychologie*. Elle risque fort d'être une neurophysiologie, s'il faut tenir compte quelque part de l'interaction créature/environnement pour pouvoir dire que tels ou tels états physiques d'une créature réalisent tels ou tels rôles fonctionnels ou propositionnels, *i.e.* pour déterminer quel est le système de représentations d'une créature. En fait, il semble que la réponse à cette question dépende de celle à la question de savoir si le même rôle fonctionnel doit pouvoir être réalisé dans plusieurs créatures, ou si chaque créature a son propre système de représentations.

ces expériences consiste à imaginer deux créatures fonctionnellement identiques mais qui évoluent dans des environnements différents, et à guetter le murmure de l'intuition qui doit en principe nous dire si elles croient ou désirent la même chose. Il est bon toutefois d'insister sur le fait que je ne m'apprête pas à discuter l'interprétation des situations décrites par Putnam et Burge, puisque j'entends ne traiter ici que des états intentionnels supposés de créatures sublinguistiques, alors qu'ils n'ont considéré que le cas plus complexe des états intentionnels de sujets linguistiques.

On commencera par imaginer qu'une lointaine planète, la Terre-bis, est une réplique exacte de la Terre, « molécule pour molécule ». Il faut entendre par là, en particulier, que toute chose et toute créature terrestres ont sur la Terre-bis un (et un seul) double qualitativement indiscernable (*i.e.*, indiscernable relativement à nos connaissances scientifiques), et ceci à tout moment de l'histoire de chacune de ces planètes. (Il se peut que cette supposition soit ultimement absurde, si on admet qu'il peut y avoir interaction causale entre la Terre et la Terre-bis, mais cela n'est pas préoccupant puisqu'elle n'est qu'un artifice de présentation dont on pourrait faire l'économie). Il s'ensuit que Fido a sur la Terre-bis un double, Fido-bis, qui non seulement a la même structure fonctionnelle que lui, mais réalise, à tout moment, exactement les mêmes états fonctionnels. En d'autres termes, Fido et Fido-bis mènent des vies qualitativement identiques ; ils perçoivent les mêmes stimuli, produisent les mêmes réponses et passent par les mêmes suites d'états internes.

Supposons maintenant qu'à un certain moment Fido repère un chat et se lance à sa poursuite. Au même moment (c'est-à-dire à la même place dans la suite des états internes qu'ils ont en commun) Fido-bis voit un chat exactement semblable et le prend en chasse. Dans des circonstances favorables, un observateur pourrait alors vraisemblablement affirmer

(3) Fido croit qu'il poursuit un chat

et (4) Fido-bis croit qu'il poursuit un chat.

Par hypothèse, Fido et Fido-bis réalisent les mêmes états fonctionnels, qui ont par conséquent les mêmes rôles propositionnels relatifs. Mais s'il y a bien un sens dans lequel on peut dire ici qu'ils croient la même chose, il y a aussi un sens dans lequel ils ne croient manifestement pas la même chose puisque la croyance de Fido

concerne Fido et celle de Fido-bis, Fido-bis ; c'est-à-dire, leurs croyances respectives n'ont pas les mêmes conditions de vérité, mais elles ont le même contenu. Cette simple observation suffit à montrer que la notion naïve d'état intentionnel a bel et bien un double aspect ; quelques remarques complémentaires sont peut-être néanmoins utiles.

Les états intentionnels du type qu'on vient de considérer sont tout à fait fondamentaux. Ils se caractérisent, intuitivement, par leur réflexivité, qui se manifeste dans le fait qu'on ne pourrait apparemment en paraphraser le contenu qu'à la première personne du singulier (c'est-à-dire dans le fait que si Fido et Fido-bis parlaient français ils devraient tous les deux énoncer « Je poursuis un chat » pour dire ce qu'ils croient). Je les appellerai donc, à la suite de Lewis (1979), des états intentionnels *de se*, étant entendu qu'un état intentionnel est *de se* en vertu de son contenu et non de son objet. Leur importance particulière tient à la place privilégiée qu'ils paraissent devoir tenir dans les explications du comportement qui font intervenir des attributions d'état intentionnel. J'entends par là qu'aucun comportement ne paraît avoir d'explication complète (ou auto-suffisante) qui soit formulée uniquement en termes d'*objets* d'états intentionnels. Toute explication de ce genre doit quelque part invoquer ou présupposer des contenus d'états intentionnels, alors qu'une explication formulée uniquement en termes de contenus peut faire l'économie des objets (à condition que ce comportement soit lui-même décrit en termes solipsistes). Le principe du solipsisme méthodologique serait donc partiellement justifié. Il suffit d'un exemple trivial (et extrêmement schématique) pour l'illustrer.

Supposons que Fido se sente subitement affamé et décide de retourner à sa niche où l'attend un bol de nourriture ; pour rejoindre sa niche il doit sauter la clôture du jardin de M. Lambert. Il est facile d'expliquer, dans l'esprit de la psychologie populaire, pourquoi Fido a sauté cette clôture, à l'aide du raisonnement suivant :

(5a) Fido désirait retourner à sa niche

Fido croyait que pour retourner à sa niche il devait sauter la clôture (de M. Lambert)

Fido a donc formé le désir de sauter cette clôture, et il l'a sautée. Il faudrait évidemment compléter ce raisonnement de diverses manières (en ajoutant, par exemple, que Fido se sentait capable de

sauter la clôture, qu'au moment de sauter il n'avait pas de plus grand désir que celui de sauter, etc...). Mais je veux surtout faire remarquer qu'il n'a de plausibilité que sous la présupposition que les états intentionnels attribués à Fido sont *de se*. En d'autres termes, son efficacité (au moins apparente) ne lui vient pas du seul fait qu'il identifie les objets des états intentionnels de Fido. En effet le même raisonnement perd toute valeur explicative dès lors qu'on l'exprime sous une forme qui invite moins fortement à faire cette présupposition :

- (5b) Fido désirait que Fido retourne à sa niche
 Fido croyait que pour retourner à sa niche Fido devait sauter la clôture
 Fido a donc formé le désir que Fido saute cette clôture, et il l'a sautée.

Manifestement, (5a) et (5b) attribuent à Fido des états intentionnels qui ont les mêmes conditions de vérité (ou dans la terminologie de Searle, les mêmes conditions de satisfaction), mais sous cette interprétation ils ne sont corrects ni l'un ni l'autre. La conclusion de (5b) ne suit des prémisses (non pas logiquement, mais en vertu des principes de la psychologie populaire qui lient les croyances et les désirs) que si on suppose que Fido croyait, de plus, qu'il était lui-même Fido, et si cette supposition porte sur le *contenu* de la croyance ainsi attribuée à Fido. On s'en rendra peut-être compte plus facilement en transposant ces deux raisonnements sous une forme auto-attributive :

- (6a) Je désire retourner à ma niche
 Je crois que pour retourner à ma niche je dois sauter la clôture
 Il faut donc que je saute la clôture
- (6b) Je désire que Fido retourne à sa niche
 Je crois que pour retourner à sa niche Fido doit sauter la clôture
 Il faut donc que Fido saute la clôture

On ne voit évidemment pas pourquoi, en (6b), le fait de conclure que Fido doit sauter la clôture devrait amener ce dernier à la sauter, s'il ne s'identifie pas à Fido (*i.e.*, s'il ne croit pas que "Fido" le désigne *lui*). La morale de cette fable est que le lien établi par la psychologie populaire entre les comportements et les états intentionnels repose sur la possibilité d'individuer les états intentionnels

par leur contenu (et leur mode), conformément au principe du solipsisme méthodologique. Cela ne signifie pas qu'il soit toujours suffisant, pour expliquer un comportement selon les schémas de la psychologie populaire, d'invoquer des contenus d'états intentionnels. Tout dépend de la façon dont le comportement à expliquer est décrit. En l'occurrence, ni (5a) ni (6a) n'expliquent pourquoi Fido a effectivement sauté la clôture ; ils expliquent tout au plus pourquoi il a essayé de la sauter, c'est-à-dire pourquoi certaines terminaisons nerveuses ont provoqué les mouvements corporels qui l'ont finalement propulsé de l'autre côté de la clôture. Mais aussitôt que l'*explanandum* est décrit en termes non solipsistes (comme c'est généralement le cas) il faut aussi faire intervenir dans l'explication les relations causales entre la créature et son environnement. Il n'en reste pas moins qu'une explication solipsiste d'un comportement, bien qu'elle soit rarement recherchée par la psychologie populaire, peut avoir une certaine autonomie qu'une explication non-solipsiste n'a pas (tant qu'elle est formulée en termes d'attributions d'états intentionnels, *i.e.* tant qu'elle n'est pas purement naturaliste).

Le fait qu'une créature capable d'états intentionnels doive apparemment être aussi capable d'états intentionnels *de se* soulève cependant une difficulté pour l'idée selon laquelle un état intentionnel consiste (en partie) dans le fait d'avoir une représentation d'un état de choses. Cela semble en effet impliquer que le système de représentations de toute créature doit contenir sinon un équivalent du pronom « je » tel qu'il est utilisé dans une langue publique, du moins un élément qui y joue un rôle analogue à un emploi du pronom « je » par un locuteur (du français) donné, ou à une sorte de nom propre « originaire » de soi-même. Mais une telle conséquence serait très gênante, dans la mesure où elle reviendrait à toutes fins pratiques à concéder une forme de conscience de soi à toute créature capable d'états intentionnels. On pourrait éventuellement accepter cette conséquence, et admettre que les attributions d'états intentionnels *de se* à des créatures sublinguistiques ne sont jamais littéralement vraies, et témoignent d'une attitude anthropocentrique (ce qui est sans doute le cas en dernière analyse). Une autre solution serait d'affaiblir la doctrine des représentations mentales et d'accorder un statut particulier aux états intentionnels *de se*, en admettant qu'ils n'impliquent pas la réalisation de représentations « propositionnelles ».

Il faut se rappeler que les états intentionnels sont des dispositions conditionnelles au comportement et qu'ils ne sont attribués aux créatures sublinguistiques que sur la base de leur comportement, dans le but de le « rationaliser ». Peut-être le simple fait qu'un état intentionnel soit réalisé dans telle créature et contribue par conséquent à expliquer le comportement de *cette* créature est-il suffisant pour qu'il puisse être considéré comme *de se*. Je suis plutôt enclin à penser que tous les états intentionnels (singuliers, tout au moins) peuvent être considérés comme *de se*, mais que certains seulement sont « irréductiblement » *de se* ; ou peut-être devrais-je dire qu'il m'apparaît utile, pour flatter le sens commun, de distinguer deux notions d'état intentionnel. Car en effet l'idée que tous les états intentionnels sont *de se* heurte le sens commun dans la mesure où elle implique que les états intentionnels de deux créatures distinctes ne peuvent avoir les mêmes conditions de vérité. Cette idée est quand même assez plausible, au moins dans le cas des états intentionnels singuliers, puisqu'il est difficile d'imaginer comment une créature pourrait identifier un particulier autrement que par ses relations (spatio-temporelles) avec elle-même.

Supposons que Fido-bis soit miraculeusement transporté sur la Terre et qu'il se lance à la poursuite du même chat que Fido. Le chat se réfugie dans un arbre au pied duquel les deux chiens aboient furieusement (et stupidement). Certes on ne peut plus dans ces conditions continuer à supposer que Fido et Fido-bis réalisent *exactement* les mêmes états fonctionnels, puisqu'ils peuvent maintenant interagir et ne reçoivent forcément plus les mêmes stimuli (car ils s'insèrent désormais dans le même environnement). On admettra toutefois (au moins pour les besoins de la discussion) qu'ils restent suffisamment semblables (fonctionnellement) pour qu'on puisse supposer qu'ils croient tous les deux qu'il y a un chat dans cet arbre, et que leurs croyances respectives ont le même contenu (à toutes fins utiles). La question est de savoir comment se présente ce contenu, et en particulier cette partie du contenu, qu'on peut appeler (peut-être un peu paradoxalement) le « contenu référentiel », qui sert à identifier les particuliers sur lesquels portent leurs croyances respectives. Il y a à première vue deux possibilités, qui consistent à paraphraser ce contenu sous l'une ou l'autre des deux formes suivantes :

(7) il y a un chat dans l'arbre devant moi

(8) il y a un chat dans n

où « n » est un terme singulier « directement référentiel » qui dénote l'arbre qui est devant Fido et Fido-bis. Si on suppose que le contenu des états intentionnels de Fido et de Fido-bis correspond à (7) alors manifestement ces états intentionnels sont *de se* et n'ont pas les mêmes conditions de vérité, bien qu'ils aient en quelque sorte une partie de leurs conditions de vérité en commun (dont les conditions de vérité de (8) font à leur tour partie). Si au contraire on choisit (8), alors les états intentionnels en question ont non seulement le même contenu, mais aussi le même objet, comme le souhaite apparemment le sens commun, qui semble ici opérer avec une notion d'état intentionnelle partiel ou « incomplet ». On pourrait être ici tenté de parler d'état intentionnel *de re* plutôt que d'état intentionnel partiel, et cela ne serait pas tout à fait sans fondement ; mais il faut remarquer que l'état intentionnel dont (7) pourrait exprimer le contenu est *de re* aussi bien que celui correspondant à (8) puisqu'il contient lui aussi un élément directement référentiel (à savoir « moi »).

Quoi qu'il en soit il importe peu pour mon propos qu'on accepte ou non l'idée que les états intentionnels qui ne sont pas *de se* sont en quelque sorte incomplets, ou même celle qu'une créature puisse avoir des états intentionnels *de se*. Il suffit de remarquer que même si on admet que le système de représentations mentales d'une créature sublinguistique puisse contenir des termes singuliers primitifs plus ou moins assimilables à des noms propres logiques « russelliens » (qui pourraient par exemple être réalisés sous la forme de perceptions) il n'en reste pas moins vrai que deux créatures peuvent réaliser des états intentionnels qui ont le même contenu (par exemple celui de (8)) sans avoir le même objet (par exemple, si Fido-bis est sur la Terre-bis, devant un arbre exactement semblable à celui devant lequel se trouve Fido, etc...).

Les remarques qui précèdent ne tiennent compte que de l'aspect référentiel des états intentionnels, dont il est difficile de ne pas croire qu'ils ont aussi un aspect conceptuel (ou prédicatif). Cela soulève la question de savoir si deux états intentionnels qui ont le même contenu conceptuel doivent avoir le même objet conceptuel, c'est-à-dire, si le rôle conceptuel d'un terme général (du système de représentations d'une créature) en détermine l'extension. On sait que les expériences de pensée discutées par Putnam et Burge ont été interprétées (par eux du moins) comme apportant une réponse

négative à cette question. Il semble cependant que la plausibilité de ce verdict soit étroitement liée à l'hypothèse que les créatures à qui on attribue des états intentionnels sont des sujets linguistiques (et même dans ce cas le verdict reste extrêmement douteux).

Retournons donc sur la Terre-bis, et supposons cette fois que la créature poursuivie par Fido-bis n'est pas vraiment un chat, mais une mécanique destinée à le tromper, et qui a toutes les apparences et les réactions d'un chat. Il s'agit alors de savoir si Fido et Fido-bis croient tous les deux que c'est un *chat* qu'ils poursuivent. Je rappelle que par hypothèse, Fido et Fido-bis réalisent les mêmes rôles fonctionnels et que par conséquent leurs états intentionnels respectifs ont les mêmes rôles conceptuels. Il faut ici distinguer deux questions : i) les objets de croyance de Fido et de Fido-bis peuvent-ils être caractérisés à l'aide du même terme général ?, et ii) peut-on utiliser le terme de « chat » pour caractériser l'objet conceptuel soit de la croyance de Fido, soit de celle de Fido-bis, soit de celles des deux ?

Il semble indéniable que dans les circonstances que je viens d'évoquer ni Fido ni Fido-bis ne font une erreur en appliquant leur contenu prédicatif commun (*i.e.*, leur « concept ») aux créatures qu'ils poursuivent. Par conséquent l'extension de ce concept est la même dans la tête de Fido ou dans celle de Fido-bis, et il doit être légitime d'utiliser un seul et même terme général pour caractériser à la fois l'objet et le contenu conceptuels de leurs états intentionnels respectifs, à condition bien sûr de disposer d'un terme approprié. Or il est clair que si un non-chat tombe sous un certain concept, ce concept ne peut être le concept de chat. Ainsi ni Fido ni Fido-bis n'ont *notre* concept de chat, *bien qu'ils* aient tous deux développé leur concept commun à la suite d'interactions causales avec de *vrais chats* ; et l'emploi du terme de « chat » pour spécifier l'objet ou le contenu conceptuels de leurs croyances respectives ne peut donc être qu'approximatif.

Ce jugement n'implique nullement qu'il soit impossible à une créature sublinguistique de se tromper en appliquant un concept à un particulier. Mais une erreur doit être décelable ; c'est-à-dire, consiste dans le fait qu'un stimulus anticipé pourrait ne pas se réaliser (ou qu'un désir pourrait être frustré). Or cette possibilité est exclue *a priori* dans la situation envisagée. Même si on supposait

que le pseudo-chat poursuivi par Fido-bis n'est pas parfaitement indiscernable d'un vrai chat (en ceci, par exemple, qu'il ne saignerait pas s'il était blessé), Fido-bis ne ferait une erreur en croyant poursuivre une créature qui tombe sous son concept de « quasi-chat » que si ce concept incluait la condition que les objets auxquels il s'applique doivent avoir certains traits que ce pseudo-chat n'a pas (par exemple, qu'ils doivent saigner quand ils sont blessés). Mais il est possible que le concept de Fido-bis n'ait pas cette caractéristique (par exemple, s'il n'a jamais vu un chat blessé), et que là non plus il ne soit pas dans l'erreur.

Supposons maintenant qu'il n'y ait jamais vraiment eu de chats sur la Terre-bis, mais des créatures (naturelles ou artificielles) parfaitement indiscernables (pour les chiens) de chats terrestres. Ainsi chaque fois que Fido rencontre un chat, Fido-bis rencontre un chat-bis exactement semblable, qui réagit de la même façon, etc... Même dans ces conditions, où Fido-bis n'a jamais été en contact avec de vrais chats, il reste légitime de dire que Fido et Fido-bis ont le même concept (qui n'est toujours pas le concept de *chat*). On pourrait supposer, pour s'en convaincre, qu'un chat soit expédié sur la Terre-bis et mis en présence de Fido-bis. Si le concept de ce dernier avait une extension différente de celui de Fido, il faudrait dire qu'il est dans l'erreur en croyant être en face d'une créature qui tombe sous ce concept, alors que Fido lui (qui est aussi en présence d'un chat) ne le serait pas. Mais il n'y a aucune raison de penser que Fido-bis se trompe, puisque par hypothèse aucune de ses attentes concernant cette créature (*i.e.*, celle qu'il a en vertu de l'application de son concept de quasi-chat) ne peut être déçue. Par conséquent s'il n'est pas légitime de dire de Fido-bis qu'il croit poursuivre un *chat* cela ne l'est pas non plus de le dire de Fido (puisque leurs concepts respectifs ont la même extension). Ainsi, contrairement à ce qu'une lecture rapide de Putnam et Burge pourrait laisser croire, ce n'est pas parce qu'une créature a eu affaire à des chats qu'elle a pour autant un concept de *chat*. Je crois qu'il serait possible de montrer qu'il lui faut aussi avoir le concept de réalité (et donc d'erreur) et que cela revient à dire qu'il lui faut être un sujet linguistique et par conséquent être en mesure d'attribuer des états intentionnels à autrui. D'une certaine façon je n'ai fait ici que débayer le terrain en vue d'établir éventuellement cette conclusion.

De la discussion qui précède, on peut retenir que le contenu d'un état intentionnel (d'une créature sublinguistique, si une telle créature peut avoir des états intentionnels) n'en détermine pas l'objet, et que cela tient uniquement aux caractéristiques particulières des contenus référentiels, à l'exclusion des contenus conceptuels. Il resterait, pour en finir avec la question des relations entre le contenu et l'objet des états intentionnels à se demander s'il est possible que deux états intentionnels qui ont le même objet n'aient pas le même contenu. On concèdera facilement (et il est traditionnel d'admettre) que c'est tout à fait possible, du moins s'il s'agit de deux états intentionnels d'une même créature, puisqu'une créature peut vraisemblablement appréhender les mêmes particuliers sous différents aspects, et disposer de contenus conceptuels distincts mais en fait coextensifs. Il n'en va cependant plus de même, trivialement, dans le cas d'états intentionnels de créatures distinctes, s'il se confirme que deux créatures ne peuvent jamais réaliser des états intentionnels singuliers ayant exactement le même objet.

3. Questions d'interprétation

Le moment semble donc venu de se demander, à la lumière des remarques qui précèdent, comment interpréter les attributions ordinaires (*i.e.*, en discours indirect) d'états intentionnels à des créatures sublinguistiques, et en particulier si et à quelles conditions il est légitime de considérer qu'elles affirment que la créature concernée a une inscription qui a *le même sens* que celui dans lequel la phrase complétive est utilisée par le locuteur. Si cela devait être littéralement et systématiquement vrai, il faudrait considérer comme fausse toute attribution (indirecte) d'état intentionnel dont la complétive n'aurait pas (en contexte) à la fois le même contenu et le même objet qu'une inscription de la créature visée. Or le simple fait que le contenu d'un état intentionnel n'en détermine pas l'objet, ni l'objet le contenu, exclut qu'il soit toujours possible de reproduire à la fois le contenu et l'objet d'un état intentionnel à l'aide d'un seul énoncé. D'un autre côté le fait que les états intentionnels ont un double aspect (si c'est un fait) semble impliquer que les attributions d'états intentionnels se prêtent à deux types d'interprétations, que je qualifierai de « solipsiste » et « non solipsiste », respectivement. Il semble que de façon générale une attribution d'état intentionnel vise d'abord à en spécifier l'objet, au détriment du contenu. Cela

pourrait s'expliquer aussi bien par le fait que cette forme d'expression ne permet pas toujours de reproduire exactement le contenu de l'état intentionnel en question, que par le fait qu'en énonçant une phrase de la forme « x croit que p », le locuteur *utilise* « p » et qu'en principe on utilise une phrase pour décrire un fragment du monde extérieur et non pour en exhiber le rôle propositionnel. Ce ne sont évidemment là que des impressions générales que la discussion qui suit est destinée à expliciter.

Ainsi, une énonciation de

(9) Fido croit qu'il y a un chat dans l'arbre devant lui
devrait en principe pouvoir être interprétée de l'une ou l'autre des deux façons suivantes :

(10) Fido a une inscription en mode C qui a le même contenu que « il y a un chat dans l'arbre devant lui » en tant que phrase de ma langue énoncée par moi maintenant.

(11) Fido a une inscription en mode C qui a le même objet que « il y a un chat dans l'arbre devant lui » en tant que phrase de ma langue énoncée par moi maintenant.

Je n'examinerai ici que le cas où « en tant que phrase de ma langue énoncée par moi maintenant » renvoie au sens (contenu ou objet) *littéral* qu'aurait la phrase en question dans l'idiolecte du locuteur (*i.e.*, dans ce qu'il considère comme la langue de sa communauté linguistique) s'il devait l'énoncer à ce moment. Je prétends ainsi ignorer (provisoirement) les complications qui pourraient venir de ce que le locuteur prête à la phrase en question un sens (contenu ou objet) non littéral, ou de ce qu'il vise le sens que cette phrase a « réellement » dans la langue (*i.e.*, pour sa communauté linguistique) et sur lequel il reconnaît qu'il pourrait se tromper. Je supposerai aussi, jusqu'à nouvel ordre, que la description « l'arbre devant lui » dans (9) est dans la portée du verbe d'attitude propositionnelle.

On notera d'abord que (10) ne semble correspondre à une interprétation possible de (9) que si le pronom « lui » y fonctionne comme un démonstratif. En d'autres termes, si Fido pouvait avoir une inscription en mode C d'une phrase telle que « il y a un chat dans l'arbre devant lui », on ne serait pas tenté de dire qu'il croit être *lui-même* devant un arbre où se cache un chat, même s'il

s'avérerait que cette occurrence de « lui » renvoie en fait à Fido lui-même, de sorte qu'on puisse dire que Fido croit *de Fido* qu'il est devant un arbre où se cache un chat. Il serait certes un peu bizarre, mais pas incorrect, de décrire une telle situation, en style indirect, à l'aide de (9) ; il s'agit donc apparemment d'une interprétation légitime de (9).

Cependant l'interprétation la plus naturelle de (9) (hors contexte) est sans doute celle qui fait de « lui » un pronom anaphoriquement lié à « Fido ». Mais cette interprétation n'identifie explicitement que l'objet de la croyance de Fido et ne dit rien de son contenu. En effet le pronom « lui » occupe alors une position référentielle, et on pourrait lui substituer n'importe quel terme directement référentiel qui dénote Fido sans affecter les conditions de vérité de l'énoncé qui en résulterait.

Pour interpréter (9) comme une identification du contenu de la croyance de Fido, il faut apparemment considérer le pronom « lui » dans (9) comme un réflexif indirect (ou dans la terminologie de Castañeda 1967, comme un quasi-indicateur), c'est-à-dire qu'il faut l'interpréter comme une façon de signaler un état intentionnel *de se*. Autrement dit, si le pronom « lui » dans (9) doit être interprété comme une contribution à l'identification du contenu de l'état intentionnel attribué (et s'il n'est pas utilisé comme un démonstratif), il faut comprendre (9) dans le sens de :

- (12) Fido a une inscription en mode C dont le contenu est identique à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte une énonciation littérale par moi maintenant de « il y a un chat dans l'arbre devant moi »

Peut-être jugerait-on plus naturelle la formulation suivante, qui est pourtant équivalente, puisque le contenu d'une énonciation n'est pas fonction des circonstances d'énonciation (*i.e.*, le temps et le lieu, et l'identité du locuteur) :

- (13) Fido a une inscription en mode C dont le contenu est identique à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte une énonciation littérale par *lui* maintenant de « il y a un chat dans l'arbre devant moi ».

Si (13) paraît plus naturelle que (12), en tant qu'interprétation de (9), c'est sans doute parce qu'elle contient aussi l'information suffisante (contrairement à (12)) pour assigner à la croyance de

Fido un objet approprié. Mais s'il s'agit d'identifier l'objet de la croyance de Fido, il y a une façon plus directe et plus explicite de le faire, comme on le verra plus loin. On peut sans doute voir dans cet ordre de préférence une indication du fait que la fonction première d'une attribution d'état intentionnel est d'en identifier l'objet et non le contenu, et qu'il n'est nécessaire de voir dans une attribution d'état intentionnel une identification du contenu que dans certains cas particuliers (par exemple, quand l'interprétation non solipsiste n'est pas possible, ou n'est pas acceptable). On notera qu'il n'est possible de remonter, pour ainsi dire, de la complétive utilisée au contenu de l'état intentionnel attribué que lorsqu'elle contient des éléments qui peuvent être interprétés comme des quasi-indicateurs. Il est bon de souligner que ce n'est pas le cas des déictiques purs en contexte indirect. Ainsi un énoncé tel que :

(14) Fido croit qu'il y a un chat dans l'arbre devant moi
n'a apparemment pas d'interprétation purement solipsiste complète, bien que la distance ne soit pas plus grande entre (14) et

(15) Fido a une inscription en mode C dont le contenu est
identique à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte
une énonciation littérale par moi maintenant de « il y a
un chat dans l'arbre devant lui »

qu'entre (9) et (12). Le fait est qu'en utilisant « moi » le locuteur qui énonce (14) ne donne aucun indice quant à la façon dont il se présente à Fido, alors que dans (9) l'emploi de « lui » *peut* être interprété comme l'indice d'un état intentionnel *de se*.

On peut en fait douter qu'il y ait des attributions d'état intentionnel singulier qui admettent une interprétation solipsiste complète et qui ne contiennent pas de quasi-indicateurs. On retrouve ici, sous un autre angle, la question de savoir si une créature peut avoir des états intentionnels singuliers dont le contenu ne soit pas *de se*. Comme une attribution d'état intentionnel qui utiliserait une description définie (complète) purement qualitative (*i.e.*, qui ne contiendrait ni déictiques ni quasi-indicateurs) ne serait pas une attribution d'état intentionnel singulier, il n'y a qu'un cas à considérer, celui où les seuls termes singuliers utilisés sont des noms propres, comme par exemple dans :

(16) Fido croit que Félix est un chat.

La question est de savoir si cet énoncé *peut* vouloir dire que

- (17) Fido a une inscription en mode C dont le contenu est identique à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte une énonciation littérale par moi maintenant de « Félix est un chat ».

Il *semble* que oui, mais seulement si « Félix » fonctionne dans l'idiolecte du locuteur comme un nom propre logique et si le système de représentations de Fido contient de tels noms. Or dans ce cas « Félix » ne contribue en rien à déterminer le contenu de « Félix est un chat » puisque tous les noms propres logiques ont pour ainsi dire le même contenu (c'est-à-dire, « Fido est un chat » et « Félix est un chat » auraient dans cette hypothèse la même « syntaxe logique »). On obtiendrait donc ainsi une interprétation solipsiste « incomplète » de (16), qui ne rendrait compte que du contenu conceptuel de l'état intentionnel de Fido. Si « Félix » fonctionne au contraire comme une description définie identifiante (qui ne soit pas purement qualitative) alors on retombe sur un des cas déjà examinés, selon que cette description contient des déictiques purs ou des quasi-indicateurs (sauf si on considère que cette description n'est pas dans la portée du verbe « croire »).

Il est temps de se rappeler que j'ai choisi plus haut d'identifier l'aspect interne du sens d'une inscription à son contenu *relatif*. Or la formulation (12) fait allusion au contenu d'une énonciation d'une phrase d'une langue publique (ou plus exactement à ce que le locuteur considère comme la langue de sa communauté linguistique). Le contenu relatif d'un état intentionnel est fonction de son contenu absolu et de ses relations causales (potentielles) aux autres états intentionnels du même mode qui sont réalisés dans la créature donnée (les relations aux états intentionnels d'autres modes sont exclues parce qu'elles ne sont pas uniquement fonction de leur contenu, mais aussi de leur mode). De façon analogue, le contenu relatif d'une énonciation d'une phrase pourrait être fonction de son contenu absolu (*i.e.*, du rôle inférentiel de la phrase énoncée dans l'idiolecte en question) et des présuppositions du locuteur au moment de l'énonciation (*i.e.* l'information d'arrière-plan qu'il prend pour acquise). Il semblerait dans ces conditions qu'un locuteur ne puisse identifier le contenu relatif d'un état intentionnel qu'à condition de connaître (et de présupposer connu) celui de tous les états intentionnels du même mode qui sont réalisés dans la créature donnée et auxquels il est causalement lié. Cela suggère par

la même occasion qu'un état intentionnel d'une créature ne peut avoir le même contenu relatif qu'un état intentionnel d'une autre créature que si tous ses états intentionnels ont le même contenu relatif qu'un état intentionnel de cette autre créature. Le caractère holistique des contenus d'états intentionnels semble donc exclure, à toutes fins pratiques, qu'on puisse identifier le contenu d'un état intentionnel isolé.

Je ne crois pas qu'on puisse gagner quoi que ce soit à remplacer la notion de contenu relatif par celle de contenu absolu. En effet, s'il semble excessif d'exiger que deux créatures réalisent exactement la même configuration d'états fonctionnels pour pouvoir dire que deux d'entre eux ont le même contenu, il serait probablement insuffisant de se contenter de la condition qu'elles aient toutes les deux une inscription de la même représentation (qui ait par conséquent le même contenu absolu). Il faut dire que la notion de contenu absolu est extrêmement pauvre, et que le contenu absolu d'une représentation se confond vraisemblablement avec sa forme logique (puisque'il est *en quelque sorte* totalement *a priori* ; l'hypothèse contraire reviendrait à admettre qu'une créature dispose de concepts empiriques innés. Il est vrai que Fodor 1975 n'hésite pas à suggérer que *tous* les concepts sont innés !). D'autre part la notion de contenu absolu n'est pas moins holistique que celle de contenu relatif puisque deux inscriptions n'ont le même contenu absolu que si elles réalisent des représentations relevant du même système.

Il apparaît donc qu'une attribution d'état intentionnel à une créature ne peut généralement pas être interprétée comme une affirmation à l'effet qu'une inscription de cette créature a le même contenu relatif (ou absolu) que la complétive utilisée. Il serait encore insuffisant de dire (à la suite de Stich 1982, 1983) que le contenu relatif doit être semblable (ou partiellement identique) à celui de la complétive utilisée puisque cela aurait pratiquement l'effet inverse, de rendre vraies (presque) toutes les attributions d'état intentionnel. En effet comme deux inscriptions qui ont le même contenu absolu ont forcément des contenus relatifs semblables, il suffirait, par exemple, que le contenu absolu de l'état intentionnel visé soit identique (ou même semblable) à celui de la complétive utilisée (ou plus exactement de la phrase obtenue en remplaçant les quasi-indicateurs par des déictiques appropriés) pour qu'une

attribution d'état intentionnel doit être comptée pour vraie. Il faut donc apparemment reconnaître que la ressemblance doit atteindre un degré suffisant, c'est-à-dire dépasser un certain seuil, et que ce seuil varie en fonction du contexte et des intérêts du locuteur. Cette variabilité est sans doute liée au fait que les attributions d'états intentionnels à des créatures sublinguistiques visent, typiquement, à en expliquer le comportement selon les schémas d'une théorie psychologique rudimentaire (qui fait partie des présuppositions du locuteur). Il est vraisemblable que le degré de ressemblance requis soit précisément le degré de ressemblance nécessaire pour que l'attribution en question contribue à expliquer ou rationaliser le comportement visé (relativement à la théorie présupposée et aux présuppositions « auxiliaires » portant sur les autres états intentionnels réalisés dans la créature concernée). Ceci permettrait de suggérer que la formulation suivante constitue une meilleure approximation que (12) de l'interprétation solipsiste de (9) :

- (18) Fido a une inscription en mode C dont le contenu relatif est suffisamment semblable à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte une énonciation littérale par moi maintenant de « il y a un chat dans l'arbre devant moi ».

Mais il se pourrait bien, malgré tout, que le repli que constitue le passage de (12) à (18) soit un peu prématuré et surtout inutile. Je ne suis pas sûr en effet qu'on doive s'alarmer d'interpréter les attributions indirectes d'états intentionnels de telle manière qu'elles soient probablement toutes fausses (si on retient la notion d'identité) ou toutes vraies (si on retient la notion de ressemblance, sans seuil d'acceptabilité). On pourrait ainsi retenir (12) comme énoncé des conditions de vérité de l'interprétation solipsiste d'une énonciation de (9), en abandonnant à une éventuelle « théorie de la conversation » le problème d'expliquer comment de tels énoncés peuvent parfois être jugés acceptables. On verra que dans le cas de l'interprétation non solipsiste une telle attitude permettrait une simplification appréciable.

Je me tourne donc maintenant vers l'interprétation non solipsiste des attributions d'états intentionnels, selon laquelle elles visent à identifier l'objet des états intentionnels attribués. Il convient d'abord de souligner que le caractère holistique du contenu d'un état intentionnel en contamine aussi (en partie) l'objet dans

la mesure où (comme j'ai tenté de le montrer plus haut) le contenu *conceptuel* d'un état intentionnel en détermine l'objet *conceptuel*. (Sans doute faudrait-il aussi, par conséquent, distinguer un objet conceptuel relatif et un objet conceptuel absolu, qu'on pourrait identifier, respectivement, à la propriété déterminée par le contenu conceptuel relatif et à celle déterminée par le contenu conceptuel absolu). Il en résulte apparemment qu'il faut encore faire appel à la relation de ressemblance (cette fois entre objets) même quand il s'agit de fournir une interprétation non solipsiste d'une attribution d'état intentionnel (si toutefois on retient cette solution dans le cas de l'interprétation solipsiste).

Il n'est certes pas nécessaire, en principe, de reproduire le contenu conceptuel d'un état intentionnel pour en identifier l'objet conceptuel (puisque'il suffit d'utiliser un énoncé dont le contenu conceptuel détermine la même propriété), mais il semble que la seule garantie qu'on puisse avoir d'avoir correctement identifié un objet conceptuel vienne de la présomption d'avoir produit un énoncé qui a le même contenu conceptuel. *A fortiori*, on ne peut croire que l'objet conceptuel de l'énoncé produit ressemble à celui de l'état intentionnel visé que si on peut croire que son contenu conceptuel ressemble suffisamment à celui de cet état intentionnel. C'est peut-être pour cette raison qu'on a apparemment tendance à interpréter la composante prédicative de la complétive utilisée pour attribuer un état intentionnel comme si elle visait à révéler (mimer, exhiber) le *contenu* (relatif) de cet état intentionnel, ou plus exactement à ne guère faire la différence à ce niveau entre une lecture solipsiste et une lecture non solipsiste (puisque identifier le contenu conceptuel semble être la meilleure façon d'identifier l'objet conceptuel). Il est permis en tout cas d'y voir une raison supplémentaire pour faire intervenir la relation de ressemblance dans l'interprétation non-solipsiste, et donc pour remplacer (11) par quelque chose comme :

- (19) Fido a une inscription en mode C dont l'objet (relatif) ressemble suffisamment à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte une énonciation littérale par moi maintenant de « il y a un chat dans l'arbre devant lui ».

Cela soulève immédiatement deux difficultés. Premièrement, cette formulation paraît trop libérale, dans la mesure où il est loin d'être clair qu'en ce qui concerne les objets référentiels des états

intentionnels il soit encore acceptable de renoncer à parler d'identité pour se contenter de ressemblance suffisante. Autrement dit, il est difficilement concevable qu'on puisse dire, par exemple, que Fido croit que Félix est un chat, si l'état intentionnel de Fido est causalement relié à quelque chose qui n'est pas identique à Félix, quel que soit le degré de ressemblance qu'il puisse y avoir entre Félix et cette chose.

Deuxièmement, cette formulation ne suffit à identifier ni l'objet référentiel de l'état intentionnel en question, ni même quelque chose qui y ressemble, pour la bonne raison qu'elle ne contient pas l'information suffisante sur le contexte de l'énonciation envisagée pour déterminer la dénotation du pronom « lui » (ni par conséquent les conditions de vérité qui seraient celles d'une telle énonciation). On notera toutefois à cet égard que (14), qui au lieu de « lui » contient le déictique pur « moi », paraît admettre une interprétation de la forme de (19) qui évite cette difficulté :

- (20) Fido a une inscription en mode C dont l'objet (relatif) ressemble suffisamment à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte une énonciation littérale par moi maintenant de « il y a un chat dans l'arbre devant moi ».

C'est que la dénotation des déictiques purs est déterminée par les conditions de l'énonciation envisagée.

Supposons que le pronom « lui » fonctionne dans (9) comme un démonstratif (en conservant toujours l'hypothèse que « l'arbre devant lui » est dans la portée du verbe « croire »). Un démonstratif n'a de dénotation que lorsqu'il est accompagné d'une « démonstration » (dans la terminologie de Kaplan 1977) par le locuteur de ce dont il veut parler. À supposer donc qu'en énonçant (9) le locuteur indique démonstrativement M. Lambert, il semble qu'on pourrait rendre compte de cet énoncé en complétant (19) à l'aide des mots « si au moment de prononcer "lui" j'indiquais démonstrativement M. Lambert », où la position occupée par « M. Lambert » est transparente, et pourrait donc être occupée, notamment, par une occurrence du pronom « lui », accompagnée d'une démonstration de M. Lambert. On obtiendrait un résultat équivalent si on acceptait de substituer « M. Lambert » (ou tout autre terme *directement référentiel* qui dénote M. Lambert indépendamment du contexte) à « lui » dans « il y a un chat dans l'arbre devant lui », puisque le pronom « lui » contribue aux conditions de vérité d'une énonciation

de cette phrase exclusivement en vertu de sa dénotation. De la même façon, dans le cas où ce pronom serait dans (9) en relation anaphorique à « Fido », il suffirait apparemment de substituer « Fido » à « lui » pour obtenir l'interprétation désirée ; on pourrait aussi se contenter de compléter (19) avec les mots « si j'utilisais "lui" pour désigner Fido ».

La procédure qui consiste à compléter (19) de la façon appropriée est d'application plus générale. Supposons en effet qu'au lieu de (9) le locuteur énonce

- (21) Le chien de M. Lambert croit qu'il y a un chat dans l'arbre devant lui,

où « lui » est en relation anaphorique à « le chien de M. Lambert ». Il serait certainement incorrect de substituer « le chien de M. Lambert » à « lui » dans la complétive mentionnée par (19), mais non de compléter (19) avec les mots « si j'utilisais "lui" pour désigner le chien de M. Lambert ». On pourrait certes envisager de remplacer « lui » par « Fido » dans la complétive, mais rien ne nous assure que le locuteur sache que le chien de M. Lambert s'appelle « Fido ».

Le cas où la description « l'arbre devant lui » n'est pas dans la portée du verbe « croire » soulève aussi la même difficulté, à laquelle s'en ajoute une autre, qui vient de l'obligation dans laquelle on se trouve alors d'envisager l'énonciation d'une phrase où cette description ne figurerait pas. On pourrait certes avoir recours à une formulation telle que :

- (22) Fido a une inscription en mode C dont l'objet (relatif) ressemble suffisamment à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte une énonciation littérale par moi maintenant de « il y a un chat dans ceci » si en prononçant « ceci » j'indiquais démonstrativement l'arbre devant lui.

Il semble donc qu'on n'ait d'autre ressource, en fin de compte, que de spécifier séparément l'objet conceptuel et le ou les objets référentiels de l'état intentionnel attribué. Le résultat n'est pas très élégant, mais a tout de même l'avantage d'éviter la première difficulté mentionnée plus haut :

- (23) Fido a une inscription en mode C dont l'objet conceptuel (relatif) ressemble suffisamment à celui qu'aurait dans

mon présent idiolecte une énonciation littérale par moi maintenant d'une phrase de la forme « il y a un chat dans l'arbre devant — » et dont l'objet référentiel est Fido (ou M. Lambert)

- (24) Fido a une inscription en mode C dont l'objet conceptuel (relatif) ressemble suffisamment à celui qu'aurait dans mon présent idiolecte une énonciation littérale par moi maintenant d'une phrase de la forme « il y a un chat dans — », et dont l'objet référentiel est l'arbre devant Fido (ou M. Lambert).

Ceci paraît rendre compte des quatre interprétations non solipsistes de (9) évoquées précédemment. On rejoint ainsi tout à fait la doctrine traditionnelle selon laquelle les états intentionnels singuliers sont des relations entre les créatures où elles sont réalisées et des états de choses, c'est-à-dire des complexes de particuliers et de propriétés. Il est peut-être bon de souligner que dans le cas des états intentionnels de créatures sublinguistiques la relation entre une inscription et ses objets référentiels peut vraisemblablement être assimilée à une relation purement causale (*i.e.*, naturaliste).

Il me paraît difficile de trouver mieux que (23) ou (24), aussi longtemps qu'on s'en tient à l'idée que la relation de ressemblance doit intervenir dans les conditions de vérité des attributions d'états intentionnels. Mais je suis fort tenté d'abandonner cette contrainte puisque cela permettrait de caractériser les diverses interprétations non solipsistes de (9) de façon beaucoup plus naturelle :

- (25) Fido a une inscription en mode C qui est vraie ssi il y a un chat dans l'arbre devant lui (= Fido, ou M. Lambert)
 (26) Il y a un arbre devant Fido (ou M. Lambert) et Fido a une inscription en mode C qui est vraie ssi il y a un chat dans cet arbre.

Ces deux formulations sont manifestement assez proches de ce qu'on pourrait obtenir en appliquant l'analyse parataxique de Davidson, qui ne convient en effet qu'aux attributions d'états intentionnels considérés comme des identifications de leur objet :

- (27) Fido a une inscription en mode C de ceci. Il y a un chat dans l'arbre devant lui.
 (28) Il y a un arbre devant Fido (M. Lambert) et Fido a une inscription en mode C de ceci. Il y a un chat dans cet arbre.

Je suis néanmoins enclin à préférer (25)-(26), parce qu'elles évitent les trois objections soulevées par Baldwin (1982 :273) et d'autres à l'encontre de l'analyse parataxique. La première est que (27) et (28) impliquent l'existence d'une énonciation de la part du locuteur, ce qui n'est pas le cas de la phrase originale (9), ni d'ailleurs de (25) ou (26). La seconde est l'argument de Church, selon lequel une traduction littérale de (27) ou (28) ne produit pas une interprétation correcte de (9). On voit immédiatement que (25) et (26) échappent à cette objection.

La troisième objection consiste à souligner que l'inscription de Fido aurait pu avoir les mêmes conditions de vérité que l'énonciation de « il y a un chat dans l'arbre devant lui » mentionnée en (27), ou que l'énonciation de « il y a un chat dans cet arbre » mentionnée en (28), sans cependant avoir les conditions de vérité qu'elle a en fait. Cela vient de ce qu'une inscription ou une énonciation n'a telles ou telles conditions de vérité que de façon contingente. Mais si l'inscription de Fido n'avait pas les conditions de vérité qu'elle a en fait alors (9) serait fausse (c'est-à-dire, on ne pourrait dire de lui qu'il croit qu'il y a un chat dans l'arbre devant lui). Par conséquent, il est possible que (27) ou (28) soient vraies bien que (9) soit fausse. On voit immédiatement, encore une fois, que cette objection ne s'applique pas à (25) et (26) puisqu'elles spécifient directement les conditions de vérité de l'inscription de Fido sans mentionner aucun énoncé (ni par conséquent utiliser la relation « avoir les mêmes conditions de vérité que »).

Je conclurai cette discussion en remarquant que si une interprétation non solipsiste d'une attribution d'état intentionnel (singulier) correspond bien à ce qu'on appelle généralement une interprétation *de re*, il serait abusif d'assimiler une interprétation solipsiste à une interprétation *de dicto* (aussi longtemps du moins qu'on se limite aux états intentionnels privés), au sens où ce terme est généralement utilisé. Les remarques qui précèdent suggèrent au contraire qu'il n'y a vraisemblablement pas d'interprétation *de dicto* des attributions d'états intentionnels singuliers⁵.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières*

5. Une communication basée sur une version abrégée de ce texte a été présentée à l'ACP en 1985. Je remercie vivement Storrs McCall pour ses commentaires.

BIBLIOGRAPHIE

- BALDWIN, Thomas (1982) : « Prior and Davidson on Indirect Speech », *Phil. Studies* 42, 25-28.
- BURGE, Tyler (1979) : « Individualism and the Mental », *Midwest Studies* IV, 73-122.
- (1982a) : « Other Bodies », Woodfield ed. (1982), 97-120.
- (1982b) : « Two Thoughts Experiments Reviewed », *Notre-Dame J. of Formal Logic*, 23, 284-293.
- CASTAÑEDA, Hector-Neri (1967) : « Indicators and Quasi-Indicators », *American Phil. Quart.* 4, 85-100.
- DENNETT, Daniel C. (1978) : *Brainstorms*, Brighton, Harvester Press.
- (1982) : « Beyond Belief », Woodfield ed. (1982), 1-96.
- ENGEL, Pascal (1984a) : « Functionalism, Belief and Content », Torrance ed. (1984) 51-6.
- (1984b) : « Croyance, dispositions et probabilités », *Rev. Phil. de la France et de l'étranger*, 174, 401-426.
- FIELD, Hartry (1978) : « Mental Representation », *Erkenntnis* 13, 9-61.
- FODOR, Jerry (1975) : *The Language of Thought*, New York, Crowell.
- (1980) : « Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology », Fodor (1981), 225-253.
- (1981) : *Representations*, Brighton, Harvester Press.
- KAPLAN, David (1977) : *Demonstratives*, manuscrit non publié.
- LAURIER, Daniel (1987) : « L'individuation des états psychologiques et le statut de la psychologie populaire », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 8, 49-73.
- LEWIS, David (1979) : « Attitudes *de dicto* and *de se* », Lewis (1983), 133-159.
- (1983) : *Philosophical Papers I*, Oxford U. P.
- OWENS, Joseph (1983) : « Functionalism and Propositional Attitudes », *Noûs* 17, 529-549.
- PUTNAM, Hilary (1975) : « The Meaning of "Meaning", Putnam (1975b), 215-271.
- (1975b) : *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge U. P.
- (1981) : *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge U. P.
- SEARLE, John (1983) : *Intentionality*, Cambridge, Cambridge U. P.
- TORRANCE, T. ed. (1984) : *The Mind and the Machine : Philosophical Aspects of Artificial Intelligence*, Chichester, Ellis Horwood.
- WOODFIELD, Andrew ed. (1982) : *Thought and Object*, Oxford, Clarendon Press.
- STICH, Stephen (1978) : « Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis », *The Monist* 61, 573-591.

- (1978b) : « Beliefs and Subdoxastic States », *Phil. of Sc.* 45, 499–518.
- (1982) : « On the Ascription of Content », Woodfield ed. (1982), 153–206.
- (1983) : *From Folk Psychology to Cognitive Science : The Case against Belief*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Au-delà et en deça de l'homme social : les pôles de la pensée de Rousseau

Gérard Allard

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027014ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027014ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Allard, G. (1987). Au-delà et en deça de l'homme social : les pôles de la pensée de Rousseau. *Philosophiques*, 14 (2), 264–298. <https://doi.org/10.7202/027014ar>

Résumé de l'article

La pensée de Jean-Jacques Rousseau est essentiellement une pensée politique, qui oscille entre un pôle transpolitique, que le citoyen de Genève incarne, par exemple, dans les personnages du législateur, du pédagogue et du sage, et un pôle prépolitique, où figurent l'homme naturel, le marginal et l'homme sensible. C'est en examinant quelques pages de trois grandes oeuvres de Rousseau: l'« Emile », « Du contrat social » et « Julie ou la Nouvelle Héloïse », que je tenterai d'éclaircir brièvement ces points. Ainsi sera manifestée l'actualité des paradoxes rousseauistes.

AU-DELÀ ET EN DEÇÀ DE L'HOMME SOCIAL : LES PÔLES DE LA PENSÉE DE ROUSSEAU

par Gérard Allard

RÉSUMÉ. La pensée de Jean-Jacques Rousseau est essentiellement une pensée politique, qui oscille entre un pôle transpolitique, que le citoyen de Genève incarne, par exemple, dans les personnages du législateur, du pédagogue et du sage, et un pôle prépolitique, où figurent l'homme naturel, le marginal et l'homme sensible. C'est en examinant quelques pages de trois grandes œuvres de Rousseau : l'« Émile », « Du contrat social » et « Julie ou la Nouvelle Héloïse », que je tenterai d'éclaircir brièvement ces points. Ainsi sera manifestée l'actualité des paradoxes rousseauistes.

ABSTRACT. Rousseau's thought is essentially a political thought that swings from a transpolitical pole, presented through the figures of the legislator, the pedagogue and the wise man, and a prepolitical pole, where we meet natural man, the outsider and the man of exquisite sensibility. This theme is brought to light through a partial analysis of three of Rousseau's major works : « Emile », « Du contrat social » and the « Nouvelle Héloïse ». In this way, it is hoped that Rousseau's paradoxes will be shown to have meaning for our contemporaries.

« ...Épicure et Montaigne...Platon et Rousseau. C'est avec eux qu'il faut que je m'explique, lorsque j'ai longtemps cheminé solitaire, c'est par eux que je veux me faire donner tort et raison, et je les écouterai lorsque, devant moi, ils se donnent tort et raison les uns aux autres. »

(Friedrich NIETZSCHE)

Introduction

Jean-Jacques Rousseau fut d'abord et avant tout un philosophe politique, ou, selon certains, un penseur politique. C'est ce qu'exprime l'opinion commune, laquelle ramène sa pensée aux deux thèses que « l'homme est naturellement bon » et surtout que « c'est la société qui le rend méchant ». D'ailleurs, Rousseau lui-même cautionne cette simplification, par exemple, dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* : cherchant à faire l'histoire de sa pensée, il fixe son étonnement originel et son scandale constant dans la thèse centrale de l'opposition chez l'homme entre l'être, c'est-à-dire le bien, et le paraître, c'est-à-dire le mal ; il aurait découvert que la racine de cette opposition est le système social et donc que le remède humain par excellence est politique ¹. De même, dans *Les Confessions* il déclare que le *Contrat social*, ou plutôt l'œuvre dont il est tiré et qu'il ne termina jamais, les *Institutions politiques*, sont son *magnum opus* ². C'est pourquoi le titre de gloire de Rousseau, à savoir d'être citoyen de Genève plutôt que pur et simple philosophe, prend son sens plein du fait que sa réflexion philosophique est justement politique plutôt que métaphysique, logique ou autre ³.

1. « Sitôt que je fus en état d'observer les hommes, je les regardois faire, et je les écoutois parler ; puis, voyant que leurs actions ne ressembloient point à leurs discours, je cherchai la raison de cette dissemblance, et je trouvai qu'être et paroître étant pour eux deux choses aussi différentes qu'agir et parler, cette deuxième différence étoit la cause de l'autre, et avoit elle-même une cause qui me restoit à chercher. Je la trouvai dans notre ordre social, qui, de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse, et lui fait sans cesse réclamer ses droits. Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, et je vis qu'elle expliquoit seule tous les vices des hommes et tous les maux de la société. » *Lettre à Christophe de Beaumont*, Pléiade IV, pages 966-967. Voir aussi *Émile*, Pléiade IV, page 524. — Toutes les citations de l'œuvre de Rousseau sont tirées de l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade. L'indication « Pléiade IV », par exemple, indique que le texte se trouve dans le quatrième volume de ladite édition.
2. « Des divers ouvrages que j'avois sur le chantier, celui que je méditois depuis plus longtemps, dont je m'occupois avec le plus de gout, auquel je voulois travailler toute ma vie, et qui devoit selon moi mettre le sceau à ma réputation étoit mes *Institutions politiques*... J'avois vu que tout tenoit radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prit, aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son Gouvernement le feroit être ; ainsi cette grande question du meilleur Gouvernement possible me paroissoit se réduire à celle-ci. Quelle est la nature de Gouvernement propre à former un Peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens. » *Les Confessions*, Pléiade I, pages 404-405.
3. « Voici une des grandes et des plus belles questions qui aient jamais été agitées. Il ne s'agit point dans ce Discours de ces subtilités métaphysiques qui ont gagné toutes les

On trouvera sans difficulté chez Rousseau une anthropologie, les principes d'une épistémologie, des réflexions sur la divinité et bien d'autres considérations appartenant aux domaines mieux connus de la philosophie ; n'empêche que toute son œuvre gravite autour d'un centre qui est politique⁴. Il faut ajouter cependant que cette pensée, tout en étant politique de part en part, est pour l'essentiel une remise en question des plus radicales du politique.

Car si Rousseau est un penseur politique, il est aussi un auteur à paradoxes, c'est-à-dire un penseur qui, par une nécessité tout autant que par certains éléments de son système, pense à côté (ce qui se dit « para » en grec) des opinions reçues (soit « doxai » en grec). Rousseau prend un malin plaisir à contredire les opinions courantes, fût-ce les opinions qu'il a lui-même exprimées ou soutenues. C'est du moins l'accusation qu'on porta contre lui dès le début de sa carrière et qu'on reprit constamment jusqu'à la fin de sa vie. Mais il ne saurait suffire de dire qu'un penseur a proféré un paradoxe pour prouver qu'il a tort : c'est une méthode philosophiquement bien inadéquate, quoique dangereusement efficace, que de souligner les présuppositions ou conséquences étonnantes d'une thèse dans le but de la déprécier aux yeux d'un certain public. Rousseau se plaignait déjà d'être traité ainsi dans une réponse qu'il fit à une des nombreuses « réfutations » de son *Premier Discours* : « Il y a des vérités très-certaines qui au premier coup d'œil paroissent des absurdités, et qui passeront toujours pour telles auprès de la plûpart des gens... Il en est ainsi du sentiment que je soutiens. Les hommes les plus superficiels ont toujours été les plus

parties de la Littérature, et dont les Programmes d'Académie ne sont pas toujours exempts ; mais il s'agit d'une de ces vérités qui tiennent au bonheur du genre humain. » *Premier Discours*, Pléiade III, page 3. — « Né citoyen d'un État libre, et membre du souverain, quelque foible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire. Heureux, toutes les fois que je médite sur les Gouvernements, de trouver toujours dans mes recherches de nouvelles raisons d'aimer mon pays ! » *Du contrat social*, Pléiade III, page 351.

4. C'est par exemple l'opinion qu'exprime Victor GOLDSCHMIDT à la fin de son admirable livre : *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1974, pages 779-781. — À la suite de Goldschmidt, il faut sans doute « corriger » cette première affirmation en signalant que la pensée politique de Rousseau est fondée elle-même dans une anthropologie. Mais il n'en demeure pas moins que le point de vue de l'auteur est avant tout, et après tout, politique.

prompts à prendre parti contre moi ; les vrais Philosophes se hâtent moins ; et si j'ai la gloire d'avoir fait quelques prosélytes ; ce n'est que parmi ces derniers ⁵. » Au fond, l'insatisfaction de Rousseau vient de ce qu'il espère s'adresser à des penseurs, à des hommes qui ne sont pas repoussés comme mécaniquement par une opinion qui est à côté de l'opinion reçue : par ces hommes d'exception, Rousseau s'attend à être entendu avant d'être jugé, quelque étrange que puisse paraître sa position au premier abord ⁶. Espoir et attente souvent déçus.

Par ailleurs — conséquence inversée de ses déceptions —, Rousseau se targue justement d'être paradoxal : c'est que la vérité, telle qu'il la perçoit, ne peut être autrement que hors des bornes du « bon sens » et donc par-delà les avis de tout un chacun ⁷. Cette nécessité tient à au moins deux données qu'il faut rapprocher : les limites du langage et les limites des hommes. Les aspects du réel et, conséquemment, les idées nécessaires pour les exprimer dépassent largement la maigre mesure pratique de la capacité de nommer de

-
5. *Dernière réponse de J.-J. Rousseau de Genève*, Pléiade III, page 71. Comparer la citation au passage suivant de la *Lettre à Christophe de Beaumont*, Pléiade IV, page 928 : « Après mon premier *Discours*, j'étois un homme à paradoxes, qui se faisoit un jeu de prouver ce qu'il ne pensoit pas... » — Par ailleurs, Rousseau traite souvent les autres penseurs tout aussi injustement qu'il se plaignait d'être traité : tout en étant un lecteur fort perspicace et judicieux des grands philosophes avec lesquels il entretenait un vigoureux dialogue : les Locke, les Hobbes et autres, il ne se gênait pas pour embrigader le « bon sens » et l'indignation pour mieux assurer la victoire des thèses qu'il croyait les plus vraies et ce au mépris d'une certaine vérité. Voir à ce sujet la quatrième promenade dans *Les Réveries du promeneur solitaire* (Pléiade I, pages 1024–1039) où Rousseau expose une théorie passablement « sophistiquée » de la véracité.
 6. Il est probable que la célèbre cassure qui se fit entre Rousseau et ses amis encyclopédistes et savants est due en partie au fait que ces derniers n'avaient pas bien perçu la sincérité de leur confrère : sans doute, s'imaginaient-ils que sa prise de position, qui, en dernière analyse, remettrait en cause tout le mouvement des « Lumières » dont ils étaient les partisans, n'était justement qu'un paradoxe, c'est-à-dire une espèce de jeu intellectuel visant à se faire connaître et reconnaître dans la jungle littéraire française : il devait leur paraître inconcevable qu'un des leurs puisse remettre en doute le dogme fondamental de leur coterie. Avec le temps, voyant Rousseau persister dans son opinion, ils ont dû peu à peu déchanter et reconnaître qu'il croyait tout de bon ce qu'il écrivait : c'est alors que la lutte avec ce « barbare » — c'est ainsi que Rousseau se présente à son lecteur dans l'épigraphe du *Premier Discours* — prit pour eux tout son sérieux, d'autant plus qu'enfin détrompés ils devaient se sentir dupés.
 7. « Lecteurs vulgaires, pardonnez-moi mes paradoxes. Il en faut faire quand on réfléchit, et quoi que vous puissiez dire, j'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés. » *Émile*. Pléiade IV, page 323.

l'homme. Cela est manifeste par exemple dans l'analogie : par une raisonnable économie instrumentale, un seul mot est utilisé pour signifier des réalités distinctes mais apparentées. L'analogie, stratégie langagière inévitable et même, à plusieurs titres, éminemment souhaitable, conduira un esprit non averti ou peu délié à voir des identités là où il n'y a que des ressemblances ; aussi, elle le conduira à s'imaginer découvrir une contradiction dans les idées d'un penseur qui, lui, perçoit les différences derrière l'unité nominale et en tient compte⁸. Cette supposée contradiction, une fois « débusquée », est dénoncée sous l'appellation de paradoxe. Ensuite, pour Rousseau, la vérité n'est pas facilement accessible : les hommes ont suppléé à la carence du vrai par des approximations plus ou moins heureuses, pour ne pas dire des erreurs grossières. Ce qui revient à supposer que les hommes vivent comme plus naturellement dans l'opinion vraisemblable mais fausse que dans la vérité. À quoi s'ajoute que dans l'état de société le mensonge pieux, ou politique, est un expédient efficace et nécessaire. Dans un tel contexte, les affirmations de celui qui voit clair et qui tente de rendre les autres clairvoyants paraissent, du moins dans un premier temps, comme autant de folies, d'insanités, de rêveries impraticables, c'est-à-dire, encore une fois, comme des paradoxes⁹.

8. « J'ai fait cent fois réflexion en écrivant qu'il est impossible dans un long ouvrage de donner toujours les mêmes sens aux mêmes mots. Il n'y a point de langue assés riche pour fournir autant de termes, de tours et de phrases que nos idées peuvent avoir de modifications... Malgré cela, je suis persuadé qu'on peut être clair, même dans la pauvreté de notre langue ; non pas en donnant toujours les mêmes acceptions aux mêmes mots, mais en faisant en sorte, autant de fois qu'on employe chaque mot, que l'acception qu'on lui donne soit suffisamment déterminée par les idées qui s'y rapportent, et que chaque période où ce mot se trouve lui serve, pour ainsi dire, de définition... je ne crois pas en cela me contredire dans mes idées, mais je ne puis disconvenir que je ne me contredise souvent dans mes expressions. » *Émile*, Pléiade IV, page 345. — Comme en fait foi son utilisation de mots comme « liberté », « nature » et « vertu », Rousseau est un maître de l'analogie.

9. À cet effet, on consultera la *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation* (Pléiade IV, pages 1044–1054). Ce texte peu connu montre au moyen des figures d'un Socrate et d'un Christ, d'abord, le problème et les dangers qu'implique la communication de la vérité à des gens prévenus contre elle et, ensuite, une partie de la solution qu'imagina Rousseau : la rhétorique. Pour éviter les nombreux barrages sociaux et psychologiques dressés contre la vérité, pour exprimer sur un plan tout émotif et donc efficace parce que immédiatement perceptible l'essentiel d'une pensée, Rousseau croit que le ton de voix et l'émotion qu'elle porte sont les meilleurs moyens : les seuls mots, la seule raison ne suffisent plus, n'ont jamais suffi quand il s'agit de lutter contre les prestiges de l'erreur et de la socialisation, contre les moyens pratiques des hommes au pouvoir, et reconduire les hommes auprès d'eux-mêmes. Voilà pourquoi il insiste souvent sur le

C'est à la lumière de ces remarques qu'on peut comprendre les nombreuses fois où Rousseau se fait provocateur et affiche ses paradoxes comme autant de preuves de l'exactitude de sa pensée : « À l'égard de ce qu'on appellera la partie systématique, qui n'est autre chose ici que la marche de la nature, c'est-là ce qui déroutera le plus le Lecteur ; c'est aussi par-là qu'on m'attaquera sans doute ; et peut-être n'aura-t-on pas tort. On croira moins lire un Traité d'éducation que les rêveries d'un visionnaire sur l'éducation. Qu'y faire ? Ce n'est pas sur les idées d'autrui que j'écris ; c'est sur les miennes. Je ne vois point comme les autres hommes ; il y a longtemps qu'on me l'a reproché¹⁰. » Tout le drame de la vie du citoyen de Genève, et jusqu'à sa paranoïa, peut s'entrevoir dans ces remarques « épistémologiques ». Car si dire la vérité implique la production quasi systématique de paradoxes, la vie consacrée à la vérité¹¹ ne peut être que paradoxale : le vrai philosophe est, par définition, une pierre d'achoppement.

Les œuvres de Jean-Jacques Rousseau abondent donc en paradoxes. Pourtant, en un sens, au-delà de la diversité manifeste, c'est toujours le même problème contre lequel achoppe le lecteur. Il comprend mal comment l'auteur peut se permettre une espèce de « bi-localisation » intellectuelle. Il se demande comment Rousseau peut prétendre se situer à la fois ici et là, c'est-à-dire comment il peut simultanément prendre *une* position et en soutenir *une autre* qui est aux antipodes. Donnons quelques exemples de cette « bi-localisation » problématique, exemples tirés des œuvres les mieux connues. Comment le *Premier Discours*, qui remet en question la validité morale et l'utilité politique des sciences et des arts, peut-il sortir de la plume d'un homme qui, selon l'évidence du texte lui-même, est un familier des belles-lettres ? Peut-on simultanément

ton de ses propres œuvres. Voir, par exemple, *Les Confessions*, Pléiade I, pages 502 et 623. — On peut dire que la froideur ou la dureté des écrits modernes est pour Rousseau à la fois une preuve de leur inexactitude « théorique » de base et la cause de leur inefficacité finale. C'est le sens de son analyse de la langue naturelle de l'homme et le fondement de son jugement sur la langue moderne. Voir l'*Essai sur l'origine des langues*, *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, Le Graphe, 1970.

10. *Émile*, Pléiade IV, page 242. — On examinera aussi, entre autres, les préfaces au *Premier Discours* (Pléiade III, page 3) et au *Second Discours* (Pléiade III, page 125).
11. Voir encore une fois la quatrième promenade des *Rêveries* (Pléiade I, page 1024), où Rousseau fait son examen de conscience à la lumière de sa devise : « Consacrer sa vie à la vérité ». — À noter comment Rousseau a complètement renversé le sens original de cette citation de Juvénal (*Satires*, IV. 91).

prétendre être un adepte des belles-lettres et se vouloir leur condamneur ¹² ? Ou encore : comment l'auteur du *Second Discours* peut-il faire l'apologie d'un hypothétique état de nature et puis d'un état de sauvagerie, où la rationalité est une impossibilité ou peu s'en faut, alors que ce même auteur, pour développer et appuyer sa thèse, utilise toutes les ressources de l'argumentation rationnelle, de la documentation scientifique et des artifices de l'art d'écrire ¹³ ? Ensuite : comment dans la *Nouvelle Héloïse*, le romancier peut-il brosser le tableau de l'amour humain le plus tendre et de la fidélité maritale la plus déterminée, alors que Jean-Jacques Rousseau fit tout le contraire durant une vie assez mouvementée où, de son propre aveu, il connut par faiblesse quelques aventures sexuelles avant et après avoir conçu cinq enfants avec une femme qu'il n'aimait probablement pas vraiment ? Et comment l'*Émile* peut-il offrir les réflexions pédagogiques de ce même homme qui fut chassé de l'emploi de précepteur, qui reconnaît ne pas posséder les talents du rôle et qui abandonna ses propres enfants aux Enfants-Trouvés ? Dernier exemple : les *Dialogues*, comme le signale Jean Starobinski, sont des chefs-d'œuvre de raisonnement mis au service du rejet de la réflexion, des sommets de littérature créés pour nier la littérature. « L'ouvrage tout entier est une réflexion malheureuse et honteuse, fascinée par la nostalgie de l'irréfléchi : elle se condamne et se renie elle-même en se développant, et du même coup elle aggrave et prolonge la faute d'écrire et de réfléchir, dont Rousseau se dit innocent ¹⁴. » Ne voit-on pas, demanderont certains, apparaître et réapparaître, dans chacun de ces exemples, la même contradiction qui mine l'œuvre philosophique depuis ses débuts et jusqu'en ses derniers avatars ? On dirait que Rousseau se plaît à produire des œuvres qui offrent

12. *Préface au Narcisse*, Pléiade II, page 961.

13. Comparer, par exemple, l'auteur qui affirme : « Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les Nations, ou plutôt, oubliant les tems et les Lieux, pour ne songer qu'aux Hommes à qui je parle, je me supposerai dans le Lycée d'Athènes, repétant les Leçons de mes Maîtres, ayant les Platons et les Xenocrates pour Juges, et le Genre-humain pour Auditeur (*Second Discours*, Pléiade III, page 133). » ; et l'homme décrit deux pages plus loin : « ... Je le (c'est-à-dire l'homme dans l'état de nature) vois se rassasiant sous un chesne, se désalterant au premier Ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits (page 135). »

14. *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, NRF, Éditions Gallimard, 1971, p. 252.

le contraste le plus parfait mais le plus déconcertant avec la vie et le statut social et moral de l'ouvrier. Tous connaissent la trop fameuse paranoïa de Rousseau. Mais n'y aurait-il pas lieu d'ajouter à son dossier médical et de parler de sa schizophrénie ?

Le citoyen, le législateur et l'autre

Jusqu'ici nous avons souligné un paradoxe constant de l'œuvre de Rousseau surgissant d'une « contradiction » entre le lieu de l'auteur et la position intellectuelle qu'il défend ou propose. Mais à l'intérieur même des thèses du philosophe de Genève, on découvre une seconde « bi-localisation » ou même « tri-localisation », plus importante peut-être parce qu'elle tient justement à la doctrine rousseauiste en elle-même : découverte qui permet de « reprocher » à Rousseau de donner deux, ou même trois, solutions séparées et opposées aux problèmes politiques, pédagogiques et moraux qu'il soulève. En règle générale, peut-on dire, tout en faisant l'apologie de la vertu civile et sociale la plus traditionnelle, il suggère à ses lecteurs que le bonheur et l'excellence se situent dans une vie qui dépasse la condition humaine ordinaire ou, tout au contraire, dans une existence qui ne réussit pas à atteindre le minimum qu'on attribue en propre à l'humanité : les pôles de la pensée politique de Rousseau sont fixés au-delà et en deçà de la vie du citoyen. On comprendra sans doute mieux ce qui est proposé ici lorsqu'on aura examiné quelques exemples. Du même coup, ce début d'induction permettra de deviner qu'on atteint ici une structure de base de l'œuvre et de la pensée de Rousseau.

Le *Contrat social* est sans doute le livre de Rousseau qui est aujourd'hui le mieux connu et le plus commenté : contrairement à la *Nouvelle Héloïse* ou à l'*Émile*, par exemple, il n'a pas souffert du changement des goûts qui traite de romantisme larmoyant le style de Rousseau ; il se trouve par ailleurs être à l'origine de bon nombre de thèses politiques placées aujourd'hui parmi les évidences aveuglantes ou les progrès les plus importants de la modernité. L'objet de ce petit traité est de découvrir le fondement institutionnel de la vie sociale et politique et d'esquisser le plan de ce qu'on peut y construire conformément aux règles du droit naturel. « Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont,

et les loix telles qu'elles peuvent être : Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées ¹⁵. » Ici il n'est pas d'abord question de dénoncer un abus, comme dans le *Premier Discours*, ou de découvrir les racines anthropologiques de la morale et de la politique, comme dans le *Second Discours* : le sujet du livre est campé solidement et, croirait-on, exclusivement dans le champ du politique.

On résumera, sans trop craindre de se tromper, la thèse de Rousseau en parlant du pacte social et de la volonté générale : l'origine de la société, et le constant point de référence de la vie en société, est la volonté conjuguée de tous les citoyens. Cette thèse suppose que les hommes sont naturellement égaux et libres et que cette égalité et cette liberté trouvent leurs source et fondement dans leur nature, pour ne pas dire dans l'état de nature. Or à un moment donné de l'histoire d'un groupe, ces propriétés primordiales de l'homme sont menacées par les circonstances ; elles deviennent physiquement, ou plus exactement biologiquement, impossibles. C'est pourquoi il faut trouver un nouveau mode de vie qui sache assurer autant que possible ces biens naturels de base. Par un paradoxe tout rousseauiste, la solution politique de cette impasse est l'aliénation totale de la liberté individuelle au groupe qui se constitue du fait même de cette aliénation : c'est cet artifice qui porte le nom de contrat social. « Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ¹⁶. » Semblablement, par un acte de la volonté générale qui crée une loi, ou plus exactement qui est une loi, l'être humain transformé en citoyen n'agit plus comme individu, ni ne se préoccupe de lui-même en tant qu'individu distinct et opposé à tous les autres. En d'autres termes, à l'instar du contrat social, une loi véritable est l'expression de volontés unanimes, où chaque être humain commande à tous les membres de son groupe sans exception et, du même coup, à soi-même à partir de sa perception de ce qu'il lui serait nécessaire pour survivre et bien

15. *Du contrat social*, Pléiade III, page 351.

16. *Ibid.*, pages 360-361.

vivre ; inversement, toute décision pratique universelle dans son origine et dans sa portée est une bonne loi¹⁷. Dans la cité fondée sur le contrat social — et d'une façon ou de l'autre, toute société repose ultimement sur cette base —, la liberté individuelle naturelle n'existe plus ; c'est là, dirait Rousseau, le prix de l'égalité et de la liberté civiles et de la justice, voire de la liberté morale et du progrès des lumières¹⁸. L'individu appelé citoyen se définit par rapport au tout dont il fait partie : qui dit citoyen dit cité, et qui dit cité dit tout institutionnel qui annihile le tout naturel que constituait l'individu originel.

Tout comme l'indépendance naturelle qui disparaît par définition dans la cité pour renaître sous la forme de la participation à la souveraineté et aussi de l'autarcie du groupe, l'égalité naturelle est supposée demeurer en se transformant en égalité entre les citoyens. Aussi le lecteur du *Contrat social* ne peut manquer d'être surpris par deux exceptions à l'exigeante règle d'unanimité qu'imposent le pacte social et la volonté générale, et du même coup, faut-il croire, à la règle de l'égalité. La première, la plus frappante, la plus souvent commentée de ces exceptions est évidemment le législateur qui fait une apparition inopinée dans le deuxième livre du traité. Reconnaisant que les petites gens qui forment la très grande majorité des membres du souverain politique n'ont pas l'intelligence requise pour imaginer et formuler les lois les plus prudentes, c'est-à-dire celles qui assureraient le mieux leur sécurité et leur bonheur politique, l'auteur est conduit, par les conditions de possibilité d'un régime légitime, à consacrer un chapitre entier à un être humain on ne peut plus spécial qui fait, pour ainsi dire, le pont entre le bon peuple et la bonne législation¹⁹.

17. « Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les Citoyens, en sorte que le Souverain connoit seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent. » *Ibid.*, page 374. — Pour ce qui est de la thèse que la volonté générale est nécessairement bonne, voir le troisième chapitre du deuxième livre.

18. *Ibid.*, pages 364-365, 391.

19. Voir le septième chapitre du deuxième livre du *Contrat social*. Noter que ce chapitre intitulé « Du législateur » se situe entre les chapitres intitulés « De la loi. » et « Du peuple. ». — « De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, *quelquefois tels qu'ils doivent lui paroître*, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les tems,

Le législateur est un être spécial à plus d'un titre. D'abord, son œuvre essentielle est, aux yeux de Rousseau, à peine imaginable en raison de la nature même du pacte social : le législateur doit neutraliser la nature humaine dans ce qu'elle a de plus radical pour lui substituer une nouvelle constitution artificielle, sans pourtant anéantir le droit naturel ni même la possibilité de retrouver un état pré-social. « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature²⁰. » Or, pour réaliser ce miracle de fondation politique et de transformation anthropologique, le législateur se trouve tout à fait à l'extérieur du circuit politique qui aurait pu accroître ses forces et rendre son « miracle » faisable. Il lui faudrait être effectivement et visiblement plus puissant que la nature, mais il ne peut être qu'un homme placé devant une foule d'autres. Car il n'est pas membre du souverain et, en conséquence, ne peut même pas voter pour établir la constitution qu'il a imaginée : « Celui qui rédige les lois n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif...²¹. » Mais il n'est pas non plus un prince qui institue un régime : il est le précepteur du prince ; d'ailleurs, instrument plutôt que source du pouvoir, le prince, dans la pensée de Rousseau, est engendré par le peuple, une fois que ce dernier s'est institué souverain et a choisi son régime²². Ni membre du souverain, ni membre du gouvernement, mais rouage indispensable à l'existence légitime des deux seules parties du corps politique, le législateur est et n'est pas partie intégrante de la théorie politique de Rousseau.

balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés... Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur. » *Ibid.*, page 380. — L'italicisation n'est pas dans l'original.

20. *Ibid.*, page 381 — Voir aussi, au sujet de ce trait fondamental de la nature humaine et de sa déformation dans l'état social, *Émile*, Pléiade IV, page 249. — Pour ce qui est de la possibilité rémanente de se soustraire au contrat, voir plus bas.

21. *Ibid.*, page 383.

22. Voir *Ibid.*, pages 381 et 399. — Bien mieux : l'œuvre du législateur, se situant par définition avant le pacte social ou, du moins, avant la législation fondamentale, il n'y a à proprement parler aucun souverain vraiment légitime ni aucun gouvernement vraiment actif dont le législateur pourrait espérer puiser les énergies nécessaires à son œuvre.

Il y a de quoi se demander finalement si le législateur est vraiment un être humain. Serait-il un dieu alors ? Peut-être ; c'est du moins ce que suggère l'auteur du *Contrat social*. Mais, pour coller aux idées ou phantasmes de Rousseau, on ferait mieux de parler d'un être à deux natures : une sorte d'hybride qui connaisse la nature humaine comme de l'intérieur, mais qui ne soit sujet à aucune de ses faiblesses, qui soit au-delà de son individualité propre, mais qui sonde très exactement tous les particuliers. « Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connaît à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulut bien s'occuper du notre ; enfin qui, dans le progrès des tems se ménageant une gloire éloignée, put travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des loix aux hommes ²³. » La contradictoire dualité que détaille ce texte fait croire que Rousseau parle d'une législation, pour ainsi dire, révélée et d'un législateur humain qui participe d'une quelconque façon de la nature divine. La fin du même chapitre, qui reprend la thèse machiavélienne du mensonge fondateur, le législateur cautionnant son enseignement à coup d'autorité divine et de menaces de sanctions eschatologiques, permet de comprendre comment il faut entendre ce passage crucial, du moins quant à ses implications pratiques essentielles ²⁴. Il n'est pas difficile d'entrevoir quel contemporain Rousseau a en tête lorsqu'il parle de ces êtres qui transcendent l'opinion des citoyens et les limites des sociétés particulières : il faut se croire législateur en puissance pour légiférer aussi sûrement sur leur œuvre. Mais, capable de dire ce qu'il fallait faire, Rousseau savait mieux que personne qu'il n'aurait pas pu réaliser l'œuvre de législateur ²⁵.

23. *Ibid.*, page 381.

24. Pour mieux saisir la « nature » du législateur, tenir compte de ce passage du *Second Discours* : « ... la commiseration naturelle, qui, perdant de Société à Société presque toute la force qu'elle avoit d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes Âmes Cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le Genre-humain dans leur bienveillance (Pléiade III, page 178). » À remarquer que l'Être souverain a créé les peuples plutôt que les grandes âmes.

25. Par ailleurs, Rousseau s'est employé à deux reprises à imaginer des projets de constitution. Voir le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Considérations sur le*

Être au-delà de la nature humaine, au-delà de la cité, visant une œuvre contradictoire ou du moins difficile à concevoir, le législateur que Rousseau invente dans le *Contrat social* n'est au fond qu'une possibilité jamais vraiment actualisée : aussi l'auteur lui donne des dimensions mythiques plutôt que réelles²⁶. Multipliant et accentuant les contradictions dans sa description de l'œuvre du législateur, Rousseau lui-même semble reconnaître que ce personnage ne peut exister que dans une rêverie idéalisante. « Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au dessus de la force humaine, et pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien... Pour qu'un peuple naissant put goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet put devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les loix ce qu'ils doivent devenir par elles²⁷. » On sent bien, d'ailleurs, que d'accorder trop de réalité à cet être surhumainement puissant nuierait pour autant à l'impact politique pratique qu'escompte Rousseau²⁸. N'empêche que l'égalité civile

gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée dans le troisième tome de l'édition de la Pléiade. Le sort des « projets » rappellent la relation que Rousseau entretient avec la pédagogie pratique : sachant dire comment faire plutôt que sachant faire lui-même, il laisse faire à d'autres. « Hors d'état de remplir la tâche la plus utile, j'oserai du moins essayer de la plus aisée ; à l'exemple de tant d'autres je ne mettrai point la main à l'œuvre mais à la plume, et au lieu de faire ce qu'il faut je m'efforcerai de le dire. » *Émile*, Pléiade IV, page 264. Voir aussi *Premier Discours*, Pléiade III, page 30.

26. Même les figures historiques auxquelles l'auteur fait allusion de temps en temps ne peuvent être des exemples du législateur. À un Lycurgue que loue Rousseau, à un Platon, à tout autre cas de législateur idéal qu'on puisse signaler dans le passé, il manque la théorie du contrat social : dans l'optique de Rousseau, sans elle, peut-on créer une constitution qui respecte l'homme et ainsi une société légitime ? sans elle, peut-on être le législateur dont il parle dans le *Contrat Social* ?
27. *Du contrat social*, Pléiade III, page 383.
28. Car le *Contrat social* n'est pas seulement un traité intemporel décrivant une fois pour toutes les conditions et limites nécessaires d'une société légitime ; c'est simultanément un pamphlet qui doit ébranler les monarchies européennes. Le citoyen de Genève dénonce tout autant qu'il énonce. Ainsi, dès le second chapitre du premier livre de son traité, Rousseau argumente contre la royauté de droit divin en démantelant les trois arguments traditionnels de ses défenseurs : l'analogie de la famille, l'analogie du pasteur, la filiation royale remontant à Adam, premier monarque. Il montre entre autres que l'analogie faite à partir du berger n'est acceptable qu'en supposant une différence de nature entre les hommes : les rois sont alors des demi-dieux, ou les peuples des troupeaux de bêtes. « Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature

que fonde le pacte social et qui, à son tour, fonde la volonté générale suppose théoriquement l'existence de ce surhomme. En considérant ces deux conditions *sine qua non* de la cité juste selon Rousseau : l'unanimité politique et morale du peuple et la toute-puissance d'un guide national, on comprend qu'on ait pu l'accuser d'avoir été le père du totalitarisme moderne.

Mais dans le *Contrat social*, on s'échappe de l'encerclement homogène et homogénéisant de la volonté générale par une autre percée. Il faut d'abord rappeler qu'on greffe le citoyen sur l'homme dans l'état de nature et ce pour le transformer autant que possible. « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périroit s'il ne changeoit sa manière d'être²⁹. » Mais la nature par définition ne peut jamais être anéantie : non seulement revient-elle au galop, mais elle ne nous quitte jamais tout à fait³⁰. C'est ainsi que le citoyen, malgré les exigences théoriques du concept de volonté générale, garde sa volonté d'individu comme une sorte de doublure de sa volonté de citoyen. Dans tout régime, même le plus parfait, même celui du

supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnaient, au rapport de Philon, l'Empereur Caligula ; concluant assez bien de cette analogie que les rois étoient des Dieux, ou que les peuples étoient des bêtes. » (*Ibid.*, page 353.) Dans le même ordre d'idées, ce n'est pas un hasard si le *Contrat social* se termine avec une apologie quasi historique des institutions de la Rome républicaine : il n'y a rien de plus éloigné en esprit de la première Rome païenne que les monarchies chrétiennes contemporaines de Rousseau. Aussi la figure du législateur ne peut qu'affaiblir la critique que Rousseau propose des monarchies et de la hiérarchisation politique fixiste qu'elles supposent et entretiennent.

29. *Ibid.*, page 360. — Cette phrase est comme un résumé du mouvement décrit dans la seconde partie du *Second Discours* : là, Rousseau tentait d'expliquer par quels mécanismes naturels et par quelles étapes incontournables l'homme dans l'état de nature est amené à se transformer en homme socialisé, et mal socialisé. Le *Contrat social* est le complément obligatoire du *Second Discours* en autant qu'il montre ce qui idéalement aurait dû se passer lorsque l'homme sortit de l'état de nature. C'est pourquoi Rousseau peut affirmer que : « Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat social* étoit auparavant dans le *Discours sur l'inégalité*... » *Les Confessions*, Pléiade I, page 407.

30. « Quel est ce but ? C'est celui même de la nature : cela vient d'être prouvé. Puisque le concours des trois éducations est nécessaire à leur perfection, c'est sur celle à laquelle nous ne pouvons rien qu'il faut diriger les deux autres. » *Émile*, Pléiade IV, page 247. « Celle à laquelle nous ne pouvons rien », c'est l'éducation que fournit la nature. Voir aussi les paragraphes qui suivent immédiatement.

Contrat social, il y a un tiraillement continuuel entre la volonté générale et les volontés pré-civiles ou plus exactement infra-civiles³¹.

C'est d'ailleurs là la source du problème que pose l'existence même du Gouvernement : si les membres du gouvernement n'avait que leurs volontés comme membres du souverain, ou leurs volontés comme membres du gouvernement, il n'y aurait aucun danger, ou, en tout cas, peu de danger, que le pouvoir du gouvernement vise une cible autre que celle fixée par le souverain. Bien mieux : la nécessité d'un gouvernement, c'est-à-dire d'une magistrature, serait-elle aussi grande s'il n'y avait aucune tension entre l'homme comme individu et l'homme comme citoyen³² ? Or cette belle unité n'existe justement pas. « Nous pouvons distinguer dans la personne du magistrat trois volontés essentiellement différentes. Premièrement la volonté propre de l'individu, qui ne tend qu'à son avantage particulier ; secondement la volonté commune des magistrats, qui se rapporte uniquement à l'avantage du Prince, et qu'on peut appeller volonté de corps... ; en troisième lieu, la volonté du peuple ou la volonté souveraine...³³ » Aussi le gouvernement monarchique est le plus dangereux parce qu'il est le parfait exemple de l'identification du gouvernement avec une volonté particulière : « ... sous un magistrat unique cette même volonté de corps n'est, comme je l'ai dit, qu'une volonté particulière³⁴. »

31. Voir *Du contrat social*, Pléiade III, pages 373 et 375, tirées du chapitre intitulé « Des bornes du pouvoir souverain. ». Le chapitre suivant, « Du droit de vie et de mort. » est évidemment lié à ce problème de la difficile relation entre l'individu comme citoyen et le même individu comme être naturel : la mise à mort ou le sacrifice de sa vie est le cas limite où se révèlent les limites justement des régimes et de l'adhésion d'un individu au tout politique. Il n'est pas sûr que Rousseau ait résolu ce problème à son entière satisfaction. C'est la thèse de cet article que les tensions de sa pensée, ou plus exactement la nature de l'homme telle qu'il la concevait, l'en empêchaient : son œuvre est, en quelque sorte, une démonstration scientifique et une confession autobiographique de l'impossibilité de vivre en société. Voir *Émile*, Pléiade IV, pages 845-846.

32. « Le Gouvernement reçoit du Souverain les ordres qu'il donne au peuple, et pour que l'État soit dans un bon équilibre il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance du Gouvernement pris en lui-même et le produit ou la puissance des citoyens, qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre. » *Du contrat social*, Pléiade III, pages 396. Toute la description du gouvernement fait implicitement référence à la force : force exécutive, le gouvernement est essentiellement une « force réprimante ».

33. *Ibid.*, pages 400-401.

34. *Ibid.*, page 402.

Enfin, c'est à la lumière de la rémanence de cette autonomie naturelle humaine qu'on comprendra que le contrat social puisse être résilié en tout moment et chacun des membres d'une cité rétabli instantanément dans ses pleins droits naturels³⁵. Ailleurs, Rousseau conçoit même une existence entière où un homme voudrait « ... ni obéir ni commander... » et demeurerait « ... libre et indépendant, lui et sa postérité... » quoiqu'il jouirait des avantages de la vie en société, quoiqu'il vivrait au milieu d'hommes qui ont endossé le rôle de citoyens. Comme l'indique Rousseau un tel état d'exception exige un type humain spécial³⁶.

Il existe donc dans la théorie rousseauiste de la vie politique un irréductible élément qui est la négation même de la socialisation, élément qui peut même légitimer une existence apolitique, si ce n'est purement et simplement asociale : cela s'ajoute à la figure olympienne du législateur ; cela la corrige. L'« au-delà » de la société est compensé par un « en deçà ». Le *Contrat social* fait donc la preuve de l'existence chez Rousseau de deux types humains qui se trouvent aux marges de la société civile — mais à des marges opposées ou plus exactement inégales. Cette structure se retrouve ailleurs dans son œuvre.

Il faudrait sans doute réfléchir sur le statut relatif de ces trois types humains aux yeux de Rousseau : s'il faut choisir, et il faut toujours choisir d'une façon ou de l'autre, lequel des trois hommes

35. « Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet... le pacte social étant violé, chacun entre alors dans ses premiers droits et (reprend) sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça. » *Ibid.*, page 360. — Voir aussi sur le droit naturel de tuer le tyran, *Second Discours*, Pléiade III, page 191 ; et sur le droit de l'individu à « renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté... », *Émile*, Pléiade IV, page 833.

36. Voir le *Second Discours*, Pléiade III, page 195. C'est la fameuse première note qui traite du cas du Perse Otanès : il n'est ni magistrat, ni à proprement parler citoyen, pourtant il demeure dans la cité avec les siens. Il est important de rattacher cette note de Rousseau avec le texte qu'elle complète, à savoir la lettre dédicatoire du *Second Discours*, laquelle décrit en résumé la cité du *Contrat social* : Rousseau pense celui qui s'exclut de la société au moment même de résumer les conditions d'existence d'une société idéale. — Ajoutons qu'après être arrivé aux principales conclusions que propose le *Contrat social*, Émile veut être un homme semblable à Otanès, à savoir un être apolitique (*Émile*, Pléiade V, pages 855-857) ; son pédagogue n'est pas d'avis qu'une telle existence soit la meilleure pour Émile (pages 858-960). Ce qui revient à dire qu'Émile est finalement un homme qui a reçu une éducation extraordinaire, mais qui n'en demeure pas moins assez ordinaire.

est le plus « homme » ? Notons en attendant de trouver une réponse à cette question une des ironies de la vie de Rousseau : après s'être imaginé, en écrivant le *Contrat social*, le législateur des législateurs, après s'être hissé jusqu'à un au-delà de la société dont il décrit les propriétés et les mécanismes, le rejet presque universel de son traité l'a obligé d'incarner l'individu en-deçà de la société, le promeneur solitaire errant sans patrie ni pays d'adoption³⁷.

Émile, son maître, Rousseau

Si le *Contrat social* fut pour Rousseau source de difficultés personnelles considérables, elles ne firent que s'ajouter à celles que lui procura l'*Émile*. De fait, ces livres ont eu l'honneur d'être condamnés par les autorités françaises et genevoises, puis brûlés sur la place publique. Pour expliquer ces accueils semblablement intransigeants, il ne suffit pas de souligner que l'*Émile* reprend dans son cinquième livre l'essentiel des thèses du *Contrat social*. Car l'œuvre pédagogique de Rousseau mérita la rage publique à son propre titre. En effet l'*Émile*, qui porte comme sous-titre *De l'éducation*, s'attaquait systématiquement à toutes les opinions communes de son temps en matière d'éducation et de religion ; plus particulièrement, l'auteur y critiquait les collèges religieux français³⁸. L'éducation et la politique, thèmes jumeaux qui intéressent

37. Ajoutons, en guise de confirmation, que son sage idéal plus qu'humain existe plus souvent qu'autrement selon les sentiments et les rythmes de l'inscience, de la solitude et de la liberté plutôt que selon les raisons et les stratagèmes de la sagesse, de l'engagement et de la manipulation. À cet effet, il est utile de rappeler la charmante scène de la cinquième rêverie où Rousseau établit une colonie de lapins. Il ressemble au législateur du *Contrat social* : « Je donnai cette idée au Receveur qui fit venir de Neufchatel des Lapins males et femelles et nous allâmes en grande pompe, sa femme, une de ses sœurs, Therese et moi, les établir dans la petite Isle, où ils commençoient à peupler avant mon depart et où ils auront prospéré sans doute s'ils ont pu soutenir la rigueur des hivers. La fondation de cette petite Colonie fut une fete (*Les Rêveries du promeneur solitaire*, Pléiade I, page 1044 — mais aussi *Les Confessions*, Pléiade, page 644.). » Voir surtout la suite qui est la fameuse description d'une rêverie où le législateur-fondateur ne pense plus du tout à sa colonie. Cet exemple parodique du sage législateur se sépare de son œuvre pour rêver paisiblement et retrouver, selon un mode supérieur sans doute, la merveilleuse indolence de l'homme dans l'état de nature. Voilà le législateur-rêveur qu'est Jean-Jacques.

38. Il ne fait aucun doute que l'hétérodoxie de la profession de foi du Vicaire Savoyard fut pour beaucoup dans les condamnations tant protestantes que catholiques. — Pour les collèges, voir, par exemple, *Émile*, Pléiade IV, page 250. Mais cette critique est reprise constamment un peu partout dans le traité.

tous les philosophes depuis Socrate, seront toujours des sujets qui réveilleront les hommes même les plus insensibles aux questions philosophiques et où l'hétérodoxie provoquera l'indignation la plus vive³⁹.

L'objectif poursuivi dans l'*Émile* est de montrer comment éduquer ou former un homme naturel. Il ne faut pas confondre cette expression, « homme naturel », avec une autre du vocabulaire rousseauiste qui lui ressemble assez : « homme dans l'état de nature ». L'homme dans l'état de nature est un être humain qui dépasse à peine l'état d'animalité. À l'opposé, l'homme naturel, Émile, n'est pas voué à vivre en sauvage solitaire au fond des forêts, ni même en illettré balourd dans une société sous-développée ; au contraire, l'idéal que Rousseau vise pour lui est plus près de l'homme « autarcique » des Grecs : un homme pour tous les temps et pour toutes les sociétés. « Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Émile n'est pas un sauvage à releguer dans les déserts ; c'est un sauvage fait pour habiter les villes. Il faut qu'il sache y trouver son nécessaire, tirer parti de leurs habitants, et vivre, sinon comme eux, du moins avec eux⁴⁰. » « Vivre avec » n'est pas « vivre comme » : Émile sera un homme pleinement développé : sensible, rationnel, civilisé, fait pour vivre dans une société, même s'il n'en fera pas vraiment partie, même s'il sentira et entretiendra toujours une distance morale entre eux et lui. Par ailleurs, il est permis de se demander si l'*Émile* ne se solde pas, selon les visées même de l'auteur et d'après les indications qu'il

39. « Lisez la *République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres. C'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait. » *Ibid.*, page 250. Si la *République* porte sur l'éducation, l'*Émile* peut bien porter aussi sur la politique, contrairement à ce qu'indique son sous-titre : les deux chefs-d'œuvre philosophiques se répondent, en abordant des thèmes éternellement liés.

40. *Ibid.*, pages 483-484. — Émile serait une espèce d'homme civilisé qui n'endosse pas la manière d'être du citoyen. On aurait raison de le croire et quant à l'objectif qui est proposé au début du livre et même quant au résultat « effectif » obtenu à la fin. Pourtant, Émile est l'équivalent du citoyen du *Contrat social*, au moins en autant qu'il est dépassé par la figure du gouverneur et qu'il dépasse lui-même celle de l'homme vivant aux marges de la société. Peut-être en dernière analyse faut-il voir en Émile une espèce de compromis entre le citoyen et l'homme solitaire. Voir la note et le texte suivants. — Pour cette définition de l'homme « autarcique », voir la *Vie d'Alcibiade* de Plutarque.

nous laisse, par un échec partiel. Cette possibilité se révèle au lecteur à mesure que Sophie apparaît dans le traité : être envoûté par l'incarnation de la femme idéalisée, épouser Sophie, lui faire des enfants, vivre aux côtés de Sophie, qui en tant que femme vit soumise à l'opinion, n'est-ce pas rater, en partie du moins, l'objectif de la totalité qui devait commander toute l'éducation d'Émile ⁴¹ ? Mais du même coup Émile incarne au moins partiellement la figure de l'homme normal, intégré à sa société, liée par tout ce qu'il a de plus cher aux hommes qui l'entourent. Si Émile est exceptionnel, c'est comme le citoyen du *Contrat social* qui est hors de l'ordinaire.

La figure toute imaginaire d'un Émile à éduquer est accompagnée, comme il se doit, par celle de son pédagogue. Dès les premières pages de son traité, Rousseau souligne le caractère exceptionnel de l'homme chargé de la formation de l'être hors pair qu'est Émile. Il l'appelle un « rare mortel » et un « prodige ». Mesure non-négligeable de la hauteur de la tâche : l'auteur lui-même la refuse parce que trop difficile. « Un gouverneur ! quelle ame sublime... en vérité, pour faire un homme, il faut être père ou plus qu'homme soi-même. » On remarquera sans difficulté que le gouverneur, tel que décrit par Rousseau, ressemble à s'y méprendre au législateur du *Contrat social*. Et ce jusqu'à posséder lui aussi des qualités contradictoires et donc incompatibles. « Je voudrais qu'il fut lui-même enfant s'il étoit possible, qu'il put devenir le compagnon de son élève, et s'attirer sa confiance en partageant ses amusements ⁴². » Par ailleurs, ce compagnon de l'élève a un contrôle

41. Si Émile doit être libre, il est, disons, regrettable qu'il soit l'esclave d'une Sophie, elle-même esclave de l'opinion. — Sur la question du lien qui retient Émile à partir de Sophie, voir, par exemple, *Ibid.*, pages 639 ; 789-790 ; 796 ; 799 ; 816-818 ; 823 ; 833 ; 853 ; 857-860 ; 865 : Émile ne peut plus se satisfaire d'être bon parce qu'il n'est plus vraiment indépendant ; la liberté morale que chante si bien Rousseau est, pour le moins, difficile à réconcilier avec ses conceptions fondamentales de l'unité, de la simplicité et de la bonté humaines. — D'ailleurs, la suite de l'*Émile*, *Les Solitaires*, que Rousseau a projetée, mais n'a jamais terminée, nous montre dès les premières pages un Émile ravagé par l'infidélité de son épouse. La solution que découvre Émile, toute rousseauiste, est de se séparer de l'autre, de la famille, et ainsi de la patrie et même de la chrétienté. On pourrait dire que l'éducation d'Émile n'est réussie ou complétée, qu'elle ne fait ses preuves, qu'après l'épreuve de l'infidélité de Sophie ; mais alors c'est que cette éducation le préparait à vivre tout à fait hors des cadres de la famille et de la société : sur une île, loin de la civilisation européenne, sans enfant. Voir Pléiade IV, pages cliii à clxviii et pages 879-924, particulièrement 905-912. On retrouvera plus loin un exemple de cette « chute » de la vie socialisée à la solitude en examinant le cas de Julie dans la *Nouvelle Héloïse*.

42. *Émile*, Pléiade IV, pages 263-265.

parfait de ses propres sentiments, de ses opinions et de ses moyens d'action. En somme, pour éduquer Émile comme Rousseau le voudrait, il faudrait un enfant qui soit déjà un adulte.

De plus, à la limite, le pédagogue doit contrôler non seulement Émile, mais aussi tout ce qu'Émile voit et tous ceux qu'il rencontre. C'est ainsi qu'au début du premier livre de son traité, Rousseau se moque de la faiblesse humaine en matière d'éducation. « Or de ces trois éducations différentes, celle de la nature ne dépend point de nous ; celle des choses n'en dépend qu'à certains égards ; celle des hommes est la seule dont nous soyons vraiment maîtres ; *encore ne le sommes-nous que par supposition : car qui est-ce qui peut espérer de diriger entièrement les discours et les actions de tous ceux qui environnent un enfant* ⁴³ ? » Pourtant, comme le montre une lecture attentive du traité, ce contrôle des faits et gestes de chacun, ce contrôle des plus petits événements de la vie d'Émile font partie des pouvoirs du pédagogue que Rousseau suppose dans l'*Émile*. Rappelons à titre d'exemple le conflit avec Robert le jardinier et celui avec le joueur de gobelets ⁴⁴, où une savante mise en scène, incluant les réactions verbales et émotives des protagonistes, préside aux deux rencontres et permet au pédagogue d'éduquer par les choses, plutôt que par les mots. C'est en poursuivant la lecture de l'*Émile* qu'on se rend vraiment compte de l'énormité de la tâche du pédagogue d'Émile. Tâche quasi divine en ceci qu'il connaît, ou devrait connaître, parfaitement les pensées les plus intimes de son protégé, qu'il prévoit sans faute ses moindres réactions, qu'il sait infailliblement parer à toutes ses feintes et affronter toutes les difficultés. Le premier, mais certes pas le dernier, exemple de ce devoir inhumainement difficile est la lecture des pleurs : à partir d'un signe aussi indistinct que les cris et les larmes d'un poupon le pédagogue doit deviner les premiers mouvements d'une âme encore inconsciente d'elle-même et parer aux dangers d'une mauvaise éducation qui menace depuis le tout début de faire avorter le processus ⁴⁵. Conçue de cette façon, la

43. *Ibid.*, page 247. — L'italicisation n'est pas dans l'original.

44. *Ibid.*, pages 330-332 ; pages 437-440. — Toutes les circonstances sont suprêmement importantes. À preuve : « Un éclat de rire indiscret peut gâter le travail de six mois et faire un tort irréparable pour toute la vie (page 328). » — Voir aussi pages 801-802 : le hasard n'existe pas puisque le gouverneur remplace la Providence.

45. *Émile*, Pléiade IV, pages 286-292. — Voir aussi pages 510-511 et les premières rencontres entre Émile et Sophie, où le pédagogue lit dans leurs cœurs comme dans un

charge du pédagogue est écrasante ; pourtant Rousseau la double au livre cinquième lorsqu'il apprend à son lecteur que tout en contrôlant jusque dans ses moindres détails l'éducation d'Émile, le gouverneur surveillait comme de loin, et depuis le début, celle de Sophie ⁴⁶.

Nulle part la douce tyrannie du précepteur n'apparaît-elle plus évidemment que lorsque la sexualité d'Émile se manifeste. À partir de ce moment, la relation entre le maître et l'enfant se modifie radicalement. Certes, depuis le début, le pédagogue est appelé à contrôler, dans les deux sens du mot, toutes les réactions d'Émile. Mais la force de la pulsion sexuelle et le péril où elle met l'œuvre pédagogique sont tels qu'il faut changer de méthode lorsque Émile atteint la pleine adolescence. Il s'agit d'abord d'initier le jeune homme à l'idée de Dieu et simultanément à celle des devoirs moraux : le pédagogue est donc conduit, comme le législateur avec les citoyens, à utiliser l'influence civilisatrice de la religion, ou plus exactement dans ce cas-ci l'impact moral d'une profession de foi ; après avoir retenu le développement intellectuel d'Émile, il s'agit de l'accélérer énormément, sans doute plus vite que ne le

livre. Les parties romanesques de l'*Émile* sont troublantes en autant que toutes les répliques et les réactions paraissent être prévues et commandées par le pédagogue ; il surveille, il épie, il agit sans qu'on s'en rende compte, il domine la scène qu'il provoque, examine et rapporte : sa clairvoyance et son efficacité paraissent alors moins divines que diaboliques, moins providentielles que tyranniques.

46. Autre élément troublant de l'*Émile* : la façon dont Rousseau, après avoir chanté les gloires de la paternité et de la maternité responsables, éloigne d'un tour de main les parents d'Émile : « Émile est orphelin. Il n'importe qu'il ait son père et sa mère. » (*Émile*, Pléiade IV, page 267 ; voir aussi la page 765.) À la limite, la mère et le père ne sont tolérés que comme des instruments de l'art et, il faut le reconnaître, de la sollicitude du gouverneur. Par contre, à la toute fin du traité, Émile annonce que Sophie et lui-même prendront soin de l'éducation de leur enfant. Pour bien éduquer, faut-il des parents et l'atmosphère d'une famille ou non ? Ce flottement dans le texte de Rousseau quant aux responsables de l'éducation de l'enfant répond à d'autres flottements, déjà signalés, portant sur le sens même de l'éducation : Émile est fait pour pouvoir vivre seul et pourtant il ne vit qu'avec les autres, même plus il a besoin des autres, du moins a-t-il besoin de Sophie ; Émile est fait pour être libre, et pourtant on n'a jamais, avant Rousseau, imaginé une éducation plus totalitaire que la sienne. — Que l'on compare ces deux citations : « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre (page 248). » et « Un père, quand il engendre et nourrit des enfants ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce, il doit à la société des hommes sociables, il doit des citoyens à l'État (page 262). » S'agit-il d'éduquer un individu ou un citoyen, ou l'un et l'autre ? C'est là l'ambiguïté de fond de l'*Émile* et, il faut le dire, de toute la pensée de Rousseau.

permet sa compréhension effective : la foi remplace ici l'expérience. « En développant le naturel, nous avons donné le change à sa sensibilité naissante ; nous l'avons réglée en cultivant la raison. Les objets intellectuels modèrent l'impression des objets sensibles. En remontant au principe des choses, nous l'avons soustrait à l'empire des sens ; il était simple de l'élever de l'étude de la nature à la recherche de son auteur ⁴⁷. » Ensuite, deuxième stratégie, il faut occuper Émile par l'image d'une femme, image faite pour tromper ses pulsions sexuelles naissantes ; et en même temps il faut lui faire plier l'échine au nom de la sollicitude clairvoyante de l'ami-pédagogue. Il s'agit d'aliéner Émile de lui-même de façon que le gouverneur le domine parfaitement. « Il m'a fallu quinze ans de soins pour me ménager cette prise. Je ne l'élevois pas alors, je le préparois pour être élevé ; il l'est maintenant assés pour être docile ; il reconnoît la voix de l'amitié et il sait obéir à la raison. Je lui laisse, il est vrai, l'apparence de l'indépendance, mais jamais il ne me fut mieux assujéti, car il l'est parce qu'il veut l'être. Tant que je n'ai pu me rendre maître de sa volonté je le suis demeuré de sa personne ; je ne le quittois pas d'un pas. Maintenant je le laisse quelquefois à lui-même parce que je le gouverne toujours ⁴⁸. » Ce début « prometteur » se poursuit tout au long de l'idylle amoureux d'Émile et de Sophie : le pédagogue s'immisce en tiers partout et toujours dans leurs rencontres et leurs conversations. Un envahissement qui mène le pédagogue jusque dans le lit conjugal du jeune couple : il se mêle de légiférer sur la fréquence de leurs rapports sexuels ⁴⁹. Le labeur pédagogique frise le totalitarisme. Pour en revenir au gouverneur, le pédagogue qu'imagine Rousseau est un surhomme, il existe au-delà des limites de la condition humaine : il est un homme naturel qui n'a pas eu besoin de la pédagogie qu'il

47. *Émile*, Pléiade IV, page 636. Malgré l'affirmation de Rousseau quant à la simplicité de cette tâche, il est patent par les passages qui précèdent la profession de foi (pages 550-557) que ces considérations métaphysiques ne seront pas reçues par Émile suite à une réflexion proprement philosophique qui l'aurait conduit à une évidence quelconque : la profession de foi est reçue comme il se doit sur le mode de la foi.

48. *Ibid.*, page 661. — Pour ce qui est de l'utilisation de l'imaginaire comme leurre, voir les pages 656-657. — Cette tendance manipulatrice de l'œuvre du pédagogue apparaissait bien avant, par exemple au tout premier livre à la page 274 : le gouverneur, idéalement, serait tout seul pour mieux contrôler et dominer Émile. En dernière analyse, Rousseau, chantre de la transparence et de la liberté, serait le créateur d'une des figures les plus dominatrices et les plus opaques de la littérature : l'éducateur d'Émile.

49. *Ibid.*, pages 861-867.

utilise avec Émile, qui s'est donc éduqué par lui-même et qui retourne pour ainsi dire auprès des hommes pour faire du bien à l'un d'eux ; mais ce bien exige un labeur de titan.

Par contre, selon la suite de l'*Émile*, intitulé *Les Solitaires*, mais contrairement à un des principes premiers du système pédagogique⁵⁰, le gouverneur s'échappe en quelque sorte de ses épuisantes responsabilités une fois terminé son ouvrage. Échappée qui est malheureuse du point de vue d'Émile, mais qui révèle encore une fois cette tendance de Rousseau à chercher et trouver le bonheur ailleurs que dans l'action de l'honnête homme, et même ailleurs que dans la transcendance quasi divine : la retraite dans un asile inconnu et la séparation d'avec les hommes semblent être les meilleures conditions du bonheur personnel du pédagogue⁵¹. Cette échappée ultime du gouverneur nous ramènera à certains aveux faits par Rousseau à la fin du livre quatrième : il y décrit une vie « idéale », qui serait la sienne s'il devenait soudainement riche. Rien de plus banal qu'une telle rêverie, croirait-on. Elle prend une importance certaine en raison du contexte : le mode de vie de Rousseau serait bien différent de tout ce qui est proposé jusque-là dans l'*Émile*.

De quoi est faite l'existence rêvée de Jean-Jacques⁵² ? De loisir, d'abord. Non pas que Rousseau désire vivre dans l'inaction : ses journées seraient remplies de randonnées avec des amis ou d'occupations les plus ordinaires, mais allégées de leur poids de

50. *Ibid.*, page 267-268.

51. « Étoit-ce par vous, père cruel, que devoit commencer ce déclin ? Par quelle fatalité putes-vous quitter cette vie paisible que nous menions ensemble, comment mes empressémens vous rebutèrent-ils de moi ? Vous vous complaisiez dans votre ouvrage ; je le voyois, je le sentois, j'en étois sur. Vous paroissiez heureux de mon bonheur ; les tendres caresses de Sophie sembloient flater votre cœur paternel ; vous nous aimiez, vous vous plaisiez avec nous, et vous nous quitâtes ! Sans votre retraite je serois heureux encore ; mon fils vivroit peut-être, ou d'autres mains n'auroient point fermé ses yeux. Sa mère, vertueuse et chérie vivroit elle-même dans les bras de son époux. Retraite funeste, qui m'a livré sans retour aux horreurs de mon sort ! Non, jamais sous vos yeux le crime et ses peines n'eussent approché de ma famille ; en l'abandonnant vous m'avez fait plus de maux que vous ne m'aviez fait de biens en toute ma vie. » *Les Solitaires*, Pléiade IV, page 884. — Sans doute faut-il reconnaître dans ces reproches l'excès de l'émotion du moment. Mais n'y a-t-il beaucoup de vrai dans ce que dit ici Émile ? Au moins ceci : il met le lecteur face au problème du retrait du pédagogue et du sens de ce retrait.

52. Pour tout ce paragraphe, voir le détail de la description de Rousseau dans l'*Émile*, Pléiade IV, pages 678-691.

sérieux. Les activités quotidiennes sont transformées en jeux insouciantes. De voyages, ensuite. Car Rousseau ne s'en tiendrait pas à un seul pays : il passerait l'été à Naples et l'hiver à Saint-Pétersbourg ; où il trouverait le plaisir, là se trouverait sa patrie, nous dit-il. On admettra que ce n'est là ni la devise d'un sage ni celle d'un citoyen. De femmes libres, enfin. Certes il n'est pas question d'entretenir de jeunes dames pour satisfaire à toute heure les phantasmes libidineux d'un vieil homme : Rousseau est conscient du ridicule d'un tel comportement ; mais il n'est pas insensible à la beauté, il a besoin de supports indépendants et égaux sur lesquels répandre les effets de son activité bienveillante mais elle-même indépendante. En somme, après avoir décrit le sérieux de la tâche du gouverneur, après avoir « rapporté » la profession de foi du Vicaire Savoyard⁵³, après avoir décrit les efforts d'Émile pour trouver sa Sophie, Rousseau brosse un tableau où l'épouse, la religion et le labeur sont étrangement absents. Silence combien éloquent : encore une fois, on retombe dans une vie qui est bien en-deçà des exigences de la socialisation et de la digne sagesse. Ce ne sera pas le dernier exemple de cette chute. La question finale serait de savoir si la « chute » n'est pas, dans l'optique de Rousseau, une reconquête de l'état de nature, mais selon un mode nouveau et supérieur : la chute est délivrance et affranchissement.

Trois membres d'une famille

Les malheurs qui poursuivirent Rousseau à partir de la publication du *Contrat social* et de l'*Émile* ne doivent pas conduire à conclure que le citoyen de Genève ne connut que des déboires

53. Il serait impossible en cette occasion de faire des remarques adéquates sur le profession de foi du Vicaire Savoyard, même en se limitant strictement à la question de sa relation à la triade qui est analysée ici. Signalons au moins que ce texte crucial de l'œuvre de Rousseau paraît problématique pour au moins deux raisons : sa position dans le processus pédagogique, alors que d'un coup Émile, ou plus exactement son équivalent, est confronté sans préparation intellectuelle véritable aux problèmes les plus abstrus de la métaphysique ; et ensuite l'apparition soudaine dans la profession de foi d'une conception résolument dualiste de l'être humain. Quant à ce dernier point : comparer les pages 522 et 523 (surtout la longue note) et « Si la conscience est l'ouvrage des préjugés, j'ai tort, sans doute, et il n'y a point de morale démontrée ; mais si se préférer à tout est un penchant naturel à l'homme, et si pourtant le premier sentiment de la justice est inné dans le cœur humain, que celui qui fait de l'homme un être simple lève ces contradictions, et je ne reconnois qu'une substance (page 584). »

durant sa carrière littéraire. Certes, il voudrait faire croire que sa vie d'écrivain ne fut qu'un long, très malheureux et presque involontaire accident de parcours ; le bon Jean-Jacques n'aurait voulu être rien de plus qu'un honnête citoyen de Genève ; puni pour sa faiblesse et sa témérité, rejeté de tous et poursuivi par les forces politiques et culturelles conjuguées, il se replia dans une envoûtante solitude, qui était sa première assiette morale. C'est l'image qu'il voudrait nous laisser en écrivant *Les Confessions* et ses autres œuvres biographiques⁵⁴. Mais en rester là serait à la fois une inexactitude historique et une occasion de perdre de vue la pensée de Rousseau déjà de son vivant. Nous ne ferons que signaler ici le succès originel éclatant du *Premier Discours*, par exemple, ou, dans un tout autre genre, la réussite brillante du *Devin du village*, pour nous tourner vers la *Nouvelle Héloïse* qui remporta un véritable triomphe. Rousseau lui-même, quoique assez intéressé à se montrer le paria des Parisiens, ne peut s'empêcher de souligner cette réception extraordinaire au point d'exprimer à cette occasion des sentiments peu philosophiques. « Quoique la Julie qui depuis longtemps était sous presse ne parut point encore à la fin de 1760, elle commençoit à faire grand bruit... Tout Paris était dans l'impatience de voir ce roman ; les librairies de la rue St. Jacques et celui du Palais royal étoient assiégés de gens qui en demandoient des nouvelles. Il parut enfin, et son succès, contre l'ordinaire, répondit à l'empressement avec lequel il avoit été attendu... dans le monde il n'y eut qu'un avis, et les femmes surtout s'enivrèrent et du Livre et de l'auteur au point qu'il y en avoit peu, même dans les hauts rangs, dont je n'eusse fait la conquête si je l'avois entrepris⁵⁵. » D'ailleurs, Rousseau avait déjà utilisé la

54. Quand il est question de Rousseau, le penseur nous conduit toujours à l'homme et l'homme au penseur : Rousseau est juge de Jean-Jacques et Jean-Jacques modèle pour Rousseau. En somme, il y a une parfaite « continuité entre les écrits doctrinaux de Rousseau et ses écrits intimes ; voilà ce qui autorise — plus même : oblige — à se tourner vers ses œuvres autobiographiques quand on veut connaître mieux l'une des voies de l'homme qu'il a tracées, celle de l'individu solitaire. » Tzvetan Todorov, *Frêle bonheur : Essai sur Rousseau*, Hachette, 1985, pages 66-67. — Sur le nécessaire passage par la biographie dans une interprétation complète de la pensée de Rousseau, voir Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle*, NRF, Éditions Gallimard, 1971, page 6. Il serait donc du plus haut intérêt d'examiner le mieux connu des écrits biographiques, *Les Confessions*, dans l'espoir de trouver une espèce de contrepreuve de l'hypothèse des figures en trio exposée jusqu'ici à partir des œuvres « objectives » ou doctrinales de Rousseau.

55. *Les Confessions*, Pléiade I, page 545.

Nouvelle Héloïse dans une opération de séduction menée auprès de Madame la Maréchale de Luxembourg : trop gêné pour tenter d'amuser cette grande dame par ses reparties rares et peu spirituelles, il imagina l'expédient de lire son roman à celle qui allait se montrer une amie bien utile dans les temps difficiles à venir⁵⁶. Un tel succès porterait certains à croire que la *Nouvelle Héloïse*, même de l'avis de l'auteur, n'ait que peu à faire avec la « vraie » pensée de Rousseau, le sérieux étant inalliable avec le léger, la vertu avec la passion, la vérité avec l'amour.

Pourtant malgré la différence remarquable entre les réceptions successives des deux plus volumineux textes que Rousseau ait publiés, malgré des différences importantes d'atmosphère et de thèmes, il y a une filiation très certaine entre l'*Émile* et la *Nouvelle Héloïse*. C'est Rousseau qui l'affirme dans ses *Confessions* : « Depuis lors *La nouvelle Héloïse* parut encore avec la même facilité, j'ose dire avec le même applaudissement, et, ce qui semble presque incroyable, la profession de foi de cette même Héloïse mourante est exactement la même que celle du Vicaire Savoyard... tout ce qu'il y a de hardi dans l'*Émile* étoit auparavant dans la Julie⁵⁷. » Mais le roman offre une preuve encore plus impressionnante de cette liaison en autant que celle-là est justement tirée à la fois de la doctrine de Rousseau et de l'essentiel de la trame de son roman : si Monsieur de Wolmar accepte de recevoir l'amant de son épouse au sein même de sa famille, situation délicate, voire scabreuse, et, comme le montrent certains épisodes bien marqués du roman,

56. « Le succès de cet expédient passa mon attente. Mad^e de Luxembourg s'engoua de la Julie et de son Auteur ; elle ne parloit que de moi, ne s'occupoit que de moi, me disoit des douceurs toute la journée, m'embrassoit dix fois le jour. Elle voulut que j'eusse toujours ma place à table à côté d'elle, et quand quelques Seigneurs vouloient prendre cette place, elle leur disoit que c'étoit la mienne et les faisoit mettre ailleurs. » *Ibid.*, pages 522-523. On notera que l'engouement de Madame la Maréchale préfigure celle des grandes dames et du Tout-Paris (voir le texte principal). Des aveux assez surprenants de la part de celui qui proteste dans les mêmes pages : « Car depuis quelque tems, je formois le projet de quitter tout à fait la littérature et surtout le métier d'Auteur. Tout ce qui venoit de m'arriver m'avoit absolument dégoûté des gens de lettres, et j'avois éprouvé qu'il étoit impossible de courir la même carrière sans avoir quelques liaisons avec eux. Je ne l'étois guères moins de gens du monde et en général de la vie mixte que je venois de mener, moitié à moi-même, et moitié à des sociétés pour lesquelles je n'étois point fait (page 514). » Rousseau, l'homme veut-il donc vivre pour lui ou par rapport aux autres ? Mais nous n'en sommes pas à une ambiguïté près avec Rousseau.

57. *Ibid.*, page 407.

grosse de dangers pour tous les protagonistes, si Monsieur de Wolmar attire même Saint-Preux auprès de Julie et les laisse souvent seuls ensemble, c'est qu'il est question pour lui d'assurer la saine éducation de ses enfants : Saint-Preux sera le gouverneur des enfants Wolmar. De plus, les principes pédagogiques de Monsieur de Wolmar et, conséquemment de son épouse, sont ceux que propose et exemplifie Rousseau dans l'*Émile*⁵⁸. C'est comme si le traité d'éducation de Rousseau expose en long et en large l'œuvre que Julie avait commencé de réaliser et que Saint-Preux aurait mené à terme. Inversement, la seconde partie de la *Nouvelle Héloïse* étale au grand jour l'œuvre d'un père cherchant un gouverneur qui sache le seconder et le remplacer, œuvre de séduction qui dans l'*Émile* était laissée dans le vague⁵⁹. Abordons donc le grand roman dans l'espoir de pouvoir éclairer à nouveau le trio d'archétypes qui fait l'objet de cette recherche⁶⁰.

Le sujet de la *Nouvelle Héloïse* est l'amour, ou plus exactement deux sortes d'amour : l'amour modéré, fondement de la société, et l'amour-passion, dynamite de cette même société. Il n'y a aucun doute que la figure dominante du grand roman de Rousseau est

58. Voir *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Cinquième partie, Lettre III, Pléiade II, pages 557-586.

59. « Qui donc élèvera mon enfant ? Je te l'ai déjà dit, toi-même. Je ne le peux. Tu ne le peux !... fais-toi donc un ami. Je ne vois point d'autre ressource. » *Émile*, Pléiade IV, page 263. Voir aussi la page 276. Il est remarquable, parce que tout à fait conforme à cette exhortation, que la lettre sur l'éducation de la *Nouvelle Héloïse* est précédée par la peinture d'une scène de bonheur familial, dans laquelle Saint-Preux se trouve inclus en tant qu'ami du couple. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Pléiade II, pages 557-561. — Tout a une forte teneur autobiographique chez Rousseau. Ne se décrit-il pas comme suit : « Je lui trouve aujourd'hui les traits du Mentor d'*Émile*. Peut-être dans sa jeunesse lui aurois-je trouvé ceux de St. Preux. » *Rousseau juge de Jean Jaques*, Pléiade I, page 778. Ce qui est une autre façon d'affirmer l'unité foncière des deux œuvres : à travers l'unité dans sa personne de deux personnages clés.

60. On pourrait objecter non sans raison que les protagonistes de la *Nouvelle Héloïse* forment un quintette et qu'en conséquence appliquer comme on le fait ici le schème du trio, c'est se vouer à déformer l'œuvre. À quoi il faut répondre qu'il ne s'agit pas ici d'interpréter de façon exhaustive le roman de Rousseau, mais de réfléchir sur une constante de sa pensée. Par ailleurs, il serait assez facile de souligner que Milord Édouard, par un choix délibéré de l'auteur, est finalement exclu du groupe des belles âmes que forme les quatre autres. Reste Claire. Malgré l'importance de son rôle dans le développement de l'intrigue amoureuse et le fait qu'elle est en quelque sorte promise à Saint-Preux, elle paraît vouée à une position secondaire particulièrement dans la seconde partie du roman. Ou pour le dire autrement : Wolmar et Claire se complètent de façon que l'apparition du mari de Julie réduit d'autant le rôle de son amie.

Julie. Cela est vrai non seulement pour le lecteur, observateur situé à l'extérieur de l'intrigue, mais encore pour les personnages du roman pris dans les fils de la trame. « N'as-tu jamais remarqué, mon Ange, à quel point tout ce qui t'approche s'attache à toi ? Qu'un pere et une mere chérissent une fille unique, il n'y a pas, je le sais, de quoi s'en fort étonner ; qu'un jeune homme ardent s'enflame pour un objet aimable, cela n'est pas plus extraordinaire ; mais qu'à l'age mur un homme aussi froid que M. de Wolmar s'attendrisse en te voyant, pour la première fois de sa vie ; que toute une famille t'idolatre unanimement ; que tu sois chere à mon pere, cet homme si peu sensible, autant et plus, peut-être, que ses propres enfans : que les amis, les connoissances, les domestiques, les voisins et toute une ville entiere, t'adorent de concert et prennent à toi le plus tendre intérêt : Voila, ma chere, un concours moins vraisemblable, et qui n'auroit point lieu s'il n'avoit en ta personne quelque cause particuliere ⁶¹. » De plus, puisqu'il est question d'un roman et donc d'une intrigue et du développement psychologique de divers personnages, soulignons que l'évolution de Julie est la matière première de l'œuvre de Rousseau ; Julie est le seul personnage qui change vraiment au cours du roman : Saint-Preux est amoureux de Julie depuis la première page, Wolmar est, comme il se doit, toujours égal à lui-même, Claire ne change en rien qu'elle soit fille, femme ou veuve ; Milord Édouard, figure fantômatique, ne se révèle que dans l'appendice *Les Amours de Milord Édouard Bomston*. Seule Julie change radicalement, semble-t-il, et ce à deux reprises : d'abord, dans les premières pages, pour tomber amoureuse de Saint-Preux, puis ensuite, au centre du roman, pour se faire l'épouse fidèle de Wolmar. S'il y a deux grandes parties à la *Nouvelle Héloïse*, c'est qu'il y a deux grandes transformations dans l'âme de Julie. « Je ne fais point de comparaison entre le commencement et la fin de l'ouvrage. Les détails de la vie domestique effacent les fautes du premier âge : la chaste épouse, la femme sensée, la digne mère de famille font oublier la coupable amante. Mais cela même est un sujet de critique : la fin du recueil rend le commencement d'autant plus reprehensible ; on diroit que ce sont deux livres différens que les mêmes personnes ne doivent pas lire ⁶². » Plutôt que de la comparer à la Sophie d'Émile, comme on

61. *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Pléiade II, page 203.

62. *Ibid.*, *Seconde Préface*, page 17. — Même si ses remarques se trouvent dans la bouche de l'interlocuteur de Rousseau qui joue l'avocat du diable, la critique qu'il fait ici

le fait d'habitude, on ferait mieux de la rapprocher d'Émile lui-même : son existence est l'enjeu du roman et des actions de tous les personnages, c'est sur Julie que l'auteur expérimente et à travers elle surtout qu'il illustre sa pensée sur l'âme humaine.

Cette transformation de Julie permet de comprendre, ce qui est plus important encore, qu'elle est l'équivalent du citoyen dans le *Contrat social* et d'Émile dans l'*Émile*. On peut d'ailleurs rapprocher le mode de transformation des individus dans chacun des trois cas. À l'instar du peuple, à l'instar d'Émile, la conversion de Julie est radicale : il s'agit de socialiser un individu naturellement indépendant, voire opposé aux forces sociales et aux valeurs des citoyens ordinaires ; semblablement aux deux autres, elle s'opère en bonne partie au moyen d'un revirement religieux. C'est ici le nœud du roman : comment une jeune femme éprise de son amant, rebutée par le mari qu'on lui impose, décidée de tromper ce dernier, comment se transforme-t-elle en honnête épouse ? Certes, le processus entier dut être assez long ; certes, comme il sera montré plus tard, le mari y fut pour quelque chose. Mais l'essentiel de la transformation, la seule dimension dont Rousseau nous propose le détail se trouve dans la fameuse dix-huitième lettre de la troisième partie. Cette lettre clôt effectivement la première période de la vie de Julie ; elle fait le pont avec la seconde et dernière période.

Notons d'abord que la transformation débute dans une église ⁶³. La décision irrévocable qui fait passer, totalement et définitivement, voudrait-on croire, Julie de l'état d'amante à celui d'épouse se fait par le oui sacramentel. « Quand le Pasteur me demanda si je promettois obéissance et fidélité parfaite à celui que j'acceptois pour époux, ma bouche et mon cœur le promirent. Je le tiendrai jusqu'à la mort ⁶⁴. » Après la cérémonie, c'est vers Dieu que Julie se tourne voyant en Lui, en sa Providence, la cause de son salut moral

souligne une structure dont l'auteur lui-même serait le premier à reconnaître l'importance : l'espace de dix ans qui, dans la logique de l'intrigue, séparent les deux parties n'en serait pas le signe le moins important.

63. « Arrivée à l'Église, je sentis en entrant une sorte d'émotion que je n'avois jamais éprouvée. Je ne sais quelle terreur vint saisir mon ame dans ce lieu simple et auguste, tout rempli de la majesté de celui qu'on y sert. » *Ibid.*, page 353.

64. *Ibid.*, page 354.

et, osons le mot, ontologique⁶⁵. Mais quel est le sens de cette transformation ? Julie change de vie et d'être parce qu'elle change d'objet d'amour. Plutôt que d'être tournée vers Saint-Preux, plutôt que de vivre d'un amour clandestin et asocial, elle accepte un époux et une famille, elle s'intègre à la société. « Je veux aimer l'époux que tu m'as donné. Je veux être fidèle, parce que c'est le premier devoir qui lie la famille et toute la société⁶⁶. » Sur le socle de cette décision, inspirée en quelque sorte par Dieu, se construira dorénavant la vie légitimée, normalisée et socialisée de Julie⁶⁷, sur le même fondement s'élèvera la deuxième moitié du roman de Rousseau.

Si Julie se rapproche ainsi du citoyen et d'Émile, on trouve sans difficulté dans le roman l'équivalent du législateur du *Contrat social* et du pédagogue de l'*Émile* : c'est M. de Wolmar. Certes, il semble se distinguer d'eux en ceci qu'il est athée⁶⁸, mais il leur ressemble profondément selon plusieurs autres aspects. Notons d'abord qu'il partage avec le législateur et le pédagogue cette transcendance qui lui donne des airs de raison incarnée. S'il est humain, Wolmar ne ressent pas les passions humaines ; il est

65. « À l'instant, pénétrée d'un vif sentiment du danger dont j'étois délivrée et de l'état d'honneur et de sûreté où je me sentois rétablie, je me prosternai contre terre, j'élevai vers le ciel mes mains suppliantes, j'invoquai l'Être dont il est le trône et qui soutient ou détruit quand il lui plaît par nos propres forces la liberté qu'il nous donne. » *Ibid.*, page 356.

66. *Ibid.*, page 357.

67. On pourrait objecter que l'amour de Saint-Preux est semblablement socialisé par les efforts conjugués de Claire, de Wolmar et de Julie, pour ne pas parler de Milord Édouard. Cependant, pour ce qui est de la première moitié du roman, qui ne voit pas que la famille et la société n'ont que peu à faire avec l'amour que Saint-Preux voue à Julie ? S'il est question d'enfant, cela vient de Julie et l'enfant n'est qu'un stratagème pour faire accepter leur amour clandestin : jamais n'est-il présenté comme un moyen de « récupérer » l'amoureux et d'en faire un digne époux. Ensuite, pour ce qui est de la deuxième moitié du roman, affirmons tout de suite, ce qui sera expliqué plus loin, que la socialisation et la domestication tentées de l'amour de Saint-Preux se soldent par un cuisant échec. Au contraire, il semblerait que c'est Saint-Preux, le sauvage, qui attire à lui Julie, pourtant socialisée, au moment même où elle lui échappe à tout jamais.

68. Le législateur croit-il vraiment aux dieux auxquels il en appelle pour prouver la bonté de sa législation ? Notons d'abord que, du point de vue d'un Rousseau publiquement chrétien, le fait que les législateurs anciens aient fait appel au témoignage des faux dieux païens n'enlève rien à leur grandeur de législateurs, ni à la justesse de leur tactique. Ensuite, on remarquera que le contexte de la présentation de la profession de foi du Vicaire Savoyard éloigne celle-ci du pédagogue d'Émile : l'impression très nette est laissée qu'un pédagogue pourrait utiliser la foi religieuse pour faire faire à son élève des sauts intellectuel et moral absolument nécessaires mais autrement impossibles.

moins humain que les autres. De mille façons, l'auteur souligne cette caractéristique du personnage. Petit exemple : on ne connaîtra jamais le prénom du « grave Wolmar » ; il portera encore moins un surnom aussi romantique que « Saint-Preux ». D'ailleurs, il fait sa propre description le mieux du monde : « J'ai naturellement l'âme tranquille et le cœur froid. Je suis de ces hommes qu'on croit bien injurier en disant qu'ils ne sentent rien ; c'est à dire, qu'ils n'ont point de passion qui les détourne de suivre le vrai guide de l'homme ⁶⁹. » Une seule fois, avoue-t-il, il a senti une émotion : quand il rencontra Julie pour la première fois ; une seule fois, reconnaît-il, il a pleuré : au pied du lit de mort de Julie ⁷⁰.

Cette maîtrise de lui-même n'a d'égale que sa maîtrise des autres. Car il sait manier, voire manipuler, tous ses serviteurs et servantes avec une dextérité déconcertante par son efficacité et son invisibilité ⁷¹. Car à l'exemple de quelque être divin, il est un parfait connaisseur du cœur humain ⁷². C'est cette omniscience qui fait de lui le pédagogue d'un peu tout le monde. Car il a formé Julie pour son rôle de mère : ainsi, malgré les apparences, ce n'est pas Julie qui s'est faite elle-même l'éducatrice de ses enfants : elle n'est que l'instrument de Wolmar. Sans doute son incomparable doigté de femme et mère est-il pour beaucoup dans la réussite du projet pédagogique original qui est le leur ; il n'en reste pas moins que le concepteur et l'initiateur de l'ouvrage est l'omniprésent Wolmar ⁷³.

69. *Ibid.*, page 490. Voir aussi les pages 487 et 704.

70. *Ibid.*, pages 492 et 721. Voir l'avis de Clair sur M. de Wolmar, déjà cité, à la page 203 de la *Nouvelle Héloïse*.

71. Voir les lettres IV, 10 et V, 2. — Rousseau s'efforce en ces lettres, et ailleurs, de reprendre en les développant les thèmes du fameux traité économique de Xénophon. L'Ischomachos de l'*Économique* de Xénophon devient M. de Wolmar dans le roman. Il est à se demander si, en dernière analyse, Rousseau ne traite pas Wolmar avec une ironie assez semblable à celle de Socrate et de Xénophon envers l'honnête homme athénien qu'ils font parler. Voir Leo STRAUSS, *Xenophon's Socratic Dialogue*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1971, 210 pages.

72. Wolmar, qui sait si bien lire dans les cœurs, se décrit mieux que quiconque. « J'aime à lire dans les cœurs des hommes ; comme le mien me fait peu d'illusion, que j'observe de sang-froid et sans intérêt, et qu'une longue expérience m'a donné de la sagacité, je ne me trompe guère dans mes jugemens ; aussi c'est là toute la récompense de l'amour propre dans mes études continuelles ; car je n'aime point à faire un rôle, mais seulement à voir jouer les autres : La société m'est agréable pour la contempler, non pour en faire partie. » *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Pléiade II, page 491. On dirait, encore une fois, la description psychologique du législateur du *Contrat social* ou du pédagogue d'Émile. — Voir aussi pages 487, 496, 609.

73. Voir *Ibid.*, pages 561, 563, 568, 578, 584.

Il veut même être l'éducateur-législateur de Saint-Preux et, du même coup, de Julie : l'invitation faite à l'amant de vivre à Clarens au sein de sa famille et auprès de son épouse est le premier moment d'une épreuve transformatrice qu'il a imaginée et entreprise en parfaite connaissance de cause. Il en décrit avec aplomb une des étapes à Claire avec des mots qui font voir à quel point il s' imagine le maître du cœur des autres : « En attendant, je cherche à le familiariser avec les objets qui l'effarouchent, en les lui présentant de manière qu'ils ne soient plus dangereux pour lui. Il est ardent, mais foible et facile à subjuguer. Je profite de cet avantage en donnant le change à son imagination. À la place de sa maitresse je le force de voir toujours l'épouse d'un honnête homme et la mère de mes enfans : j'efface un tableau par un autre, et couvre le passé du présent. On mène un Coursier ombrageux à l'objet qui l'effraye, afin qu'il n'en soit plus effrayé. C'est ainsi qu'il en faut user avec ces jeunes gens dont l'imagination brûle encore quand leur cœur est déjà refroidi, et leur offre dans l'éloignement des monstres qui disparaissent à leur approche⁷⁴. » Il faut bien comprendre qu'il s'agit pour M. de Wolmar non seulement de guérir Saint-Preux, mais aussi Julie. Transcendant par rapport aux passions, le mari de Julie est pour ainsi dire parfaitement immanent : il agit sur les protagonistes avec, semble-t-il, une redoutable efficacité.

D'ailleurs, Saint-Preux ne va-t-il pas jusqu'à comparer Wolmar à Dieu : « Seul entre tous les mortels, il est maître de sa propre félicité, parce qu'il est heureux comme Dieu même, sans rien désirer de plus que ce dont il jouit : comme cet Être immense il ne songe pas à amplifier ses possessions mais à les rendre véritablement siennes par les relations les plus parfaites et la direction la mieux entendue...⁷⁵ » Terminons en disant tout simplement que c'est toujours avec un brin d'ironie que les amis surnomment Saint-Preux « le philosophe » ; mais Wolmar reçoit l'épithète « sage » avec tout le sérieux qu'une telle appellation mérite. Il est temps de passer du mari de Julie à son amant.

Lorsqu'on examine les titres des lettres de la *Nouvelle Héloïse*, on se rend compte que Saint-Preux est le centre occulté de toute la correspondance : lorsqu'il écrit ou reçoit une lettre son nom

74. *Ibid.*, pages 510-511. — Que de morgue dans cette page !

75. *Ibid.*, page 467.

n'apparaît jamais contrairement à tous les autres personnages, on sous-entend constamment le nom de Saint-Preux ; à l'opposé, les lettres de Julie ou pour Julie, par exemple, indiquent toujours clairement son nom, elle partage en cela le sort de tous les autres personnages ordinaires du roman. C'est là tenter de montrer de façon parfaitement objective, quoique peut-être compliquée, qu'il y a finalement deux centres au roman : Julie *et* Saint-Preux, le second centre étant moins visible que le premier. Preuve plus simple, Rousseau reconnaît lui-même s'être identifié à Saint-Preux lorsqu'il imaginait et écrivait la *Nouvelle Héloïse* : le point de vue de l'auteur est celui de l'amant, l'origine de son œuvre est sa passion pour les femmes-phantasmes qu'il créait et qui devenaient l'amante et l'amie de Saint-Preux. « Épris de mes deux charmans modèles, je m'identifiois avec l'amant et l'ami le plus qu'il m'étoit possible ; mais je le fis aimable et jeune, lui donnant au surplus les vertus et les défauts que je me sento⁷⁶. » Or qu'en est-il de Saint-Preux ? Est-il raisonnable comme l'est Wolmar ? Est-il réconcilié aux exigences de la vie en société et de la vie de famille comme l'est Julie ?

Rien ne permet de l'assurer ; au contraire, il faut croire qu'il est un sauvage parmi les civilisés, un passionné parmi les gens raisonnables. Sauvage, il l'est à plus d'un titre. Le signe le plus visible en est le long voyage autour du monde qu'il accomplit pour échapper à la triste Europe, mais sans échapper à l'image de Julie qui le hante. D'ailleurs, sa passion amoureuse est depuis le début une sourde menace pour la civilisation, symbolisée par le père de Julie : ce dernier ne se réconcilie avec lui que lorsqu'il le croit soumis à l'autorité de M. de Wolmar⁷⁷. Mais justement, l'« ancien » amant n'est-il pas toujours épris de Julie ? Son périple loin de la civilisation a-t-il éteint sa passion ou n'est-il revenu que plus fidèle ? Revenu dans la société européenne, saura-t-il dominer adéquatement son sentiment ? Voilà en un sens toute la question du roman ; c'est le pari pratique de M. de Wolmar de pouvoir sur ce point précis contrôler l'âme de Saint-Preux. Mais la contrôler n'est pas en anéantir le ressort ; et le contrôle qu'impose l'un suppose de l'autre la résistance et la possibilité d'une esquiv

76. *Les Confessions*, Pléiade I, page 430.

77. Pour le voyage, voir *Nouvelle Héloïse*, Pléiade II, pages 396 ; 412-415. Pour le sens du personnage de M. d'Étange, voir les pages 349-350 et 605.

d'une révolte : pour éloigner tout danger, le mari tout raisonnable devra s'efforcer d'extirper la passion originelle de l'amant ou du moins de la rendre inopérante. Or Rousseau multiplie les indications les plus claires que le feu de l'amour couve toujours dans le cœur de Saint-Preux : chaque fois qu'il se croit purifié, chaque fois qu'il s'affirme guéri pour de bon, un geste, un mot montre au lecteur, et au mari, qu'il n'en est rien⁷⁸. Le dernier signe en est sa résistance au projet de mariage avec Claire que tous : Wolmar, Julie, Claire et Milord Édouard entretiennent pour lui et tentent de lui imposer. Sa réaction est d'une fermeté de roc. Il écrit à Julie dans sa dernière lettre : « Je ne connois rien après vous de si parfait qu'elle ; mais fut-elle plus parfaite que vous encore, je sens qu'il faudroit n'avoir jamais été vôtre amant pour pouvoir devenir le sien⁷⁹. » Si le mariage est la condition sine qua non de son retour auprès de Julie, il est même prêt à ne plus jamais la revoir. Saint-Preux refuse le mariage de la façon la plus catégorique : ou bien la solitude dans le groupe ou bien la solitude hors du groupe, voilà les seules options qu'il accepte ; plus important, il le fait au nom d'un amour qui est la négation de la petite société de Clarens, qu'invente et soutient quotidiennement M. de Wolmar.

Cette présentation du personnage de Saint-Preux donne un sens particulièrement prégnant à la dernière lettre de Julie, adressée à son ancien et éternel amant. Le tout dernier paragraphe où Julie tutoie Saint-Preux, ce qu'elle s'empêche bien de faire depuis son mariage, ce qu'elle ne fit jamais avec son mari, montre sans l'ombre d'un doute que l'amour n'a jamais été vaincu non seulement chez l'amant mais aussi chez l'amante : « Adieu, adieu, mon doux ami... Hélas ! j'achève de vivre comme j'ai commencé. J'en dis trop peut-être, en ce moment où le cœur ne déguise plus rien... Eh pourquoi craindrois-je d'exprimer tout ce que je sens⁸⁰ ? » Y avait-il dans ce cœur de femme depuis sa conversion à la vie familiale

78. Voir, par exemple, les pathétiques remarques de Saint-Preux aux pages 421, 426, 486, 514-522, 527, 699, 611, 764.

79. *Ibid.*, pages 681-682.

80. *Ibid.*, page 743. — Que cette lettre soit placée après la profession de foi de Julie alors que sa « conversion » avait tant dépendu de la foi et de la religion paraît fort significatif. Voir aussi la page 509 : toute la stratégie de Wolmar, qui visait à s'assurer du cœur des deux amants, était vouée depuis le début sinon à l'échec, du moins à des résultats extrêmement incertains. Ce que confirme plusieurs signes avant-coureurs de la reconversion finale.

une contradiction latente raccordée au prix des plus grands efforts ? Sans doute. Mais l'aveu sur le lit de mort, mais l'abandon ultime, mais la reconversion partielle à son premier amour montrent que Rousseau n'oublia jamais une troisième option humaine faite non pas de soumission aux règles du bon sens et encore moins de domination quasi divine de la condition humaine normale, mais de séparation rêveuse et émue. Car à la toute fin du roman, Wolmar se trouve devant non pas un, mais deux cœurs sauvages qui refusent la domestication jusque dans la mort : le dernier mot de Rousseau est à l'effet que la victoire de Saint-Preux le « philosophe » sur le « sage » Wolmar est à peu près totale : malgré les indications les plus sûres, malgré les cautions sociales, Julie ne fut jamais vraiment Mme de Wolmar. Cette chute vers un état pré-social ou asocial nourri par un amour clandestin mais irréductible allait connaître la plus grande fortune dans les œuvres des romantiques. Chez Rousseau, le penseur, elle a l'avantage de soulever l'interrogation première de la philosophie, celle qui porte sur l'homme et son destin.

Conclusion

L'analyse de ces trois grands textes de Rousseau amène à conclure qu'on trouve chez cet auteur une structure prise et reprise, un triptyque constant. Le citoyen, ou l'homme commun, est débordé dans deux directions : par le sage au-delà de son temps et de sa société, l'homme plus qu'humain, d'une part, et par l'homme avant le temps et la société, l'homme moins qu'humain, d'autre part. Ces trois types humains sont des incarnations des trois conceptions de la vertu qu'on a souvent reconnues coexister chez Rousseau : la vertu-renoncement du citoyen, la vertu-sagesse du philosophe et la vertu-innocence du sauvage. Un seul mot couvrant, trois concepts très différents : voilà l'analogie de base que détaille l'œuvre de Rousseau. En somme, Rousseau — citoyen de Genève, philosophe politique, promeneur solitaire, lequel est le « vrai » Rousseau ? — propose des possibilités qui s'entr'appellent en tant que conditions de viabilité les unes des autres, mais ce sont des options peut-être irréconciliables de l'âme humaine. Comme le dit Tzvetan Todorov : « Pour parler de chacune de ces voies, Rousseau se place dans son optique à elle ; pour écarter l'impression de contradiction, il suffit de penser qu'il pratique une sorte de

« style indirect libre » : il peut dire « je », mais il parle au nom du citoyen, ou de l'homme solitaire, ou de l'homme moral — ce qui n'est pas du tout la même chose. Loin de lui reprocher une contradiction illusoire, nous devons donc lui être reconnaissants d'avoir prêté son génie à ces différentes figures, en nous permettant ainsi de comprendre la logique de chaque position ⁸¹. » Par ailleurs, contre l'analyse de Todorov qui privilégie finalement l'homme moral comme option fondamentale de Rousseau, il nous semble qu'en fin de compte Rousseau opte pour l'homme pré-social ou asocial. Ce n'est pas un hasard, croyons-nous, si on a surtout retenu de la pensée de Rousseau la figure de l'homme dans l'état de nature : ce modèle mi-scientifique mi-imaginatif demeure, malgré les exagérations et les mésinterprétations auxquelles il a prêté flanc, l'approximation la plus juste de la solution finale que nous offre le promeneur solitaire.

Quoi qu'il en soit de cette suggestion finale, et de crainte de paraître durcir une pensée qui est tout sauf rigide, on avouera encore une fois qu'aucun des trois membres de la triade ne peut se concevoir sans les deux autres, mieux : qu'aucun homme, même Rousseau, ne peut se dire hermétiquement l'un ou hermétiquement l'autre. L'important est finalement ailleurs, la question est de dépasser un problème plus ou moins intéressant d'histoire de la philosophie. La condition de ce « dépassement » est d'entreprendre un véritable dialogue avec Rousseau, de le lire avec l'idée qu'il peut nous apprendre quelque chose sur nous, et ce indépendamment de la solution finale qu'il préconise. Lire Rousseau dans cette optique, dialoguer avec lui, c'est reprendre le « Connais-toi toi-même » de Socrate, commandement divin qui, selon ce que raconte le vieux satyre d'Athènes au beau et jeune Alcibiade, résume l'activité philosophique ⁸².

*Département de philosophie,
Cégep de Ste-Foy*

81. Tzvetan TODOROV, *op. cit.*, pages 28-29. Voir aussi Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1974, pages 292-294.

82. PLATON, *Alcibiade premier*, 129a, 132c-133c ; XÉNOPHON, *Les Mémorables*, IV. 2,22-40. — Voir aussi, par un recoupement fort intéressant, NIETZSCHE, « La course aux enfers », 408, *Opinions et sentences mêlées*, Denoël/Gonthier, 1902.

Une analyse de la notion d'objectivité

Yvon Provençal

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027017ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027017ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Provençal, Y. (1987). Une analyse de la notion d'objectivité. *Philosophiques*, 14 (2), 361–380. <https://doi.org/10.7202/027017ar>

Résumé de l'article

La notion d'objectivité fait l'objet d'une étude qui s'inscrit dans une visée globale, ce qui doit s'entendre dans le sens d'une globalité des savoirs rationnels, auxquels on tente ici d'assigner des ordres d'objectivité, et dans le sens d'une globalité historique, où il est envisagé de faire correspondre ces ordres d'objectivité à quelques grandes époques de l'histoire de la pensée rationnelle depuis l'Antiquité. On se penchera notamment sur la signification profonde des rapports intersubjectifs dans les constitutions objectives. Une clarification de la signification de l'induction dans les sciences expérimentales pourra en résulter.

UNE ANALYSE DE LA NOTION D'OBJECTIVITÉ

par Yvon Provençal

RÉSUMÉ. La notion d'objectivité fait l'objet d'une étude qui s'inscrit dans une visée globale, ce qui doit s'entendre dans le sens d'une globalité des savoirs rationnels, auxquels on tente ici d'assigner des ordres d'objectivité, et dans le sens d'une globalité historique, où il est envisagé de faire correspondre ces ordres d'objectivité à quelques grandes époques de l'histoire de la pensée rationnelle depuis l'Antiquité. On se penchera notamment sur la signification profonde des rapports intersubjectifs dans les constitutions objectives. Une clarification de la signification de l'induction dans les sciences expérimentales pourra en résulter.

ABSTRACT. We examine the notion of objectivity in a global aim, i.e. along the line of the main types of rational knowledges and along the line of the history since the Antiquity. We develop the idea of many orders of objectivity each of which corresponding to types of knowledge and to great periods in the history of rational thinking. In particular we attempt to consider the deep significance of intersubjectivity in relation to objectivity. As a result the significance of the induction in the experimental sciences should become clearer.

Il est proposé ici de faire une étude de la notion d'objectivité aussi bien dans le rôle qu'elle joue au sein du discours scientifique — rôle d'ailleurs inhérent au statut de la science même — que dans l'utilisation générale qu'on en fait, où cette notion peut être associée au caractère indépendant des jugements et à leur qualité d'universalité. L'approche de cet article se démarque des approches connues en ce que je tenterai de prendre un point de vue surélevé ou plus global sur l'ensemble de la pensée rationnelle (expression souvent associée à celle de la pensée « occidentale »). Il faudra pour cela établir une sorte de métalangage épistémologique, où certaines notions seront définies qui nous amèneront à reconnaître des

types, ou plus précisément des *ordres* d'objectivité. Ceux-ci seront définis à partir de la mise en évidence de certains présupposés, dénotés ici par l'expression de « référence implicite », dont la structure montrera clairement des dénivellations en rapport avec des domaines du savoir (e.g. ceux qui sont liés au raisonnement mathématique, à la vérification expérimentale) et avec des époques de l'histoire de la pensée.

Une définition de A. Lalande pourra d'abord nous servir de point de repère pour envisager la notion d'objectivité dans son sens le plus généralement admis. Cet auteur peut être cité utilement à cette fin même si l'intention est ici de dépasser ses définitions. Des auteurs comme Kant, Russel, Bachelard ou Popper notamment nous fourniront ensuite certains éléments essentiels de caractérisation pour situer la notion d'objectivité au sens moderne. Un bref historique sera fait où l'on pourra constater comment la généalogie de la notion moderne d'objectivité remonte jusqu'à l'Antiquité grecque présocratique et reproduit généralement les ordres d'objectivité tels que définis ici. Nous verrons ensuite comment ces notions peuvent jeter une lumière nouvelle sur le problème épistémologique de l'induction dans les sciences expérimentales. Essentiellement celle-ci correspond à l'actualisation d'un des ordres de l'objectivité, soit celui qui suppose une référence intersubjective, où plusieurs sujets individuels peuvent communiquer leurs expériences entre eux. Il sera enfin intéressant d'arguer que plusieurs ordres d'objectivité existent, même au-delà de ceux qui correspondent aux constitutions épistémologiques habituelles, et qu'une certaine libération conceptuelle peut en résulter.

Les ordres d'objectivité

Notons d'abord que ce qu'on appelle « réalité subjective » ou « impression subjective » peut être caractérisé, selon un mode descriptif dont l'intention apparaîtra clairement, comme étant ce qui appartient à un sujet individuel et qui diffère, ou varie, d'un sujet à l'autre. Le « subjectif » est, en ce sens, d'une part constant ou invariant (au moins pendant une certaine durée) en un sujet donné, d'autre part inconstant ou variable sur un groupe comprenant plusieurs sujets. Par exemple la préférence d'un individu pour un certains mets peut très bien persister en lui tout en n'étant

nullement partagée par d'autres individus. Cette préférence est subjective et d'ailleurs bien réelle pour l'individu en cause. Sa réalité apparaîtra cependant relative aux yeux des autres.

Généralisons quelque peu à partir de ce point de départ. Nous pouvons admettre que l'objet réel possède généralement une certaine invariance sur un domaine de variation. Celui-ci peut consister par exemple en un ensemble d'individus dans un groupe, ou bien encore en un ensemble de moments individuels dans un seul individu. Considérons le premier de ces deux cas, qui peut correspondre à ce qu'on appelle couramment objectivité dans le domaine des sciences expérimentales. L'inhérence de l'objectivité à l'intersubjectivité, c'est-à-dire leur étroite relation, a été constatée déjà par plusieurs épistémologues ou penseurs modernes (nous y reviendrons ci-dessous). Dans ce cas, la chose objective doit être la même, ou s'avérer invariante, pour les différents individus dans une communauté de sujets identifiables entre autres aux chercheurs eux-mêmes de la science considérée. Nous pouvons voir que la caractérisation de la chose réelle en termes d'une invariance sur un domaine de variation met en lumière un lien entre le « subjectif » et l'« objectif », tout en révélant ce qui fait l'essentiel de leur opposition. Ce lien et cette opposition seront mieux exprimés si nous introduisons la notion générale de base de référence comme suit. La base de référence est l'ordre de l'ensemble d'instances subjectives qui constitue le domaine de variation, où l'instance subjective représente le moment individuel d'un sujet. L'expression d'« instance subjective » prend cependant un sens plus particulier dans le contexte de notre approche. Son utilité réside dans sa capacité de généralisation selon divers ordres tels que décrits ci-dessous. Ainsi l'individu sera défini comme un ensemble d'instances subjectives ; la communauté (ou la « société », ou encore le « groupe ») sera définie comme un ensemble d'individus, et donc comme un ensemble d'ensembles d'instances subjectives. Par conséquent l'individu est un ensemble d'ordre *un* d'instances subjectives et la communauté est un ensemble d'ordre *deux* d'instances subjectives. Par extension l'objectivité-1 sera celle de la chose invariante sur un ensemble d'ordre un d'instances subjectives, soit un sujet individuel, et l'objectivité-2 sera celle de la chose invariante sur un ensemble d'ordre deux d'instances subjectives, soit une communauté de sujets individuels. L'objectivité-2 correspond

ainsi à l'objectivité dans le sens courant (notamment pour les sciences expérimentales) et l'objectivité-1 correspond à ce qui est appelé plutôt subjectivité¹. Les opinions, les goûts et les expériences personnelles relèvent de l'ordre un d'objectivité puisque la réalité alors considérée varie d'individu à individu tout en étant, en chacun, claire et reconnue par l'individu lui-même au travers de ses moments successifs, tels qu'englobés dans sa mémoire. Par extension, ou par généralisation du procédé, l'objectivité-0 représente le cas limite de l'impression fugitive et de l'illusion. Celles-ci, contrairement à la réalité subjective de l'expérience individuelle, ne sont pas reconnues par l'individu comme des réalités associées à sa personne. Même seul, il peut les rejeter comme dénuées de substance. D'autre part, l'objectivité-3 représente une autre espèce d'objectivité, ou de vérité, dont l'ordre est supérieur à celui de l'objectivité dans le sens courant. Si cette dernière suppose l'ordre deux comme base de référence, disons une référence intersubjective, ou sociale (où la « société » de référence est définie simplement comme un ensemble de sujets individuels en rapport éventuel les uns avec les autres), l'objectivité-3 suppose une référence à un ensemble de communautés distinctes. Dans ce cas, l'histoire au sens moderne, dont les différents moments s'associent éventuellement à des sociétés humaines qui changent, ou encore la communauté internationale, dont les éléments sont des peuples ou des nations, peuvent représenter la base de référence. La possibilité conceptuelle de *varier* sur un ensemble de sociétés distinctes peut donner lieu à un type de réalité objective nécessitant, pour être comprise, des considérations différentielles sur plusieurs sociétés, ou encore sur plusieurs moments historiques².

Une séquence ordonnée peut donc être dégagée :

Objectivité-0 : l'impression fugitive, l'illusion.

Objectivité-1 : le subjectif individuel, l'opinion.

Objectivité-2 : l'objectif au sens courant, le scientifique.

Objectivité-3 : la vérité historique au sens moderne.

1. C'est le passage de l'intrasubjectif à l'intersubjectif pour la base de référence, qui peut être également décrit en termes du passage de la dimension individuelle, ensemble linéaire des moments temporels de l'individu, à la dimension sociale, qui est double puisqu'elle comporte la dimension individuelle répétée indéfiniment.

2. Nous verrons plus loin comment Lucien Goldmann considère une objectivité propre aux sciences humaines qui fonctionnerait sur la considération essentielle de groupes sociaux distincts.

Nous verrons que les caractérisations de l'objectivité proprement dite rejoignent bien ce que nous avons identifié comme l'objectivité-2, avec une base de référence intersubjective.

Définitions existantes de l'objectivité

Les définitions, ou les caractérisations, existantes de l'objectivité se contentent souvent de peu. Elles tendent généralement à suggérer la nature et l'importance de la notion d'objectivité sans pousser l'interrogation au-delà de certaines limites. Je me servirai de la définition qu'en donne A. Lalande pour illustrer mon propos. Cet auteur propose d'employer le mot « objectif » au sens de l'opposition au subjectif comme s'oppose l'universel à l'individuel : « Cette opposition, écrit-il, est précise, centrale, conforme à l'usage des historiens et des savants... elle contient virtuellement tout ce qu'il y a de solide dans les autres distinctions auxquelles ces mots ont été appliqués. »³ L'« universel » ici opposé à l'individuel s'entend évidemment au sens d'un univers d'individus (c'est-à-dire sans accorder de pertinence à l'existence possible d'une ou plusieurs sociétés distinctes), et donc d'un ensemble d'ordre deux d'instances subjectives, ce qui rejoint alors le sens donné à l'objectivité-2 ci-dessus. Lalande n'a pas tort, à mon avis, de dire que cette opposition de l'universel et de l'individuel contient « tout ce qu'il y a de solide » dans les distinctions auxquelles les mots « objectif » et « subjectif » ont été appliqués. Examinons quelques-unes de ces distinctions.

On peut d'abord caractériser l'objectivité avec des termes qui expriment la constance de ce qui subsiste, de ce qui se répète, de ce qui est reconnaissable par tous. On parle alors d'invariance ou de fidélité au réel. En général, on se contente par là de suggérer une stabilité qui s'oppose à la mouvance de l'informe ou de l'irréel sans spécifier exactement par rapport à quoi il y a invariance ou fidélité. Il y aurait un fond stable sur quoi se détacheraient du mouvement et du devenir. Pour Kant, la substance est un concept *a priori*, dont le principe (parmi les principes dits des « analogies de l'expérience ») permet de penser le variable : seule la permanence de la substance

3. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P. U. F. ; première éd., 1926 ; quatorzième éd., 1983, p. 701.

permet aux variations d'exister⁴. Si toutefois on refuse l'approche aprioriste, on peut chercher à comprendre la réalité (comme celle de la « substance ») comme étant elle-même une chose considérée stable sur un fond de référence par rapport auquel elle s'en dégagera comme invariante. Cela n'équivaut d'ailleurs pas à l'interprétation héraclitéenne, selon laquelle le stable ne serait que l'apparence accidentelle de la matière constamment en devenir, parce que ce devenir lui-même peut être pensé réel à partir d'une référence implicite de base sur laquelle des variations d'instances subjectives sont effectuées.

Dans la modernité on tend à se passer du concept de substance. On lui préfère par exemple les notions d'objet ou de fait objectif (qui, elles, ne prendront tout leur sens que selon la référence historique ou universelle au sens moderne). On peut trouver cette attitude chez plusieurs auteurs modernes. Considérons en particulier B. Russell et sa conception de la persistance des objets sensibles. Pour lui, la croyance à la persistance des objets sensibles en général, lorsque nous ne les percevons pas, est une donnée peu solide (par opposition aux données solides de la perception directe), au même titre d'ailleurs que la croyance à l'existence d'autres esprits⁵. Ce qui conduit à cette croyance est selon cet auteur un processus analogue à celui de l'acquisition du langage. Dans ce cas, un « bruit verbal » est associé à quelque élément notable de l'environnement qui est perçu⁶. Toutefois le mot lui-même doit être considéré comme un universel, entendu dans le sens d'une classe d'illustrations particulières. Le rôle que prend le langage peut signifier par la suite une implication de l'intersubjectivité dans la mesure où l'on admet avec Russell qu'il y a un degré de vérification possible de la persistance des choses au moyen des observations d'un homme isolé, mais que cela « ne nous mène pas loin dans l'établissement d'une science complète⁷. »

4. E. KANT, *Critique de la raison pure*, « Analytique des principes » ; trad. J. Barni, Paris, Flammarion, 1976, p. 223 sq.

5. B. RUSSELL, *Méthode scientifique en philosophie*, trad. Ph. Devaux, Paris, Vrin, 1929, p. 60-69.

6. B. RUSSELL, *Signification et Vérité*, trad. Ph. Devaux, Paris, Flammarion, 1959, p. 26-29.

7. *Id.*, p. 40.

Cette question de la persistance des objets sensibles peut utilement être interprétée de la façon suivante. Examinons ce qui doit varier pour qu'une stabilité d'autre chose en ressorte. Nous avons l'allusion à cette base implicite dans une définition de l'objectivité telle que celle qu'a donnée A. Lalande. Quand il est dit que l'objectif s'oppose au subjectif comme l'universel s'oppose à l'individuel, nous pouvons saisir ce par rapport à quoi il doit y avoir invariance ou fidélité de la chose dite objective. Une réalité a une signification universelle par opposition à individuelle si elle reste invariante sur un univers d'individus, c'est-à-dire sur une base intersubjective. La fidélité au réel est celle qui s'attache à un univers intersubjectif. En ce sens, il est par suite possible d'interchanger les sujets témoins de la chose sans modifier la chose, et c'est ce qui fait qu'il y a fidélité descriptive et que la chose est objective.

Cependant des précisions supplémentaires sont requises sur ce qui fait l'aptitude ou la compétence des témoins. Lalande distingue *en droit* l'objectif du subjectif⁸. Cela signifie que tout individu peut en principe être témoin de la réalité dite objective sans que cela n'équivaille à une exigence de fait qui serait irréalisable. Nous devrions d'ailleurs la juger irréalisable non parce qu'il serait trop long, ou trop difficile, d'impliquer tous les individus existants, mais plutôt parce que ces individus existant en fait ont déjà par le fait même une réalité objective et qu'il y aurait un cercle vicieux à justifier l'objectif par l'objectif. C'est ce que signifie ce droit de reconnaître l'objectif, qui est préalable à la constitution de tout fait objectif⁹.

Une formulation de Kant apporte une précision supplémentaire¹⁰ : « Quand cet acte [tenir quelque chose pour vrai] est valable pour chacun, pour quiconque du moins a la raison, le principe en est objectivement suffisant, ... » Cela suggère bien de restreindre le groupe de référence à ceux qui ont « la raison ». C'est peut-être une autre façon d'exprimer le droit mentionné ci-dessus comme condition. La légitimité appartient à ceux qui ont la raison.

8. A. LALANDE, *ibidem*.

9. Ces remarques rejoignent quelque peu les critiques du psychologisme qu'ont formulées des auteurs comme E. HUSSERL ou K. R. POPPER par exemple.

10. E. KANT, *op. cit.*, « Méthodologie transcendantale », p. 611.

« Être vérifiable en droit par quiconque » signifie ainsi : « être vérifiable en droit par quiconque a la raison. » L'individu de référence, s'il a la raison, peut reconnaître le groupe en possession du droit.

On peut aller plus loin dans les restrictions. K. R. Popper exige pour l'objectivité des énoncés scientifiques qu'ils puissent « être intersubjectivement soumis à des tests » ou, plus généralement, qu'ils puissent être soumis à la critique intersubjective ou au contrôle mutuel par examen critique ¹¹. D'une façon plus tranchante, G. Bachelard affirme que « le consensus n'est pas la base du rationnel parce que le consensus de l'expérience vulgaire est en contradiction avec celui de l'expérience savante ¹². Avec ce type d'exigence, de Popper ou de Bachelard, la condition de droit devient plus restrictive et même, pourrions-nous dire, change de nature. Pour juger qu'un individu, ou un groupe, est en droit un témoin dans l'intersubjectivité pour constituer, ou reconnaître, la réalité objective, il lui faut une qualification institutionnalisée qui constitue le critère permettant de reconnaître la société savante. Il serait possible de montrer que l'ordre trois comme base de référence, c'est-à-dire l'ordre historique, est alors requis. En effet l'homme de science, apte à juger du groupe de référence ou à en faire partie, sera qualifié à partir d'institutions sociales elles-mêmes justifiées par leur place et leur rôle dans le développement historique et moderne de la science ou du savoir en général. Notons ici que le caractère particulier de l'institution sociale importe peu et que c'est plutôt le principe de sa nécessité qui est en cause de même que son inscription dans une histoire.

Généalogie de la notion d'objectivité

Nous avons vu que l'objectivité au sens courant se définit dans une opposition au subjectif. Toute la pensée occidentale, depuis les Présocratiques, semble fonctionner selon des rapports d'opposition qui tiennent à un motif semblable, suivant les époques. Que nous considérions l'opposition présocratique de la vérité au

11. K.R. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1973, p. 41.

12. G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949, p. 22.

mythe, l'opposition platonicienne de la science à l'opinion, l'opposition moderne ¹³ du sens historique aux modes et aux validations momentanées, il s'agit chaque fois d'une opposition fondamentale pour l'époque où elle apparaît parce qu'elle fournit essentiellement une base de constitution épistémologique. Il est possible de montrer, à mon avis, que ces oppositions fondamentales ont une structure analogue en termes de référence implicite et qu'elles diffèrent seulement par l'ordre de cette référence.

Au début de la pensée occidentale, Parménide commande, à partir de sa vision unique et épurée de l'être, de rejeter la contradiction logique à l'intérieur de son propre discours. Plus tard, Platon pose l'exigence d'universalité pour le savoir vrai, ce qui signifie dans ce cas que la vérité doit être identique pour tous les sujets individuels dans une communauté dialoguante. Enfin, dans la modernité, l'exigence correspondante se retrouve dans l'admission plus ou moins implicite que l'histoire saura en principe trancher entre le vrai et le faux, entre le réel et l'irréel, entre le réalisable et l'utopique. Autrement dit, le moderne attend en principe de l'histoire l'affirmation du réel, non sa contradiction. Ainsi avons-nous une séquence de contradictions, ou de non-contradictions, s'accompagnant d'une séquence de conceptions de la vérité, selon les ordres des ensembles de référence.

L'objectivité-1 semble être la première forme de l'objectivité qu'a connue la pensée occidentale. La réalité est alors conçue selon un mode de constitution qui suppose des variations d'instances subjectives dans un ensemble d'ordre un, soit individuel. Les principes matériels explicatifs des Ioniens, ou encore de l'Être parménidien, pourraient répondre à cette caractérisation. On notera par exemple que le choix de ces principes, ou la vérité de cet Être, ne sont pas à discuter, qu'on ne répond pas à des objections, mais qu'il y a plutôt une révélation issue d'un recueillement personnel. Il n'empêche qu'il s'y présente une forme de rationalisation nouvelle, selon laquelle le sujet est penseur, ou créateur de son monde de pensée, et que des démonstrations explicatives sont effectuées.

13. Dans cet article, la « modernité » s'identifie approximativement aux XIX^e et XX^e siècles. KANT et HEGEL en marquent le seuil.

Le caractère révolutionnaire du passage à l'ordre suivant (soit de l'ordre intrasubjectif à l'ordre intersubjectif pour la base de référence implicite) est manifeste chez Platon. Dans la *République*, Socrate s'entretient d'abord avec Polémarque et ils tentent ensemble de définir la *justice*. Ils réfléchissent en dialoguant, tout en constituant ensemble un espace, un lieu de pensée commun. Polémarque suggère que la justice consiste à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Socrate passe alors à un degré réflexif supplémentaire. Supposons, dit-il, qu'un homme quelconque considère comme son ami quelqu'un déjà désigné par toi-même comme ennemi : alors, s'il suivait ton principe, il ferait du bien à ton ennemi et, de même, il ferait du mal à tes amis, et pourtant on devrait, conformément à ta définition, considérer cela comme juste. Bien sûr, il est admis implicitement par Socrate que la définition de Polémarque doit aussi valoir pour tout autre sujet qu'il pourrait désigner, tout comme d'ailleurs Polémarque, dialoguant avec Socrate, s'attend à ce que ce qu'il dit de vrai soit vrai aussi pour Socrate. Par exemple, la justice universelle comme idée doit prévaloir au niveau de Socrate et de Polémarque et au niveau de tous les sujets qu'ils peuvent désigner.

Kant, à la même question qui consiste à juger la définition proposée par Polémarque, aurait répondu qu'il suffit d'appliquer dans ce cas l'*impératif catégorique*, lequel se trouverait être l'explicitation formelle du raisonnement que Platon fait effectuer à Socrate ci-dessus. Platon aurait vraisemblablement estimé une telle explication redondante et il aurait jugé que l'universalité impliquée dans l'impératif kantien n'est qu'un autre nom pour la vérité. Pour Kant, au contraire, cette loi formelle a une signification particulière parce qu'il distingue essentiellement vérité pratique du niveau moral et vérité du savoir spéculatif de façon que cette dernière dépende explicitement de la première. Chez Platon cette distinction n'est pas conçue et la vérité lui apparaît une.

Conceptions modernes de l'objectivité

Les modernes identifient souvent l'objectivité à une objectivité fondée sur l'intersubjectivité. L'ordre d'objectivité explicité est donc généralement le deuxième, mais il peut l'être de différentes façons. Par exemple, Bachelard se trouve à décrire la double

dimension de la base de référence quand il souligne que, sans le mathématicien, l'expérimentateur peut être victime de vues personnelles et que, sans l'expérimentateur, le mathématicien s'enferme dans l'abstraction¹⁴. Autrement dit, les actes expérimentaux du savant passent à l'objectivité quand il sont projetés dans un espace-temps abstrait constitué mathématiquement qui est le même pour tous les savants. Popper écrit pour sa part que non seulement l'objectivité de l'expérience scientifique est de l'ordre de l'intersubjectivité mais qu'en plus les énoncés protocolaires (qui décrivent les données dans un protocole d'observations convenu) sont révocables à tout moment parce qu'ils requièrent en principe le consensus des scientifiques¹⁵. Dans les faits, des arguments mathématiques peuvent être déterminants, ce qui rejoint alors le propos de Bachelard. On s'en tient donc à l'ordre référentiel intersubjectif quand il s'agit de définir explicitement l'objectivité valable dans les sciences expérimentales.

On peut cependant passer à l'ordre suivant quand on envisage la démarcation entre les sciences expérimentales et les sciences dites humaines. Le sociologue L. Goldmann par exemple la décrit comme suit. On parle de pensée objective dans les sciences physico-chimiques dans la mesure où les buts de ce savoir, soit la maîtrise de la nature par l'homme et la structuration catégoriale qui en résulte, sont les mêmes pour tous les groupes sociaux actuellement existants. Or la situation est radicalement différente pour les sciences humaines, qui ne peuvent faire abstraction du fait qu'il y a des différences entre les groupes sociaux¹⁶. Il y a, dans la caractérisation de cette démarcation, l'expression d'un changement d'ordre pour la base de référence dans la mesure où la variation référentielle sur les groupes sociaux apparaît déterminante pour la vérité objective, et non plus seulement sur un ensemble d'individus sans égard aux groupes distincts¹⁷. Ce nouvel ordre se manifeste

14. G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, op. cit., p. 3.

15. K.R. POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, op. cit., Chapitre 1, section 8.

16. L. GOLDMANN, *Épistémologie et philosophie politique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978, p. 24 sq.

17. On notera ici que la distinction entre les deux types d'objectivité mentionnés ne tient pas au fait que les sciences expérimentales puissent ou non valoir en fait pour toutes les différentes sociétés, en opposition au cas des sciences humaines. La distinction réside au contraire en ce que différentes sociétés ne se réduisent pas simplement à une communauté unique d'individus dans le cas des sciences humaines, par opposition aux sciences expérimentales.

dans diverses expressions ou formulations. L'objectivité au même ordre, qui paraît d'abord propre aux sciences humaines, sera par exemple celle où la vérité se présente issue d'un déchiffrement des signes que les sociétés humaines en viennent, dans leurs cultures respectives, à produire ou à exprimer. On doit alors interpréter selon des sens multiples certains documents et tenir compte de l'existence du symbolique comme ordre distinct du réel phénoménal. La dimension référentielle requise ici peut être vue comme « historique », « humaine », « culturelle » ou encore « symbolique ». La pensée philosophique peut par ailleurs être considérée comme relevant de cet ordre d'objectivité dans la mesure où la dimension historique lui est essentielle.

Mais cette dimension historique importe aussi à ceux qui tiennent un discours sur les sciences expérimentales quand ils s'avisent de tenir compte des changements conceptuels profonds qui touchent le domaine scientifique et modifient conséquemment les groupes de référence. Un auteur moderne, conscient du caractère historique du développement du savoir, peut parfois poser des conditions qui le reflètent. Ainsi Popper, invoquant la « discussion rationnelle » comme la méthode générale de la pensée philosophique, définit l'échange valable comme étant celui où l'on « dépasse sa propre solution, plutôt que de la défendre »¹⁸, ce qui n'est pas sans rappeler ce qu'écrivait J. S. Mill : « Nos convictions... ne reposent pas sur d'autre sauvegarde qu'une invitation permanente adressée à tous de les démontrer non fondées¹⁹. » On dépasse par là l'ordre simplement intersubjectif pour imposer en plus l'exigence d'un développement à travers le changement des solutions déjà admises généralement sur une base intersubjective et l'exigence d'une attention constante pour les possibilités que le temps apporte. Nous voyons dans ce cas qu'un même auteur, par exemple Popper, peut caractériser explicitement l'objectivité comme étant basée sur l'intersubjectivité tout en admettant en général autre chose en plus pour constituer la vérité, soit le dépassement des formes du savoir. Ainsi le moderne exprime-t-il clairement le rôle de la référence intersubjective tout en laissant voir l'importance de la référence historique.

18. K.R. POPPER, *op. cit.*, p. 13.

19. J.S. MILL, *On Liberty*, Londres, J. W. Parker & Son, 1859, p. 40.

Autres considérations sur les ordres d'objectivité

S'il apparaît que des auteurs contemporains ont reconnu assez nettement la spécificité des ordres référentiels correspondant à l'objectivité sur base intersubjective et à la vérité requérant une base historique (la première s'associant aux sciences expérimentales et la seconde plus particulièrement aux sciences humaines), est-il aussi clair qu'il y a bien une spécificité de l'objectivité-1, qui est plutôt relative à une base *intrasubjective* ? On pourrait avancer par exemple que rien n'empêcherait en principe un individu seul de développer une science expérimentale. Or il appert que si l'objectivité-1, qui admet une base de référence individuelle, suffit éventuellement quand il s'agit d'une démonstration mathématique ou purement logique, une base intersubjective, et donc l'objectivité-2, est en revanche essentielle pour les sciences dites de la nature, ou sciences expérimentales. Jean Piaget, par exemple, reconnaît la différence essentielle entre l'expérimentation et la déduction. Les conditions d'apprentissage humain pour la première se développent, selon lui, en retard par rapport à celles pour la seconde. Il considère la déduction comme une construction spontanée de l'intelligence, ce qui ne serait pas le cas pour l'expérimentation, qui exige une soumission à des instances extérieures²⁰. Il constate chez l'enfant que les opérations déductives se constituent bien avant les conduites expérimentales et que ces dernières sont nettement subordonnées aux formes supérieures de celles-là. Cela peut signifier pour nous une confirmation indirecte, valant plutôt sur le plan épigénétique, de la généalogie historique exposée précédemment. En tout cas, cela donne des indications supplémentaires concernant la signification épistémologique des deux ordres d'objectivité.

D'autres aspects de l'objectivité-1 peuvent être trouvés dans la notion de « fait » selon Ernst Mach, à propos de laquelle il souligne la force immédiate de persuasion des sensations dans un moi et la prégnance des corps et des choses indépendants du moi, celui-ci étant un fait parmi des faits²¹. Dans ce cas, les corps extérieurs au moi, et le moi lui-même qui est désigné ici, sont des

20. J. PIAGET, *Épistémologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, pages 43-44.

21. E. MACH, *La connaissance et l'erreur*, trad. M. Dufour, Paris, 1908, p. 21 sq.

faits dans un univers commun pour la constitution (ou la reconnaissance) desquels les sensations d'un sujet individuel suffisent.

Cela est à mettre en rapport avec le type d'objectivité requis par les mathématiques ou la logique. Rappelons la remarque de B. Russell selon laquelle un langage logiquement parfait serait un langage privé, impropre à la communication. Ce propos peut indiquer que la logique comme telle correspond à un ordre d'objectivité qui diffère de l'ordre intersubjectif et qui, plus précisément, devrait s'élaborer et se comprendre selon une base de référence d'abord individuelle. Ce langage serait impropre à la communication en autant qu'il s'agirait de communiquer autre chose que des résultats purement formels (de mathématique ou de logique). Tout ce dont la base d'objectivité est d'ordre supérieur à un ne pourrait d'abord s'y exprimer parce que cela équivaldrait à une réduction formelle complète, qu'ainsi une réalité expérimentale pourrait être réduite à du logique, et que même le sujet de l'expérience deviendrait un être purement logique. Le rapport peut nous apparaître profond entre le sens de cette remarque de Russell et la conception de Piaget selon laquelle la logique et les mathématiques résultent de la prise de conscience des conditions de l'action sur un objet quelconque et des coordinations possibles entre ces actions, que l'« objet quelconque » n'est dans l'ensemble de ces sciences qu'un invariant permanent, et les actions du sujet et leurs coordinations l'élément invariable qui détermine leur contenu ²². Dans les deux cas, nous pouvons conclure que la base de référence individuelle est suffisante pour constituer l'ordre de réalité qui correspond à la logique et aux mathématiques, mais qu'elle ne suffit pas pour constituer l'ordre de réalité propre aux sciences expérimentales.

Les « faits » peuvent toutefois recevoir une autre interprétation qui leur donne un statut de réalités objectives-2, soit selon une base de référence intersubjective. Pour J. Habermas par exemple le sens des « faits » ne peut pas être explicité sans référence aux discours ²³. Le fait peut alors acquérir une dimension spéculative, à

22. Cette conception s'oppose d'ailleurs à celle de F. Gonseth selon laquelle la logique est une « physique de l'objet quelconque ». Piaget insiste au contraire sur la démarcation entre le domaine logique et le domaine expérimental.

23. J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon et J.-M. Brohm, Paris, Gallimard, 1976, p. 347.

telle enseigne que certains épistémologues prétendent que le caractère de la distinction entre faits et théories est artificiel ²⁴. Il y a là, à mon avis, une confusion. Il continue d'y avoir une distinction essentielle à faire entre une théorie et un fait qui peut affecter cette théorie. Le fait, en tant que constatable intersubjectivement, ajoute à l'ordre d'objectivité que la théorie seule n'aurait pas. Une théorie par elle-même, épurée de tout fait, n'aurait de réalité que celle dont l'ordre d'objectivité équivaldrait à celui d'une logique ou d'une structure mathématique. T. S. Kuhn, incidemment, n'a pas tort de penser que le fait n'est pas une réalité absolue, indépendante du contexte social ou historique. Il faudrait toutefois distinguer essentiellement le fait dont le constat objectif infirme une théorie, ou encore lui donne naissance en créant les conditions de sa validité possible, et le fait tel que décrit, ou prévu à l'intérieur d'une théorie particulière, constituée dans la science expérimentale. La première espèce de fait peut posséder une objectivité d'ordre historique et la seconde ne peut excéder l'ordre d'objectivité de la théorie elle-même.

Application au problème de l'induction

Le problème épistémologique de l'induction dans les sciences expérimentales consiste à se demander si les lois scientifiques obtenues par induction à partir d'observations ou d'expérimentations particulières sont en principe justifiables et à quelles conditions elles peuvent l'être. C'est le passage du fait au droit, de l'expérience particulière à la pensée scientifique universelle, qui est en cause. Ce principe ne peut pas être justifié comme tel par l'expérience de fait puisque son objet est de tirer une législation universelle à partir de l'expérience ²⁵.

Comme le problème de l'induction en est un de justification et qu'il traduit la recherche d'un fondement, il peut recevoir ici une interprétation qui, je le pense, apportera une clarification importante.

24. Comme T.S. KUHN dans *La structure des révolutions scientifiques* (trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983, p. 83).

25. On a tenté de traiter l'induction des sciences expérimentales comme un cas d'application de la théorie des probabilités (notamment dans le positivisme logique). Le même problème de passage du fait empirique à la scientificité se pose dans ce cas encore. Voir à ce propos la critique de K. R. POPPER dans *La logique de la découverte scientifique*, *op. cit.*, pages 25-26.

De même que la notion d'objectivité impliquée dans les sciences expérimentales a été mise en rapport, dans cet article, avec d'autres ordres d'objectivité dans une séquence particulière, il est possible d'établir une séquence où l'induction se trouve en rapport avec autre chose. Considérons la séquence suivante.

1. La déduction dans les mathématiques et la logique.
2. L'induction dans les sciences expérimentales.
3. La dialectique dans les savoirs de type philosophique.

Les différences essentielles entre les notions désignées par ces termes sautent d'abord aux yeux plutôt que le motif de leur continuité profonde. Le problème de l'induction des sciences expérimentales paraît justement tenir au fait qu'on ne peut traiter cette induction comme une déduction mathématique et que d'autre part on serait peu satisfait de comprendre l'induction selon le même registre qu'un passage dialectique, que les scientifiques préfèrent laisser aux philosophes ou aux métaphysiciens. Mon but n'est d'ailleurs pas de niveler les réalités diverses en les ramenant abusivement à un dénominateur commun. J'espère au contraire par le moyen de cette séquence souligner les différences essentielles, en les articulant néanmoins de façon à les rendre plus intelligibles. Il est ainsi possible de voir qu'à son niveau propre l'induction des sciences expérimentales reproduit le motif même que présente la déduction au niveau logico-mathématique, pourvu que l'on tienne compte correctement des différences d'ordres dans l'objectivité associable à ces différents savoirs.

La déduction mathématique suppose, à chaque étape d'une démonstration, une rétention des étapes précédentes en un sens de restructurabilité pour le sujet mathématicien lui-même qui l'effectue. Il ne s'agit pas ici d'un credo de type intuitionniste, mais plutôt de la constatation générale que la saisie d'une étape dans une déduction mathématique implique la possibilité en principe de reconstituer la démarche raisonnée qui constitue la démonstration en ses différents moments. Comparons maintenant avec l'induction dans les sciences expérimentales. Celle-ci suppose une répétabilité de principe de l'expérience et du résultat expérimental. Ce que la rétention fait pour les moments du raisonnement individuel, la répétabilité le fait pour les sujets expérimentateurs. L'induction expérimentale traduit donc dans l'ordre intersubjectif ce que la déduction fait dans l'ordre intrasubjectif.

Et il en va de même, *mutatis mutandis*, pour ce que les penseurs modernes ont appelé « dialectique », si l'on entend ce mot dans un sens général d'articulation entre les moments historiques successifs. En raison de la différence d'ordre, ce que suppose la notion de dialectique ne peut être décrit en termes de rétention intrasubjective ni de répétabilité intersubjective. Il le serait plutôt en opposition avec ce type de notion parce que le passage dialectique se décrit comme une rupture et un dépassement. Or il s'agit d'une rupture avec quelque chose établi selon un ordre intersubjectif d'objectivité parce qu'on se trouve à substituer à une réalité intersubjective à un moment de l'histoire, dans une communauté donnée, une autre réalité intersubjective correspondant à un autre moment de l'histoire, ou à une autre communauté distincte.

L'induction scientifique ainsi entourée de part et d'autre peut acquérir une signification essentielle très éclairante. D'une part, si nous comparons l'induction scientifique à la déduction mathématique ou logique, son exigence de répétabilité semble arbitraire et non fondée au regard des conditions requises de la déduction. Le type d'objectivité requis par le mathématicien impose un motif de continuité à un niveau plus élémentaire qui est celui de la référence individuelle. En comparaison, la vérité inductive d'une loi expérimentale semble reposer sur une sorte d'acte de foi du moment que sa confirmation demande un passage à l'autre sujet, dans une communauté intersubjective. La rigueur de l'induction expérimentale n'est cependant pas en soi inférieure à celle de la déduction, mais elle s'exerce pour des instances d'un ordre plus élevé. En ce sens la loi scientifique est aussi certaine pour la *communauté* scientifique que le théorème de mathématique peut l'être pour l'*individu* mathématicien. Celui-ci se sentira parfois fondé à critiquer le manque de rigueur du physicien éventuellement, mais il sera obligé de reconnaître la validité d'ensemble de la science physique.

Ce rapport du mathématicien au physicien se retrouve entre les physiciens et les philosophes, pourvu que la transposition soit faite complètement, c'est-à-dire en tenant compte de toutes les implications du changement d'ordre de la référence. La logique dialectique peut sembler très peu fiable aux yeux des physiciens parce qu'ils tentent de l'apprécier à la lumière des rapports intersubjectifs fondant l'objectivité, ou d'une répétabilité immédiate, alors qu'elle est d'ordre historique. Ainsi les tenants des sciences

expérimentales à la recherche d'une explication peuvent s'estimer insatisfaits de la compréhension et des interprétations en usage dans les sciences historico-herméneutiques ou dans la philosophie. La communauté scientifique peut aussi juger et déprécier l'activité de compréhension de la communauté philosophique. En revanche, elle se sentira obligée de reconnaître une validité historique en quelque sorte à la philosophie en tant que forme de pensée rationnelle. La philosophie a par exemple pu contribuer au développement vers la pensée scientifique expérimentale²⁶.

Le caractère problématique de l'induction dans les sciences expérimentales serait donc lié à une certaine confusion des ordres de savoirs. On pense d'abord à une sorte de validité logique formelle exigible au niveau des sciences expérimentales et, ne la trouvant pas telle quelle, on érige en problème l'absence de certification en soi qui pourtant se retrouve à tous les ordres de savoirs rationnels. La validité absolue n'est exigible nulle part.

Conclusion : d'autres possibles

D'après le *Vocabulaire* de Lalande (sous « Possible »), l'impossible se dit de ce qu'on sait objectivement ne pouvoir être. Puis de là découle une appréciation de ce qui reste possible.

Si l'objectivité est relative et s'il y a plusieurs sortes d'objectivités, précisément plusieurs ordres de l'objectivité, nous n'avons pas à nous en tenir à l'énoncé d'un possible objectif particulier. Ainsi, pour prendre un exemple pittoresque, atteindre la galaxie d'Andromède pour un vaisseau habité est physiquement impossible. Cette impossibilité est relative à l'objectivité-2 de la science actuelle. On la relativise aussitôt en passant à une objectivité-3, qui fait plutôt dire : il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances et de nos moyens techniques d'aller en personne dans une autre galaxie que la nôtre. *A fortiori*, si nous passons à une objectivité d'ordre supérieur, une appréciation d'impossibilité pourra être dépassée.

26. On reconnaît par exemple le rôle de la philosophie cartésienne dans le développement des concepts de la physique et celui de l'aristotélisme dans le développement de la pensée biologique.

Bien sûr, s'il ne s'agissait que de la non-contradiction, tout deviendrait possible à la seule condition de déniveler pour éviter le heurt contradictoire. Toutefois les possibilités qui se dégagent d'une généralisation de la notion d'objectivité n'équivalent pas à toute admission non critique. J'espère avoir démontré dans cet article ²⁷ que c'est en quelque sorte par l'objectivité d'ordre supérieur qu'on peut reconnaître l'existence des ordres d'objectivité puisque ces ordres représentent l'invariance de quelque chose de plus essentiel que ce qui apparaît dans l'objectivité au sens courant. Limiter absolument le possible par une objectivité d'un ordre donné est sûrement abusif. On ne peut davantage, par exemple, laisser déterminer les possibilités du XX^e siècle à partir d'un point de vue du XVII^e siècle. Il sera aussi difficile à un moderne d'admettre l'ordre qui dépasse la modernité qu'il l'aurait été à un classique d'admettre l'ordre moderne.

*Département de physique,
Collège Montmorency*

BIBLIOGRAPHIE

- BACHELARD, G., *Le rationalisme appliqué*, Paris, P. U. F. 1949.
GOLDMANN, L., *Épistémologie et philosophie politique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978.
HABERMAS, J., *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon et J.-M. Brohm, Paris, Gallimard, 1976.
KANT, E., *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, Paris, Flammarion, 1976.
KUHN, T.S., *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.
LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P. U. F., 14^e édition, 1983.
MACH, E., *La connaissance et l'erreur*, trad. M. Dufour, Paris, 1908.
MILL, J.S., *On Liberty*, Londres, J. W. Parker & Son, 1859.

27. Je suis conscient que les notions présentées dans cet article, dans la mesure même de leur originalité, n'ont pu être suffisamment explicitées ou élucidées. Je me permets cependant d'ajouter que d'autres publications viendront, dans un proche avenir, clarifier ces notions davantage et montrer leur fécondité.

PIAGET, J., *Épistémologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970.

PLATON, *La République*, trad. R. Baccou, Paris, Flammarion, 1966.

POPPER, K.R., *La logique de la découverte scientifique*, trad. N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1973.

RUSSELL, B., *Méthode scientifique en philosophie*, trad. P. Devaux, Paris, Vrin, 1929.

———. *Signification et Vérité*, trad. P. Devaux, Paris, Flammarion, 1959.

Marx et le matérialisme : sens et valeur de la première thèse sur Feuerbach

Ulysses Santamaria et Alain Manville

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027018ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027018ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Santamaria, U. & Manville, A. (1987). Marx et le matérialisme : sens et valeur de la première thèse sur Feuerbach. *Philosophiques*, 14 (2), 381–408.
<https://doi.org/10.7202/027018ar>

Résumé de l'article

Se saisir de la réalité, du monde sensible, de façon subjective énonce la 1^{re} thèse sur Feuerbach. Qu'engage pour la pensée matérialiste de Marx un tel appel ? Que faut-il comprendre sous le terme du matérialisme quand il s'agit de la philosophie de Marx ? À quel matérialisme nous renvoie la révolution théorique qui s'effectue dans les thèses sur Feuerbach ? Notre texte vise à apporter une réponse à ces questions en montrant que si le matérialisme de Marx doit définir quelque chose d'inédit, il ne peut en aucun cas s'identifier à ce qu'en a fait la tradition marxiste, tout au contraire il définit une pensée nouvelle de la subjectivité, celle de la « gegenstandliche Tätigkeit », pensée que requiert l'impératif pratique de la onzième thèse sur Feuerbach : la transformation du monde.

MARX ET LE MATÉRIALISME : SENS ET VALEUR DE LA PREMIÈRE THÈSE SUR FEUERBACH

par Ulysses Santamaria et Alain Manville

RÉSUMÉ. Se saisir de la réalité, du monde sensible, de façon subjective énonce la 1^{re} thèse sur Feuerbach. Qu'engage pour la pensée matérialiste de Marx un tel appel ? Que faut-il comprendre sous le terme du matérialisme quand il s'agit de la philosophie de Marx ? À quel matérialisme nous renvoie la révolution théorique qui s'effectue dans les thèses sur Feuerbach ?

Notre texte vise à apporter une réponse à ces questions en montrant que si le matérialisme de Marx doit définir quelque chose d'inédit, il ne peut en aucun cas s'identifier à ce qu'en a fait la tradition marxiste, tout au contraire il définit une pensée nouvelle de la subjectivité, celle de la « *gegenständliche Tätigkeit* », pensée que requiert l'impératif pratique de la onzième thèse sur Feuerbach : la transformation du monde.

ABSTRACT. The first thesis on Feuerbach calls for a subjective apprehension of reality and of the world perceived by the senses. What does such a program entail for Marx's materialist thought ? What should be included under the term "materialism" when we consider Marx's philosophy ? To what materialism are we directed by the theoretical revolution effected in the theses on Feuerbach ?

Our text attempts to answer these questions by showing that if Marx's materialism must define something theoretically unprecedented, it certainly can not be identified with this interpretation within the Marxist tradition. On the contrary, it defines a new way of thinking about subjectivity, the « *gegenständliche Tätigkeit* », a way of thinking which requires the imperative of praxis enjoined in Feuerbach's eleventh thesis : the transformation of the world.

« J'ai retrouvé dans un vieux cahier de Marx les onze thèses sur Feuerbach. Ce sont de simples notes jetées sur le papier pour être élaborées par la suite, nullement destinées à l'impression,

mais d'une valeur inestimable comme premier document où est exposé le germe génial de la nouvelle conception du monde »¹.

C'est ainsi qu'Engels lui-même affirmait l'importance des thèses sur Feuerbach dans l'évolution de la pensée de Marx. Moment de rupture et d'une nouvelle prise de position. Ces thèses marquent une véritable révolution théorique. Après un long itinéraire passant par l'étude des philosophies de Hegel et de Feuerbach, Marx atteint enfin sa propre pensée, celle qu'il essayait de formuler depuis sa critique de la philosophie du droit hégélien : le nouveau matérialisme. Que recouvre cette révolution théorique ? Quelles sont la nature et la portée de cette nouveauté par laquelle le matérialisme de Marx semble se définir ?

Il y a des nouveautés qui se laissent facilement résorber, qui présentent une ligne de moindre résistance à l'ancien et n'en sont en réalité que la répétition légèrement modifiée. La tradition marxiste n'a reconnu à Marx et à son matérialisme qu'une nouveauté qui s'illusionne sur elle-même et reproduit l'identique. Pour la tradition marxiste, en effet, si le matérialisme de Marx s'établit bien comme le produit d'une révolution théorique, c'est dans le mouvement d'une rupture qui maintient un lien fondamental avec le matérialisme classique. Selon cette représentation, Marx est un des représentants de la philosophie matérialiste (et même le plus éminent) dont la réflexion participe de façon essentielle au conflit entre le matérialisme et l'idéalisme dans toute philosophie. La révolution théorique, que consacrent les thèses sur Feuerbach, est contenue toute entière dans l'espace de cette lutte et ne marque entre l'ancien et le nouveau matérialisme qu'une simple différence de forme. Le matérialisme de Marx est ainsi renvoyé à un genre, supérieur, de matérialisme. La distance qui sépare Marx de l'ancien matérialisme ne serait que celle, minimale, d'une simple différence formelle sur fond d'une co-appartenance ontologique de l'ancien et du nouveau, celle par laquelle toute pensée matérialiste s'oppose à l'idéalisme. Les thèses sur Feuerbach reproduiraient à leur niveau le dispositif de cette opposition qui doit en constituer le schéma de déchiffrement. Contre cette représentation qu'une certaine histoire a recouverte par la force de l'évidence, on peut

1. ENGELS : *L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Éd. Sociales, Paris, 1966.

soulever une série de questions que la tradition marxiste a toujours refoulées.

L'espace philosophique circonscrit par cette opposition peut-il véritablement définir le champ d'intervention de la pensée de Marx ? L'enjeu que recouvre le conflit constitue-t-il ce que la pensée de Marx, dans les thèses sur Feuerbach, reconnaît comme son objet propre ? La défense du matérialisme tel qu'il est défini par le champ de l'opposition correspond-elle à l'activité théorique du nouveau matérialisme ? En d'autres termes, la « nouveauté » du nouveau matérialisme s'accorde-t-elle à cette représentation qui suppose entre la pensée de Marx et l'ancien matérialisme plus qu'une contiguïté, une véritable parenté ? Une mise au point s'impose : le matérialisme, qui a pu être reconnu, défendu, légitimé et même proclamé par Marx comme fondement philosophique de sa théorie, est-il précisément celui qui vient s'affirmer dans les thèses sur Feuerbach ? En effet, ces thèses, moment d'un bouleversement théorique, peuvent ne constituer qu'un passage d'exception et ne pas recouvrir ce qui par la suite est devenu la normalité de la pensée de Marx. Cette pensée n'est donc peut-être pas celle de la nouveauté qui voit le jour dans les thèses sur Feuerbach, elle n'a peut-être pas su être fidèle à la nouveauté de ce matérialisme naissant. En d'autres termes, on peut se demander si le matérialisme présent dans les thèses sous la forme « de simples notes jetées sur le papier pour être élaborées par la suite », est bien celui qui sera ensuite repris et développé par Marx et les marxistes. Série de questions que l'on peut résumer ainsi : Le nouveau matérialisme esquissé en 1845 dans ces quelques notes et le matérialisme qui s'imposera historiquement présentent-ils un lien de parenté qui permette de faire du dernier le résultat du développement rationnel du premier ?

Pouvoir répondre concrètement à ces questions suppose que l'on ne s'appuie plus en toute confiance sur ce que Marx a pu dire ou écrire ultérieurement, que l'on n'en fasse donc plus le point de départ obligatoire de l'interprétation. Les thèses sont, par leur statut atypique, hors de la norme et c'est cette position singulière qui réclame avant tout d'être reconnue et prise en charge. Exigence d'autant plus nécessaire que le texte des thèses présente cette particularité d'être construit sur une ambiguïté de base. Les thèses sur Feuerbach ne sont pas le discours d'une seule voix, mais plutôt

la rencontre et le télescopage de deux mouvements de sens. Elles contiennent comme le mouvement d'une différence qui jamais ne parvient à définir son espace propre, comme un procès de différenciation qui n'arrive pas à son terme, à sa position dans la forme de l'opposition accomplie. La pensée nouvelle du matérialisme continue à se maintenir dans un cadre que pourtant elle fait éclater et ne se manifeste qu'à travers un certain nombre d'effets de sens où Marx, s'efforçant de se démarquer de toute une tradition, affirme sa propre position dans les termes mêmes de cette tradition avec laquelle il veut rompre. Aussi, le nouveau matérialisme qui y est exprimé ² est un matérialisme encore mal maîtrisé (quant à sa signification rigoureuse), un matérialisme dont Marx n'a pas encore rejoint le concept théorique effectif et ne parvient pas à poser/penser la radicale différence. Notons ici que ce « pas encore » se verra d'ailleurs reconduit tout au long de l'évolution de la pensée de Marx et que cette reconduction aura pour effet de refouler, puis de recouvrir totalement l'originalité et le caractère inédit de ce matérialisme. Il finira par s'identifier, dans la conscience de Marx, à cela même à quoi il venait originellement s'opposer. Destin qui nous conduit à faire de ce nouveau matérialisme de Marx l'impensé le plus propre de la pensée de Marx ³.

Dès lors, lire les thèses sur Feuerbach signifie en faire resurgir le discours de ce nouveau matérialisme qui n'a réussi, ni à s'imposer, ni à se poser de façon autonome, c'est-à-dire réinvestir le texte de la différence qui le travaille pour retrouver ce mouvement de sens qui n'est sensible qu'à travers un ensemble d'effets signifiants, dont il faut reconstruire la systématité intrinsèque.

2. En effet, les thèses sont ce lieu exceptionnel de l'histoire de la pensée de Marx où le nouveau matérialisme parvient à se faire dominant dans son discours. Ici, nous sommes donc au plus près de ce matérialisme nouveau que Marx n'a jamais formulé pour soi, dans le lieu d'inscription d'une pensée qui quant à elle ne parvient pas à s'inscrire de façon positive, mais sous la seule forme de la critique (celle du matérialisme passé) et ne s'offre alors qu'à la façon d'un négatif.

3. Impensé au sens d'HEIDEGGER qui dans *Qu'appelle-t-on penser* écrivait : « L'impensé dans une pensée n'est pas un manque qui appartienne au pensé, l'impensé n'est à chaque fois tel qu'en tant qu'il est im-pensé. Plus une pensée est originelle, plus riche devient son impensé. L'impensé est le don le plus haut que peut faire une pensée ». (*Qu'appelle-t-on penser*, Paris, Éd. PUF, 1973, p. 117). De même, dans *Kant et le problème de la métaphysique*. HEIDEGGER note : « L'essentiel de toute connaissance philosophique ne repose pas en premier lieu sur les propositions explicites dont elle est faite mais sur ce qui reste encore inexprimé, bien que rendu présent à travers les thèses explicites ». (*Kant ...* Paris, Éd. Gallimard, 1970, p. 58).

Le dispositif des thèses

Pour la tradition, les choses sont relativement simples. Les thèses sur Feuerbach font partie du conflit qui oppose le matérialisme et l'idéalisme. L'origine d'un tel conflit remonte à la question fondamentale qui divise tout le champ philosophique et dont Engels est le premier à formuler le principe. Il s'agit de la question du primat de l'être sur la pensée, ou bien du primat de la pensée sur l'être. Or, les thèses sur Feuerbach ne s'organisent pas en fonction d'une telle question. L'idéalisme et le matérialisme qui y sont mis en cause ne renvoient pas aux figures abstraites qui résultent de la définition engelsienne des deux camps de la philosophie, l'idéalisme de l'idée et le matérialisme de la matière. Si le second y est bien présent (Marx l'identifie sous le concept « matérialisme de l'intuition ») ce qui lui est opposé n'est plus l'idéalisme de l'idée, mais un idéalisme qui lui reste radicalement irréductible et qui donne un tout autre sens au système des oppositions. De même, si Marx intervient bien dans le débat entre l'idéalisme et le matérialisme, il n'y prend pas véritablement part, il s'attaque au rapport, au lien qui unit les deux concepts dans leur opposition et détruit le fondement sur lequel il s'appuie. Le nouveau matérialisme se définit par rapport aux figures théoriques spécifiées d'un matérialisme identifié comme matérialisme de l'intuition et d'un idéalisme défini comme idéalisme de l'activité. Ces termes sont l'indice d'un changement de terrain, où nous ne sommes plus ramenés à la mauvaise généralité du problème du primat supposé de l'idée ou de la matière. Voici en effet ce qu'énonce la première thèse sur Feuerbach :

« Le principal défaut de tout le matérialisme passé — y compris celui de Feuerbach — est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme *d'objet* ou *d'intuition*, mais non en tant qu'*activité humaine concrète*, en tant que *praxis*, de façon subjective. C'est ce qui explique pourquoi le côté *actif* fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme, mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète comme telle ».

Ce dont il est question ici ^{3b} c'est d'une saisie du monde qui ne parvient pas à dépasser la simple saisie intuitive. Le matérialisme

3b. Cf. L. Feuerbach et la Fin de la Philosophie classique allemande, Paris, Éd. Sociales, 1966, p. 87.

de l'intuition, auquel se voit opposé non plus la figure abstraite et vide de l'idéalisme de l'idée (idéalisme sur mesure indispensable au matérialisme pour prouver son existence en s'y opposant), mais la figure concrète de cet idéalisme qui se saisit du monde de façon subjective : l'idéalisme de l'activité.

Matérialisme de l'intuition et idéalisme de l'activité, telles sont les pensées concrètes qui définissent l'espace du nouveau matérialisme. Cette définition est à comprendre en fonction de l'horizon problématique qui lui donne son cadre. Ce n'est plus celui de la philosophie feuerbachienne où le nouveau matérialisme, opérant le procès de son autocritique dans un mouvement de récupération de l'aspect rationnel de la dialectique hégélienne, développerait la synthèse d'un travail de double rectification. Dans le cas du matérialisme, la rectification du caractère encore métaphysique de sa forme, et dans le cas de l'idéalisme, celle de la forme encore abstraite de la dialectique. Une telle synthèse est irrecevable pour le nouveau point de vue qui s'organise à partir d'une instance de réflexion qui est hégélienne. Marx en effet sait que l'horizon problématique feuerbachien correspond à un niveau de pensée dépassé par la réflexion de Hegel et que toute confrontation critique avec l'idéalisme hégélien ne peut être qu'interne au système de penser hégélien sous peine de retomber dans un point de vue déjà disqualifié par le procès spéculatif. C'est donc de ce point de vue que l'opposition entre l'intuition et l'activité se laisse interpréter. Dès lors c'est la topologie même des oppositions qui structurent le système des thèses sur Feuerbach qui se trouve transformée. Il ne s'agit plus du modèle classique de la division matérialisme/idéalisme, où matérialisme métaphysique et matérialisme dialectique restent solidaires dans leur commune opposition à l'idéalisme, mais plutôt d'un modèle où, de façon apparemment paradoxale (mais cette apparence de paradoxe ne vaut que pour le matérialisme marxiste entêté dans son dogmatisme) l'idéalisme de l'activité et le nouveau matérialisme se retrouvent du même côté de la contradiction qui les oppose, dans un affrontement commun, au matérialisme et à l'idéalisme dans leur définition classique. Pour Marx, en effet, l'idéalisme et le matérialisme en leur définition classique ne sont pas ces deux adversaires inconciliables que nous présente Engels et dont la lutte dessine le tracé historique de la philosophie. Idéalisme de l'idée et matérialisme de

la matière ne sont que les deux faces d'un même concept, comme l'écrivait Hegel dans un passage de la *Phénoménologie*, que Marx cite dans *La Sainte Famille* et dont il reprendra la thèse dans *Les Manuscrits de 1844*⁴.

Que signifie alors cette opposition qui met en jeu un matérialisme concrètement spécifié comme matérialisme de l'intuition et un idéalisme enfin soustrait à l'abstraction réductive d'un concept sans contenu ?

- L'idéalisme de l'activité, tout comme le matérialisme de l'intuition, ne sont convoqués et ne fonctionnent dans les thèses qu'en tant qu'ils représentent deux modes de rationalité, deux *logos*, dont l'opposition constitue l'enjeu effectif par rapport auquel le nouveau matérialisme vient se définir. L'enjeu recteur des thèses ne suit donc plus le tracé de la tradition, mais l'opposition de deux systèmes de sens⁵, opposition qui, elle-même, a pour enjeu ce que Marx appelle, au terme de la première thèse sur Feuerbach, « l'activité révolutionnaire, l'activité pratique critique ».
- Le matérialisme de l'intuition incarne en effet la figure exemplaire de ce avec quoi le nouveau matérialisme entend rompre, la métaphysique de la représentation, dont Feuerbach, d'après Marx, pose la figure paradigmatique. L'idéalisme de l'activité, c'est la philosophie de Hegel qui, dans ce contexte, est le moyen d'une critique effective de cette métaphysique, critique qui seule ouvre la possibilité de

4. Dans la « *Phénoménologie de l'esprit* », HEGEL écrivait en effet : « Au sujet de cette essence absolue, la philosophie des Lumières entre en conflit avec elle-même... et se divise en deux parties... l'un... nomme essence absolue cet absolu sans prédicat... et l'autre le nomme matière... Les deux choses sont le même concept ; la différence ne réside pas dans la chose, mais uniquement dans les points de départ divers des deux formations » (*Phénoménologie*, Éd. Aubier, tome 2, pp. 123-124). Ce texte est cité par MARX dans *La Sainte Famille*, Éd. Sociales, Paris, 1969, p. 159). De même, c'est à partir de ce constat hégélien que se comprend ce que dit Marx dans les *Manuscrits de 44* à propos de l'opposition « du subjectivisme et de l'objectivisme, du spiritualisme et du matérialisme, de l'activité et de la passivité » (*Manuscrits*, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 94).

5. R. BERSTEIN dans son livre *Praxis and action*, Philadelphie, (ed. University of Pennsylvania Press, 1971, p. 31), note : « To think of Hegel as a traditional idealist is drastically to misconceive his position ; when we examine Marx's thought, we shall see — despite his frequent polemics about idealism of Hegel and philosophy — that his materialism makes sense only against the background of the transformation of the idealist/materialist dichotomy effected by Hegel ».

penser autrement que de façon imaginaire cette « activité critique pratique », que Marx, dans la XI^e thèse sur Feuerbach, appelle « la transformation révolutionnaire du monde ». L'idéalisme de l'activité est, en effet, le nom du mouvement problématique qui, parti de la réflexion critique de Kant, a abouti à la philosophie hégélienne et à son idéalisme absolu. Marx se veut l'héritier de ce mouvement de pensée qu'il entend radicaliser. C'est de cela dont il est question dans le programme de la réalisation/suppression de la philosophie, la thèse de son devenir monde. Il s'agit de rendre effective la critique engagée au sein de l'ordre de la pensée, en lui restituant le caractère pratique que l'idéalisme hégélien lui a confisqué au profit de la seule spéculation. Pour Marx, le travail critique accompli au sein de la pensée doit produire ses effets à l'intérieur même du monde. Il s'agit d'effectuer en pratique ce devant quoi Hegel avait reculé : l'effondrement de la réalité, alors même qu'il en avait énoncé le principe, écrivant à un ami : « Ist das Reich der Vorstellung revolutionniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus »⁶.

Mais ce projet ne peut s'accomplir sans médiation, le passage à la *praxis* révolutionnaire qu'exigent les thèses sur Feuerbach, suppose au préalable la liquidation de ce qui y fait le plus obstinément obstacle, c'est-à-dire la métaphysique représentative, objet principal de la critique conduite par le nouveau matérialisme.

L'idéalisme et le matérialisme au tribunal de la raison critique

Les thèses sur Feuerbach, comme nous l'avons indiqué au début de ce texte, sont construites sur une ambiguïté de base. Marx ne réussit pas à rompre de façon définitive avec l'ancien matérialisme, il hésite à poser clairement la rupture que pourtant il opère. Il maintient donc l'apparence d'une mise dos à dos du matérialisme et de l'idéalisme tout en mettant en scène le nouveau matérialisme sur un terrain qui semble être toujours structuré par leur vieille opposition. Cette inconséquence dans la formulation a conduit à

6. HEGEL, *Lettre à Niethamer*, oct. 1808, *Briefe* I, p. 253, Paris, Éditions Gallimard, 1969.

un certain nombre d'erreurs d'interprétation sur la signification véritable de la première thèse sur Feuerbach, ainsi que sur la portée des critiques respectives qui s'y développent. Ainsi, on a posé que le nouveau matérialisme s'attaquerait aussi bien à l'ancien pour son caractère métaphysique, qu'à l'idéalisme auquel il s'opposerait en fonction de son appartenance matérialiste. Dans chacun des cas, un décompte des bons et des mauvais côtés viendrait s'opérer : dans le cas du matérialisme, le fait que ce dernier oppose à l'idéalisme ce qu'il s'acharne à nier : la réalité ; dans le cas de l'idéalisme, malgré son incapacité à fournir un concept effectif de la réalité, une nette inclination pour un mode de pensée échappant à la rigidité et l'unilatéralité qui le caractérisaient toujours. Répartition des qualités et des défauts qui est à la base de l'hypothèse de cette synthèse du matérialisme et de l'idéalisme, que le nouveau matérialisme de Marx réaliserait pour se constituer. Ainsi, L. Kofler qui compte parmi les marxistes les plus critiques de la tradition, peut-il (toujours) écrire :

« Le marxisme dépasse les formes traditionnelles du matérialisme et de l'idéalisme en tant qu'il les subsume (*aufhebt*) dans son propre système... Le matérialisme mécanique unilatéral tout autant que l'idéalisme unilatéral et abstrait se voient critiqués non pas en tant qu'ils se voient opposer simplement un concept radicalement nouveau mais pour autant qu'ils se trouvent dépassés dans un mouvement où leurs limitations respectives sont à la fois reconnues et dépassées et leur légitimité (*Berechtigung*) relative intégrée dans un concept supérieur »⁷.

Or, quel que puisse en être la forme, cette synthèse suppose toujours ce que le nouveau matérialisme exclut de façon radicale.

Revenons à la citation de Kofler : le nouveau matérialisme reconnaîtrait la légitimité relative de l'idéalisme et du matérialisme tout en supprimant leurs limitations respectives. Que l'idéalisme de l'activité et le matérialisme de l'intuition présentent tous deux des limitations et que ces limitations soient reconnues et critiquées par Marx, les thèses sur Feuerbach nous en apportent la preuve évidente. Le « seulement abstraitement » à propos de l'idéalisme et le défaut reconnu au matérialisme signalent un rapport critique

7. L. KOFLER « Ist des Marxismus überholt » dans *Der proletarische Bürger*, Vienne, Ed. Europa Verlag, 1964, p. 83.

à l'un comme à l'autre. Seulement, ce rapport critique ne présente pas les mêmes conséquences⁸.

Examinons d'abord l'idéalisme de l'activité. Le rapport qu'établit la critique est défini par un lien profond entre ce qui s'oppose. Idéalisme de l'activité et matérialisme de Marx présentent ici une communauté de pensée, le second n'étant qu'une déclinaison du premier à l'intérieur d'un même champ de rationalité. La différence qui est à l'origine de leur opposition est interne à l'identité profonde de problématique qui les définit tous les deux. Du point de vue de l'idéalisme de l'activité, l'opposition recouvre un rapport productif de critique où le nouveau matérialisme se constitue dans un procès de réappropriation d'un aspect (son aspect critique, anti-métaphysique) de la problématique idéaliste. Critique, donc, qui ne porte pas avec soi (comme ce sera le cas avec le matérialisme) sa disqualification, mais en quelque sorte sa promotion matérialiste. Il ne s'agit donc pas de congédier un système de pensée, mais d'en développer les conséquences encore latentes. L'idéalisme de l'activité est cette pensée encore unilatérale d'une problématique véritablement critique qui est la condition théorique nécessaire à la pensée de la transformation qu'exige la XI^e thèse sur Feuerbach.

La situation du matérialisme de l'intuition est tout autre. Le rapport n'est plus constructif, il ne s'agit plus de reprendre une pensée dans un de ses moments reconnu comme décisif. Ici, c'est un ordre de pensée à rejeter dans sa totalité, la forme de l'opposition, c'est la contradiction ouverte, un antagonisme qui renvoie les deux opposés à une incompatibilité. Le tracé devient excluant, il définit deux espaces de sens entre lesquels le seul passage possible est celui du concept de la rupture, de la rupture radicale. Le nouveau matérialisme ne reprend rien à l'ancien, pas même ce sens de l'objectivité qui jusque là semblait le caractériser (cf. première thèse sur Feuerbach). Il n'y a donc rien à récupérer du côté du matérialisme, sinon cette reconnaissance que le terrain de pensée qu'il définit est à abandonner de façon radicale. Si le défaut de l'idéalisme c'est son unilatéralité, c'est une unilatéralité sur le

8. C'est en cela que MARX peut noter : « Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire. Et dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste. Chez lui, histoire et matérialisme sont complètement séparés ». (*Idéologie allemande*, Éd. Sociales, Paris, 1968, p. 57.

terrain de la « bonne » question, une unilatéralité qui se laisse redresser. Par contre, le défaut du matérialisme est son caractère borné, par lequel il se définit et qu'il ne peut dépasser. Sa limite est son principe et c'est ce principe qu'il s'agit d'abandonner quand on veut aller au-delà des limitations du matérialisme lui-même. Ces limitations, en effet, ne sont pas la conséquence d'un arrêt sur un cheminement de pensée à prolonger. Il ne s'agit pas, pour le nouveau matérialisme, de poursuivre ce cheminement de pensée vers la véritable et pleine rationalité du matérialisme, de penser plus loin, mais de penser autrement, non pas « *weiter denken* », mais « *anders denken* ». Cet « *anders denken* », c'est précisément ce dont le nouveau matérialisme trouve les conditions de possibilité dans l'idéalisme de l'activité, cette pensée dont tout l'effort vise à quitter le terrain du dogmatisme métaphysique où l'idéalisme et matérialisme développent indéfiniment leur stérile face à face. « *Anders denken* », c'est-à-dire changement de chemin, transport d'un lieu à un autre qui ne permet plus de comprendre le nouveau matérialisme comme le penser développé de l'ancien. Le matérialisme de Marx correspond à une autre disposition de pensée, où supprimer les limitations du matérialisme revient à supprimer le matérialisme tel que la tradition marxiste l'a toujours compris.

La critique du matérialisme représentatif

« Le principal défaut du matérialisme passé... » est énoncé à la première phrase des thèses sur Feuerbach. Il s'agit de la saisie de l'objet sous la seule forme de l'objet d'intuition. Le « *Hauptmangel* » est dans les faits « *Grundmangel* », non pas simple vice de forme comme l'entend la tradition, mais vice de fond. Du point de vue du nouveau matérialisme, l'ancien n'est pas seulement critiquable en raison d'une défaillance à laquelle il s'agirait de remédier. C'est la défaillance d'une faille qui ne se laisse pas combler, une faille de fondement qui condamne l'ancien matérialisme à s'effondrer dans sa prétention à nous livrer une pensée effective de la réalité. Son défaut n'est pas qu'une insuffisance que l'on pourrait pallier pour qu'il retrouve une complète légitimité. La saisie matérialiste de la réalité n'est pas plus victime d'une déficience de sa méthode que de sa pensée. Celle-ci est en soi et pour soi pensée défaillante, pensée marquée par une impuissance structurelle. Si, avec la matérialisme, la réalité et le monde sensible ne sont saisis que sous la forme

d'objet d'intuition, ce n'est pas en vertu d'un mauvais réglage de la pensée ou d'une mauvaise orientation du regard. Il n'y a pas à proprement parler de négligence dans le décompte des qualités essentielles supposées devoir définir la réalité. Si l'objet n'y est jamais saisi en tant qu'activité humaine, en tant que pratique, c'est parce qu'une telle saisie n'est pas possible. Il y a, du point de vue matérialiste, comme un angle mort qui lui interdit une telle saisie. Cet angle mort, toutefois, ne correspond pas à un espace de réalité que seule l'orientation de point de vue empêcherait d'atteindre, et qu'un léger déplacement suffirait à rendre de nouveau visible. Ce n'est pas le point de vue, mais la vue même du matérialisme, sa vision des choses, le concept qu'il s'en fait, la représentation qu'il s'en donne, qui sont aveugles. Il s'agit d'une cécité que rien ne peut guérir, car elle est proprement constitutive. Le regard matérialiste sur le monde est en soi porteur d'ombre, il répand une obscurité qui ne se laisse pas dissiper. La non-saisie de la réalité en tant que pratique est donc quelque chose qui s'impose au matérialisme comme une fatalité à laquelle il ne saurait échapper. Le matérialisme, dès lors qu'il s'articule à l'intuition, est substantiellement cette non-saisie. La prise en charge de la réalité en tant qu'activité humaine pratique concrète est en effet pour le matérialisme une opération échappant à son espace de pensée et excédant les limites de sa raison. La limitation du matérialisme n'est rien d'autre que celle de la pensée qui fait qu'une telle saisie reste et ne peut rester qu'inconcevable. Penser de façon matérialiste, c'est donc ne plus pouvoir penser le réel que vise Marx⁹. Hors de la sphère possible de toutes ses représentations possibles, le réel comme réalité pratique constitue pour le matérialisme un impensable, un point de fuite, un trou noir qui n'est à rééclairer que dans l'abandon définitif de tout l'horizon problématique qui a défini jusqu'à Marx la pensée matérialiste. Dès lors, le principal défaut du matérialisme passé réside dans le fait qu'il est fondamentalement impraticable en son impuissance structurelle, à pouvoir se saisir de l'objet autrement que sous la forme d'intuition, forme qui fixe le concept

9. M. RIEDEL dans son ouvrage *Theorie und Praxis im Denken Hegels* remarque justement à propos de la première thèse sur Feuerbach : « Man muss diese These durchaus in Zusammenhang mit der Geschichte der Metaphysik lesen und nicht mehr als Aussage über den dogmatischen Gegensatz von Materialismus und Idealismus nehmen », Frankfurt, Ed. Ullstein, 1976, p. 173.

de l'objet, de la réalité et du monde sensible d'après la définition de l'objet telle que la commande la pensée de la métaphysique.

Nous retrouvons ici le problème essentiel auquel s'attaque le nouveau matérialisme. Il s'agit non pas de l'idéalisme comme toute la tradition ne cesse de le répéter, mais de ce terme qui engage l'ensemble de la pensée philosophique de façon autrement plus concrète et décisive que la pseudo question du primat érigée arbitrairement en question fondamentale par la tradition. Ce qui est mis en cause dans les thèses sur Feuerbach et qui inquiète la pensée qui les compose, c'est la métaphysique. Nous disons « inquiète », car ce terme ne se trouve pas en tant que tel dans le texte des thèses qui nous présentent une scène où les acteurs représentent un personnage absent. Tout le texte se joue en effet autour de ce personnage qui n'est jamais nommé. Il fait pourtant que les acteurs se retrouvent en ce lieu selon les positions et les rôles qui leur sont attribués, l'idéalisme de l'activité comme le procès critique de la métaphysique et le matérialisme de l'intuition comme une forme de cette métaphysique. Mais en quel sens la métaphysique pose-t-elle un problème, quelle est l'essence de son caractère problématique pour le nouveau matérialisme ?

Ce ne peut être, on le suppose, le sens que la tradition s'aveugle à y voir. Il ne s'agit pas d'un simple problème de forme de la pensée, la métaphysique constituant alors ce mode de concevoir les choses, qui consiste « à les considérer en tant qu'objets fixes donnés, comme faites une fois pour toutes », comme l'écrit Engels par exemple¹⁰. La question de la métaphysique concerne l'essence même de la pensée, une essence qui ne se définit plus dans ce qui lui est le plus extérieur, sa forme, mais dans ce que cette pensée engage pour ce qu'elle pense, dans ce qu'elle implique quant au sens d'être reconnu à l'être. Question du sens de l'être qui seule fait l'objet concret de l'opposition du nouveau matérialisme à la métaphysique, question que n'effleure et ne pourra jamais effleurer aucun discours sur le primat de la matière ou de la pensée

10. Cette conception, qui voit dans la métaphysique une méthode de pensée qui fixe ses objets, conduit à faire de la dialectique une simple pensée du mouvement, confondant alors la pensée hégélienne du dialectique avec la doctrine héraclitéenne du « tout passe » et développant une nouvelle métaphysique, celle du mouvement de toute chose au plan de l'ontologie et au plan de la pensée de l'histoire, celle d'un évolutionisme qui identifie histoire et devenir.

qui conserve toujours à l'être la même position, à son sens une seule et même détermination, celle que le nouveau matérialisme se donne pour tâche de détruire : la position métaphysique de l'être.

La question de la métaphysique intéresse en effet le nouveau matérialisme en tant qu'à travers elle, Marx fait s'effondrer le sol de la position antérieurement reconnue à l'être. C'est là le sens concret et la valeur pratique du rejet de l'objet d'intuition auquel procède la première thèse sur Feuerbach, rejet qui équivaut à la disqualification sans reste de l'ancienne compréhension du sens de l'être. Ce qui est alors suspendu avec la première thèse sur Feuerbach, c'est le concept de l'être, le concept réservé à l'être par la métaphysique ; comme le remarque M. Henry, dans l'intervention critique des thèses, « au delà de Feuerbach, c'est l'horizon à l'intérieur duquel depuis toujours la philosophie pose et résoud ses problèmes qui est ébranlé. C'est le concept même de l'être qui vacille »¹¹.

L'idéalisme de l'activité et la critique de la représentation

Qu'est donc l'idéalisme de l'activité que Marx vient opposer à la métaphysique représentative qui caractérise le matérialisme de l'intuition ?

L'idéalisme de l'activité est l'idéalisme de Hegel, cet idéalisme qui s'affirme absolu et dont Hegel écrit : « l'idéalisme philosophique consiste uniquement dans le refus de reconnaître dans le fini un existant vrai »¹². L'idéalisme de l'activité est ce rejet de la finitude comme être vrai, dernier, absolu, non posé, rejet qui est en même temps l'affirmation de la vraie infinité. Pour l'idéalisme absolu de Hegel, ce refus n'a pas, en effet, le sens d'une simple négation du fini. Si le fini n'est pas un être vrai, s'il n'est qu'un « idéal », cela ne signifie pas qu'il soit un pur néant. Tout le travail de la pensée dialectique spéculative est au contraire de restituer au fini son véritable statut, sa vérité, le fait qu'il n'a pas sa vérité en lui-même,

11. M. HENRY : *Marx*, Paris, Éd. Gallimard, tome 1, 1976, p. 325.

12. G.W.F. HEGEL : *Science de la logique*, tome 1, trad. Jankelevitch Aubier, Paris, 1971, p. 158.

mais dans son autre, l'infini qui constitue, écrit Hegel, « sa détermination affirmative »¹³, ce par quoi « le fini est vraiment ce qu'il est ». Cette affirmation qui pose au centre du fini l'infini comme son essence et son fondement, fait du fini un *Schein*. Avec cette critique du fini dans sa prétention à définir un être en soi autonome, la réalité même dans sa vérité reconnue en son fondement propre et, avec son renvoi à un *Schein*¹⁴, Hegel dénonce un point de vue et une pensée. La critique du fini a une double signification ; elle est, d'une part, la critique d'un *logos*, celui de la pensée représentative propre au système de la métaphysique et, d'autre part, la critique de la valeur de sens que déploie cette pensée, le sens d'être de l'en soi qui est la détermination de sens fondatrice de la métaphysique. Le fini est en effet le corrélat de la pensée représentative dont l'idéalisme absolu se veut le procès de critique et de dépassement¹⁵. Le fini est la réalité telle que la pose la pensée représentative, étant en soi, indépendant et autonome, étant reposant sur soi, c'est en somme l'affirmation de la réalité dans le sens d'une réalité en soi. C'est donc la même critique que Hegel développe dans la *Science de la Logique* contre la catégorie de la *Realität*¹⁶, cet étage de l'être du réel fixé comme un positif subsistant et autofondé ayant le statut d'une prédonnée et qu'il oppose au fini, équivalant lui-même à l'affirmative de l'étant, au sens de l'être en soi, de l'en soi comme valeur de sens de la réalité, comme détermination de base de toute réalité. Le fini ne définit alors, pour la pensée hégélienne, qu'une simple représentation d'un être, un effet d'optique de la visée représentative qui ne peut poser la réalité que sous la forme et sous le statut de l'en soi. La nullité du fini n'équivaut pas pour autant à sa pure et simple négation. Le fini n'est qu'un non-être dont la vérité est dans son

13. *Ibid.*, p. 140.

14. Contrairement à ce que peut affirmer COLLETI, *Il Marxismo e Hegel* — Laterza/Bari, 1971, dans son livre sur Hegel et le marxisme, la pensée hégélienne n'abolit pas le monde réel que constitue le fini, le fini en tant que moment de la réalité est reconnu par Hegel, ce qui est nié, c'est sa prétention à la définir en sa totalité et en son fondement ; le fini est donc pour Hegel une objectivité réelle, il est phénomène, mais phénomène (*Erscheinung*) qui définit dans le même temps un *Schein* (une illusion) quand il prétend à l'auto-subsistance. Ainsi, Hegel écrit-il : « Le double sens du fini consiste en ce qu'il n'est le fini que par rapport à l'infini en présence duquel il se trouve et aussi dans ce qu'il est à la fois le fini et cet infini en présence duquel il se trouve ».

15. Cf. les livres de G. LEBRUN *La patience du concept*, Paris, Éd. Gallimard, 1972, de M. THEUNISSEN, *Sein und Schein*, Frankfurt Suhrkamp, 1980.

16. HEGEL : *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1971, pp. 152/153.

autre : l'infini, dans l'infini du mouvement de la *processualité*¹⁷ par lequel seul le fini a trouvé à se constituer. « Non autonomie du fini à l'égard du procès de l'infini qui le constitue », dira Hegel. « Non autonomie » qui montre que ce qui se donne comme reposant sur soi, comme finité autonome et autofondée, n'est que mystification représentative et ne trouve sa vérité que par rapport à l'infinité du procès par lequel il a été engendré. L'infini est, dans le fini, la marque de son caractère de produit, de résultat.

C'est en cela que l'idéalisme absolu de Hegel, qui est critique du fini et affirmation d'une pensée de l'infini, peut être compris comme idéalisme de l'activité. L'idéalisme hégélien découvre en effet, au cœur de la constitution du réel, le travail de cette activité¹⁸ processuelle qui est le principe et l'origine de la réalité elle-même. La réalité, telle que Hegel la comprend dans son effectivité (« *Wirklichkeit* »), nous renvoie toujours à un « *Wirken* »¹⁹, dont elle résulte et qui en fait toujours un posé, un produit, le résultat d'un procès pratique de constitution interdisant de poser toute réalité comme un inconditionné, un absolu, un « en soi ». L'idéalisme de l'activité comme pensée de l'infini, en renvoyant le fini à un être posé²⁰ et au procès de sa position, met en évidence ce que la pensée

17. THEUNISSEN : *Sein und Schein*, op. cit., Éd. Allem., p. 278 : Hegel hält daran fest, dass die Unendlichkeit Resultat ist... Gleichzeitig beschreibt er sie als Prozess... Die Unendlichkeit ist wesentlich Prozess des Werdens ». Heidegger, de son côté, note dans son livre sur la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel* : « L'être est infinité, veut dire, l'être a la signification fondamentale de l'être posé dans la proposition spéculative », Paris, Éd. Gallimard, 1982, p. 161.

18. Comme le note THEUNISSEN : « *Sein und Schein* », p. 308, l'essence est définie par Hegel comme « Tätigkeit ». « Die unmittelbarkeit des Daseins bedeutet scheinbare Vorgegebenheit. Die Wahrheit des bestimmten Seins... ist das Wesen demnach als die TÄTIGKEIT, die in der Auflösung des Scheines der Vorgegebenheit hervortritt ... Hegel nimmt das Wesen als die stehende Tätigkeit in Anspruch ... Hegel geht nicht nur davon aus, dass die Reflexion setzen sei. Er nimmt auch an, dass Setzen die Form der Reflexion habe und nur haben könne. Der Prozess, dem kein Substrat zugrunde liegt, ist für ihn als solcher schon die zu sich zurückkehrende und in der Rückkehr sich mit sich vermittelnde Tätigkeit ».

19. THEUNISSEN : *Sein und Schein*, p. 353 : « Unter "Wirklichkeit" versteht Hegel das Ergebnis eines Wirkens, das ihr selber den Charakter mächtiger Wirksamkeit mitteilt. Er zeichnet damit den Rahmen vor, in den noch Marx sein Bild der Wirklichkeit abhängt ». Dans le même sens, cf. J. ZELENY : « *Die Wissenschaftslogik* » und « *Das Kapital* », Wien, Europa Verlag, 1973, p. 207.

20. HEGEL : *Science de la Logique*, Paris, 1971, Aubier, tome 4, pp. 252/253 : « Tant qu'il reste dans l'intuition ou la représentation, l'objet est encore extérieur, étranger au moi. En le concevant, le moi transforme. L'être en soi et pour soi que l'objet a dans l'intuition et la représentation en un être posé ».

représentative vient toujours occulter, c'est-à-dire, l'activité de la subjectivité toujours présente dans la production de la réalité. La pensée de l'infini définit ainsi une philosophie du monde, non plus conformément aux procédures de la pensée finie représentative comme monde naturel, comme un ensemble de choses étant là dans leur indépendance de réalités prédonnées et reposant sur soi, mais plutôt comme un monde historique, d'une historicité qui pose l'être de l'étant non plus comme nature, *causa sui*, substance, mais toujours en tant que produit, résultat, être posé d'une institution, être constitué d'une « *Her-stellung* » historique.

Dans l'horizon de la pensée hégélienne, le monde n'existe plus que comme l'effet d'une activité, l'effet d'un « faire » d'une certaine activité dont Hegel identifie le sujet à un esprit absolu. Derrière cette conception du monde, qui n'est plus une vision mais le point de vue du concept²¹, il y a une autre compréhension de l'être du réel, une autre position reconnue au monde et à la totalité du réel qui échappent alors à leur ancienne définition, s'arrachent à leur ancienne fixation métaphysique. La détermination essentielle de l'être de tout étant ne nous renvoie plus désormais au concept de la substantialité, mais à celui de l'activité. C'est ce que retient la fameuse formule de la phénoménologie où Hegel nous indique qu'il s'agit de comprendre la substance comme sujet (*Phénoménologie de l'Esprit*, tome 2, p. 306),²² compréhension où comme le note Riedel, « être et activité sont... pensés dans le même mouvement »²³. Dans l'idéalisme de l'activité de Hegel, ce sont donc deux dimensions essentielles de la réalité qui sont réaffirmées contre leur occultation par la pensée représentative : la dimension historique, d'une part, celle que le statut de prédonnée de la réalité, qu'implique avec soi le fini, refoule continuellement ; la dimension pratique, d'autre part, que la position d'en soi, dont s'enveloppe le fini dans l'horizon de la pensée finie, repousse comme ce à quoi il s'oppose totalement.

21. En effet, seul le travail du concept est en mesure de dépasser l'horizon limité que définit le monde des objets de la pensée finie. La prise en charge du moment de l'activité requiert la déposition du monde de la représentation qui est toujours réifiant.

22. Cf. aussi la préface à la *Phénoménologie* où HEGEL écrit : « Tout dépend de ce point essentiel, appréhender et exprimer le Vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme sujet ». (Tome 1, Paris, 1971, Aubier, p. 17).

23. RIEDEL : *Theorie und Praxis ...*, Frankfurt, Éd. Ullstein, 1976, p. 52.

C'est tout ce travail de repositionnement de la réalité que Marx reconnaît comme son héritage propre et qu'il oppose à la philosophie de Feuerbach, aussi bien qu'à l'ancien matérialisme comme le principe de leur dissolution et de leur dépassement définitif.

En effet, qu'est-ce que l'objet de l'intuition sinon une espèce de la détermination de la réalité par la pensée représentative ? Ce sont les mêmes structures mystificatrices, dénoncées par l'idéalisme hégélien, que Marx reconnaît sous l'objet de l'intuition qui fait l'horizon unique de tout l'ancien matérialisme.

La critique de l'intuition et le matérialisme de la subjectivité

L'objet de l'intuition, dans la première thèse sur Feuerbach, est le concept sous lequel Marx s'attaque en fait à tout le système de la représentation propre à la métaphysique. Sous l'intuition il y a toute une métaphysique de la vue qui, en sa structure essentielle, est purement théorétique, contemplative. Sous l'objet de l'intuition, il y a la projection sur le monde phénoménal d'une simple représentation, non pas l'objet qu'y voit l'intuition, l'être réel, mais sa représentation mystifiée ²⁴, un simple être représenté, une

24. Cette abstraction est aussi une mystification et ce qui est grave, c'est qu'elle nous laisse penser qu'elle nous a délivré des illusions fumeuses de la transcendance et ses représentants habituels. Avec le matérialisme, apparemment, plus besoin de dieu, de religion, d'idée pure, seulement d'une matière dont l'objet de l'intuition est le concept et qui s'étend face aux hommes comme l'espace/lieu véritable de la réalité. Le principe du matérialisme est que n'existe que ce qui reste dehors, que ce qui se tient en face du sujet, « *gegen-stand* », l'être en dehors de la conscience, le signe de la réalité étant nécessairement la substantialité de l'extériorité. Or, comme le faisait remarquer Gramsci, cette vision des choses ne nous fait pas sortir de la religion et de ses fantasmagories. Il dénonçait même dans ce concept de la réalité, une nouvelle figure de dieu. (Cf. Gramsci, Paris, Éd. Sociales, 1975, dans le texte pp. 333-334). Il ne s'agit plus, avec le matérialisme de Marx, de faire de la matérialité (concept qui pris en soi est mystifiant) le fondement de la réalité, mais de se faire de la réalité une conception qui rende compte de sa structure d'objectivité (la problématique de Marx est celle de l'objectivité du monde et non de la matérialité, ce en quoi elle est pensée du monde et non pas de la nature, pensée où le milieu du monde n'est pas la nature mais l'histoire), et qui interdise qu'on s'en extériorise comme le fait le matérialisme représentatif parce qu'il n'y a plus d'extériorité à la pratique sociale, le réel étant toujours, comme l'écrit Marx lui-même, produit de l'activité humaine sensible, réalité toujours travaillée par un moment de la subjectivité qui interdit de lui conférer la position de l'en soi.

abstraction. Marx retrouve au cœur même du matérialisme de l'intuition le travail de l'abstraction qui définit les positions de la pensée représentative que l'idéalisme de l'activité venait dénoncer.

L'objet de l'intuition est l'indice de cette vision contemplative des choses qui pose le monde en face de soi, *tout en oubliant* l'acte propre de sa représentation et en l'hypostasiant dans le statut que lui fixe l'apparence immédiate de sa position, celui du « *gegenstand* » telle que la représentation (*Das Vor-stellen*) le comprend et le pose devant soi, tel qu'elle se le représente (*Das Objekt, wie sich die Vor-stellung, es vorstellt und vor sich selber stellt*). Dans l'horizon de la pensée représentative, le « *Gegen-stehen* » du « *Gegenstand* », le « se tenir » en face de l'objet par rapport à la conscience représentative est en effet « un se tenir » dont le maintien n'est jamais questionné et qui fait, pour finir, de la représentation, de la vue, le principe constitutif de l'être lui-même. Le « *Stehen* » du « *Gegenstand* » renvoie en effet, dans cette visée de l'objet sous le regard représentatif du sujet, à la transcendance d'une prédonnée dont la subsistance, « *die (Be) standigkeit* » apparaît comme autonome. L'objet de l'intuition définit un monde en soi transcendant, s'opposant dans l'absolu de son altérité à la subjectivité. Or, c'est oublier que le « *Stehen* » du « *Gegenstand* », tout comme la « *Gegen-standlichkeit* » (l'objectivité) de l'objet d'intuition, ne se tiennent en face du sujet que parce qu'ils ont été institués dans leur statut de *Gegenstand*, par une *praxis* qui relève de la subjectivité. Le « *Gegen-stand* », en effet, est cet objet qui a été érigé par une pratique et institué dans son statut d'en soi par un effet représentatif de l'intuition qui le fixe et efface en lui toute trace de l'« agir » qui est à son origine, oblitère tout signe de l'activité de l'« *Her-stellung* », qui a permis au « *Gegenstand* » de se tenir, dans l'horizon du champ pratique de la réalité, dans son apparente autonomie.

La représentation, opération par quoi l'intuition se donne son objet, efface en ce dernier sa propre activité institutrice de cet objet comme en soi, son opération d'hypostase représentative, ainsi que l'activité passée, présente en l'objet, qui seule a permis le « *Stehen* » du « *Gegenstand* » qui ne se comprend (non plus « *Vorstellen* » mais « *Begreifen* ») que comme produit d'un « *Stellen* » d'une institution que Hegel reconnaît comme un procès pratique et dont

Marx se voudra le penseur matérialiste²⁵. Le rejet de l'objet de l'intuition équivaut donc à une affirmation, au cœur même de l'effectivité de la réalité, de ce que la position de l'objet d'intuition et le sens d'être de la réalité qu'il véhicule doivent toujours occulter. Il s'agit du moment constitutif du procès pratique de la subjectivité qui habite toujours tout existant en deçà de l'apparence d'indépendance et de substantialité dont s'enveloppe le réel, en deçà de l'apparence de sa donation comme être indépendant et autonome, être autre extérieur qui définit un monde en soi transcendant.

C'est tout cela que le nouveau matérialisme reconnaît et assume. Il en est ainsi, par exemple, quand il renvoie le matérialisme de Feuerbach aux formes de la contemplation, lorsqu'il dénonce la domination de la théorie et oppose son propre matérialisme à toute forme du matérialisme représentatif. Ce renvoi du matérialisme contemplatif à la métaphysique n'est donc plus à comprendre comme si le caractère métaphysique reconnu au matérialisme était simplement assimilé à un problème d'ordre gnoséologique. Il ne s'agit plus de cette subreption du problème dans laquelle s'est complue la tradition, et à laquelle procèdera Lénine, par exemple, lorsqu'il écrira (après avoir lu Hegel et dans un texte qui nous livre la quintessence de la pensée dialectique) à propos de la métaphysique dans le matérialisme : « Le principal malheur du matérialisme métaphysique c'est d'être incapable d'appliquer la dialectique à la « *Bildertheorie* », au processus et au développement de la connaissance ».

Il y a là une véritable réduction du problème de la métaphysique dans le matérialisme qui vient le banaliser, l'énerver dans sa portée critique décisive de sens, jusqu'à l'épuiser en ce faux problème d'une théorie de la connaissance elle-même enracinée au cœur de la métaphysique. Pour toute la tradition, en effet, la

25. La différence entre le concept de la *Wirklichkeit* hégélienne et celui de Marx est au-delà de la sphère proprement théorique, elle se tient dans le type d'investissement, qui s'opère chez chacun d'eux, de la valeur critique du concept de la « *Wirklichkeit* », dans le type différencié du rapport pratique qu'ils entretiennent au monde, dans la différence de sensibilité qu'ils ont à l'état de choses existant. De ce point de vue, la transformation matérialiste du système de la pensée hégélienne et de son sens est le résultat d'un investissement autre du système et non pas d'une exposition, à l'extérieur, d'un autre système. Le système hégélien ne se laisse dépasser qu'à l'intérieur de soi.

question de la métaphysique n'a jamais signifié rien de plus que cette incapacité du matérialisme, sur le terrain de la gnoséologie, à penser de façon dialectique, son attitude dogmatique mécaniste en regard de la question du reflet. Dans cette représentation, on dépasserait le caractère métaphysique du matérialisme passé en venant produire une théorie rénovée du reflet, non plus celle du reflet passif qui faisait le lot du matérialisme jusque-là, mais celle d'un reflet actif où ce dernier, loin de se réduire à une inscription passive d'un quelconque donné dans un esprit qui le recevrait passivement, désigne une activité d'appropriation du monde extérieur par la pensée. La métaphysique dans le matérialisme se limiterait à cet aspect des choses, au fait que l'ancien matérialisme n'aurait pas su par manque de sens pour la dialectique et sa méthode s'élever à un concept non contemplatif de la connaissance. Il serait ainsi resté prisonnier d'une conception passive du procès de connaissance réduisant alors le sujet, dans l'abstraction totale du côté non réceptif, actif, productif de l'activité de la connaissance à n'être que le miroir passif du monde, simple fonction de réceptivité. Vision des choses pour le moins problématique au regard de l'enjeu du nouveau matérialisme de Marx, puisque, reconduisant la question décisive de la métaphysique au domaine limité des questions de la connaissance, elle maintient au plan ontologique une identité des positions philosophiques du matérialisme métaphysique et du matérialisme dialectique censé lui être opposé. Vision qui oblitère le sens concret de l'opposition rectrice qui commande la première thèse sur Feuerbach : l'opposition entre l'activité et l'intuition. L'aspect actif, mentionné dans la première thèse sur Feuerbach, ne nous renvoie pas, en effet, à une quelconque reconnaissance du côté actif de la connaissance que le matérialisme dialectique de la tradition réclame comme sa marque distinctive, c'est-à-dire, comme critère de démarcation par rapport aux anciennes formes métaphysiques du matérialisme. Que le reflet soit actif, qu'il intègre en soi une certaine activité du sujet ou bien qu'il soit reflet passif, surface/miroir où trouverait à s'inscrire l'être réel objectif de la réalité, cela n'engage pas comme tel ce qui fait l'objet concret de l'opposition marxienne entre l'activité et l'intuition, c'est-à-dire la nature de ce que le reflet est supposé (venir) refléter. Cette nature est précisément ce que la position traditionnelle de la question métaphysique n'autorise aucunement à interroger, soustrait même à tout questionnement et laisse

valoir, prévaloir sans autre forme de procès. Que le reflet soit actif ou passif, le matérialisme représentatif maintient le même statut à l'être et le sujet et l'objet continuent d'être séparés, isolés l'un de l'autre. C'est toujours l'extériorité qui lie au plan ontologique objet et sujet en une distance infranchissable que seule la vérité permet d'effacer grâce à la dissolution du sujet au moment où il énonce l'essence absolument objective de l'objet et cela dans un acte qui n'en est plus un : la pure contemplation ataraxique du vrai. Que le procès de connaissance, en effet, soit compris selon ses deux aspects réceptif et productif, ou bien qu'il soit réduit à sa seule dimension sensible, le sens reconnu à ce que ce procès présuppose comme objet de son appropriation à la réalité, perdure quand on passe du matérialisme métaphysique au matérialisme dialectique. Ce sens maintient l'être sous la loi de sa détermination représentative, de sa définition métaphysique, que Marx refuse par le rejet de l'objet de l'intuition.

L'intervention du couple intuition/activité dans la première thèse n'a donc pas pour fonction de venir différencier deux formes de la théorie de la connaissance, mais fait très concrètement référence à deux principes inconciliables de qualification de la réalité :

- L'intuition comme principe de réalité de la métaphysique représentative, où l'être du réel s'identifie à l'extériorité, c'est-à-dire à l'objet tel qu'il se présente dans l'extériorité de la chose étendue devant le regard. Il s'agit de l'être tel que la représentation le dépose face à soi, l'ex-pose au sein de l'extériorité pour finir par se le représenter, étant là, donné dans l'apparente substantialité de son extériorité et de son indépendance (*Selbständigkeit*) en face de la conscience : En soi.
- L'activité comme principe de réalité de la pensée critique qui est principe de subversion de l'ancienne position reconnue à l'être. Il s'agit du renversement de la vision de la représentation, de son mode de voir, de concevoir les choses qui vient y substituer cette façon subjective de se saisir de la réalité et du monde et qui en découvre l'aspect pratique concret, c'est-à-dire l'essence de réalité pratique et d'activité humaine concrète, la réalité d'être toujours résultat, produit, être posé d'un procès pratique de la

médiation. Il est donc question d'une définition de la structure ontologique de base de la réalité qui, comme l'écrit Hegel, « transforme l'être en soi et pour soi que l'objet a dans l'intuition et la représentation en un être posé »²⁶.

Ce que les thèses sur Feuerbach mettent en place avec les principes de l'intuition et de l'activité, ce n'est donc pas le matérialisme traditionnel qui reste et doit rester, malgré tous ses efforts pour se dialectiser, matérialisme de l'En soi. Il s'agit plutôt d'un matérialisme inédit tant par son origine, la réflexion anti-métaphysique de l'idéalisme allemand, que par le rapport de radicale opposition qu'il définit avec toute la tradition du matérialisme passé. De ce matérialisme inédit Gramsci écrit, qu'il est le matérialisme d'une philosophie « qui ne se confond avec aucune autre, ne se réduit à aucune autre et ouvre une voie complètement nouvelle », celle de la philosophie de la praxis. Cette voie nouvelle que vient ouvrir le nouveau matérialisme est celle qui conduit à la nouvelle compréhension de l'être où le réel n'est plus ni à penser, ni pensable en dehors de son enracinement pratique historique, mais au contraire, doit toujours être ressaisi dans sa corrélation d'essence à l'activité humaine, à la pratique de l'activité sociale historique qui en sont les principes de constitution^{27a}. La compréhension d'une pensée matérialiste qui, comme le remarquait Gramsci, doit être définie comme matérialisme historique, réclame qu'on mette l'accent sur le second terme « historique » et non pas sur le premier

26. Derrière tout « être-là » substantiel, Marx tout comme l'idéalisme absolu de Hegel révèle le procès, l'activité qui est venue s'y figer, s'y solidifier, et dénonce l'apparence de « *selbständigkeit* » qu'il présente en affirmant, contre ce « *Schein* », « *die grundlegende Tätigkeit* », l'activité fondatrice qui est au principe de sa constitution. C'est ainsi que Marx dans l'*Idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1968, écrit : « Cette activité, ce travail, cette création matérielle incessante des hommes... est la base (*die Grundlage*) de tout le monde sensible » (p. 56). E. Bloch note dans le *Principe Espérance* : « Marx insiste sur le fait que le facteur subjectif de l'activité productive est précisément au sein de l'être, lui aussi un facteur objectif au même titre que l'objet ». *Das Prinzip Hoffnung*, tome 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 303.

27. Gramsci : *Dans le texte*, Paris, Éd. Sociales, 1975, p. 340.

27a. Dans l'« *Idéologie allemande* », *op. cit.*, Marx écrit : « Le nouveau point de vue traite les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes ... Il dépouille celles-ci de leur caractère naturel... » (p. 97). Dans la thèse 5, le monde sensible est défini « en tant qu'activité pratique de l'homme » et est renvoyé dans l'I. A. à « un produit de l'industrie et de l'état de la société », à un « produit historique », « résultat » (p. 54) d'une « création matérielle incessante des hommes » (p. 56).

d'origine « métaphysique », pour autant qu'avec elle désormais le concept de l'objectivité subit une transformation radicale qui l'arrache à sa définition classique. Jusqu'à ce moment cette dernière le liait à la pensée de la matière et venait l'articuler à celle de la pratique selon un sens rénové de l'objectif où celui-ci « signifie toujours humainement et historiquement objectif »^{27b}, d'après Gramsci. Pensée de la pratique contre pensée de la matière, telle pourrait s'exprimer l'opposition entre l'intuition et l'activité qu'effectue la première thèse sur Feuerbach, thèse qui, ressaisie en son concret, définit une pensée qui est plus un matérialisme de la subjectivité que de l'objectivité.

Revenons à la conception traditionnelle pour laquelle les matérialismes anciens et nouveaux déploieraient une solidarité en face de l'idéalisme, constituant pour l'objectivité une menace permanente de dissolution. Contre cette pensée dont toute l'activité n'aboutit qu'au seul et unique résultat d'une suppression pure et simple de l'objectivité, Marx et son matérialisme viendraient réaffirmer un sens positif de l'objectivité.

C'est dans cette question du sens de l'objectivité que la tradition trouve l'argument le plus irréfutable de la thèse fondatrice de tous ses discours, la solidarité ontologique du matérialisme de Marx et du matérialisme classique, leur appartenance commune à la même scène de pensée, celle de l'ontologie matérialiste et de sa pensée de l'objectivité.

Or, une telle thèse n'est possible que si l'on confond deux concepts qui s'opposent radicalement et pire, qui se détruisent réciproquement, et si l'on s'aveugle sur le fait que la dissolution de l'objectivité dénoncée par le matérialisme classique dans la pensée idéaliste, est une dissolution que le nouveau matérialiste reprend à son compte et reproduit. Le matérialisme des thèses sur Feuerbach, tout comme l'idéalisme de l'activité, ne laissent en effet plus prévaloir cette objectivité qui faisait l'objet d'investissement essentiel de tout le matérialisme passé et sa fierté. Au contraire, il y voit un concept métaphysique qui, loin de pouvoir être le garant d'un maintien du côté objectif de la réalité, se révèle en être le principe de dissolution. Ainsi, lorsque Marx indique que le matérialisme

27b. Gramsci : *Dans le texte*, Paris, Éd. Sociales, 1975, p. 340.

jusqu'à Feuerbach n'a pas su se saisir de l'objet, de la réalité de façon subjective en tant qu'activité humaine concrète, cette incapacité ne signifie rien d'autre que l'incapacité de tout matérialisme à produire un concept effectif de l'objectivité. Ce que le nouveau matérialisme parvient à mettre au jour, c'est le secret de cette objectivité qu'avancait toujours le matérialisme, de cette objectivité du matérialisme qui s'affirme seule et vraie, comme un absolu incontournable pour toute pensée qui prétend être en prise directe sur la réalité. Le secret de l'objectivité matérialiste, c'est d'être un « *Schein* », une illusion. Il s'agit d'une objectivité qui n'est que factice et vide, carcasse de ce à quoi elle vient faire écran, la vraie objectivité substantielle²⁸.

En effet, quel concept de l'objectivité définit l'objet d'intuition ? La réalité, sous sa saisie représentative est, comme nous l'avons déjà indiqué, le concept qui définit le réel comme présence des choses hors de nous, extériorité matérielle, et l'objectivité comme pure objectivité de l'objectif en soi pour soi. Ce concept de l'objectivité est propre à un objectivisme que Marx renvoie à l'incapacité dénoncée dans la première thèse sur Feuerbach de se saisir des choses de façon subjective. Or, cette incapacité n'est plus à mettre sur le compte d'un excès de l'objectivisme comme le fait la tradition. Si le matérialisme ne peut accomplir une telle saisie, ce n'est pas en fonction d'un objectivisme forcé, immodéré, qu'il suffirait de ramener à une plus juste mesure pour le rendre à nouveau conforme à son concept rationnel. S'il y a excès, il faut bien voir que celui-ci est constitutif. C'est par l'effet de sa constitution interne que l'objectivisme s'interdit la saisie subjective de la réalité qui seule, pour le nouveau matérialisme, garantit la saisie effective de l'objectivité et sans laquelle c'est l'objectivité elle-même qui est condamnée à se dissoudre simplement. C'est cela même que Marx a fini par découvrir grâce à sa fréquentation et sa pratique passée du matérialisme : le matérialisme ne peut contourner cette dissolution de l'objectivité, dont l'objectivisme du matérialisme fait continuellement l'expérience concrète dans sa pratique de détermination du sens de la réalité.

28. Objectivité substantielle, étant entendu que cette substantialité là n'est plus de l'ordre de celle que définit la substance selon son concept classique, mais celle de la substance/sujet que Hegel met au principe de toute sa pensée.

L'objectivisme du matérialisme en effet, ne parvient jamais à poser l'objectivité qu'en en supprimant toujours l'effectivité. Il ne nous propose qu'une objectivité qui, en sa structure de sens, définit la négation de l'objectivité, une objectivité qui se vide d'elle-même pour ne plus définir que le contraire d'elle-même :

Suppression de l'objectivité qui se maintient dans le matérialisme de la tradition marxiste, malgré toutes les corrections, tous les affinements dialectiques qu'elle peut faire subir au concept classique, malgré tous ses efforts pour en supprimer le caractère, selon elle, trop abstrait, car elle n'en reconnaît jamais le degré réel d'abstraction, abstraction où l'objectivité finit par disparaître totalement pour laisser place à ce qu'elle ne peut être par essence, c'est-à-dire la pure objectivité de l'objectif en soi pour soi, le vide de la substantialité de l'extériorité, de la pure extériorité. Qu'on pense ici à Lénine et à sa définition, de part en part orthodoxe de l'objectif (et cela même dans les *Cahiers philosophiques* après une lecture de Hegel qui, selon toute une tradition marxiste lui aurait ouvert le sens le plus profond de la pensée dialectique hégélienne) qui énonce : « être objectif = être hors la conscience, extérieur à la conscience » ²⁹.

Le matérialisme, qu'il soit prémarxiste ou (celui) de (la) tradition marxiste, ne peut échapper à ce renversement de l'objectivité en sa pure et simple suppression. Cette négation le définit structurellement et cette définition le contraint toujours à venir substituer à l'objectivité concrète, son abstraction vide ³⁰, l'objectivité en soi pour soi du purement objectif, ce phantasme de la théorie que tout le matérialisme de Marx s'applique à venir détruire. C'est ainsi que Marx, dans l'« *Idéologie allemande* », pouvait noter :

« La conception du monde sensible chez Feuerbach se borne à la simple contemplation... Il ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même... mais le produit de l'industrie et de l'état de la société, produit historique, résultat de l'activité... » ³¹.

29. LÉNINE : *Les cahiers philosophiques*, Moscou, Éd. du progrès, 1971, pp. 66, 270/1.

30. Marx dans les *Manuscrits de 44*, Éd. Sociales, Paris, 1969, met en opposition « un monde objectif réel » et sa présentation « sous la forme de l'extériorité ». Dans ce texte (p. 135) extériorité et réalité semblent se repousser comme des contraires.

31. MARX : *L'Idéologie allemande*, op. cit., Paris, 1968, p. 56.

À l'objectivité pré-donnée, posée de toute éternité dans la transcendance de son altérité absolument préservée, Marx oppose une objectivité totalement redéfinie puisqu'elle est désormais posée comme produit historique, résultat de l'activité, effet/produit de la subjectivité. Cette objectivité ne se laisse donc plus concevoir en dehors d'une pensée de la subjectivité ; elle nous renvoie alors à une pensée nouvelle de la subjectivité qui en fait un moment constitutif de la réalité et du fait du matérialisme de Marx un matérialisme de la subjectivité ^{31b}.

Il s'agit d'un matérialisme d'une subjectivité enfin reconnue dans son effectivité de puissance pratique, dans sa vérité de subjectivité pratique, cette même subjectivité de la « *gegenständliche Tätigkeit* » dont parle la première thèse sur Feuerbach ³² et que le matérialisme, tout comme Feuerbach, ne parviennent jamais à penser. Dans l'« *Idéologie allemande* », Marx note :

« Feuerbach saisit l'homme uniquement comme *objet sensible* et non comme *activité sensible*... car là encore il s'en tient à la théorie. Il n'arrive jamais aux hommes qui existent et agissent réellement, il s'en tient à une abstraction... Il ne parvient *donc* jamais à saisir le monde sensible comme la somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent... Chez lui, matérialisme et histoire, sont toujours séparés » ³³.

Ce matérialisme de la subjectivité, parce qu'il ne réduit plus le sujet à l'abstraction de la théorie, à son statut représentatif/contemplatif de pure conscience ³⁴, mais reconnaît en lui la puissance pratique créatrice/productive de la subjectivité, permet de reconnaître le monde sensible comme la somme de l'activité vivante, de se

31b. Gramsci : *Dans le texte*, Paris, Éd. Sociales, 1975, pp. 335-336.

32. « Feuerbach veut des objets concrets, réellement distincts des objets de la pensée ; mais il ne considère pas l'activité humaine elle-même comme activité objective (*gegenständliche Tätigkeit*) ».

33. MARX : *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 55. La somme dont parle Marx n'est pas à comprendre comme somme mathématique. C'est le résultat d'un procès de totalisation qui requiert, pour être pensé, l'abandon du point de vue représentatif et le passage au point de vue spéculatif dialectique qui nous fait échapper au mauvais infini d'une traversée du monde nous faisant passer par la chaîne indéfinie des objets finis selon le schème mécaniste de la causalité externe.

34. Le matérialisme représentatif ne dépasse pas en effet une conception réductrice du sujet, qui en fait le simple corrélat passif d'un monde en soi pour soi, avec lequel il a pour seul rapport véritablement objectif le rapport théorique, où le sujet se fait, dans un dépouillement de sa dimension pratique, pure représentation.

saisir du monde de façon subjective — en tant que praxis, énonce la première thèse sur Feuerbach, — de le poser comme cette réalité faite et qui, comme telle, peut être défaite.

Avec les concepts de la subjectivité pratique et de l'activité objective, impensables pour l'ancien matérialisme, ce que Marx s'autorise enfin à penser, c'est la possibilité de cette révolution radicale que toute sa pensée critique ne cesse d'exiger.

Dès lors, le monde dépose son ancienne transcendance pour ne plus apparaître que sous la forme du produit d'une praxis passée, qu'une praxis à venir peut subvertir, transformer de façon radicale puisqu'à sa racine. Il y a la puissance même de cette « activité pratique concrète des hommes », de cette « somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent », puissance qui, pour accomplir « le renversement des bases de tout ce qui existe..., la révolution contre l'ensemble de l'activité qui en est le fondement »³⁵ doit devenir puissance de « l'activité pratique, critique », de cette « activité révolutionnaire »³⁶ dont Marx remarquait à la fin de la première thèse sur Feuerbach qu'elle doit échapper à Feuerbach et au matérialisme et qu'elle seule peut

35. Le monde se tient dans ce rapport entre « tout ce qui existe » et « l'ensemble de l'activité qui en est le fondement », il est le procès de ce rapport, immense système d'échange entre l'activité vivante et l'activité morte, figée, qui s'est incarnée dans le monde des objets, réifiée en le monde sensible. Il découvre ainsi toujours en soi le procès infini de la praxis qui le reprend, le ressaisit, le reproduit dans son maintien, mouvement qui le porte à chaque instant de son existence — Marx parle dans *I. A.*, *op. cit.*, « du monde sensible en tant que *création matérielle incessante* ». Pour le nouveau matérialisme, il y a comme un procès de création continue par quoi seul le monde trouve sa stature, procès vivant de l'ensemble des pratiques des individus historiques ayant par rapport à l'existence du monde le même statut que le dieu créateur de Descartes ; et sans lequel il perdrait sa consistance faute de voir se répéter l'acte toujours nécessaire de reproduction (*Wiederherstellung*) de son fondement. Cet acte renvoie à un mouvement qui est fondamentalement un mouvement de la subjectivité pratique. Ce que dit Marx du rapport entre le travail mort et le travail vivant pour l'univers du capital, vaut donc pour le rapport entre la praxis vivante et le monde de la pratique réifiée qui définit le champ de l'objectivité. Dès lors que le monde ne serait pas repris, ressaisi dans le mouvement de la praxis vivante, il s'écroulerait, s'effondrerait dans le néant de son être, ce néant qui consiste en ce que son être fini ne tient sa détermination affirmative que de l'infini du procès par lequel seul il est et peut être. Voir à ce sujet ce que R. SCHÜRMANN dans son livre sur Heidegger et la question de l'agir dit de *l'arché* (SCHÜRMANN : *Le principe d'anarchie*, Paris, Éd. Seuil, 1982).

36. MARX : Première thèse sur Feuerbach, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, Paris, Éd. Sociales, p. 31.

décider de la reproduction ou non de l'état de choses existant. Ce n'est donc pas par hasard que Marx écrit :

« L'histoire ne fait rien, elle ne livre pas de combats. C'est au contraire l'homme réel et vivant qui fait tout cela et livre tous ces combats... Elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins »³⁷.

Que tout cela n'ait jamais trouvé chez Marx sa formulation rigoureuse et que Marx lui-même ait maintenu une confusion profonde et ne soit jamais parvenu à poser concrètement l'essence différentielle fondamentale de sa pensée matérialiste, n'efface pas pour autant et ne peut effacer ce fait décisif que le matérialisme pratique critique, tel que nous avons cru pouvoir le reconnaître, est bien la pensée qui correspond à la révolution théorique dont Marx est l'auteur (si Marx doit bien avoir effectué une révolution théorique). C'est cette dernière que les thèses sur Feuerbach essayent d'enregistrer dans un langage qui reste en retrait par rapport à ce qui par son intermédiaire cherche à s'exprimer et qui, nonobstant son caractère encore trop indéterminé, résiste définitivement à toute identification à ce que l'interprétation marxiste de Marx dans sa plus grande généralité a voulu donner comme sa pensée la plus proche.

En d'autres termes, il ne s'agit pas de voir dans les thèses sur Feuerbach la reprise par Marx d'un matérialisme de type traditionnel, mais plutôt l'élaboration d'une pensée nouvelle. Cette dernière reprend la dimension antimétaphysique sise dans la problématique de l'idéalisme allemand et se veut critique radicale de tout le système de la représentation qui fait obstacle aux deux conditions nécessaires d'une pensée effective de la révolution : la reconnaissance de la réalité dans sa structure d'objectivité comme produit/résultat de l'activité pratique des sujets historiques et la pensée d'une subjectivité autre que vidée de ce qui la constitue proprement, sa réalité pratique de puissance productive, la subjectivité de la « *gegenständliche Tätigkeit* ».

*Maison des Sciences de l'Homme,
Paris*

37. MARX : *La Sainte Famille*, Paris, Éd. Sociales, 1969, p. 116.

Philosophiques

philosophiques

Présentation

La rédaction

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027019ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027019ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

La rédaction (1987). Présentation. *Philosophiques*, 14 (2), 412–412.
<https://doi.org/10.7202/027019ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1987

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

PRÉSENTATION

À l'examen, la question de l'éducation morale à l'école primaire présente des problèmes d'institution. On peut penser qu'ils sont la manifestation locale de problèmes sociaux plus larges. C'est à cela que nous convie à réfléchir Georges Leroux dans un texte préparé pour le IX^e Colloque interdisciplinaire de la Société de Philosophie du Québec (novembre 1986) et présenté à cette occasion. L'actualité de la question en fait un document approprié pour cette rubrique.

La rédaction

Expérience, communauté, institution. Réflexions sur la spécialisation de l'éducation morale au primaire

Georges Leroux

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027020ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027020ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Leroux, G. (1987). Expérience, communauté, institution. Réflexions sur la spécialisation de l'éducation morale au primaire. *Philosophiques*, 14 (2), 413–423. <https://doi.org/10.7202/027020ar>

INTERVENTION

EXPÉRIENCE, COMMUNAUTÉ, INSTITUTION. RÉFLEXIONS SUR LA SPÉCIALISATION DE L'ÉDUCATION MORALE AU PRIMAIRE

par Georges Leroux

Dans la communication que je propose à votre réflexion, se trouvent joints deux éléments que je discute comme s'il était possible d'en traiter de manière clairement séparée : l'expérience, d'une part et d'autre part l'institution. La critique très générale à laquelle je recours pour tenter de restituer au concept d'expérience la profondeur qu'il me semble avoir perdue au profit de celui d'habileté et de technique, n'a cependant pour terrain d'application que la seule institution scolaire de notre milieu, et je restreindrai mon exposé à l'école primaire. Ma question pourrait se résumer de la manière suivante : à quel concept d'expérience nous renvoie la tendance actuelle à spécialiser les savoirs, et notamment à spécialiser l'éducation (ou la formation) morale ? Un certain nombre de considérations historiques seront requises pour poser correctement cette question, mais j'essaierai de garder à mon questionnement une ambition philosophique. Je le place d'emblée sous l'égide de la figure de Dewey, auquel j'essaierai en terminant, d'apporter un hommage inattendu en même temps que j'y trouve le modèle d'une pratique espérée.

I

Je commencerai par tenter de formuler clairement la question que pose à la philosophie le phénomène qui nous rassemble ici. Ce

phénomène est celui de la substitution à un magistère religieux spécialisé, d'une autorité qui emprunte sa légitimité et sa conceptualité à la philosophie elle-même, à la morale et à la logique. Nous assistons en effet au phénomène d'une culture qui, saisie par le reflux des rôles spécialisés du magistère religieux, ne trouve rien de mieux à faire que d'en répéter les fonctions. L'ancienne culture, pénétrée d'une autorité extérieure à elle-même, en même temps que pleinement intériorisée, avait produit une institution scolaire où l'enseignement religieux constituait, à toutes fins utiles, la seule spécialisation. Le magistère de l'Église, fortement hiérarchisé, ne pouvait en effet s'accommoder de ce que les simples instituteurs assument par eux-mêmes la transmission des enseignements catéchétiques ; partout donc où les ressources le permettaient, c'était l'aumônier de l'école qui remplissait cette fonction, ou à tout le moins un maître que sanctionnait son statut religieux. Cette forme d'institution a créé un rôle qui liait fortement l'école à la communauté sociale, dans la préparation et la participation rituelle aux sacrements. On n'insistera jamais assez sur la force de cette unité organique, dont les aspects didactiques assurés par l'école avaient d'abord une fin plus haute et surtout plus large, savoir la ritualisation de la communauté.

Pour des raisons qu'il ne m'appartient pas d'expliquer, non seulement cette ritualisation s'est effritée, principalement sous l'influence d'une érosion de la croyance, mais encore n'a-t-elle pas été remplacée. Aucune articulation de la communauté ne s'est substituée à celle qu'avait produite la culture ancienne, et qui portait organiquement l'enfant, enchâssé dans une formation doctrinale, à la connaissance et à la pratique de la vie sacramentaire. En laissant se dissoudre, ce lien à la fois cognitif, — corrélé à la maîtrise d'une vision métaphysique du monde — et pratique, c'est-à-dire effectué dans un rapport senti aux obligations et aux devoirs de la communauté, notre culture a laissé béants des espaces sociaux que ne pourrait remplir qu'une communauté nouvelle.

Celle-ci n'est pas advenue. Partout et de toutes manières, elle manque, jusque dans son point de jonction archaïque, qui était par ailleurs le pivot de la moralisation de l'enfant, la famille biparentale traditionnelle.

La disjonction de la communauté et de la structure sociale substituée à une articulation réglée par des rituels et une vision

organique de la vie une juxtaposition de rôles et de tâches dépourvues de finalités. La mort de Dieu et de tout sacré a rendu vide de sens toute autre forme de vie que cette juxtaposition sans linéarité et sans principe de l'expérience.

Il aurait été paradoxal que l'école ne manifestât pas les conséquences de cette désarticulation du rituel et de ses justifications fondatrices. Dans une culture aliénée, l'école est naturellement l'institution où l'aliénation de l'expérience est la plus vivement ressentie, à proportion qu'elle a destin d'en transmettre non seulement les savoirs accumulés, mais les principes et l'énergie. L'école publique, naturellement ouverte à ce qu'on appelle le pluralisme, qui n'est qu'un autre nom pour la fragmentation dont je parle, n'a pas encore commencé d'en faire la théorie. Mais cela ne l'empêche pas de croire, — et il faut y voir un réflexe de vie —, que nonobstant la désarticulation dont elle subit les effets jusque dans la désintégration des familles, elle peut être encore, elle, une communauté.

C'est cette raison, et il me semble falloir y attacher une importance extrême, qui explique que contre toutes les forces militant en sens contraire, l'école veuille s'investir d'une définition organique que rien dans le tissu social tel qu'il existe actuellement ne lui permet de penser réaliser. En effet, l'école travaille contre la désarticulation et ses effets d'indifférence et de détérioration de l'expérience, elle incorpore une préoccupation morale qui la définit comme communauté ; elle se crée comme communauté, là où tout l'exige, mais rien ne le permet.

Dans le mouvement particulier de technicisation des savoirs, de spécialisation des apprentissages, il se peut cependant que l'école, subissant le pli porté par l'ancienne culture, fasse actuellement les mauvais choix. Je reviens à mon questionnement du point de départ. Si ma description est juste, on aurait pu attendre que ce travail en vue de la communauté ne s'effectue pas en renforçant le mouvement de la spécialisation, mais en quelque sorte en travers de lui. Étrangement, c'est au contraire qu'on assiste et ce phénomène me semble tout à fait inquiétant.

L'absence de communauté réelle, la dissolution dans une urbanité que ne compense aucune famille, ni grande ni petite, a laissé ouverte, béante la place du magistère. De la préparation à la

communauté sacramentaire, on passe sans transition à l'expertise morale ; la place n'est pas restée longtemps inoccupée, la communauté ne s'est pas donné le temps d'éprouver l'abîme des valeurs sur lequel elle se trouve suspendue. L'ensemble des tendances et des programmes qui en découlent, représente une concurrence remarquable pour occuper la place du magistère : clarification des valeurs, philosophie pour enfants, approches développementales kohlbergiennes. Malgré leurs différences profondes sur le plan des approches, tous ces efforts sont animés par une volonté commune, qui est d'investir l'école d'une représentation de la communauté.

Je tiens à clarifier d'emblée ma position à ce stade de l'exposé ; je crois que cet énoncé de l'objectif est absolument acceptable, et même sans doute est-ce le seul possible aujourd'hui. Sa nécessité n'est ni plus grande ni moins grande que celle des structures archaïques qui liaient le mythe et le rite, et la production d'une organicité consensuelle susceptible de répondre aux modèles scientifiques du monde peut être considérée comme une tâche isomorphe à celle qui produisit l'équilibre traditionnel représenté extraordinairement, par exemple, dans le rapport de la liturgie au calendrier agraire.

Un équilibre nouveau, encore à venir et sans qu'on puisse en voir encore même l'esquisse, ne pourra se produire, *a priori*, que dans une communauté d'apprentissage. Cette question était déjà, chez Dewey, motivée politiquement par l'exercice de la démocratie, mais l'exemple actuel de notre culture lui donne un relief plus étendu ; c'est la totalité de l'expérience morale de l'humanité, et pas seulement ses formes politiques évoluées, qui cherche les assises de sa continuation.

La question est cependant la suivante : l'expérience morale répond-elle d'un savoir dont la spécificité, en général confirmée par ses traits de formalité par opposition à des savoirs de contenus, engage à un apprentissage spécialisé ? Est-ce le leurre de la fonction propre au magistère de la culture ancienne qui nous fait tendre à occuper sans poser plus de questions la place laissée vacante par le catéchète ?

II

Cette réflexion sur le destin de l'institution comme représentant symbolique de la communauté nous permet de revenir à la question de l'expérience. La culture religieuse occidentale s'était substituée à la culture gréco-romaine, marquée sans doute par une forte imprégnation du politique ; mais comme cela se voit autant chez Aristote que dans la tradition augustinienne des deux cités, la morale était toujours d'emblée déterminée par une instance supérieure : politique, théologie. La sécularisation, qui fait le fond de la légitimité de la modernité selon l'expression de Blumemberg, a eu un effet de renforcement de l'importance de la morale que l'ancien monde n'a pas connue. La morale est le fond résistant de l'expérience quand le politique et le théologique ont laissé s'effacer la figure de leur domination.

L'érosion des fondations, la sédimentation des idéologies, loin d'aplatir la revendication morale de l'individu, contribuent au contraire à renforcer les idéaux de liberté, d'autonomie, de justice. La question devient rapidement celle de savoir comment alléguer ces idéaux en l'absence d'une communauté, théologiquement ou politiquement fondée ?

Si donc l'institution scolaire, substitut de tous les substituts, complément de tous les compléments, accélère la fragmentation des tâches et des rôles, ne se privera-t-elle pas elle-même d'un engagement dans la voie de la communauté que tout requiert d'elle dans le moment ? Cette question exige que soit précisé le rapport entre l'idée de communauté et la moralisation de l'expérience. Je laisse d'abord de côté, l'idée pourtant répandue, selon laquelle la famille est le noyau de toute représentation de la communauté, noyau sur lequel la société peut se replier pour la moralisation de l'expérience. Cette idée me semble contredite par les faits. La famille n'est pas seulement désintégrée ; même dans le cas de groupes unis, elle est envahie par une représentation sociale médiatique qui lui interdit de se suffire. Je laisse aussi de côté les utopies communautaires des années soixante-dix ; ces utopies ont produit une extraordinaire révélation de la nécessité et du besoin de la moralisation de l'expérience par la communauté, mais elles n'ont pas réussi à rencontrer les exigences de l'ère post-industrielle, de la massification, de la technologie, etc...

Je m'adresse donc à ce premier niveau de l'urbanité post-industrielle où le projet de communauté est encore ressaisi par ceux qui l'habitent, essentiellement les enseignants et les parents intéressés, y compris les comités d'école.

Dans cette institution, qui se souvient encore des principes de son organicité passée, le passage à une juxtaposition de services semble inévitable. On apprendra aux enfants la langue, et à côté de cela les mathématiques, et à côté encore la musique, et à côté encore la moralité critique.

Chacun sait pourtant combien ce modèle de l'articulation des activités n'est pas celui qu'il revendique, et chacun veut investir une représentation de la communauté où chaque apprentissage est subordonné à un centre qui commande toute la représentation. La langue et les savoirs, comme la moralité, n'ont de sens que dans leur rapport à cette communauté, dont la figure paternelle, archaïque a disparu. L'école, malgré toute sa volonté, ne peut remplacer ce dieu perdu. C'est pourtant ce qui lui est demandé : elle remplace la famille, intercède dans le vacuum créé par la séparation du père et de la mère ; plus encore, elle substitue au rythme archaïque du temps saisonnier un calendrier arbitraire, en proposant des rituels des anciennes fêtes maintenant dépourvues de leur mythe.

Malgré qu'elle n'ait aucune raison de croire en posséder la légitimité, l'institution s'adonne à cette fiction comme à une nécessité vitale. Un tel investissement n'a pas besoin d'être jugé, il n'a qu'à être constaté et cette constatation rencontre sur son chemin, très rapidement, le lien entre la moralisation de l'expérience et la volonté de communauté. Là où l'école traditionnelle n'était qu'une institution de relais, la voici en passe de devenir la seule communauté réelle : l'obligation d'être ensemble pour apprendre, pour se développer, quelles qu'en soient les finalités, et quels que soient les rites destinés à en émerger. Cette communauté réelle ne peut survivre que si son expérience est moralisée.

La question est de savoir si elle doit l'être comme une habileté spécifique, ou si elle doit l'être dans son projet d'ensemble. Moraliser l'expérience, pour faire court, c'est apprendre à y développer des habitus formels généralisables, capables de guider la décision, exercés dans une multitude d'activités, et renforcés notamment par des exercices spécifiques. Je ne discuterai pas ici la

question des objets de l'expérience morale (la vie bonne, la sagesse, la vertu et le développement du caractère, le traitement rationnel de l'intersubjectivité, la justice, etc...) Tous ces objets, qui peuvent être considérés comme des finalités ultimes, sont suspendus à une idée de la communauté, qui, si elle vient à disparaître, entraîne leur désagrégation.

Mon hypothèse, à ce stade de notre réflexion, est qu'en l'absence d'une intégration à l'ensemble de l'expérience, le développement d'apprentissages spécifiques, de programmes experts, ne va contribuer qu'à éroder davantage l'idée de communauté et à rendre abstraites et intellectuelles les finalités ultimes de la vie éthique. Abstraites, parce que dégagées des investissements et des enjeux réels, quotidiens, de la communauté qui se joue dans l'institution scolaire primaire ; intellectuelles parce que transmises nécessairement sur le mode d'une expertise dégagée de l'expérience, par quelqu'un qui est sans rapport avec cette expérience, qui est incapable d'en mesurer les difficultés, et qui n'a accès, somme toute, qu'à ce à quoi sa compétence l'a préparé : la technicité d'un apprentissage finement découpé, mais sans rapport à la communauté. L'éducation dans sa totalité est une entreprise morale, dans la mesure où elle s'articule sur un projet de communauté : même si celle-ci est en éclats, même si l'école lutte pour faire croire à la communauté dans la fiction d'un pluralisme susceptible de parole et de communication, même si rien de cohérent ne peut être attendu d'aucune autre communauté pour le soutien ou le prolongement du projet...

L'éducation morale doit-elle faire l'objet d'une activité spécifique ? Ma proposition est de réserver à l'école secondaire la compartimentation des apprentissages moraux, pour un moment de la vie où cette compartimentation n'attaque pas la représentation de la communauté, et de conserver au primaire un cadre intégré, où tous les objectifs développés actuellement par ceux qui ont souci de contribuer à la moralisation de l'expérience, n'auront pas un terrain d'application spécifique, mais une portée sur la totalité de l'expérience scolaire.

À cet effet, la préparation des intervenants ne devrait pas avoir pour finalité de produire des experts, mais de renforcer dans la formation de tous les maîtres, une compétence de moralisation/

/éducation morale destinée à enrichir la communauté que cherche à créer l'école primaire. À l'époque où cette compétence n'était pas requise, parce que l'organicité morale était garantie et soutenue par une articulation religieuse, cet investissement n'était pas nécessaire. Mais aujourd'hui, la communauté ne peut être confiée à la seule compartimentation des savoirs particuliers ; elle ne peut tolérer d'homologuer l'éducation morale à une fonction de ce genre, elle doit au contraire travailler à recentrer l'expérience sur un principe d'organisation, pour contrer les forces centrifuges de la spécialisation.

Une telle proposition prend en compte la totalité de la tâche qui repose sur l'école primaire comme communauté ; elle prend au sérieux le fait que les enfants, les parents et les intervenants (professeurs animateurs de classes et professeurs spécialistes) forment une communauté complète, où la vie scolaire est l'équivalent de la vie sociale démocratique, comme aimait à le rappeler Dewey. Ce rapport symétrique de l'école et de la communauté politique induit une continuité dans l'expérience qui peut servir de principe au refus de la spécialisation à l'école primaire.

On peut en risquer la formulation suivante : toute l'expérience sociale, dans toutes ses dimensions, peut être étendue et mesurée à l'ensemble de la vie scolaire. Si nous cherchons, au-delà d'une détermination politique particulière comme celle de la démocratie à laquelle recourait Dewey, à décrire cette expérience sociale, nous serons mis en présence de constituants éthiques ultimes de la communauté : la reconnaissance d'une normativité, le respect de la subjectivité, l'idéal de la liberté, le droit à la différence, la nécessité de justifier et de rationaliser les choix, les fondements de la sanction et de la punition. Chaque moment de l'expérience qui permet de rencontrer, de faire face à un quelconque de ces constituants, est aussi un moment qui moralise l'expérience ; et chaque moment éthique est un moment qui crée la communauté. Aucun ne saurait donc être restreint à l'apprentissage d'une fonction spécifique, par exemple par le moyen de fictions non reliées au développement de l'expérience.

Une argumentation plus développée pourrait sans doute montrer les effets néfastes d'une spécialisation sur la constitution même de l'idée de communauté comme fondement ultime de la vie

éthique chez les enfants. La communauté même qui devrait leur fournir des normes leur est représentée comme une structure délabrée ; il leur appartient de la reconstruire, mais ils ne peuvent compter pour cela sur aucun des moyens normatifs que la génération antérieure a vu se désagréger si rapidement. Renvoyés à leur expérience, les enfants ne peuvent que créer un modèle de communauté et celui-ci n'aura d'intérêt que s'il est autre chose qu'un petit exercice de spécialistes. Aucun des constituants que j'ai mentionnés plus haut n'apparaît dans l'expérience avec la force d'un fondement ; qu'est-ce que l'idéal de liberté, en effet, dans une société systématiquement contrôlée par l'information médiatique ? Les effets dévastateurs de la télévision sur l'école, qu'elle contribue à homogénéiser par le bas, commencent à peine à être saisis par les enfants eux-mêmes ; cet exemple, comme tant d'autres, indique comment la spécialisation travaille contre la constitution de la communauté. Toute l'expérience est touchée et elle doit être moralisée de part en part, c'est-à-dire confrontée d'une part à son délabrement, à son aliénation et d'autre part aux exigences éthiques de la communauté réelle de l'école.

III

Je voudrais, en terminant, saluer du point de vue qui a été le mien la figure immense de Dewey. Chacun sait ce que notre concept de l'expérience lui doit et comment une réflexion sur l'expérience modifie notre approche des apprentissages et des habiletés. En insistant sur un cadre intégré pour l'école, Dewey a fait voir comment l'éducation est une entreprise morale autant qu'intellectuelle. De la sorte, il a fourni, avant même que cela nous apparaisse comme un besoin impérieux, tout ce qu'il fallait pour contrer l'intellectualisme dont il ne pouvait prévoir l'extraordinaire développement, sous l'influence notamment de la concurrence des psychologies.

Déjà, dans son texte de 1897 intitulé *Ethical Principles Underlying Education*¹, il confiait à l'école une responsabilité complète, sur tous les plans de l'expérience où celle-ci peut être

1. John DEWEY, *The Early Works, 1882-1898*, vol. 5 : 1895-1898, *Early Essays*. Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1972, pp. 54-83.

moralisée ; aucune limite ne peut être assignée à cette tâche, qui doit être interprétée de la manière la plus large et la plus libre. Pas seulement, et pas même principalement des apprentissages spécifiques, mais d'abord une prise de possession de soi-même qui branche l'enfant sur la vie sociale. Aucun apprentissage spécifique ne peut en effet être dégagé de la vie sociale à laquelle il doit contribuer « *Nous ne découvrirons aucun idéal moral, aucune valeur morale pour la vie de l'école, sauf si nous leur donnons une interprétation sociale.* » ²

C'est cet aspect du rapport à la réalité de la vie scolaire, comme communauté pratique existant par elle-même, qui rend futile l'intervention d'un spécialiste des valeurs ou du raisonnement critique, ou de quelque autre habileté ; cette intervention n'a de sens que si elle est reliée à la totalité de l'expérience, saisie dans sa continuité, saisie dans sa réalité. L'accent mis par Dewey sur l'intégration de l'éducation morale et de tous les apprentissages dans les situations concrètes de la vie scolaire n'a fait que se renforcer. Quand nous le retrouvons dans *Democracy and Education*, qui date de 1916³, nous sommes confrontés à une définition de l'éducation comme intrinsèquement morale, en tant qu'elle est organisation et reconstruction constante de l'expérience. Cette idée devait, chez Dewey, connoter celle de la création continue de la signification morale, laquelle entraîne la possibilité d'une création continue de la communauté et des institutions.

En invoquant la figure de Dewey à la fin de cette réflexion, j'ai voulu montrer et en quelque sorte désamorcer le caractère par trop prévisible du développement des techniques de l'éducation morale à l'école primaire ; n'est-il pas urgent de ressaisir le concept d'expérience légué par Dewey à toute la tradition du pragmatisme, mais qui est en voie d'être recouvert par des approches qui ont peut-être renoncé trop rapidement à la communauté que ce concept légitime ? Cette réappropriation va à contre-courant du mouvement actuel de spécialisation, mais je crois qu'elle est seule

2. *Ibidem*, p. 61.

3. John DEWEY, *Democracy and Education* ; An Introduction to the Philosophy of Education. New-York, The Free Press, 1966 ; première édition, London, Macmillan, 1916.

porteuse de vie. « Ainsi pour les disciples d'Emmaüs : ils ne se persuadent de la présence divine que lorsque celle-ci les a quittés. »
(Maurice Blanchot)

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur

Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tomes 1, 2 et 3, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 1984 et 1985.

Roberto Miguelez

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027021ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027021ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Miguelez, R. (1987). Narration, connaissance et identité chez Paul Ricoeur / Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tomes 1, 2 et 3, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 1984 et 1985. *Philosophiques*, 14 (2), 425–433. <https://doi.org/10.7202/027021ar>

ÉTUDE CRITIQUE

NARRATION, CONNAISSANCE ET IDENTITÉ CHEZ PAUL RICŒUR

PAUL RICŒUR, *Temps et récit*, Tomes 1, 2 et 3, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 1984 et 1985.

par Roberto Miguelez

Nulle autre discipline que l'histoire ne se nourrit de tant et d'aussi flagrantes antinomies. Discipline inquiétante donc mais, pour cela même, apte plus que toute autre à susciter des réflexions dont l'enjeu va bien au-delà des préoccupations purement disciplinaires et rejoint des problématiques à proprement parler philosophiques. Commençons par recenser ces antinomies ne serait-ce que d'une manière synthétique et aux fins d'introduction à cette étude critique.

Depuis Aristote, l'histoire se définit comme connaissance du singulier et, en ce sens, elle s'oppose à la théorie, voire à la science — tant et aussi longtemps au moins que la théorie vise le général. Pour Aristote — et l'idée mérite d'être rappelée — la poésie est « plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier »¹. Et l'on sait bien que l'historicisme reprendra cette idée — bien qu'amputée de sa dimension antinomique science *vs* histoire et, encore plus, et dans le même mouvement, de sa dimension valorative différentielle — : l'histoire, et plus généralement encore, les « sciences de l'esprit », relèveront d'un savoir « idiographique » ou « individualisant » — suivant ainsi la terminologie introduite par Cournot qui distingue sciences « nomothétiques » ou « généralisantes » et sciences du singulier —. Et pourtant, comme Popper se voue à le démontrer, « non seulement lorsqu'elle explique et vérifie des événements particuliers mais aussi lorsqu'elle s'applique à les décrire, l'histoire ne peut pas manquer de faire appel à des lois ou à des théories »². Car dans la

1. ARISTOTE, *Poétique*, Les Belles-Lettres, Paris, 1932, 1451 b.

2. POPPER, Karl, *Misère de l'historicisme*, trad. H. Rousseau, Plon, Paris, 1956, chap. IV.

pratique aussi bien que d'un point de vue logique, même une simple description, soit-elle celle d'un événement particulier, soit-elle celle d'une classe d'événements, est commandée, et ne peut pas ne pas l'être, par une orientation, un point de vue, une approche théorique.

Mais l'histoire, on s'en doute, ne fait pas que décrire : volontairement ou à son insu le discours de l'historien produit un effet explicatif. En tout cas, le discours de l'histoire ne cesse de vouloir nous convaincre de la nécessité de ses conclusions. Et pourtant la structure de son argumentation n'est pas immédiatement celle du syllogisme et ce n'est que par un effort bien pénible que l'on a cru pouvoir trouver, sous-jacent, quelque chose comme une déduction quasi nomologique³. Des esprits avisés se sont même demandés si cette structure discursive ne serait pas, en fait, supercherie, de simples relations de consécution se faisant prendre pour des relations de conséquence⁴. D'un autre point de vue, mais parallèlement, si cette production d'un effet de connaissance semble bien inhérente au discours de l'histoire, comment ne pas y voir un travestissement idéologique lorsqu'on constate son travail sur la conscience sociale, la manipulation politique dont il fait l'objet, les usages extra-scientifiques auxquels il se prête si complaisamment ?

Discipline bizarre, anormale, l'histoire pousse l'extravagance jusqu'à adopter la forme narrative comme forme discursive. Elle mime des actions comme le font les mythes, les contes ou les romans. Elle configure le passé comme une véritable intrigue et, par ce moyen, elle ne fait pas que convaincre : elle charme, captive, séduit comme le font les mythes, les contes et les romans. La configuration du passé comme intrigue, comme aventure, rapproche l'histoire de la littérature à un point tel que, parfois, les limites entre l'histoire et la fiction deviennent indiscernables. Pourtant, si la littérature revendique farouchement son appartenance première à l'imaginaire — « toute ressemblance avec la réalité devant être considérée comme purement fortuite » — l'histoire, pour sa part, s'accroche non moins farouchement, sinon plus, à l'objectivité. En fait, et même logiquement, l'ensemble des antinomies qui traversent la discipline historique se condense dans sa forme discursive.

Il n'est pas dès lors simpliste d'organiser la masse considérable d'analyses auxquelles a donné lieu cette bizarrerie de la discipline historique en deux classes, le critère décisionnel étant la position assumée face à la forme discursive du récit historique, plus exactement au caractère contingent ou nécessaire de celui-ci dans le discours de l'histoire. Le déni de la nécessité narrative de l'histoire on le trouve dans deux traditions séparées et par leurs

3. HEMPEL, C. C., « The Function of General Laws in History », *Journal of Philosophy*, XXXIX, 1942, où l'on trouve, pour la première fois, l'idée suivant laquelle le discours historique serait un discours essentiellement enthymématique.

4. Voir, par exemple, BARTHES, Roland, « Le discours de l'histoire », *Information sur les sciences sociales*, VI, 4, 1967, et « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 8, 1966, p. 10, où Barthes écrit, par rapport à tout récit : « le récit serait, dans ce cas, une application systématique de l'erreur logique dénoncée par la scolastique sous la forme *post hoc, ergo propter hoc* ».

intérêts et par leurs convictions : dans l'épistémologie néo-positiviste et dans l'historiographie française représentée surtout par l'école des Annales. Le narrativisme, de son côté, surgit et se développe dans la foulée critique du modèle nomologique élaboré dans l'épistémologie néo-positiviste. Si une distinction doit surtout être retenue dans le champ de l'anti-narrativisme elle porte sur la façon dont on conçoit le rapport, empiriquement indiscutable, entre histoire et récit : tandis que pour l'épistémologie néo-positiviste le modèle nomologique demeure, sous une forme ou sous une autre, sous-jacent à la narration à la façon en quelque sorte d'une structure « profonde », pour l'historiographie française ce serait dans le cadre d'une nouvelle histoire — une histoire du « fait total » par opposition à une histoire « événementielle » — que se produirait inexorablement une éclipse du récit. La différence est de taille car, dans ce dernier cas, l'éclipse du récit correspondrait à la transformation de la pratique historienne — ou d'une certaine pratique historienne, tout au moins —, tandis que pour le néo-positivisme la narration n'aurait jamais été la forme véritable et/ou adéquate du discours de l'histoire.

C'est devant cette grande partition que se place Ricœur. Son intervention, à première vue, a l'intérêt de vouloir se situer dans une position en quelque sorte médiane par rapport à ces deux pôles du nomologisme et du narrativisme. Contre le narrativisme, il accepte la présence de segments nomiques dans le discours des historiens ; contre le nomologisme, celle de segments téléologiques. Plus précisément encore : avec le nomologisme, Ricœur revendiquera les prétentions explicatives de l'histoire, avec le narrativisme il soutiendra que raconter c'est déjà expliquer. À ce premier niveau, on le voit, toute la question est de savoir comment la narration explique ou, dit d'une autre manière, comment faire tenir ensemble les segments nomiques et téléologiques d'une explication qui ne peut, dès lors, qu'être quasi causale — sans être ni une pseudo-explication, ni une esquisse d'explication. Pour Ricœur, ce qui permet de tenir ensemble ces segments, c'est l'intrigue. L'intrigue comprendrait, en effet, dans une totalité intelligible, des circonstances, des buts, des interactions, des résultats non voulus. L'intrigue serait, à proprement parler, synthèse de l'hétérogène et dans la mesure où seule la narration permettrait la construction d'intrigues, la forme narrative ne serait ni une simple forme de surface du discours historique, ni un avatar historique de l'historiographie.

Pour aboutir à cette position, Ricœur n'a qu'à suivre le développement interne de la problématique nomologique et de la problématique narrativiste. En effet, ce que l'on peut aisément constater depuis Hempel — et à partir de Hempel lui-même —, c'est un affaiblissement du modèle « fort » d'explication en histoire, et ceci à la suite d'un examen de ce que les historiens font ou semblent faire réellement. Chez Ch. Frankel par exemple⁵, l'interprétation — comprise dans un sens voisin de celui de « *Verstehen* » — se subordonnerait aux exigences limitatives de l'explication et serait à distinguer clairement du

5. FRANKEL, Charles, « Explanation and Interpretation in History », in GARDINER, Patrick, *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959, pp. 408/27.

moment explicatif : n'empêche qu'elle se voit admise comme moment nécessaire de la connaissance historique, celui dans lequel l'historien attribue sens et valeur aux événements.

Du côté narrativiste, c'est à un développement symétrique mais inverse que l'on assiste : depuis Arthur Danto et surtout chez W.B. Gallie⁶ l'analyse tend à découvrir toutes les ressources à proprement parler explicatives du récit. Devrait-on dès lors s'attendre à ce qu'une thèse narrativiste, raffinée au point de devenir anti-narrativiste, puisse se substituer au modèle narratif ? C'est le pas que Ricœur, bien entendu, ne fera pas : si l'affaiblissement du modèle nomologique débouche sur le modèle narratif, l'exploration des ressources explicatives de l'histoire ne doit nullement rendre le récit secondaire ou inimportant. C'est la notion d'intrigue qui permettra de justifier cette assertion. Mais encore ici Ricœur est redevable d'analyses déjà entreprises dont celles de Louis O. Mink et, surtout, de Hayden White⁷. C'est, en effet, chez White que les procédures de mise en intrigue sont pour la première fois assignées à la structure narrative de l'historiographie. L'intérêt profond de l'œuvre de Ricœur que nous examinons il faut le chercher donc ailleurs. Nous dirons qu'il se trouve dans la profondeur du changement de perspective sur l'historiographie qu'implique la subordination du problème de l'historiographie à celui de la refiguration du temps. En se subordonnant à la question de la temporalité, celle de l'histoire modifie l'ordre et la nature de ses interrogations. D'abord, et avant tout, le problème de l'histoire c'est le problème du temps.

Or, quel est le problème du temps ? C'est, bien sûr, celui de devoir vivre *dans* le temps tout en sachant, cependant, que notre vécu du temps n'est pas indifférent à celui-ci, que le temps est, ou qu'il est dans ses modalités non seulement pour mais aussi *par* une conscience. C'est — dans les termes de Ricœur —, le problème de l'irréductibilité réciproque du temps cosmique, objectif, et du temps vécu, phénoménologique. Mais c'est aussi, et immédiatement, le problème de devoir vivre dans *le* temps lors même que notre vécu se trouve comme déchiré en permanence entre un passé, un présent et un futur. Comment ou en vertu de quoi a lieu ce procès de totalisation du temps qui nous représente celui-ci comme un singulier (collectif) en dépit de la dissociation passé-présent-futur ? Et c'est, enfin, et pour ne rester qu'à ces trois apories, la question de la représentation du temps, voire celle-là même de sa représentabilité : comment parler du temps, avec quel langage tenter sinon de le maîtriser au moins de nous en approcher ?

Prise en quelque sorte à rebours, par le bout de cette aporétique de la temporalité, la question de l'histoire se trouve alors subsumée chez Ricœur sous celle du pouvoir ou de la capacité différentiels des discours de représenter le temps d'une manière plus adéquate — ce qui comporterait ou devrait comporter une solution ou une réponse aux apories de la temporalité.

6. GALLIE, W.B., *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schocken Books, 1964.

7. WHITE, H., *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973.

L'hypothèse centrale, qui commande donc toute l'entreprise de *Temps et récit* est que la pensée spéculative, c'est-à-dire la réflexion philosophique, n'a abouti, et ce dans les meilleurs des cas — la phénoménologie husserlienne de la conscience intime du temps et la phénoménologie herméneutique de la temporalité de Heidegger —, qu'à porter à leur paroxysme les apories de la temporalité, et que seuls les récits, de par la façon particulière dont ils refigurent le temps, sont en mesure d'éclairer notre expérience du temps. Quels récits ? Les récits historiques et les récits de fiction, l'histoire et le roman. Voilà donc postulée la parenté profonde de l'œuvre romanesque et du récit historique : la *refiguration* du temps. Et voilà exprimée sous une forme maintenant positive l'hypothèse centrale de Ricœur : ce serait par la narration, c'est-à-dire par la mise en intrigue que le temps est *configuré* d'une manière telle que, par cette mise en forme, nous pouvons enfin en avoir une représentation plus adéquate.

Avant de passer à l'examen de cette hypothèse ou, plutôt, de la problématique cruciale qu'elle soulève, refaisons notre cheminement jusqu'au point où il a débuté, jusqu'aux antinomies traditionnelles de la discipline historique pour déterminer en quoi ou comment ces antinomies sont affectées par l'hypothèse de Ricœur. Soit, d'abord, celle qui, en quelque sorte, condense toutes les autres : la forme narrative du discours de l'histoire. À la lumière de l'hypothèse le récit cesse de pouvoir apparaître comme un simple effet de surface, encore moins comme une forme historique du discours de l'histoire : relié indissolublement au travail sur le temps il s'avère, du moment où l'histoire c'est du temps refiguré, une forme discursive nécessaire à l'histoire. Seulement, le récit n'est pas propre à l'histoire, c'est-à-dire à une refiguration du temps dominée par une prétention de vérité : il l'est aussi à la fiction. Faut-il y voir deux modalités indépendantes de refiguration du temps, l'une travaillant dans le réel, l'autre dans l'imaginaire, l'une ayant un effet explicatif, l'autre un effet plutôt suggestif ou persuasif ? Ricœur, nous le savons, soutenant que raconter c'est déjà expliquer rejette une telle indépendance mais ne voulant pas se démarquer radicalement de la conception classique de l'explication, la conception nomologique, sera conduit à chercher dans l'intrigue, qui est la matière de la narration, une quasi-causalité spécifique aux conséquences pourtant redoutables : une certaine historicisation de la fiction et, parallèlement, une certaine « fictionalisation de l'histoire » (*Temps et récit*, t. III, 265). Or, s'il est possible qu'un romancier accepte que la fiction travaille sur un réel, il est douteux que l'historien tolère que son travail sur l'historique comporte, ne serait-ce que partiellement, une création imaginaire : la prétention de vérité de son discours n'a comme fondement que la modalisation de son objet comme réalité. Plus important encore, puisque, dans le roman, il s'agit de feindre (*fingere*) une réalité, l'historicisation de la fiction renforce le pouvoir fictionnel du roman. Mais la « fictionalisation de l'histoire » enlève à l'histoire racontée son pouvoir de vérité. Il n'y a pas donc de symétrie dans les conséquences. Pris en tenaille entre, d'une part, le constat logique suivant lequel la consécution n'est jamais conséquence — et qui rejeterait l'histoire du côté des discours mensongers, manipulateurs, idéologiques (au sens péjoratif

du terme) — et, d'autre part, son hypothèse suivant laquelle seuls les récits sont susceptibles d'éclairer réellement notre expérience du temps, Ricœur choisit de faire de la consécution — qui développe l'intrigue — une quasi-conséquence : au statut ambigu de l'historien, tiraillé entre la réalité et la fiction, semble correspondre un statut ambigu de l'explication historique, tiraillée entre le syllogisme et la consécution. Faut-il y voir un véritable dépassement de l'antinomie ou une solution plutôt bâtarde ? Il est clair en tout cas qu'une solution satisfaisante de l'antinomie passe par une thématization radicale de l'intrigue comme artefact discursif, irréductible à tout autre ou à d'autres et qui, probablement, ne se laisse pas saisir dans une forme unique, Ricœur, bien entendu, ne manque pas d'interroger l'intrigue ; bien au contraire il lui consacre de très longues analyses mais dont le registre n'est pas épistémologique : il s'agit, plutôt, d'examiner comment le récit en tant que procédure de mise en intrigue opère une configuration du temps. Examiner l'intrigue dans son rapport à la vérité — ne serait-ce que du point de vue de la vérité comme effet de discours — est pourtant essentiel non seulement pour justifier cette assertion majeure de Ricœur suivant laquelle le discours philosophique — pour ne pas parler du discours scientifique — serait *intrinsèquement* impuissant à surmonter les apories de la temporalité mais aussi pour rendre compte de la relation particulière, complexe, et *asymétrique* dans laquelle sont engagés vis-à-vis du réel et de l'imaginaire le récit historique et le récit de fiction. Mais l'analyse de la manière dont la procédure de mise en intrigue configure le temps ouvre, à son tour, sur une question non moins décisive.

Depuis Aristote le *muthos* ou mise en intrigue est mimésis d'une action, non pas simple imitation mais représentation, agencement de faits en système, imitation active, créatrice d'actions humaines et, par là, d'expériences *personnelles* indissociables de la temporalité. Une conséquence s'ensuit : la mise en intrigue, la narration d'une action humaine opère une totalisation « pratique », non spéculative — d'où la différence avec le discours philosophique, et avec le discours scientifique — des temps du temps (deuxième aporie de la temporalité). Mais cette totalisation, nous le voyons immédiatement, s'accompagne d'une *assignation* : si une histoire ne peut être que racontée, raconter une histoire ne peut être que raconter l'histoire d'une vie. L'histoire d'une vie dit donc le *qui* de l'action. Ricœur ira même plus loin et affirmera que « l'identité du *qui* n'est (...) elle-même qu'une identité narrative ». Car « sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est (...) voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions ». Le dilemme ne disparaît que si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), « on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) » qui inclut alors « le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie ». Le soi de la connaissance de soi, conclura Ricœur suivant la formule

magnifique de Socrate, est, et ne peut dès lors être que le fruit d'une vie examinée⁸.

Il va sans dire que l'expérience psychanalytique, avec la composante narrative qu'elle comporte à titre décisif, apparaît immédiatement, sur le terrain de la subjectivité individuelle, comme une illustration particulièrement éclairante et comme une preuve supplémentaire du rôle de la narration dans la quête et la constitution de l'identité du soi. Chez Ricœur, cette expérience sert même comme modèle — ou comme « laboratoire » — pour une réflexion sur la constitution de l'identité sur un terrain autre, celui de la communauté : « la notion d'identité narrative, affirme en effet Ricœur, montre encore sa fécondité en ceci qu'elle s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu »⁹. Le modèle psychanalytique fonctionne alors à ce niveau du collectif d'une manière tellement analogue que le processus de rectifications successives appliquées à des récits préalables que, dans la cure, l'analysant déploie inlassablement, trouve son pendant dans « la suite de corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs »¹⁰. En résumé, les récits historiques, en opérant la totalisation des temps du temps, en raccordant inlassablement les expériences vécues dans la temporalité par la procédure narrative, assigneraient à une communauté une identité. Mais, d'un autre côté, sans le secours d'une histoire racontée, une communauté, tout comme un individu, ne pourrait pas se reconnaître, se constituer comme *une* dans la suite des avatars de son existence. L'histoire, dans la perspective de Ricœur, ne peut être qu'histoire d'*un* sujet. Cette convergence posthume de la problématique historique et de celle de l'identité narrative, voire de l'identité tout court, loin de clore le champ des interrogations, ouvre un espace plus complexe encore mais plus captivant de questions.

En effet, comme Ricœur lui-même l'admet, l'identité narrative n'est pas une identité stable et sans failles : celle-ci est le titre d'un problème plutôt ou, au moins, autant que celui d'une solution. Mais la question de l'identité narrative se pose-t-elle dans les mêmes termes lorsqu'il s'agit de l'individu singulier et lorsqu'il s'agit du sujet historique ? Toute l'argumentation de Ricœur repose sur l'équivalence postulée de l'un et de l'autre. Non seulement Ricœur suppose, nous venons de le voir, que l'« on peut parler de l'ipséité d'une communauté comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel »¹¹, il suppose encore, et ce dès le premier volume de *Temps et récit*, que les entités sociétales doivent être considérées comme des « quasi-personnages ». En fait, la première supposition repose sur cette dernière, sur une définition de la société permettant « de traiter la société elle-même comme un grand individu, *analogue* aux individus qui la composent »¹². Bref, le transfert de la problématique de l'identité narrative de l'individu à celle de l'identité

8. RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, tome III, *ibid.*, pp. 355/56..

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. RICŒUR, Paul, *Temps et récit*, tome I, *ibid.*, p. 275. (Souligné par Ricœur).

narrative d'une communauté, davantage l'idée même d'une ipséité communautaire repose sur une conception organiciste de la société. En cela, Ricœur reprend non seulement la conception husserlienne — développée notamment dans la cinquième méditation cartésienne¹³ — de la communauté historique comme « personnalité de rang supérieur », il s'aligne aussi implicitement — et, dirait-on, naïvement — sur toute la tradition organiciste sociologique qui trouvera son expression achevée dans le fonctionnalisme. Les implications d'une telle perspective au niveau des analyses sociologiques concrètes ont fait l'objet d'une critique trop connue pour que nous ayons besoin de les mentionner. Elles représentent, sans doute, des indicateurs des difficultés que soulève un tel transfert. Pourtant, nous aborderons celles-ci par un autre biais.

Le soi de la connaissance de soi qui est le fruit d'une vie examinée est, dans le cas de l'individu, un soi qui s'examine. L'instabilité en principe de l'identité narrative d'un individu ne peut être l'objet d'une assertion que sur le fond d'une reconnaissance peut-être — et fort probablement — *pré-narrative* de soi. C'est pourquoi la question de l'identité du moi individuel a pu être traitée au sein de la phénoménologie — et ceci à partir des indications de Husserl lui-même — comme question rattachée à la reconnaissance ponctuelle et, donc, pré-narrative du moi que procure l'expérience de (mon) corps¹⁴. Quoi qu'il en soit, si la réponse à la question « Qui suis-je ? » ne me livre jamais une certitude *sur* moi, elle n'en présuppose pas moins un « je » sujet — qui est la condition même de la question —. L'incertitude en principe de l'identité narrative de l'individu — que l'inlassable travail psychanalytique manifeste d'une manière éclatante — porte donc sur le qui d'un je de sorte que, sur cette reconnaissance, mais seulement sur elle, peut se déployer un processus de rectifications qui est ainsi toujours œuvre d'*un* sujet¹⁵.

En est-il de même dans le domaine de l'histoire et non plus de l'autobiographie ? Dans ce domaine la question ne porte pas sur le « Qui suis-je ? » car il n'y a pas, à proprement parler, un « je » qui puisse poser la question. Bien au contraire, c'est la réponse à la question « Qui est-ce ? » qui construit le « je ». La communauté comme « personnage », comme « quasi-personnage », ou comme « personnalité de rang supérieur » n'est justement

13. HUSSERL, Edmond, *Méditations cartésiennes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1953.

14. HUSSERL, Edmond, *ibid.*, spéc. par. 44 où Husserl écrit : « Faire ressortir mon corps, réduit à mon "appartenance", c'est déjà partiellement faire ressortir le phénomène objectif : "moi en tant que cet homme" en son essence-appartenance. Si je réduis à "l'appartenance" les autres hommes, j'obtiens des corps matériels, réduits à l'appartenance ; mais si je me réduis moi-même comme homme, j'arrive à mon organisme et à mon âme, ou à moi-même, unité psycho-physique et, dans cette unité, au moi-personnalité (...) » (p. 81).

15. C'est, par ailleurs, encore la psychanalyse qui vérifie cette affirmation — bien que d'une manière négative — lorsqu'elle s'avoue impuissante à déclencher un tel processus dans le cas limite d'une désagrégation psychique.

qu'*une* des réponses possibles à cette question : celle qui suppose la métaphore hypostasiée de la société comme organisme, d'*un* moi social ou d'*une* conscience collective.

Le problème de l'histoire n'est pas alors celui de l'instabilité de l'identité du sujet historique mais bien plutôt celui du sujet lui-même. On ne peut pas dès lors parler d'*une* suite de récits historiques, d'*un* processus de rectifications appliquées inlassablement à des récits préalables mais d'une pluralité d'histoires, d'une pluralité de processus ou de séquences narratives dont chacune cherche à « rectifier » l'autre et à se confirmer et s'imposer soi-même. D'où, dans le cas de l'histoire, toute une stratégie de persuasion que l'on ne retrouve ni dans l'autobiographie ni dans le portrait — et qui explique le rapport du récit historique à l'idéologique et au politique.

L'absence de récits historiques dans les sociétés sans classes sociales prouve, ne serait-ce que d'une manière indirecte, que dans les sociétés classistes l'absence effective d'*une* communauté a engendré cette quête inlassable d'un sujet un et vrai — quête condamnée à n'être que discursive tant et aussi longtemps que la société humaine ne retrouve pas son identité dans la pratique. Ricœur ne se pose à aucun moment la question de l'absence historique de récits historiques, et la coïncidence de cette absence avec des formes d'organisation sociale spécifiques. Il s'interdit ainsi de se poser la question du destin du récit historique, la question de son histoire. Pourtant, l'éclatement de la communauté que signifient les sociétés classistes n'amènent-il pas à s'interroger sur la dialectique *sociale* du sujet historique ? Ou, plutôt, la question de l'identité du sujet historique, ne suppose-t-elle pas alors, et nécessairement, celle de l'éclatement de la communauté et des conditions sociales de sa reconstitution ?

*Département de sociologie,
Université d'Ottawa*

Bonnette, Lucie, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*,
Montréal, Fides, 1986, III pp.

René F. Marineau

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027022ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027022ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Marineau, R. F. (1987). Compte rendu de [Bonnette, Lucie, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*, Montréal, Fides, 1986, III pp.] *Philosophiques*, 14 (2), 435–437. <https://doi.org/10.7202/027022ar>

COMPTES RENDUS

BONNETTE, Lucie, *Le fondement religieux de la pensée de Jung*, Montréal, Fides, 1986, III pp.

par René F. Marineau

L'œuvre de Carl Gustav Jung a connu, au cours des dernières années, un renouveau de curiosité. Plusieurs raisons expliquent ce phénomène : parmi celles-ci, il faut citer l'intérêt grandissant pour la psychologie dite transpersonnelle. Cet intérêt n'est ni étranger à un retour des valeurs dites « spirituelles », ni coupé du phénomène du renouveau religieux dans la société.

C'est dans cette perspective qu'il faut accueillir le livre de Lucie Bonnette. L'auteure propose une lecture de Jung à partir du fondement religieux de la pensée de celui-ci. Cela me semble légitime, indispensable même : on ne peut comprendre et apprécier Jung à moins de retourner aux assises mêmes de son interprétation de la vie et de l'univers. Selon que l'on est en accord ou pas avec Jung, cela permettra ici, de recadrer sa pensée ou là, de démasquer son véritable propos. Dans tous les cas, la lecture du livre de madame Bonnette nous interpelle au niveau d'un nécessaire exorcisme de nos préjugés philosophiques et scientifiques à l'endroit de Jung.

Le premier chapitre traite de la vie et l'œuvre de Jung sous l'angle du développement de sa pensée religieuse : l'auteure aborde à grands traits les éléments qui lui apparaissent expliquer la pensée religieuse de Jung. Dans un premier temps la relation de Freud et Jung : cette partie pose problème, car je comprends mal qu'elle soit présentée en tout début et de manière aussi superficielle. Si elle a une telle importance, il est nécessaire de lui accorder non seulement la première place, mais aussi l'approfondissement souhaité : nous n'avons malheureusement droit qu'à quelques paragraphes qui n'éclairent pas vraiment la thèse fondamentale des différences profondes entre les deux hommes. Suit une partie sur l'origine de la pensée religieuse de Jung. L'auteure présente une séquence de rêves, fantasmes et événements qui semblent avoir une cohérence certaine, mais qui prête à tellement d'interprétations différentes : il faut alors accepter la signification proposée comme un dogme, dogme qui

alimentera une compréhension qui deviendra alors toute logique. Le chapitre se termine sur la présentation d'auteurs qui ont influencé la pensée religieuse et clinique de Jung : liste partielle et partielle, où chaque auteur est présenté en trois ou quatre lignes. Le tout donne l'impression d'un essai d'interprétation biographique à rebours et à rabais : l'auteure ne fait justice à personne, certainement pas à Jung, à Freud, à Bergson ou Janet ; encore moins à elle-même.

Le second chapitre, étude synthétique et critique de la pensée jungienne, est beaucoup mieux. L'auteure reste plus près de Jung, ce qui lui facilite les choses, certes, mais permet aussi au lecteur de mieux se centrer sur le propos fondamental du livre. La thèse à étayer ici est que la psychologie religieuse de Jung n'est pas un domaine d'intérêt particulier pour le psychiatre suisse, mais représente l'*essentiel* de sa pensée sur l'être humain. Cette thèse est bien présentée, avec clarté et concision. Ce chapitre permet de découvrir le vrai Jung, celui qui diffère radicalement de Freud, celui dont les *a priori* conditionnent la conception qu'il se fait de la personne humaine, de la psychothérapie et de la science : c'est ici que les choix de valeurs de Jung sont clairs et impliquants. Et je dis bien choix de valeurs et non démonstrations scientifiques.

Le troisième chapitre traite de la psychothérapie jungienne. L'auteure présente les particularités de l'intervention jungienne qui se résument finalement par l'ajout par le psychiatre suisse du plan de la métamorphose et de la thérapeutique du midi ; quant au reste, on y retrouve l'essentiel de Freud, sous le couvert d'un nouveau vocabulaire. Le processus d'individuation dont la résultante est la réconciliation du conscient et de l'inconscient est l'objectif thérapeutique et éducatif ultime et s'opère à travers l'expérience religieuse.

Le quatrième chapitre apporte peu de choses nouvelles, sinon que Jung y est décrit comme un clinicien et un scientifique : comme clinicien il est d'abord un « spécialiste de la psychopathologie et un homme pour qui les faits sont plus importants que les théories » ; comme scientifique, il adopte le processus descriptif et aboutit ainsi à la mise à jour et à la vérification de ses hypothèses. Cela l'apparente à la phénoménologie et démarque son cheminement scientifique. On part pourtant d'un *a priori*. Jung a combattu toute sa vie la « psychologie sans âme » et a inscrit sur le fronton de sa maison : « Appelé ou non appelé, Dieu sera présent ».

Le livre de Lucie Bonnette m'apparaît très intéressant à divers points de vue. Dans l'ensemble, il est écrit simplement et l'auteure réussit à expliquer des notions jungiennes ordinairement imprécises et difficiles. Il y a, ici et là, des longueurs et des redites. Mais Jung étant lui-même si compliqué et complexe à déchiffrer, il faut en savoir gré à une personne qui réussit à le traduire avec une aise relative.

Sur le fond, l'auteure aborde l'étude de Jung par « le bon bout », soit celui du fondement religieux de la pensée du médecin zurichois. Il est juste de dire que l'on ne peut comprendre Jung si on ne retourne pas à la base de sa pensée thérapeutique et scientifique. Bien plus, on ne peut prétendre être radicalement

jungien, à moins d'adhérer à ce dogme qui veut que « chaque être humain est à la recherche de son âme ». Cela l'auteure sait le dire et nous en convaincre.

Ce livre repose le problème fondamental de l'héritage de Jung. Au plan épistémologique, les bases sur lesquelles reposent le « système » jungien me semblent bien fragiles. Cela n'ébranlera pas les inconditionnels : les disciples ne sont jamais à court de rationalisations et de preuves scientifiques irréfutables. Ils trouveront, dans le livre de Lucie Bonnette, riche matière à réflexion et à confort. Les lecteurs plus immédiatement désintéressés regretteront l'absence de critique chez Lucie Bonnette. Mais les faiblesses du système jungien et la quasi-absence de critique de l'auteure ici ne sont pas exception : l'aveuglement n'est pas l'apanage d'un seul système.

Cette limite chez l'auteure ne devrait pas empêcher une lecture de son livre et des œuvres de Jung lui-même. Certes on peut prendre tout de Jung ou le rejeter en bloc. Il est possible, aussi, de puiser chez lui des éléments fort valables, au niveau surtout de son intuition clinique, de la compréhension du monde de la psychose et de l'inépuisable source de créativité chez la personne humaine.

Le livre de Lucie Bonnette est valable et recommandable pour diverses catégories de lecteurs : les jungiens, les anti-jungiens et le public plus large qui veut connaître, approfondir, se faire une idée... Il ne remplace en rien les écrits de Jung lui-même, écrits, qui en dépit de difficultés et controverses certaines, demeurent riches et stimulants.

*Département de psychologie,
Université du Québec à Trois-Rivières*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Pierre Du Calvet, *Appel à la justice de l'état*, Extraits présentés par Jean-Paul de Lagrave et Jacques G. Ruelland Éditions du Griffon d'Argile. 1986. 64 pages.

Emile Chrétien

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027023ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027023ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Chrétien, E. (1987). Compte rendu de [Pierre Du Calvet, *Appel à la justice de l'état*, Extraits présentés par Jean-Paul de Lagrave et Jacques G. Ruelland Éditions du Griffon d'Argile. 1986. 64 pages.] *Philosophiques*, 14 (2), 437–440. <https://doi.org/10.7202/027023ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1987

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

PIERRE DU CALVET, *Appel à la justice de l'état*, Extraits présentés par Jean-Paul de Lagrave et Jacques G. Ruelland Éditions du Griffon d'Argile. 1986. 64 pages.

par Émile Chrétien

À l'occasion du bicentenaire de la mort tragique de Pierre du Calvet (1735–1786), ce livre a été publié pour réhabiliter ce grand défenseur des libertés individuelles et de la démocratie, auteur qui a été quelque peu délibérément oublié par les historiens officiels.

Son *Appel à la Justice d'État* fut publié en 1784 entre la guerre d'indépendance des États-Unis d'Amérique et la Révolution française. C'est un livre qui défend les grandes idées inspiratrices de la future déclaration des

droits de l'homme et du citoyen, un livre inspiré des philosophes des lumières du XVIII^e siècle.

L'étude historique présentée ici, comprend une biographie assez détaillée de Pierre du Calvet (13 pages), une présentation de son œuvre (6 pages) et une série des extraits les plus significatifs (45 pages).

SA BIOGRAPHIE

D'origine française et protestante, Pierre du Calvet s'installa à Montréal en 1758. Après avoir défendu la Nouvelle-France auprès du général Lévis, il demeura dans sa ville d'adoption après la conquête et devint un commerçant prospère ainsi qu'un juge de paix. Cependant ses sympathies idéologiques pour la révolution américaine l'entraînèrent en prison pour trois ans (1780-83) et lui apportèrent maints déboires financiers et personnels. Son *Appel* est à la fois une protestation contre les injustices dont lui et ses amis furent victimes et un plaidoyer pour des institutions plus démocratiques pour le Canada. Ce fut un intellectuel dissident qui participa avec Fleury Mesplet et Valentin Jautard à la naissance de la *Gazette Littéraire* et à la fondation de l'Académie de Montréal en l'honneur de Voltaire en 1778. Il réclama par ses écrits l'introduction de lois anglaises au Canada, la liberté de la Presse, l'Habeas Corpus et un système parlementaire. Malheureusement pour lui, on était alors sous un régime d'occupation militaire. Il manifesta ouvertement ses sympathies pour le régime démocratique américain au grand dam du Gouverneur Haldimand. Il répandit au Canada catholique les idées des philosophes des lumières. Cela en était trop pour une société comme le Québec de cette époque, une société religieuse conservatrice et d'ancien régime mais ses idées furent reprises par d'autres, plus tard, les patriotes de 1837-38 et les défenseurs de l'Institut canadien. Ce fut un précurseur, incompris comme la plupart des précurseurs, mais dont la pensée nous inspire encore aujourd'hui.

SON ŒUVRE

L'Appel à la Justice d'État est formé d'un recueil de lettres adressées au Roi, au Prince de Galles, au Gouverneur Général Frédéric Haldimand, au secrétaire d'État et au peuple canadien lui-même. Cette œuvre maîtresse est un plaidoyer pour la liberté, un écrit, inspiré de John Locke, contre le despotisme gouvernemental. L'auteur y réclame l'établissement d'un régime démocratique au nom des droits humains fondamentaux. L'auteur s'y présente comme victime d'un esclavage inadmissible dans une colonie britannique qui devrait jouir des libertés fondamentales. Il réclame de plus des transformations politiques dans le sens de plus de démocratie. Ce livre permet la cristallisation des énergies des canadiens pour réclamer le retour des libertés individuelles ainsi que l'instauration d'une chambre d'assemblée et d'un gouvernement responsable. Ce qui ne fut malheureusement réalisé qu'au milieu du XIX^e siècle.

Parmi la douzaine de lettres qui forment l'ouvrage, la plus importante est celle adressée aux Canadiens (195 pages sur 328 pages). L'auteur y brosse un tableau du régime despotique et au nom de la liberté exige un gouvernement démocratique à Québec et pour ce faire une véritable chambre d'assemblée. Il écrit en effet : « à l'époque de la cession, irrévocablement signée à Fontainebleau, la colonie, en vertu d'une proclamation fut associée, de théorie royale, au corps des colonies sujettes de l'Angleterre ; mais le pouvoir exécutif à Québec n'associa pas de pratique ses enfants à la jouissance des prérogatives des citoyens (...) les Canadiens furent déclarés étrangers, intrus, esclaves civils dans leur propre pays ; c'est à dire qu'on les assujettit à leur mise des impôts et des taxes de l'état mais sans le titre primitif et fondamental en vertu duquel seul un état peut être autorisé par le droit social à imposer de pareilles obligations (...) » (p. 37).

L'auteur y suggère un plan de réforme en onze points inspiré d'ailleurs du philosophe John Locke, grand théoricien de la démocratie britannique. Il écrit en effet : « La puissance législative est donc l'âme du corps politique (...). Tellement que quand le pouvoir législatif est ruiné ou dissous, la dissolution, la mort de tout le corps politique s'ensuit. » (p. 14)

Il préconise donc un pouvoir législatif découlant de la volonté du peuple et dénonce le despotisme comme le plus grand danger pour les libertés.

Partant du sort horrible qui lui avait été réservé malgré qu'il aie été un des notables les plus importants de Montréal, il demande l'aide de la métropole pour contrer la tyrannie d'un gouverneur peu respectueux des principes démocratiques.

Il proclame le droit souverain du peuple à s'opposer au régime politique existant parce que despotique. Il précise même que les conquérants ont des droits limités et que les conquis, comme les Canadiens, demeurent malgré la conquête des hommes libres. Il écrit en effet : « Quelle est donc alors la destinée nationale et civile des peuples conquis ? Il faut remonter ici jusqu'à l'origine primitive des sociétés. Au sortir des mains de la nature, les hommes naissent tous égaux ; quand ils se formèrent en corps de société nationale ce fut de leur choix que, se défaisant de leur égalité naturelle, ils érigèrent une autorité générale qui ne fut légitimée que par le consentement formel et positif, comme elle l'est encore aujourd'hui par le consentement tacite et présumé de leurs descendants ; » (p. 39)

Il montre l'abandon de toutes les libertés dans le contexte politique de son époque.

Sa pensée rejoint à la fois le point de vue de Voltaire et celui de d'Holbach qui a écrit : « La tyrannie est l'injustice appuyée par la force » et encore : « pour sentir le prix de la liberté, il faut savoir tout lui sacrifier. »

Je me permettrai ici de citer, en guise de conclusion à l'analyse de son œuvre, ce texte encore très actuel qu'il adressa à ses concitoyens : « ... c'est à vous maintenant à vous défendre vous-même. Si imitant le passé, vous êtes les

spectateurs oisifs et insensibles des événements, eh bien ! Votre province va être pour longtemps confirmée dans son esclavage jusqu'à ce que le désespoir au moins lui suscite des vengeurs (...) c'est à vous à voir s'il vous convient de vivre dans un vrai coupe-gorge où personne ne peut être un seul moment assuré de sa fortune, de sa liberté, de son honneur et de sa vie. J'ai des idées trop nobles de vos sentiments pour imaginer qu'une terrible destinée puisse jamais être de votre coût... » (p. 44)

C'est pour obtenir justice pour lui-même et pour ses concitoyens, c'est dans l'espérance d'une société future plus juste et plus démocratique, que Pierre du Calvet publia son *Appel*, en français et en anglais. Il entreprit des démarches judiciaires contre le gouverneur Haldimand auprès du gouvernement anglais. Malheureusement pour lui, il n'obtint jamais justice et mourut prématurément dans un naufrage. Cependant son *Appel* fut entendu de ses concitoyens progressistes qui aimaient la liberté et la démocratie. Même en ces jours, son *Appel* a encore un sens pathétique pour ceux qui rêvent de plus de démocratie, de justice et de liberté.

La présentation par M. Jean-Paul de Lagrave et M. Jacques G. Ruelland de la vie et l'œuvre de Pierre du Calvet, suivi des extraits les plus significatifs de son œuvre, est à proprement parler remarquable. C'est avec beaucoup d'intérêt que les lecteurs s'intéressant à l'histoire intellectuelle du Québec, à l'histoire de la dissidence dans le Québec traditionnel, découvriront cette étude historique fort intéressante. C'est de plus un livre facile d'accès et à usage pédagogique très valable dans les cours d'histoire des idées philosophiques et politiques au Québec.

Département de philosophie
C.E.G.E.P. Montmorency

* * *

Philosophiques

philosophiques

Danielle Blondeau (sous la direction de), *De l'éthique à la bioéthique : repères en soins infirmiers*, Chicoutimi, Gaétan Morin éditeur, 1986, 425 p.

Jacques G. Ruelland

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027024ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027024ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ruelland, J. G. (1987). Compte rendu de [Danielle Blondeau (sous la direction de), *De l'éthique à la bioéthique : repères en soins infirmiers*, Chicoutimi, Gaétan Morin éditeur, 1986, 425 p.] *Philosophiques*, 14 (2), 440–442.
<https://doi.org/10.7202/027024ar>

DANIELLE BLONDEAU(sous la direction de), *De l'éthique à la bioéthique : repères en soins infirmiers*, Chicoutimi, Gaëtan Morin éditeur, 1986, 425 p.

par Jacques G. Ruelland

Parmi les problèmes que soulèvent la science et la technologie, ceux qui sont liés à leur utilisation pratique sont très angoissants. Ces dernières années, les techniques de manipulation de la vie ont connu un développement sans précédent : la fécondation artificielle est devenue une banalité ; la technologie génétique permet de modifier les cellules avant leur multiplication ; les appareils les plus sophistiqués peuvent maintenir un malade en vie presque indéfiniment. Dans ce contexte, les individus ne peuvent que remettre en question leur point de vue sur la valeur de la vie humaine.

Ce récent questionnement a justifié l'élaboration d'un nouveau champ d'investigation philosophique : la bioéthique. Nouvelle, la bioéthique ne l'est pas : depuis la plus haute Antiquité, médecins et philosophes se sont penchés sur les limites éthiques à imposer à la manipulation des êtres vivants. Mais les récents progrès de la biologie ont renouvelé les questions, les inquiétudes, et exigent des réponses rapides et cohérentes d'une morale parfois dépassée.

Les différents groupes de professionnels directement concernés par ces problèmes (biologistes, médecins, infirmières) sont appelés à prendre position quotidiennement et à appliquer des solutions souvent improvisées et ne reposant pas toujours sur des fondements moraux cohérents.

Le livre publié sous la direction de Danielle Blondeau tente de baliser par des règles d'éthique les problèmes de bioéthique vécus par les infirmières. La relation entre la théorie philosophique et la pratique des soins infirmiers y est habilement abordée. Sans être un livre de philosophie, cet ouvrage n'est pas non plus un manuel où les infirmières trouvent des solutions toutes faites à leurs problèmes. Ce livre ose relever le défi de permettre à chaque infirmière — ou à tout autre lecteur — de se forger son propre code d'éthique face aux situations qui y sont abordées, tout en soulignant la nécessité de respecter certaines limites propres à la morale de la civilisation occidentale.

L'ouvrage est divisé en quatre parties. La première est une introduction à l'éthique, où sont examinés des concepts tels l'éthique, le bien, la conscience, la morale, les droits, les devoirs, etc. Toutes les définitions de ces termes ne sont peut-être pas satisfaisantes aux yeux d'un philosophe, mais les nombreux renvois aux textes de la tradition philosophique donnent de précieuses indications au lecteur qui désire une plus grande rigueur. La deuxième partie est consacrée à l'histoire des principales valeurs qui ont fondé la profession infirmière : la dignité humaine et le respect de la personne, la qualité de la vie humaine, la conscience personnelle, les codes de déontologie, les droits des bénéficiaires des soins de santé. Cette partie se termine par une charte des droits de la personne mourante, et par des histoires de cas où des questions sont posées au lecteur, lui permettant ainsi de synthétiser la matière abordée dans l'ouvrage. La troisième partie traite de questions actuelles : l'avortement, l'euthanasie, le suicide, l'acharnement thérapeutique et la folie. Enfin, la quatrième partie est constituée d'entretiens des auteurs avec Henri Atlan, Albert Jacquard, Henri Laborit et Edgar Morin, portant sur les rapports de la biologie et de l'éthique. Le livre se termine par des annexes : les différents codes de déontologie et les lois canadiennes et québécoises régissant la profession infirmière. Deux index et une table des matières très détaillée parachèvent l'ouvrage.

Plus que de l'information, ce livre donne une formation à son lecteur, et c'est là, dans notre société québécoise, une marque de respect de l'individu et d'ouverture au pluralisme dont on ne s'étonne pas, mais qu'il convient néanmoins de souligner.

Bien écrit, agréable à lire, captivant par moments, et bien présenté, ce livre est un des rares ouvrages québécois consacrés à la bioéthique, qui ne

s'adresse pas seulement aux infirmières, mais à tous ceux qu'intéresse le respect de la vie.

Département de Philosophie
Collège Édouard-Montpetit

* * *

Philosophiques

philosophiques

Michel Germain, *L'intelligence artificieuse*, Montréal, L'Hexagone, coll. « Positions philosophiques », 1986, 252 pp.

Jacques G. Ruelland

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027025ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027025ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ruelland, J. G. (1987). Compte rendu de [Michel Germain, *L'intelligence artificieuse*, Montréal, L'Hexagone, coll. « Positions philosophiques », 1986, 252 pp.] *Philosophiques*, 14 (2), 442–444. <https://doi.org/10.7202/027025ar>

MICHEL GERMAIN, *L'intelligence artificieuse*, Montréal, L'Hexagone, coll. « Positions philosophiques », 1986, 252 pp.

par Jacques G. Ruelland

La connaissance ontologique est-elle possible ? Ce livre répond par la négative. Le récepteur d'information, qu'il soit un ordinateur ou un cerveau humain, n'a aucune connaissance ontologiquement vraie de son environnement ni de lui-même.

L'auteur procède en trois temps. Postulant au départ que « tout savoir que possède un organisme dépend de la relation qu'il entretient avec son environnement et ce, même dans le cas de la réflexion sur soi » (p. 15), Michel Germain définit d'abord la notion d'information et examine ensuite le traitement que les machines cybernétiques en font. L'information résulte de la perturbation du milieu ambiant par un quelconque état physique apte à le perturber (p. 47).

La cybernétique est envisagée dans ce livre comme un paradigme pour toute science du comportement ; selon l'auteur, elle fournit une base d'analyse du savoir humain en tant que relation concrète avec l'environnement (p. 47). C'est pourquoi Michel Germain explique, à l'aide de nombreux schémas, le processus d'interprétation des diverses données de l'information dans des applications aussi différentes que l'électroscope, le chauffe-eau, le régulateur à boules ou la tôleuse. L'analyse de ces applications technologiques permet d'affirmer que la portée ontologique de toute grille de lecture existe à deux niveaux : d'abord dans l'assimilation du phénomène à ses formes, puis dans l'affirmation de la théorie par le modèle réalisant (p. 44). Mais la connaissance que ces mécanismes autorégulateurs ont de leur environnement est nulle (p. 58).

Ces exemples introduisent la grille théorique de l'ouvrage, où l'auteur présente la finalité en cybernétique non comme la cause des actions visant à contrôler les normes régulatrices des mécanismes, mais plutôt comme le résultat, la somme de ces actions (p. 68). La théorie de l'information prônée

par l'auteur relève ainsi du scepticisme méthodique qui est monnaie courante dans le domaine de l'épistémologie des sciences (p. 15).

Dans un deuxième temps, l'auteur examine en quoi le cerveau humain est comparable à une machine cybernétique, lorsqu'on l'envisage comme « un régulateur qui traite de l'information » (p. 103). La structure des neurones est expliquée, force schémas à l'appui, et le tout est présenté comme un mécanisme. L'auteur insiste toutefois sur le fait qu'un modèle mécaniste du cerveau ne signifie pas que cette mécanique soit simplement machinale (p. 130). En effet, l'être humain n'est pas seulement une chose qui réagit à des stimuli : « il traite, construit et prévoit, il n'est pas seulement un être capable de réagir intelligemment à des stimuli, mais un animal qui interprète certains phénomènes sélectionnés dans son environnement comme des problèmes à résoudre » (p. 132). L'expérience intime de soi et du monde demeure problématique et inexpliquée (p. 155).

Quelle est la ligne de démarcation entre l'expérience subjective que nous avons du monde, et la possibilité (que nous offre l'auteur) de comprendre les procédés cognitifs par lesquels nous formons cette expérience subjective ? Selon Michel Germain, le processus menant à la connaissance de soi, à l'expérience subjective, est structurellement comparable à celle que nous possédons de notre environnement, et à celle que la machine cybernétique reçoit par l'information qu'elle traite. Ce parallélisme fonctionnel est établi par une analogie : le jeu d'échecs, qui constitue le troisième volet de l'ouvrage. Le joueur humain élabore sa stratégie de jeu à partir des mêmes données que celles d'un ordinateur. Les traitements qu'ils font subir à l'information sont essentiellement comparables entre eux, même si l'expérience intime du joueur humain (ses émotions, par exemple) est différente de l'« expérience » de l'ordinateur. L'approche neurologique et l'analyse de la perception échi-quéenne montrent ainsi l'être humain « comme un système complexe de couplage entre les stimuli d'entrée et les réactions motrices possibles » (p. 243).

La connaissance que possède un organisme consiste en « un modèle couplé à l'objet à connaître, organisation qui est une boîte blanche à connaître » (p. 238). Cette boîte blanche est la limite de la connaissance ontologique : on ne connaît que la manifestation des choses, et non les choses en elles-mêmes. Voilà pourquoi, par ailleurs, le système cognitif ne peut se prendre directement pour objet (p. 240), et doit se regarder lui-même par l'intermédiaire d'un modèle.

Ce livre, d'une lecture ardue, souvent trop compliqué et se perdant en détails techniques, mathématiques ou scientifiques dont l'auteur aurait pu faire l'économie, a cependant quelque chose de fascinant, comme l'illustration du tableau de René Magritte qui orne sa couverture. Ce côté fascinant de l'œuvre, ce n'est pas seulement la référence implicite à la *Critique de la raison pure* d'Emmanuel Kant ni le fait qu'il tente de prouver scientifiquement les déductions du philosophe de Königsberg (je vous laisse juge de cette tentative et de cette preuve), c'est la tranquille assurance qu'il prend pour

nous démontrer une vérité vieille comme Socrate : la seule chose que je sache,
c'est que je ne sais rien.

Département de Philosophie
Collège Édouard-Montpetit

* * *

Yvon Desrosiers (directeur de publication), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 420 pp.

Nicole Gagnon

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027026ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027026ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, N. (1987). Compte rendu de [Yvon Desrosiers (directeur de publication), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 420 pp.] *Philosophiques*, 14 (2), 444–450.
<https://doi.org/10.7202/027026ar>

YVON DESROSIERS (directeur de publication), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, 420 pp.

par Nicole Gagnon

L'intention de ce recueil de travaux, originant principalement du Département de sciences religieuses de l'UQAM, était au départ de « faire le point sur l'état du phénomène religieux dans la société québécoise d'aujourd'hui ». Mise en chantier par Yvon Desrochers, l'entreprise fut menée à terme par Guy Ménard ; d'où les deux titres, qui correspondent, semble-t-il, à l'idée directrice des deux maîtres d'œuvre successifs, en même temps qu'ils rendent compte de l'hétérogénéité inévitable de ce genre de publication. Celle-ci ne se réduit toutefois pas à une collection disparate de travaux personnels de professeurs d'un même département ; on a voulu couvrir un champ de recherche de façon large et un peu cohérente, faisant alors appel à plusieurs collaborateurs extérieurs pour combler les manques les plus visibles. Le résultat est à la fois diversifié et bien équilibré.

Les contributions peuvent se regrouper en trois catégories : deux états de la question et un texte théorique de conclusion, sur le sacré ; quatre études sur les principales religions du Québec actuel ; diverses incursions dans les lieux possibles de hiérophanie. À quoi s'ajoutent une recherche sur le XIX^e siècle — qui semble à première vue hors d'ordre — et une analyse des « métamorphoses du social québécois » contemporain, qui fournit une mise en contexte.

Comme entrée en matière, Roland Chagnon oppose les théories de la sécularisation à celles du déplacement du sacré — basées respectivement sur une définition substantive et fonctionnelle du sacré — pour conclure à la « portée plus vaste et plus fondamentale de la seconde ». Il y parvient au prix d'une réduction de la notion de sacré, identifiée à celle de religieux, au sens de besoin de relation sociale primaire. Ce flou conceptuel ne fait que masquer, à mon sens, une radicalisation de la première thèse : si on dissout le religieux dans ce que d'autres ont cru utile de nommer « reliance » et si la distinction sacré/religieux n'a plus d'utilité, c'est que l'expérience du Tout-Autre — définition classique du sacré — est disparue, sinon de la culture actuelle, du moins de l'appréhension de ceux qui l'étudient. Contrairement à ce qu'écrit

Chagnon, la prise en compte de cette « expérience primordiale de rencontre de l'homme avec une réalité qui le transcende » (Bastide) n'exige aucunement le postulat (théologique) d'un « monde transcendant et *sui generis* » ; on peut tout aussi bien la rapporter à un fantasme de groupe ou une structure anthropologique originaire. L'approche anthropologique, de toute façon, qui se contente d'étudier comment l'homme « crée Dieu à son image et à sa ressemblance », n'a pas à se prononcer sur la question du référent (à savoir : le statut de réalité de l'objet visé par les représentations de la transcendance), conformément au principe de l'agnosticisme méthodologique, qui fournit un terrain d'entente aux praticiens des sciences de la religion de diverses croyances ou incroyances. La distinction entre le sacré et ses modalités culturelles (le religieux), entre le besoin de « reliance » et le souci des « questions ultimes de l'existence », me paraît alors indispensable, simplement pour savoir de quoi on parle.

Guy Ménard cerne la question de plus près, à travers une incursion dans les principales conceptualisations classiques du sacré : le Tout-Autre (Otto), la dialectique sacré/profane (Durkheim et Caillois), l'exubérance aveugle et violente de la vie (Bataille), le sacré sauvage (Bastide)... L'intention se borne à placer dans le décor quelques prudentes balises avant de mettre sur la table la thèse du déplacement du sacré, vers des « lieux différents de ceux que la culture considère comme "religieux" ». Il y aurait eu intérêt à s'arrêter davantage aux analyses de Caillois, dont je tire deux idées suggestives. « Dans toutes les cultures humaines », écrit Ménard, on constate l'existence de l'opposition sacré/profane ; mais la première phrase du livre de Caillois se lit plutôt comme suit : « Toute conception religieuse du monde implique la distinction du sacré et du profane [...] ». Ce serait dire que la distinction ne vaut plus pour une vision non religieuse du monde. De fait, la modernité bourgeoise repose plutôt sur la dichotomie privé/public, aujourd'hui contestée. Il resterait alors à chercher une nouvelle opposition fondamentale pour l'état de société actuelle. Ménard nous en suggère implicitement une lorsque son propos débouche sur le « profane orphelin et banal, mortel d'ennui » : ce qu'il tente de saisir sous couvert de sacré/profane ne serait-il pas plus adéquatement pensé par l'opposition « tripartite » (vital)/ennuyant (mortel), sous-jacente à la vision du monde contemporaine ? Sur une autre piste ouverte par Caillois, on observe le passage du sacré mythique au sacré de la valeur (métaphysique) dans la société moderne, ce qui invite à chercher un troisième état du sacré dans la condition postmoderne, qui serait peut-être justement la désacralité (avec ou sans la contrepartie de la consécration, idée-clé dans le christianisme de type catholique).

L'essai théorique final de Pierre Jacques, sur « la fonction morphogénétique du sacré », propose un modèle psychostructural du fait religieux, défini comme fonction de fonctions, c'est-à-dire totalisation, constituée par « l'adossement en lui de l'identité et de l'altérité ». L'auteur prétend dépasser ainsi le paradigme structural et le paradigme herméneutique, subsumés dans son modèle sous les catégories d'identité et d'altérité, à savoir : la clôture et

« l'irruption de la pulsion manifestant le devenir » (ce qui n'a pas grand-chose à voir avec la raison herméneutique). Le propos se termine sur la « morphogénèse du langage [...] inachevable déchiffrement du désir, épellation de la rumeur somatique qui traverse le sens et le suscite », tandis que l'ambition formelle se mue en métaphore. En essayant de traduire en clair ce discours syncrétique, j'ai cru comprendre que le symbolique en général y est identifié comme relevant de la catégorie du sacré.

Faut-il voir dans le « réveil religieux » de 1840, qu'analyse Louis Rousseau, une figure contemporaine d'un possible réveil analogue, en réponse cette fois aux événements de 1980-1981 ? (Un symptôme, peut-être : au-delà de la révolution avortée et du rendez-vous historique manqué, l'« héritier de Papineau » — Vallières — se heurte à l'expérience du Tout-Autre.) D'après Gilbert Renaud, cependant, invité à venir réciter la grande saga, la révolution tranquille est à comprendre comme affrontement de la jouissance et de la déesse Raison. Rien à craindre alors d'un retour de la transcendance, déguisée en ange plutôt qu'en lendemains qui chantent.

Un peu curieusement, on a dû aussi faire appel à la collaboration extérieure pour traiter des trois grandes religions historiques d'ici. Faute probablement de spécialiste francophone, c'est un praticien, le pasteur luthérien Denis Fortin, qui se charge du protestantisme. Ce qui nous donne droit à une discrète propagande en faveur d'une religion du bien-dans-sapeau et d'un christianisme épuré, qui soit à la fois « différent et de chez nous ». Mais aussi à l'une des rares contributions qui aborde la question religieuse sous l'angle de la spiritualité. Dans une présentation plus ou moins convaincante de Jack Lightstone, on apprend qu'Israël et l'Holocauste ont remplacé la Torah comme symbole de l'identité juive. Celle-ci n'est pas moins indéniablement religieuse, car « Israël désigne une transcendance », nonobstant qu'un voile ait été placé « devant les aspects transcendants et religieux de cette religion du Peuple juif », devenu par ailleurs peuple « sans culture (c'est-à-dire sans Torah) »... Le propos est à relier avec celui de José Prades sur le « sacré civilisé », basé sur la perspective durkheimienne. Pointant le caractère de réalité sacrée du peuple québécois dans un certain discours politique, l'auteur assimile la sacralité séculière contemporaine à celle des « formes élémentaires de la vie religieuse », toutes deux s'opposant à la sacralité théologique des religions judéo-chrétiennes : si « la figure de Yahvé ou du Dieu chrétien présente une tout autre structure [...], la sacralité du totem ou du clan est parfaitement comparable à celle de l'État, de la Nation ou de la Classe ». L'analyse illustre de façon cohérente la thèse du déplacement du sacré ; il reste que le peuple, l'État ou la Nation se sont avérés des hiérophanies plutôt fragiles.

Au recensement de 1981, notait Chagnon, 88,2 % des Québécois se disaient encore catholiques. (C'est énorme : au début du siècle, la proportion aurait été légèrement inférieure. Ou bien Chagnon utilise l'étiquette Québécois dans un sens restrictif, à l'exclusion des Anglo et des Néo ; ou bien le chiffre signifie que la majorité des Néo sont catholiques, et le mot « encore » ne veut

pas dire grand-chose.) Pourtant, dans ce bilan du fait religieux au Québec, c'est le catholicisme qui apparaît le plus maltraité. Non que le texte de Bernard Denault soit médiocre, mais parce que celui-ci a cru devoir mettre l'accent sur une caractéristique qui permet de considérer l'affaire classée : « le catholicisme d'aujourd'hui et de demain risque de devenir de plus en plus discret ». On semble s'être mis d'accord que c'est ailleurs que ça se passe et qu'une fois sortis de l'impasse de la confessionnalité scolaire — dont Pierre Lebus nous présente un bon bilan — on n'aura plus qu'à enterrer le mort. Il serait trop long de faire comparaître tous les curé Banville, chanoine Grand'Maison ou président Dumont pour relativiser la lecture de Denault. Quant au pronostic, les grands témoins publics ont beau être déjà des anciens, je soupçonne tout de même que le catholicisme québécois ne soit pas près d'avoir dit son dernier mot.

Tribut ayant été payé aux religions instituées, nous arrivons aux nouvelles figures du sacré. L'école, c'est bien connu, est lieu de mortifère ennui ; on n'a donc pas perdu son temps à y traquer la hiérophanie. L'imaginaire familial, dont traite Anita Caron, n'apparaît pas beaucoup plus riche ; l'enfant y est poliment « décentré » par la logique passionnelle et la tarte à la crème de la créativité individuelle. Un bon texte de Denis Savard nous amène au cœur de la question : sacralisation de la personne, de la sexualité et de la vie ; conscience de l'infini ; « quête passionnée de la vérité de son désir ». Le sens du « phénomène psy », conclut l'auteur, c'est « l'élargissement de la conscience qui la rendrait plus apte à saisir l'unité foncière du réel qui est l'intuition centrale de toutes les traditions mystiques ». Plus haut, Roland Chagnon nous présentait une variante du même phénomène : les nouvelles religions d'inspiration orientale. Bien que quantitativement marginales — guère plus de 5,4 % des Québécois y auraient adhéré à un moment ou l'autre — ces religions semblent détenir la bonne formule, qui combine le narcissisme et le sentiment religieux dans l'expérience du contact avec le SOI sacré.

L'imaginaire institué serait une bonne mine pour la prospection du sacré. De deux récents romans québécois à succès, *Le matou* et *Maryse*, Yvon Desrosiers a ramené une mystique du cosmos, et la structure religieuse mort/renaissance. À travers son analyse, je vois pourtant tout autre chose : la libération des dernières scories de religiosité par l'autoengendrement de Maryse dans l'écriture ; l'irruption du fantastique dans l'univers complètement désacralisé de Florent. (Selon une définition de Todorov, reprise par J.C. Falardeau, le fantastique, « c'est l'hésitation éprouvée par un être qui ne connaît que les lois naturelles face à un événement en apparence surnaturel ».) À propos de rituel et de nouvelles technologies au théâtre, Nicole Blouin poétise, mettant à contribution la transcendance, l'énergie, la violence, le mythe, l'absence et le saut de l'Ange. J'ai cru comprendre que le corps perd son texte dans la performance et que l'essentiel c'est la mobilité. Le corps est aussi le thème clé dans les « nouvelles images religieuses de la femme », dont nous entretenient Flore Dupriez, à partir des *Fées ont soif* et de la théologie féministe.

À classer peut-être dans le registre de l'imaginaire quotidien, une curieuse réflexion de Ginette Paris sur l'« éco-théologie », qui en appelle au polythéisme grec contre la volonté organisatrice et le dogmatisme monothéiste, lesquels ne conviendraient pas au holisme écologique. Le changement global des attitudes dans notre rapport au vivant se fonderait dans le culte de la nature imaginaire, des dieux de la fable et des héros de cinéma. Le texte a du moins le mérite de donner à entendre que l'hédonisme contemporain peut se mirer tout aussi bien dans l'image d'une « nature terrible et magnifique » que dans celle du Soi sacré.

Un exposé de Guy Ménard, nuancé et généreux en « pourtant », « bien sûr » ou « sans doute », de façon à ne lâcher ni Bataille, ni Lipovetsky, ni l'inévitable Maffesoli, aborde le « sacré sexe », du point de vue d'une « anthropologie religieuse de la culture ». « L'expérience humaine de la sexualité [...] arrache à la discontinuité de l'être » (Bataille). L'orgasme, « ni bestial ni angélique, tout simplement humain », apparaît comme une « structure essentielle de toute socialité » (Maffesoli). L'opposition du sens et du non-sens perd de sa radicalité, les antinomies dures s'estompent, dans une sorte d'« indifférence légère » (Lipovetsky). Je peux bien admettre que notre civilisation lipovetskienne soit encore perméable à l'expérience de l'autre dans l'extase amoureuse ou purement érotique et, par cette ouverture éventuellement, à « l'expérience ineffable du sacré ». Je comprends, par ailleurs, qu'il soit de bonne stratégie de conserver son étiquette, quand on travaille dans un département de sciences religieuses, pour venir concurrencer les collègues de sexologie. Je prendrais néanmoins plus au sérieux l'idée d'une anthropologie culturelle de la sexualité si on s'en tenait à observer Dionysos, Aphrodite ou Priape « donner des émotions fortes au sérieux Phométhée, embrouiller les lumineux ordonnancements d'Apollon, ruser même, avec le *law and order* de Jupiter » — en se gardant toutefois d'oublier que ces dieux sont des ornements stylistiques, sans pouvoir de retentissement sur la conscience d'aujourd'hui. Quant à l'« immémoriale dialectique du sacré et du profane » : si la transcendance s'avise de faire une descente chez les *gogo boys* ou en d'autres lieux du « tripant » sexuel, il sera toujours temps de nous en informer.

« Rien ne semble appartenir davantage que le sexe (et l'érotisme qui lui est lié) au registre du sacré, au domaine du religieux. Rien sinon peut-être *la mort* » (Ménard) — question qu'aborde Pierre Jacques, par le biais d'un test projectif administré à deux sujets en proche contact avec la mort d'autrui : un professionnel des mourants, une personne en deuil. Faute de connaître le protocole d'administration du test et à défaut d'une confirmation par analyse directe des représentations, rien ne nous force à reconnaître que ce soit bien l'idée de la mort ou « l'angoisse du temps » que viennent saisir les exercices structuraux pratiqués sur les deux historiottes fabriquées à demande par les sujets. Je relève aussi la confusion de la définition de départ : « Le Sacré intervient [...] dans ces moments de passage où une structure, renvoyée à sa limite et à son événement, pivote et se transforme au contact d'une expérience

de l'Autre. » (Comment une structure peut-elle vivre une expérience quelconque ? et quelle est l'utilité de faire du sacré un effet structural, si on introduit dans le modèle l'expérience de l'Autre ?) Levi-Strauss disait quelque chose de semblable, mais en clair, à propos cette fois de l'expérience esthétique, ce qui me ramène à l'idée d'une extension abusive de la notion de sacré : « L'événement n'est qu'un mode de la contingence dont l'intégration (perçue comme nécessaire) à une structure, engendre l'émotion esthétique et cela quel que soit le type d'art considéré. » L'analyse structurale est une façon bien aseptique de traiter de l'expérience limite ; une analyse de contenu d'Éric Volant et Michel Boulet sur un corpus de notes laissées par les suicidés nous en apprend davantage quant à la représentation de la mort. Le texte a surtout l'immense mérite d'être peut-être le seul dans le recueil à faire le lien entre sentiment religieux et expérience du mal ou de la finitude.

Grand pourfendeur du religieux, au nom de la pure foi protestante, Jacques Ellul avait identifié le couple technique/sexe comme l'un des deux axes de la sacralité contemporaine. (*Les nouveaux possédés*, Fayard, 1973.) Christian Miquel s'est partagé la question avec Guy Ménard, en assumant la problématique du premier pôle. Le « virage technologique » fournit le point de départ de l'interprétation : symbole de la « quasi conversion », « grand-messe » du salut et de la régénération sociale. (Et des fois qu'un virage ça évoquerait plutôt un certain Villeneuve, crampé au volant de son bolide ?) Se réclamant de Bataille et de ses propres interprétations historiques des paradigmes kuhniens de la technique, Miquel fait état de quelques aperceptions des mythes et représentations symboliques formées autour des nouvelles technologies. « À travers l'informatique et son projet d'intelligence artificielle », par exemple, « il est aisé de voir la résurgence d'une symbolique alchimique visant à saisir la quintessence de l'Esprit ». Le propos débouche sur la notion de *dis-sacralité*, comme « nouveau régime du sacré ». Le terme réfère aux « cristallisations ponctuelles et protéiformes du sacré » (du désir, je corrigerais) sur des « objets partiels » sans cesse renouvelés, à partir d'« une sorte d'arrière-monde symbolique devenu "flottant" », mais encore « issu du placage de l'eschatologie chrétienne sur la civilisation industrielle prométhéenne ». Dans une dernière note de bas de page, à la toute fin du texte, on en vient au fait : « le monde symbolique continue de nos jours à subsister, mais "désacré" ». C'est bien ce que je dirais. Rien n'interdit *a priori* qu'on puisse « rêver à l'immortalité ou à l'ubiquité » en pitonnant sur sa Macintosh, mais en français, moi j'appellerais ça de l'imaginaire.

Figures du sacré ou représentations de la jouissance ? Que les collègues de sciences religieuses de l'UQAM éprouvent le besoin de déplacer leur champ d'intérêt et qu'ils considèrent les saunas ou la robotique plus tripants que les AA ou que la symbolique des tiers, on ne va pas les chicaner pour ça ; on va seulement leur faire remarquer que cette mutation d'objet va dans le sens de la thèse adverse. Vu qu'il n'y a pas, je crois, de département d'anthropologie chez eux, ils pourront facilement réclamer, en temps opportun, un changement de raison sociale, faisant valoir leur compétence collective en matière de symbolique contemporaine. Quant à cette science du religieux

soucieuse de dépasser les frontières de la foi traditionnelle et des religions instituées, je lui verrais pour tâche de retracer l'émergence de l'homme post-religieux — *causa sui*, autonome — ainsi que les figures contemporaines de la finitude et de la transcendance.

*Département de sociologie
Université Laval*

* * *

Philosophiques

philosophiques

La petite revue de philosophie, vol. 8, no 1 (automne 1986).

Jacques G. Ruelland

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027027ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027027ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ruelland, J. G. (1987). Compte rendu de [*La petite revue de philosophie*, vol. 8, no 1 (automne 1986).] *Philosophiques*, 14 (2), 450–451.

<https://doi.org/10.7202/027027ar>

La petite revue de philosophie, vol. 8, n° 1 (automne 1986).

par Jacques G. Ruelland

Ce numéro de *La petite revue de philosophie* comprend les travaux d'un groupe de chercheurs de l'UQTR et de l'UQAM sur « l'histoire de la philosophie québécoise » ainsi que des contributions d'éminents historiens de la pensée.

Les textes englobent la période 1840–1879, soit entre les événements de 1837 et la proclamation du thomisme comme doctrine officielle, et portent sur trois thèmes principaux : le libéralisme, le libre-échange et l'influence de certains intellectuels de l'époque : Étienne Parent, T. A. Chandonnet, Marc Sauvalle, Dominique-Ceslas Gonthier, etc.

On ne peut s'empêcher de songer à l'actualité des deux premiers thèmes. Il n'est pas nécessaire de les définir ici, mais il paraît pertinent d'apprendre ce qu'ils représentaient pour les Québécois d'alors. C'est ce que permettent les articles d'André Vidricaire, « Les débuts de l'économie politique et la question du libre-échange » (pp. 23–58) et de Harel Malouin, « Le libéralisme : 1848–1851 » (pp. 59–101). Dès 1840, E. Parent, Dessaulles, Morin et quelques autres endossent la théorie du libre-échange « pour stimuler l'expansion du peuple canadien-français » (p. 58). Mais cette position ne s'inspire pas de la doctrine catholique et sera vivement combattue. Les limites du libéralisme ont toujours été fixées par la liberté que les gouvernements ont octroyée aux citoyens : c'est pourquoi les partisans de l'ultramontanisme du XIX^e s. ont attaqué cette doctrine par tous les moyens (p. 100).

L'article le plus intéressant de cette revue est celui de Claude-Élisabeth Perreault : « Paul Marc Sauvalle, un journaliste rebelle » (pp. 161–189). Sauvalle (1857–1920) était un journaliste libéral. Il combattait pour la liberté de presse, de parole, de conscience, et prônait la séparation de l'Église et de l'État et l'instruction laïque et obligatoire. Il s'insurgeait contre la dîme des curés et les exemptions de taxes des communautés religieuses. Bref, c'était un

homme qui voyait juste et loin ! Sa vie fut aussi rocambolesque que put l'être celle d'un journaliste au siècle passé. En 1885, il se fixe à Montréal où il travaille notamment pour *La Patrie* et où il est mêlé à toutes les disputes de l'époque, l'affaire Tardivel, la querelle Fréchette-Chapman, etc. Suite à certains articles publiés par Sauvalle dans le *Canada Revue*, celui-ci, ainsi que l'*Écho des Deux Montagnes*, se fera condamner par Mgr Fabre en 1892 (p. 176). « Lire Sauvalle, c'est rencontrer un journaliste engagé, éloquent et opiniâtre », écrit C. E. Perreault. Anticlérical d'abord, Sauvalle était au XIX^e s. le défenseur de la démocratie et du libéralisme au Québec.

Les articles de cette revue parlent de notre histoire. Écrits par des philosophes, ils affichent une méthodologie qui surprend parfois l'historien. Mais cela ne leur ôte aucune valeur — au contraire. Ils expriment un point de vue original sur une partie de notre histoire souvent fort mal connue, et ils éclairent d'une lumière nouvelle des problèmes d'actualité. Les débats sur le libéralisme, le libre-échange, l'école laïque, la liberté d'expression, n'ont rien de neuf : on pouvait au moins s'en douter. Mais de voir comment ils ont été traités par les libéraux, comment ceux-ci se sont heurtés à de multiples difficultés pour faire valoir leurs idées au XIX^e s., voilà qui n'est pas enseigné par nos manuels d'histoire. C'est là que réside la valeur de cette revue.

Département de philosophie
Collège Édouard-Montpetit

* * *

Philosophiques

philosophiques

Jean-Paul Desbiens, *L'actuel et l'actualité*. Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1986 (Collection Philosophie), 438 pp.

Philippe Ranger

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027028ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027028ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ranger, P. (1987). Compte rendu de [Jean-Paul Desbiens, *L'actuel et l'actualité*. Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1986 (Collection Philosophie), 438 pp.] *Philosophiques*, 14 (2), 451–454. <https://doi.org/10.7202/027028ar>

JEAN-PAUL DESBIENS, *L'actuel et l'actualité*. Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1986 (Collection Philosophie), 438 pp.

par Philippe Ranger

Ce qui vaut à ce volume une recension dans une revue de philosophie, c'est d'abord le titre de la collection où il est publié, ainsi que l'avis liminaire ajouté par son éditeur, Gaston Beaudoin

En publiant ces textes, Le Griffon d'argile reconnaît l'existence d'un public intéressé à une réflexion philosophico-humaniste opposée au discours « langue de bois », produit synthétique sans saveur, issu des idéologies à la mode.

On comprend cet avis de présenter aussi l'auteur comme « penseur libre, non inféodé à des intérêts particuliers ».

Le volume, 438 pages, est le recueil de chroniques parues en 1973 et 1974 dans *À Propos*, de quelques textes épars, essentiellement de 1974 ou 1983, et surtout de l'ensemble, ou peu s'en faut, des chroniques de l'auteur

parues de janvier 1984 à juin 1986 dans *La Presse* (hebdomadairement, durant l'année scolaire). Les 150 textes sont regroupés selon dix sujets.

Le frère Desbiens fut professeur de philosophie avant la Révolution tranquille, puis de 1964 à 1970 responsable au ministère de l'Éducation, où il fit beaucoup pour les cours communs et obligatoires de philosophie dans les cégeps. De 1970 à 1973, il fut éditorialiste en chef à *La Presse* et, depuis, administrateur de collège privé. Placerait-il lui-même son recueil sous la rubrique « philosophie » ? Son titre et son avant-propos laissent croire qu'il choisirait plutôt « journalisme ». Mais le fait est que ce n'est pas l'opinion de son éditeur. Et cela est un fait intéressant. Nous y reviendrons. Mais voyons pour l'immédiat la question de l'inféodation.

Il est parfaitement vrai que les textes que voici ne sont pas issus d'une idéologie à la mode, si l'on omet la principale idéologie à la mode depuis une décennie, et qui domine les pages éditoriales de *La Presse* depuis 1970. Or, quand une mode idéologique domine si longtemps, elle ne fait plus la mode, mais l'état des choses. Et il est vrai sans restriction que ces textes ne sont pas le produit d'une langue de bois — je crois bien que le frère Desbiens n'aurait pas pu écrire le petit éloge que son éditeur veut lui faire.

Il est vrai d'autre part que monsieur Desbiens n'a pas été invité à *La Presse* comme journaliste mais comme idéologue. Il est vrai aussi que, si la première citation du volume est de Verlaine, la deuxième est de Léon Bloy, et que les auteurs cités sont le plus souvent Bloy et surtout Alain, pour les inactuels, et ceux de chez Grasset, pour les actuels. Il est vrai aussi que le dernier texte du recueil, un éloge du *Dictionnaire canadien des relations de travail* de l'abbé Gérard Dion se termine par :

vaut-il la peine de noter que cette œuvre a été faite gratuitement,
comme débordement d'une activité intellectuelle, ignorant les normes,
les dispositions négociées, bref, la médiocrité syndiquée.

(Signalons, pour être clair, que c'est M. Desbiens qui maintient au professeur Dion son titre d'abbé, et que je n'entends pas critiquer les deux derniers mots : comment être un syndicat sans syndiquer, au sens strict, la médiocrité ?)

Néanmoins, à mon avis l'auteur de ces textes n'est pas inféodé. Il ne livre pas allégeance à un seigneur auquel il pourrait la refuser. Mieux, son succès comme idéologue tient beaucoup à l'effort qu'il met depuis trente ans à ne pas livrer allégeance, ni par l'idée, ni par le style. À veiller à ce que, traitant de sujets sur lesquels on l'interroge, il réponde toujours avec la conviction que le cours de sa pensée comme celui de sa phrase viennent de lui et non des attentes de ceux qui l'écoutent.

Non, s'il faut conserver la métaphore médiévale, ce n'est pas d'inféodation qu'on peut soupçonner l'auteur, mais d'asservissement. Je crois même que, en prenant le mot par le bon côté, le frère Desbiens me suivrait là-dessus. Il attribue (p. 219) à saint François d'Assise le *perinde ac cadaver*, qu'il interprète comme :

La pomme ne décide pas d'être pomme ; ni le rossignol, rossignol ; ni le saint, un saint.

Je suis sûr que M. Desbiens n'a pas plus décidé d'être le personnage qu'il est et que, si c'est pas obéissance habituelle qu'il l'est devenu, cela pour lui ne change rien à l'affaire.

Mais, assez de réflexions sur des textes qui ne sont pas de philosophie. Venons-en au fait qu'ils sont néanmoins inscrits sous cette rubrique. Il faut d'abord reconnaître que le statut de la philosophie dans la cité est tel que cette inscription n'y déroge nullement, et qu'il vaut mieux Jean-Paul Desbiens que Jacques Languirand ou les séries métapsymachinchose qui peuplent la section « philosophie » des librairies encore dépourvues de sections « ésotérisme », « yoga » et « psy ». Mais, pour être honnête, il faudrait admettre beaucoup plus.

La femme de la rue bien informée lit-elle des philosophes ? À son avis ? Ou, si on lui parle de philosophie, à quelle figure favorable peut-elle rattacher le terme, parmi les auteurs qu'elle connaît ? Si elle a moins de quarante ans, ou guère plus ?

Soyons francs. Nous prions qu'elle vise plus juste, un peu, que son libraire. Et nous n'aurons pas été ignorés des dieux si elle nous répond : le frère Desbiens. Dix ans après la sortie du cégep, le philosophe pour chacun n'est plus Lévy-Strauss ou Krishnamurti, ni Sartre, Nietzsche ou Althusser. Au mieux, le philosophe auquel on prête attention est un maître à penser qui, surtout, ne se pose pas comme tel. Soit : l'idéologue d'une idéologie qui à force de dominer a fini par faire, quant à soi, l'état des choses.

Ces aveux étant faits, nous pouvons nous interroger sur la position rhétorique au moyen de laquelle monsieur Desbiens assume ce statut. C'est la même qui a valu à monsieur Glucksman, par exemple, une certaine mode. La différence ici entre Glucksman et Desbiens est que le premier adoptait cette position par inféodation, ou si vous voulez par méthode, tandis que le second l'adopte le plus sincèrement possible, et depuis toujours, c'est-à-dire depuis qu'il parut sur la place publique sous les traits du frère Untel. Il s'agit bien sûr de la position définie par : « Les autorités nous serinent le contraire, mais l'individu libre doit prendre parole pour dire que... », les trois points tenant lieu d'un aspect de l'état des choses. Cette position fait donc jouer l'autorité fondamentale, assumée par chaque individu libre, contre une autorité éphémère, dépassée ou, simplement, supposée pour l'occasion.

Deux choses étonnent au sujet de cette position. Il s'agit bien de la position typique du maître à penser aujourd'hui. Et elle s'assume avec une merveilleuse indépendance par rapport aux faits. On l'a vu dans la citation au sujet de monsieur Dion, qui laisserait croire que les publications savantes ne font pas partie de la charge de professeur à l'université Laval. On le voit cent autres fois dans le présent recueil. Par exemple, page 97, dans un des éloges dédiés à la revue *L'Analyste*, à laquelle l'auteur collabore. *L'Analyste* doit bien

être la seule revue du genre au Québec à vivre de ses annonceurs. Un autre de ses collaborateurs, deux ans après cette chronique, est devenu directeur du Devoir, sans autre expérience journalistique. Or, l'éloge de la revue se présente comme une réponse à une attaque de Radio Canada, résumée et réfutée en ces termes :

Ainsi donc, *L'Analyste* serait de droite, et ses partisans sont paranoïaques lorsqu'ils se plaignent de la conspiration du silence qui l'entoure.

Il faut un sacré front pour affirmer... que la presse écrite et électronique n'est qu'un reflet ; que les facultés universitaires ou les départements de cégep sont d'une objectivité chimiquement pure.

Le frère Desbiens peut même pousser cela jusqu'au cabotinage, v.g. : « Le Frère provincial des enseignants du Québec, M. Yvon Charbonneau,... » (p. 14). Mais la coupure entre la position rhétorique du maître à penser et les faits ne fut jamais mieux illustrée qu'à l'automne 1970, lorsque M. Desbiens, éditorialiste en chef à *La Presse*, critiquant le FLQ et appuyant toutes les mesures gouvernementales, se gagna du fait même la figure de défenseur solitaire et courageux de la vérité et du Québec véritable.

Cette coupure devrait nous éclairer. Ce qui importe ici, ce n'est pas le fond mais strictement la forme. Si le maître à penser naît de la figure de l'individu libre disant ce qui est, contre le discours « inféodé », c'est que cette figure, je crois, assure à chaque spectateur le droit de penser, au sens de penser : plus précisément, qu'elle lui est nécessaire pour actualiser ce droit. La première vertu du maître à penser, c'est cette révélation du droit, de l'obligation de penser. « En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent », mais bien que l'école sous toutes ses formes met en doute le pouvoir de chacun de penser quant à soi.

Il faut donc remercier les dieux que, 350 ans après le *Discours*, le rôle du « philosophe » pour un certain nombre soit joué par un Desbiens plutôt que par un Glucksman, un Jean Francœur ou un Pierre Pascau. Et peut-être se rappeler que, s'il faut un Desbiens pour assumer si proprement le rôle, il faut d'abord pour le justifier les milliers d'artisans d'une rhétorique d'appareil à laquelle nous croyons aussi sincèrement et parfois aussi librement que M. Desbiens croit à la sienne.

*Faculté des sciences de l'éducation
Université de Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

André Vachet, Marcuse. *La révolution radicale et le nouveau socialisme*. Essai de synthèse, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1986, 229 p., coll. «Sciences sociales», no 11.

Alain Martineau

Volume 14, numéro 2, automne 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027029ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027029ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Martineau, A. (1987). Compte rendu de [André Vachet, Marcuse. *La révolution radicale et le nouveau socialisme*. Essai de synthèse, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1986, 229 p., coll. «Sciences sociales», no 11.] *Philosophiques*, 14 (2), 455–456. <https://doi.org/10.7202/027029ar>

ANDRÉ VACHET, *Marcuse : La révolution radicale et le nouveau socialisme. Essai de synthèse*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1986, 229 p., coll. « Sciences sociales », n° 11.

par Alain Martineau

Aussi étrange que cela puisse paraître, ma tâche ici est de rendre compte d'un compte rendu puisque l'auteur nous avertit dans un « avant-propos » qui tient lieu d'introduction qu'« *il s'agit essentiellement de rendre compte de l'œuvre de Marcuse prise en elle-même* » (p. 18). Un lecteur peut donc s'attendre à l'exposé de la vision marcusienne de la « théorie critique » de l'École de Francfort. Mais il n'en est rien. L'expression n'apparaît même pas dans l'index.

Parlant d'index, remarquons que l'auteur nous offre une « table onomastique » qui ne contient aucun nom propre. Pourtant mon édition du *Petit Robert* ne rapporte pas d'autre sens au mot onomastique que « ce qui se rapporte aux noms propres » ! À la page 228, vous trouverez un renvoi au mot « fouille ». J'ai fouillé et je pense qu'il faudrait lire « famille ». Le travail des correcteurs n'a pas été très efficace. À titre d'exemple, soulignons l'abus des féminins : une (sic) modèle (p. 64), cette (sic) essai (p. 220) ; ou l'erreur inverse : un (sic) telle abstraction (p. 77).

Mais revenons à notre propos. Trouverons-nous, par exemple, une critique de l'œuvre de Marcuse ? Vachet entend « reporter toute visée critique » (p. 18).

Son livre comprend deux parties. La première débute dans le style suivant : « La société industrielle avancée se présente à Marcuse comme un tout intégré, une totalité qui en banalise l'extériorité et un système dynamique de fonctions dont le moteur interne est complètement suffisant. » (p. 23) Elle s'intitule « Civilisation et culture répressive » probablement parce que, selon l'auteur, « la pleine compréhension de l'idée de révolution et de ses conséquences exige l'approfondissement des rapports complexes entre la civilisation et la culture » et parce que « aucun des analystes et des critiques de Marcuse ne semble s'être arrêté sur la signification et l'importance de cette distinction presque toujours sous-jacente à son œuvre » (p. 63).

La seconde partie porte sur la révolution et évalue le pessimisme et l'optimisme de Marcuse. Il est toutefois regrettable que l'auteur attribue à Marcuse la célèbre phrase de Walter Benjamin sur laquelle se termine *L'homme unidimensionnel*. « C'est seulement à cause de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné. » (p. 113)

La « postface » qui tient lieu de conclusion tente d'établir un rapprochement entre Henri Lefebvre et Marcuse en confondant totalitarisme et terrorisme. Faut-il rappeler ici que Walter Laqueur écrivait dans *Le terrorisme* (P. U. F., 1979, p. 220) : « cette idéologie (en parlant de Marcuse et de la Nouvelle

Gauche) n'avait rien à voir avec le terrorisme ». « Le seul avenir du politique, écrit pourtant André Vachet, dans la société technocratique semble être devenu le terrorisme », et il ajoute « c'est ce qui le rend dangereux ».

Dans l'ensemble, l'auteur tente d'expliquer Marcuse par lui-même. Il a réussi à faire un certain nombre de rapprochements de textes qui éclaire de fait la pensée de Marcuse par ses propres textes.

L'ouvrage se termine par une bibliographie qui dans la partie I, C- annonce entre autres les comptes rendus utiles aux prises de position de Marcuse. Pourtant aucun des quelque soixante comptes rendus d'environ cent cinquante volumes faits par Marcuse ne sont mentionnés. La partie II, B- est consacrée à l'École de Francfort. Elle comprend six titres. Inutile de dire qu'il faut chercher ailleurs pour être bien renseigné. Dans la partie II, D- il semble bien que tous les mémoires de maîtrise sur Marcuse présentés à l'Université d'Ottawa sont mentionnés.

Département de philosophie
Collège de Granby

* * *