

L'idéalisme britannique : histoire et actualité

Sébastien Gandon et Mathieu Marion

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038008ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038008ar>

[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

Gandon, S. & Marion, M. (2009). L'idéalisme britannique : histoire et actualité. *Philosophiques*, 36 (1), 3–34. <https://doi.org/10.7202/038008ar>

Résumé de l'article

L'idéalisme britannique est un mouvement qui a dominé les universités britanniques (et celles de son empire) pendant une cinquantaine d'années à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, mais qui est passé presque totalement inaperçu dans le monde francophone. Rejetés en bloc par les philosophes analytiques, ces auteurs ont aussi été ignorés pendant longtemps dans leur pays, mais certains d'entre eux, notamment Bradley et Collingwood, jouissent d'un regain d'intérêt à la faveur d'un renouveau des études sur les origines de la philosophie analytique. Ce texte est une introduction à l'idéalisme britannique, qui retrace, dans une première partie plus historique, les grandes lignes de sa genèse, son développement et son déclin. Dans une deuxième partie, nous donnons quelques arguments en faveur d'une étude plus approfondie de ce mouvement.

L'idéalisme britannique : histoire et actualité

SÉBASTIEN GANDON

Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand

MATHIEU MARION

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ. — L'idéalisme britannique est un mouvement qui a dominé les universités britanniques (et celles de son empire) pendant une cinquantaine d'années à la fin du xix^e siècle et au début du xx^e siècle, mais qui est passé presque totalement inaperçu dans le monde francophone. Rejetés en bloc par les philosophes analytiques, ces auteurs ont aussi été ignorés pendant longtemps dans leur pays, mais certains d'entre eux, notamment Bradley et Collingwood, jouissent d'un regain d'intérêt à la faveur d'un renouveau des études sur les origines de la philosophie analytique. Ce texte est une introduction à l'idéalisme britannique, qui retrace, dans une première partie plus historique, les grandes lignes de sa genèse, son développement et son déclin. Dans une deuxième partie, nous donnons quelques arguments en faveur d'une étude plus approfondie de ce mouvement.

ABSTRACT. — British Idealism is a philosophical movement that dominated British universities (and those of its empire), for fifty years around the turn from the XIXth to the XXth century, but it went largely unnoticed in the French-speaking world. Condemned by analytic philosophers, these authors were also ignored in their own country, but some of them, notably Bradley and Collingwood, are now enjoying a newly found popularity within the larger trend towards a study of the origins of analytic philosophy. This text is an introduction to British Idealism that plots, in an historical first part, the outlines of its rise, development and decline. In the second part, we provide reasons for further studies of this movement.

L'expression « idéalisme britannique » désigne un mouvement philosophique qui est apparu dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle en Grande-Bretagne. Les fréquentes références à Hegel dans les écrits de ses représentants expliquent aussi l'usage, pour décrire ce même mouvement, de l'expression « néo-hégélianisme », quoique la plupart de ces « idéalistes » ne donnèrent pas dans l'orthodoxie hégélienne¹. Ce mouvement a connu son apogée dans

1. Voir H. Haldar, *Neo-Hegelianism*, Londres, Heath Cranton, 1927. Mais l'expression « néo-hégélianisme » a surtout été utilisée par les adversaires du mouvement dans un but polémique, comme le remarqua avec justesse R. G. Collingwood (*Autobiography*, Oxford : Clarendon Press, p. 15), pour en dénigrer les origines étrangères, en particulier à partir de la Première Guerre mondiale. Cet usage péjoratif est resté depuis, par exemple dans G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Londres, Oxford University Press, 1958, chapitre 1, ou, plus récemment, dans A. Quinton, « Absolute Idealism », *Proceedings of the British Academy*, vol. 57, 1971, 1-29. Pour un survol de la réception de Hegel en Grande Bretagne, voir J. Bradley, « Hegel in Britain : A Brief History of British Commentary and Attitudes », *Heythrop Journal*, vol. 20 (1979), p. 1-24 et 163-182. Il importe de bien comprendre que les idéalistes britanniques ne furent pas des

les universités britanniques au début du vingtième siècle, pour ensuite entrer dans une longue période de déclin, jusqu'à sa disparition quasi-totale dans les années quarante², et il n'est aujourd'hui plus que l'objet de railleries, qui ont pour effet qu'on ne lit plus ces « idéalistes »³. Même si tout choix de dates a un côté arbitraire, la parution de *The Secret of Hegel* de l'Écossais James Hutchison Stirling, en 1865, peut être considérée comme son point de départ⁴, tandis que la mort des grandes figures que furent Bernard Bosanquet, Francis Herbert Bradley, et John McTaggart Ellis McTaggart, entre 1923 et 1925, marque le début de sa fin. L'apogée du mouvement coïncide avec l'émergence d'une communauté philosophique à l'échelle nationale dans les pays de langue anglaise que sont l'Australie, le Canada et les États-Unis, et il n'est donc pas surprenant de voir l'idéalisme britannique jouer un rôle clef dans ce contexte⁵. Il faut ajouter à cette liste l'Afrique du Sud et le Raj, c'est-à-dire le sous-

« hégéliens » dans un sens orthodoxe; ils ont assimilé l'idéalisme allemand dans un contexte philosophique qui était le leur, leur pensée était tout à fait originale, et ils ne firent que des emprunts, aussi importants fussent-ils dans certains cas, à Hegel. Comme le dit bien James Bradley: « Hegel ne fut à peine plus qu'une ressource » (*ibid.*, p. 14). (Pour l'opinion contraire, voir A. Quinton, « Absolute Idealism », *op. cit.*, p. 18sq.) Certes, certains empruntèrent un concept d'absolu, considéré comme un être spirituel pour T. H. Green, comme la totalité de l'expérience immédiate pour F. H. Bradley, ou comme une communauté d'âmes immortelles mutuellement en amour pour J. M. E. McTaggart. Mais presque aucun d'entre eux ne reprit sa dialectique, et la plupart refusèrent l'identification de la pensée à la réalité, qui est au centre de la philosophie d'Hegel. Voir, sur ce dernier point et pour le cas de F. H. Bradley, son rejet sans appel dans *The Principles of Logic*, Londres, Oxford University Press, 2^e éd., 1922, vol. II, p. 591. Sur cette question chez Bradley, voir J. W. Allard, *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics: Judgment, Inference, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, chap. 1; J. Bradley, « F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy », dans A. Manser & G. Stock (dir.), *The Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 227-242.

2. Certes, l'idéalisme n'a pas tout à fait disparu à ce moment-là, il reste des figures mineures comme T. M. Knox et G. R. G. Mure, influencées par l'enseignement de Collingwood, mais il reste très largement minoritaire et ne se renouvelle plus. Certains « idéalistes » de premier plan ont vécu très longtemps, comme l'Américain Brand Blanshard et l'Anglais Michael Oakeshott, qui sont morts, respectivement, en 1987 et en 1990. De nos jours, le Sud-Africain Errol E. Harris, devenu centenaire, est probablement le dernier survivant de cette époque. Un courant d'études de l'idéalisme britannique a cependant vu le jour depuis chez des auteurs dont l'œuvre est restée fortement influencée par l'idéalisme britannique, comme, par exemple, au Canada, Leslie Armour, James Bradley et William Sweet. Voir W. Sweet (dir.), *Idealism, Metaphysics and Community: A Festschrift for Leslie Armour*, Aldershot, Ashgate, 2001.

3. Certaines de ces railleries sont discutées dans la contribution de Bill Mander à ce numéro, « Les idéalistes britanniques et la poésie ».

4. J. H. Stirling, *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*, Londres, Longman, Roberts & Green, 1865.

5. Dans le cas de l'Australie et du Canada, cette influence s'effectue par le biais de l'immigration de philosophes britanniques, tel John Watson, un étudiant de Caird à Oxford qui fit carrière au Canada. Voir les études de S. A. Grave, *A History of Philosophy in Australia*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1984, en particulier le chapitre 2, et L. Armour & E. Trott, *The Faces of Reason. An Essay on Philosophy and Culture in English Canada 1850-1950*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1981. Sur John Watson, voir H. Haldrup, *Neo Hegelianism*

continent indien sous domination britannique⁶. Ce mouvement a donc « dominé » l'ensemble de la philosophie de langue anglaise pendant plus d'un demi-siècle, mais, contrairement à d'autres mouvements de la même époque et d'une ampleur tout aussi significative, tels le néo-kantisme en Allemagne ou l'école de Brentano dans l'empire austro-hongrois, il est passé — et reste encore — presque totalement inaperçu en France. (Il faut dire qu'il en va de même de nos jours avec les grandes figures du kantisme français de la période, en France comme à l'étranger : qui se soucie encore de Lachelier, de Lagneau ou de Renouvier ?) Jean Wahl fut, entre les deux guerres, un des rares Français à s'intéresser à la philosophie de langue anglaise, avec deux études récemment rééditées : *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920) et *Vers le concret* (1932)⁷. Mais Wahl s'intéresse déjà aux adversaires de l'idéalisme, tels que William James et A. N. Whitehead, et se tourne rapidement vers l'existentialisme, de Kierkegaard à Gabriel Marcel — notons que ce dernier publiera en 1945 un recueil d'études (publiées dès 1918-1919) sur l'idéaliste américain Josiah Royce⁸. Après la guerre, Wahl formera quelques étudiants⁹ et organisera, au début des années soixante, le Colloque de Royaumont, qui fit découvrir la philosophie analytique en France¹⁰. Les quelques études publiées dans les années cinquante et soixante sur l'idéalisme

op. cit., chapitre 9 et L. Armour et E. Trott, *The Faces of Reason*, *op. cit.*, chapitres 7 et 8. Le cas des États-Unis est différent, car il y avait déjà un intérêt marqué pour Hegel dans le « transcendantalisme » (doctrine qui laissa des traces en littérature chez Emerson et Thoreau, et pour laquelle Madame de Staël, Coleridge et Carlyle sont aussi des sources), et dans les clubs philosophiques de St. Louis, de Concord et de Boston. Notons toutefois que le pragmatisme de Charles Sanders Peirce, malgré l'importance de Hegel, trouve aussi ses sources chez Reid et Hamilton. Voir sur ces questions les études contenues dans M. H. Fisch, *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Bloomington IN, Indiana University Press, 1986, en particulier les chapitres 8 et 14, et R. A. Smyth, *Reading Peirce Reading*, Lanham MA, Rowman & Littlefield, 1997, chapitre 1. L'influence de l'idéalisme britannique se fera surtout sentir chez Royce et, de manière négative, chez William James et John Dewey, ces derniers critiquant explicitement le monisme absolu de Bradley.

6. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, Muhammad Iqbal, poète national du Pakistan, a aussi produit une œuvre philosophique importante, où la pensée de son professeur à Cambridge, J. M. E. McTaggart, joue un rôle de premier plan.

7. J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond/Le Seuil, 2005 ; *Vers le concret*, Paris, Vrin, 2004. Il ne faut pas oublier une très rare étude, publiée deux ans après la mort de Bradley : E. Duprat, « La métaphysique de Bradley », *Revue philosophique*, vol. 52 (1926), p. 31-69.

8. G. Marcel, *La métaphysique de Royce*, Paris, Montaigne, 1945. De Gabriel Marcel, signalons en outre Coleridge et Schelling, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

9. Citons notamment François Houang, qui publia deux études sur la philosophie de Bosanquet : F. Houang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La philosophie de Bernard Bosanquet 1848-1923*, Paris, Vrin, 1954 ; *De l'humanisme à l'absolutisme : l'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bernard Bosanquet*, Paris, Vrin, 1954.

10. Cahiers de Royaumont, *La philosophie analytique*, Paris, Éditions de Minuit, 1962. Bien sûr, l'effet de cette découverte a été pendant de longues décennies essentiellement négatif.

britannique n'ont guère attiré l'attention¹¹, et l'intérêt pour ce mouvement n'a pas survécu au dédain, généralisé à cette époque, pour la culture de langue anglaise. La philosophie analytique, que Wahl ne prisait surtout pas, a acquis depuis un droit de cité dans la sphère philosophique francophone, mais ses sources idéalistes restent encore très mal connues.

À l'exception des textes de Giuseppina D'Oro et de W. J. Mander, les contributions à ce numéro spécial de la revue *Philosophiques* ont leur origine dans un colloque international intitulé « Comment être idéaliste ? Bradley et Collingwood » qui a eu lieu en juin 2006 à l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, à notre connaissance le premier à se tenir en France sur ce sujet. En guise d'introduction, nous brosserons dans ce qui suit un rapide portrait historique de cet « idéalisme britannique »¹², pour que le lecteur puisse y trouver son chemin et disposer de quelques indications bibliographiques. Nous insisterons sur la dimension politique de ce mouvement, qui n'est pas abordée dans les contributions à ce numéro. Nous présenterons ensuite quelques-unes des raisons pour lesquelles, ici comme ailleurs, l'ignorance n'est pas une vertu.

11. Aux études de Houang, citées dans la note 9, il faut ajouter celles-ci (citées par ordre chronologique) : J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1955 ; J. Pucelle *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. La renaissance de l'idéalisme en Angleterre au XIX^e siècle*, Louvain, Nauwelaerts, 1960 ; J. de Marneffe, *La preuve de l'absolu chez Bradley*, Paris, Beauchesne, 1961 ; C. Le Chevalier, *Éthique et idéalisme : le courant néo-hégélien en Angleterre. Bernard Bosanquet et ses amis*, Paris, Vrin, 1963 ; P. Fruchon, *Francis Herbert Bradley : les présupposés de l'histoire critique. Étude et traduction*, Paris, Les Belles Lettres, 1965. Il n'existe que peu d'études plus récentes, signalons : J. Bradley, « Relations, intelligibilité et non-contradiction dans la métaphysique du sentir de F. H. Bradley : une réinterprétation », *Archives de philosophie*, vol. 54, 1991, p. 529-551 et vol. 55, 1992, p. 77-91 ; J.-P. Narboux, « Négation, contrariété et contradiction : sur la théorie éliminativiste de la négation dans l'idéalisme anglais », *Archives de philosophie*, vol. 68, 2005, p. 419-446 ; M. Girel, « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green », *Archives de philosophie*, vol. 69, 2006, p. 395-414. (Voir aussi l'introduction de ce dernier à J. Wahl, *Vers le concret*, *op. cit.*)

12. Le lecteur peut consulter, outre l'étude de Jean Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, *op. cit.*, les études d'ensemble suivantes, qui datent cependant d'avant la Seconde Guerre mondiale : A. K. Rogers, *English and American Philosophy since 1800. A Critical Survey*, New York, MacMillan, 1922 ; H. Haldar, *Neo-Hegelianism*, *op. cit.* ; W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1937 ; R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1938. Il faut aussi signaler deux études de la même époque, plus systématiques et moins historiques : C. R. Morris, *Idealistic Logic. A Study of its Aim, Method and Achievement*, Londres, MacMillan, 1933 ; A. C. Ewing, *Idealism : A Critical Survey*, Londres, Methuen, 1934. Après la guerre, on ne trouve que des études partielles, comme les chapitres 3 et 4 de J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, 2^e éd., Harmondsworth, Penguin Books, 1966. Le chapitre sur l'idéalisme dans l'étude de John Skorupski, *English-Language Philosophy 1750-1945* (Oxford, Oxford University Press, 1993) est certes plus récent et fort lucide, mais son étude est thématique et son auteur n'a pas cherché à être exhaustif.

1. « The Rhine has flowed into the Thames »

*Metaphysics is the finding of bad reasons for what
we believe upon instinct.*

F. H. BRADLEY

La domination presque sans partage de la philosophie analytique en Grande-Bretagne à partir de la fin des années quarante a relégué l'idéalisme britannique au rang de curiosité historique. Cette domination a contribué à forger une image faussement monolithique de la pensée philosophique de langue anglaise, en laissant entendre que l'idéalisme ne serait qu'un égarement, une aberration temporaire causée par l'influence d'une philosophie d'origine continentale (l'idéalisme allemand, de Kant à Hegel et Lotze¹³), tandis qu'il existerait une continuité de nature entre l'empirisme des dix-huitième et dix-neuvième siècles (en gros, de Hobbes à Mill) et la philosophie analytique au vingtième siècle. Cette vision est fautive. Non seulement l'idée selon laquelle la philosophie analytique n'est qu'une continuation de l'empirisme donne une image réductrice de celle-ci (de surcroît, elle nie ce que la philosophie analytique doit, ne serait-ce que par réaction, à l'idéalisme britannique), mais, plus encore, l'idée selon laquelle le mouvement idéaliste aurait été un égarement (de plus d'un demi-siècle !) est le corrélat d'une méconnaissance profonde de l'histoire de la pensée britannique (c'est-à-dire anglaise et écossaise), autrement plus riche en spéculations métaphysiques que la lecture de Hume et de Ayer pourrait le laisser croire¹⁴.

En effet, l'étude de John H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*¹⁵, a montré qu'il existe à l'intérieur de la pensée anglaise une tradition qui ne présuppose pas les thèses empiristes, dont l'origine se trouve chez Jean Scot Érigène et que l'on retrouve, au dix-septième siècle, chez les « platoniciens de Cambridge » (Henry More, Ralph Cudworth, *et al.*). Cette

13. Sur l'importance qu'a eue Lotze dans l'idéalisme britannique, voir plus loin.

14. La critique de la métaphysique dans le Cercle de Vienne, adoptée entre autres par A. J. Ayer dans *Language, Truth and Logic* (2^e éd., Londres, Victor Gollancz, 1946), a longtemps servi de repoussoir contre la philosophie analytique (cette généralisation est simplement *fautive*, puisqu'en réalité les philosophes analytiques ont beaucoup contribué à la métaphysique, à commencer par Russell). Ayer, qui approuvait le mot de Hume condamnant les ouvrages de métaphysique aux flammes (*Language, Truth and Logic, op. cit.*, p. 54), citait par ailleurs « une phrase prise au hasard » dans un livre de Bradley comme exemple de non-sens métaphysique (*ibidem*, p. 6). Ce genre de propos a fait un grand tort à la réputation de Bradley.

15. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1931. Voir aussi, J. H. Muirhead, « Past and Present in Contemporary Philosophy », dans J. H. Muirhead (dir.), *Contemporary British Philosophy. First Series*, Londres, Allen & Unwin, 1924, p. 309-324. Nous ne voudrions pas laisser croire que les thèses de Muirhead sont le dernier mot — voir, par exemple, les critiques dans J. Bradley, « Hegel in Britain... », *op. cit.*, p. 2-12 —, elles servent ici simplement à illustrer la richesse de la philosophie britannique, trop souvent présentée de façon caricaturale et réductrice comme « empiriste », pour être ensuite rejetée du revers de la main.

tradition aurait ensuite subi une éclipse au siècle suivant, où on ne retrouve que les épigones oxoniens de Malebranche, Arthur Collier et John Norris, et, bien sûr, George Berkeley. Un intérêt pour l'idéalisme allemand s'est ensuite manifesté dès le début du dix-neuvième siècle dans les milieux littéraires anglais, grâce à l'immense influence du poète Samuel Taylor Coleridge — qui discute Kant, Fichte et Schelling dans *Biographia Literaria* (1817) et *Aids to Reflection* (1825)¹⁶ — et, par la suite, grâce à Thomas Carlyle, auteur de *Sartor Resartus* (1833-34), *On Heroes, Heroworship and the Heroic in History* (1841) et de nombreux essais sur la philosophie allemande (la pensée de Carlyle influencera à son tour des figures aussi diverses qu'Emerson, Green, Nietzsche et Ruskin). C'est aussi l'époque où l'auteur des *Confessions d'un mangeur d'opium anglais* (1822), Thomas de Quincey, publie *Les derniers jours d'Emmanuel Kant* (1827) et Thomas Love Peacocke, de savoureuses satires philosophiques.

Cependant, le milieu philosophique était durant cette période dominé par deux grandes écoles, celle de la tradition empiriste de Locke, Berkeley et Hume, et celle de l'école écossaise du « *common sense* », inspirée de Thomas Reid. L'empirisme, allié à la fois à l'associationnisme en psychologie (dont il est en fait l'origine) et à l'utilitarisme de Bentham, était développé par John Stuart Mill et trouvait son expression politique dans le « radicalisme » dont Élie Halévy nous a légué une admirable étude¹⁷, tandis que la philosophie de Reid était poursuivie, entre autres, par Thomas Brown, Dugald Stewart et William Hamilton — auteurs que l'on traduisit rapidement en France, sous l'impulsion de Victor Cousin, mais qui furent ensuite relégués aux oubliettes. Peu de ces philosophes connaissaient l'allemand, qui n'avait pas à l'époque le statut de langue philosophique qu'on lui attribue de nos jours, et leur connaissance d'un Hegel était indirecte, essentiellement, à cause des liens culturels privilégiés de l'époque entre la France et l'Écosse, à travers *De l'Allemagne* de Madame de Staël (1814) et, surtout, les écrits de Cousin. C'est dans ce contexte que deux jeunes Écossais lisant Hegel dans le texte, James Frederick Ferrier et James Hutchison Stirling, jetèrent les bases du mouvement idéaliste avec, respectivement, *The Institutes of Metaphysic* en 1854 (une présentation *more geometrico* unique depuis Spinoza) et *The Secret of Hegel* en 1865¹⁸. C'est à Oxford, cependant, que le mouvement connut un véritable essor grâce à l'enseignement au collège Balliol de Benjamin Jowett, traducteur de Platon, qui introduisit l'étude de Hegel et, surtout, grâce à ceux d'Edward Caird et

16. Voir J. H. Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, Londres, Allen & Unwin, 1930, ainsi que R. Wellek, *Immanuel Kant in England 1793-1838*, Princeton, Princeton University Press, 1931.

17. E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., Paris, P.U.F., 1995.

18. J. F. Ferrier, *The Institutes of Metaphysic: The Theory of Knowing and Being*, Edimbourg, W. Blackwood, 1854; et J. H. Stirling, *The Secret of Hegel*, op. cit.

de Thomas Hill Green¹⁹. Malgré une mort précoce en 1882, Green allait changer le cours de la philosophie dans cette université. Pour lui, il fallait « fermer Mill et Spencer, pour ouvrir Kant et Hegel²⁰ ». Green exerça une influence profonde sur ses étudiants, et c'est avec lui que l'idéalisme revint sur le devant de la scène philosophique britannique en cette seconde partie du dix-neuvième siècle. Cette tradition idéaliste, qui court de More et Cudworth à Green et Bradley, en passant par Coleridge et Carlyle, constitue donc une des facettes marquantes d'une pensée britannique plus riche qu'on ne le pense d'ordinaire, au même titre que la tradition empiriste, la philosophie du « *common sense* », et d'autres développements à l'intérieur du courant matérialiste et naturaliste, auxquels appartiennent, entre autres, William Whewell, Charles Darwin, Thomas Huxley, Herbert Spencer, W. S. Jevons, W. K. Clifford et Leslie Stephen (père de Virginia Woolf), et auxquels il faudrait ajouter les positivistes influencés par Comte, tels que George Henry Lewes (dont George Eliot fut la maîtresse). Ce courant est resté vivace dans la société britannique au cours du dix-neuvième siècle, mais surtout chez les scientifiques et hors des milieux académiques ; il n'aura que peu d'influence dans les départements de philosophie.

La référence à Coleridge et celle, constante, aux poètes romantiques anglais, de Wordsworth à Tennyson et Browning, qui fait l'objet de l'article de Bill Manders dans ce volume²¹, mérite d'être soulignée. Il faut éviter de ranger, comme le font Muirhead et Pucelle²², Coleridge et les idéalistes britanniques en une seule tradition, car ces derniers ne retinrent à peu près rien des vues philosophiques de Coleridge. Au contraire, ils croyaient pouvoir fournir sur une autre base une explication philosophique des intuitions métaphysiques de ces poètes²³.

L'année de la parution de *Secret of Hegel*, 1865²⁴, peut servir de ligne de partage des eaux, car c'est aussi celle de la publication de *An Examination*

19. Pour Muirhead, le mouvement idéaliste doit autant au retour à Platon initié par Jowett, qu'à la découverte de Hegel. Voir J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, p. 413.

20. F. Houang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre*, op. cit., p. 15. Pour un commentaire de cet ordre, voir la toute dernière phrase de sa très longue critique de l'empirisme dans « Introductions to Hume's 'Treatise of Human Nature' » dans *Works of Thomas Hill Green*, R. L. Nettleship (dir.), Londres, Longmans, Green & Co., 3 vol., 1885-1888, vol. 1, p. 371.

21. Voir aussi la très intéressante note de James Bradley, « Hegel in Britain: A Brief History of British Commentary and Attitudes », op. cit., p. 17, note 39.

22. J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, op. cit. ; J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre*, op. cit.

23. Voir, par exemple, les premières pages de T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 5^e éd., 1906, p. 1-3 et, pour la conception que se faisaient les idéalistes des rapports entre la philosophie et la poésie, voir l'article de Bill Mander dans ce volume,

24. On mesure l'écart entre les deux traditions philosophiques lorsqu'on réalise que c'est en 1865 qu'Otto Liebmann prononça son fameux mot d'ordre du « retour à Kant », alors que les Britanniques découvraient à peine Hegel.

of Sir William Hamilton's Philosophy, de John Stuart Mill²⁵. Avec cet ouvrage volumineux, Mill donna un coup d'arrêt à l'école écossaise du « *common sense* » de Reid, dont Hamilton fut donc l'ultime grand représentant. Mill avait beau jeu d'étaler les contradictions internes d'un syncrétisme cherchant à allier le « *common sense* » de Reid à la philosophie kantienne. Son ouvrage allait créer beaucoup de remous, s'attirant de nombreuses répliques, dont celle, l'année suivante, du Waynflete Professor of Metaphysics à Oxford, Henry Longueville Mansel, dans *The Philosophy of the Conditioned*²⁶. Mansel était aussi opposé à l'influence grandissante de l'idéalisme, mais il quitta Oxford en 1867, laissant le champ libre à l'influence de Green. Ce dernier était en poste depuis 1860 et fut nommé Whyte's Professor of Moral Philosophy en 1877. La période fut celle de l'ascendance de Green sur les nouvelles générations à Oxford : parmi ses étudiants à la fin des années soixante, on trouve F. H. Bradley (1865-69), Bernard Bosanquet (1867-70) et John Cook Wilson (1868-73)²⁷. Un autre étudiant, William Wallace, qui se distinguera surtout par ses traductions de Hegel, deviendra son successeur (1882-1897), tandis que Caird, parti rejoindre son frère John à Glasgow (qui fut un autre foyer, tout aussi important, du mouvement idéaliste), reviendra à Oxford en 1893 pour diriger le collège Balliol.

Les causes de l'engouement pour l'idéalisme sont nombreuses. Au premier chef, il faut noter la transformation de la société britannique sous l'effet de la révolution industrielle, dont les conséquences désastreuses sur la classe ouvrière comme sur l'environnement étaient patents. Ce bouleversement fut associé un peu rapidement à l'hédonisme utilitariste, dont Green va fournir une importante critique. Par ailleurs, à Oxford, à l'époque de Green, la plupart des étudiants en philosophie provenaient du presbytère et se destinaient à y retourner, et une philosophie religieuse comme celle des

25. J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Toronto/Londres, University of Toronto Press/Routledge & Kegan Paul, 1979.

26. H. L. Mansel, *The Philosophy of the Conditioned*, Londres, Alexander Strahan, 1866.

27. Cook Wilson contribuera cependant à la disparition de l'idéalisme par la suite, en devenant le père de l'école « réaliste » d'Oxford — qui s'opposait tout autant à l'empirisme —, dont la continuation directe fut la « philosophie du langage ordinaire » de J. L. Austin. Sur Cook Wilson, voir M. Marion, « Cook Wilson, John », dans *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, Bristol, Thoemmes Press, 2005, p. 187-192 et M. Marion, « Introduction », dans J. Cook Wilson, *Statement and Inference*, Bristol, Thoemmes Press, 2002, p. v-xxvii. Sur l'école réaliste d'Oxford, la philosophie du langage ordinaire, et leur opposition au phénoménisme d'inspiration empiriste, voir M. Marion, « Oxford Realism : Knowledge and Perception », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 8, 2000, p. 299-338 et 485-519. Pour une relecture de Bradley à la lumière des remarques de Collingwood (dans « The Metaphysics of F. H. Bradley : An Essay on 'Appearance and Reality' », publié récemment dans *An Essay on Philosophical Method*, 2^e éd., Oxford : Clarendon Press, p. 227-252) selon lesquelles Bradley et Cook Wilson étaient en fait alliés contre le phénoménalisme, voir G. Stock, « Introduction : The Realist Spirit in Bradley's Philosophy », dans G. Stock (dir.), *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 1-18.

idéalistes, si « radicale » fût-elle²⁸, était beaucoup plus attrayante que celle des utilitaristes et des « *philosophical radicals* », associés à travers leur athéisme aux Lumières et à la Révolution française. Cependant, Green se distingue aussi par son idéal d'émancipation : selon Caird, il possédait une sensibilité « démocratique ou chrétienne, qui ne pouvait pas tolérer l'idée de privilège, et désirait pour toute classe et tout individu une part entière dans le vaste héritage de l'humanité²⁹ ». À l'encontre du « laissez-faire » de l'école de Manchester (Richard Cobden, John Bright), la « philosophie sociale » de Green avait pour résultat de légitimer l'intervention de l'État, lorsque celui-ci agit pour promouvoir la réalisation de soi des individus.

Par ailleurs, la philosophie de Green constituait pour certains un rempart contre les approches positivistes et athéistes de l'histoire biblique³⁰, et contre la montée du naturalisme, en particulier, à travers l'évolutionnisme de Darwin, qui menaçaient le credo religieux. La parution de son grand ouvrage, *On the Origins of Species* quelques années auparavant, en 1859³¹, avait causé une énorme controverse, dont témoigne le célèbre débat entre Huxley et Wilberforce à Oxford, en 1860. L'évolutionnisme sera popularisé par l'agnostique Herbert Spencer, dont les livres se vendront à des centaines de milliers d'exemplaires et qui sera la cible de bien des attaques³². (Il ne faut cependant pas tirer la conclusion que les idéalistes britanniques rejetèrent en bloc les thèses de Darwin ; au contraire, plusieurs d'entre eux croyaient pouvoir concilier, à travers leur réinterprétation de Hegel, leur credo religieux avec l'évolutionnisme³³.)

28. Voir là-dessus la remarque de William James dans *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans, Green & Co., 1907, p. 17.

29. T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, op. cit., p. vii.

30. L'écrivain George Eliot a traduit à l'époque, et publié sous son vrai nom, Marian Evans, deux livres importants : D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, Londres, Chapman, 1846, et L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Londres, Chapman, 1854, qui sont autant d'exemples... d'hégélianisme de gauche.

31. C. Darwin, *On the Origins of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favourite Races in the Struggle for Life*, Londres, John Murray, 1859 ; traduction française : *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*, Paris, C. Reinwald et Cie., 1876.

32. Voir entre autres ses *Principles of Biology*, 2 vol., Londres, Williams & Norgate, 1864. Pour une étude récente, voir M. Francis, *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Ithaca NY., Cornell University Press, 2007.

33. Voir, par exemple, l'article « Darwin and Hegel » dans D. G. Ritchie, *Darwin and Hegel with other Philosophical Studies*, Londres, Swan Sonnenschein, 1893, 38-76. Pour William Wallace, « l'axiome fondamental » de Hegel selon lequel le réel est rationnel n'est... « après tout qu'une autre manière d'affirmer la survie du mieux adapté (*maintenance of the fittest*) » (*Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1894, p. 61-62). L'idée peut paraître absurde, mais il faut noter que Spencer, qui avait proposé une forme d'évolutionnisme avant Darwin, avait repris une idée de Schelling relayée par von Bader.

Dans « Popular Philosophy in its Relation to Life »³⁴, Green dresse le portrait des développements en éthique depuis le siècle des Lumières, et il y constate une « erreur métaphysique », celle d'avoir voulu abstraire l'individu de la société, pour l'animaliser³⁵. Tous ces développements partent du « sentir » (*feeling*), et conçoivent l'individu en termes d'« appétits » et d'une faculté lui permettant de calculer le meilleur moyen de réaliser ses désirs — l'équilibre social étant conçu en termes d'ajustement des comportements de chacun. Green rejette tout cela pour mettre au centre de sa philosophie l'idée d'une réalisation spirituelle de soi, censée rendre compte du sentiment chrétien du « péché »³⁶, et qui passe par une reconnaissance du caractère foncièrement social de l'individu, ce « moi commun » (en français dans le texte³⁷). Dans ses *Prolegomena to Ethics*, publiés après sa mort en 1883³⁸, il s'oppose donc à l'empirisme et au darwinisme en réclamant un retour à Kant³⁹ : selon lui, ces deux doctrines conduisent à faire de la conscience un être qui émerge de la nature, ce qui ne serait qu'un *hysteron proteron*⁴⁰. Tout en rejetant la chose-en-soi, Green récupère le moi transcendantal de Kant : la conscience est pour lui responsable de la mise en ordre des phénomènes, chose qu'elle ne peut accomplir que si elle est conçue comme étant en partie en dehors du temps et éternelle. Ce moi ne peut donc être que spirituel, ce qui est, toujours selon Green, la vérité contenue dans le mot de Kant « l'entendement crée la nature⁴¹ ». Il est aussi et surtout une reproduction d'un être suprême présupposé par l'existence du monde⁴², en d'autres termes plus directement chrétiens : Dieu crée l'homme à son image⁴³. Si Dieu se reproduit dans l'âme humaine et que celle-ci en est consciente, alors elle est consciente qu'elle est perfectible, malgré ses limitations animales ; elle doit donc chercher à réaliser ses propres virtualités, ce qu'elle ne peut faire qu'à travers la société⁴⁴. (On peut donc parler d'une forme de « perfectionnisme » moral chez Green⁴⁵.) Ce n'est en effet que dans la mesure où nous sommes membres d'une société dont nous pouvons concevoir le bien commun que nous pouvons agir moralement, et « chacun doit d'abord remplir les devoirs qu'exige sa

34. Voir T. H. Green « Popular Philosophy in its Relation to Life », dans *Works of Thomas Hill Green*, op. cit., vol. III, p. 93-125.

35. *Ibidem*, p. 116-117.

36. *Ibidem*, p. 121.

37. *Ibidem*, p. 123. La référence est à Rousseau.

38. Mais aussi dès 1874 dans son introduction à l'édition du *Treatise on Human Nature* de Hume.

39. T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, op. cit., § 8.

40. *Ibidem*, § 9.

41. *Ibidem*, §§ 11 et 38.

42. Voir *Works of Thomas Hill Green*, op. cit., vol. III, p. 145.

43. *Ibidem*, § 99. Voir aussi T. H. Green, *Works*, op. cit. vol. III, p. 227.

44. *Ibidem*, §§ 190-191.

45. Parmi les nombreuses études sur la philosophie morale de Green, signalons G. Thomas, *The Moral Philosophy of Thomas Hill Green*, Oxford, Clarendon Press, 1987 ; B. Wempe, *T. H. Green's Theory of Positive Freedom*, Exeter, Imprint Academic, 2004.

place dans la société⁴⁶ ». Pour Green, un citoyen est donc autonome et rationnel en ce qu'il perçoit ce bien commun et qu'il internalise les normes communes — chrétiennes — afin de guider ses actions. Partis de Kant, nous nous sommes rapprochés de « l'état protestant » de Hegel ou encore de l'idéal de société, protestante mais laïcisée, que l'on retrouve chez Lotze⁴⁷. Par ailleurs, Green reste un libéral dans la lignée de Mill, puisqu'il considère que l'État ne doit agir que pour éliminer les obstacles à cet agir moral⁴⁸.

Cette « philosophie sociale » fut très populaire auprès d'étudiants en philosophie qui étaient en majorité destinés, à Oxford, au presbytère protestant — elle sera aussi perçue comme menant à une forme de libéralisme autre que celui des radicaux, voire vers une forme de socialisme chrétien⁴⁹, et débordera le cadre de l'université pour influencer l'ensemble de la Grande-Bretagne, dans les dernières décennies de l'ère victorienne. En effet, par son influence sur des figures comme les réformistes sociaux Arnold Toynbee (à ne pas confondre avec l'historien du même nom, qui est son fils) et Alfred Milner⁵⁰, sur des personnalités religieuses comme l'évêque socialiste Charles Gore, sur des politiciens comme Henry Asquith (Premier ministre libéral de 1908 à 1916) et R. B. Haldane (deux fois nommé Lord Chancellor)⁵¹, et à travers celle de

46. *Ibidem*, § 183.

47. Voir là-dessus l'étude de Philippe Devaux, *Lotze et son influence sur la philosophie anglo-saxonne. Contribution à l'étude historique et critique de la notion de valeur*, Bruxelles, Lamertin, 1932, p. 25. La traduction anglaise du *Mikrokosmos* de Lotze, où l'on retrouve l'exposé de ses vues sur la société, a connu une grande popularité, probablement parce qu'il a aussi cherché à concilier la science avec un respect des valeurs morales et religieuses du protestantisme : *Microcosmus. An Essay Concerning Man and his Relation to the World*, 2 vol., Edimbourg, T. & T. Clark, 1885. Pour une étude de la tentative de réconciliation, voir G. Santanaya, « Lotze's Moral Idealism », *Mind*, vol. 15 (1890), p. 191-212.

48. T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Londres, Longmans, Green and Co., 1911, p. 208-209. Bien sûr, il y des divergences entre le libéralisme de Mill et de Green : ce dernier peut, par exemple, défendre l'intervention de l'État dans le domaine privé par une loi sur la tempérance en faisant valoir que l'alcoolisme est un frein à la réalisation de soi pour les individus alcooliques ; dans les termes mêmes du libéralisme de Mill, une telle loi n'est cependant pas admissible.

49. Selon Adam Ulam, Green est un des ancêtres du parti travailliste. Voir A. B. Ulam, *Philosophical Foundations of English Socialism*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1951.

50. Milner s'est par ailleurs distingué en Afrique du Sud, où il fut gouverneur de la colonie du Cap durant la guerre des Boers, pour sa défense de l'impérialisme britannique, ce qui a entaché fortement le mouvement idéaliste. (Voir ci-dessous.) Dans les années trente, le lobby des « appeasers », favorables à la conciliation avec Hitler, était aussi formé de nombreuses figures dont le passé était lié à Lord Milner et à l'Afrique du Sud, quoique ce fut un idéaliste, R. G. Collingwood, qui les dénonça comme les héritiers du réalisme de Cook Wilson, dans son *Autobiography*, *op. cit.*, p. 167.

51. Parmi les politiciens de l'époque, A. J. Balfour, qui fut premier ministre de 1902 à 1905 (et, plus tard, responsable de la « déclaration Balfour » sur la Palestine) était aussi un philosophe — ce qui montre à quel point peut être fausse l'affirmation qu'en Angleterre il n'y a pas eu d'« intellectuels » qui ont joué un rôle public —, mais il était un Tory et n'était pas un épigone de Green ; voir A. J. Balfour, « Green's Metaphysics of Knowledge », *Mind*, vol. 9, 1884, p. 73-92, et « A Criticism of Current Idealistic Theories », *Mind*, n.s., vol. 2, 1893, p. 425-440.

philosophes politiques comme Henry Jones et David George Ritchie, la philosophie sociale de Green a joué un rôle fondamental dans l'histoire de la pensée libérale et dans l'émergence d'un socialisme chrétien en Grande-Bretagne à la fin de l'ère victorienne⁵². Green a également influencé Bradley, pour qui, dans « My Station and its Duties », l'individu est un « universel concret⁵³ » à l'intérieur de l'organisme social; conçu indépendamment de l'ensemble des relations qui constituent ce dernier, l'individu n'existe tout simplement pas⁵⁴. Bradley⁵⁵, et à un degré moindre Bosanquet⁵⁶, furent cependant perçus comme des conservateurs.

52. Voir à ce sujet : A. J. M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism*, London, Allen & Unwin, 1962; M. Richter, *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1964; S. den Otter, *British Idealism and Social Explanation*, Oxford, Clarendon Press, 1996; M. Carter, *T. H. Green and the Development of Ethical Socialism*, Exeter, Imprint Academic, 2003; A. de Sanctis, *The Puritan Democracy of Thomas Hill Green*, Exeter, Imprint Academic, 2005. Parmi les nombreuses études sur l'idéalisme britannique et la philosophie politique, voir : D. Boucher et A. Vincent, *British Idealism and Political Theory*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2000; P. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

53. La notion d'« universel concret » (dont l'origine se trouve dans J. H. Stirling, *The Secret of Hegel*, op. cit., p. xxii, dont c'est le « secret ») a joué un rôle fondamental dans l'idéalisme britannique, mais elle est aujourd'hui mal comprise. Voir à ce sujet les pages de François Houang dans *Le néo-hégélianisme en Angleterre*, op. cit., p. 29-30; pour une discussion récente, jetant cependant un doute sur les sources hégéliennes de cette notion, voir R. Stern, « Hegel, British Idealism, and the Curious Case of the Concrete Universal », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 15 (2007), p. 115-153. Cette notion est aussi discutée dans les contributions de Bill Mander et de Mathieu Marion à ce numéro.

54. F. H. Bradley, « My Station and its Duties », dans *Ethical Studies*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1927, p. 166. Bradley reconnaît cependant qu'une société quelconque peut faire montre d'imperfection (p. 203-204) et doit en conséquence être réformée d'un point de vue idéal. Bradley est alors forcé d'introduire un concept de « moralité idéale » (*ideal morality*), que l'individu doit chercher à réaliser, mais qu'il considère en fin de compte contradictoire (p. 233-234), puisqu'elle dépend du concept du mal qu'elle cherche justement à dépasser. La possibilité d'une réalisation de soi, laissée ouverte du côté de l'expérience religieuse à la fin du volume, serait plutôt, dans les termes d'*Appearance and Reality*, de l'ordre d'une dissolution du soi dans l'expérience absolue.

55. Les arguments de Bradley (et de Bosanquet à sa suite) pourraient laisser craindre une dissolution de l'individu et de ses droits au profit de la communauté et de l'État, et Peter Geach a pu dire qu'ils rappellent « l'adoration de l'État par les nazis » (H. A. Lewis (dir.), *Peter Geach: Philosophical Encounters*, Dordrecht, Kluwer, 1991, p. 3). Cette accusation est gratuite car Bradley, mort en 1924, ne s'est jamais « engagé » pour quelque cause que ce soit — il est resté isolé de toute vie publique, vivant comme un ermite dans le collège Merton à Oxford.

56. Malgré ses activités politiques dans l'aile radicale du parti libéral, on a accusé Bosanquet de ne pas faire assez de place aux droits de l'individu face à l'État dans B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*, Londres, MacMillan, 1899. On le considère aussi « conservateur » à cause de certaines prises de position, par exemple, sur la guerre des Boers, ou encore à cause de sa défense du rapport majoritaire de la *Poor Law Commission*; le rapport minoritaire fut à l'origine de la réforme de la Poor Law (dont la première version date de 1601), qui créa le *Welfare State* à la fin des années quarante. Voir B. Bosanquet, « The Majority Report of the Poor Law Commission », *The Sociological Review*, vol. 2 (1909), p. 109-126. Bosanquet a beaucoup travaillé pour la Charity Organisation Society à Londres, qui avait donné son appui au rapport majoritaire, car il y voyait le débouché de sa philosophie sociale. Il avait même quitté son emploi à Oxford pour rejoindre cette société. Voir S. den Otter, *British Idealism*

Mais, il importe de noter que, quelle qu'ait été sa destinée politique, la philosophie de Green a, par son influence, éclipsé peu à peu dans le domaine moral et politique l'utilitarisme de Bentham et de Mill, dont Henry Sidgwick deviendra virtuellement le seul représentant universitaire à la fin du dix-neuvième siècle⁵⁷. Lorsque George Edward Moore et Bertrand Russell font leurs études à Cambridge au début de la dernière décennie du dix-neuvième siècle, « Old Sidg » est perçu comme dépassé, et ils se tournent vers l'idéaliste McTaggart.

On peut donc dire que, dans la seconde partie du dix-neuvième siècle, l'école écossaise de Reid et Hamilton disparaît rapidement, que l'empirisme⁵⁸ et l'utilitarisme subissent le même sort un peu plus tard, tandis que l'idéalisme est alors en plein essor. À la fin de la Première Guerre mondiale, la situation a totalement changé. Même à son apogée, l'idéalisme n'avait pas dominé les universités britanniques sans partage. À Manchester, Robert Adamson s'était rangé du côté du « réalisme » à la fin de sa vie, et Samuel Alexander et George Dawes Hicks allaient poursuivre dans cette direction⁵⁹. À Cambridge, Moore et Russell renièrent l'idéalisme de McTaggart dès le tournant du siècle — c'est un chapitre bien connu de l'histoire de la philosophie britannique, puisque cette « révolte » est une des sources de la philosophie analytique. Leur influence fut déterminante sur la philosophie des générations suivantes à Cambridge, dont celles de F. P. Ramsey, de Ludwig Wittgenstein, de R. B. Braithwaite, etc.⁶⁰. À

and Social Explanation, op. cit., p. 180-195. Sur l'histoire de cette société, voir R. Humphreys, *Poor Relief and Charity, 1869-1945: the London Charity Organization Society*, Londres, Palgrave, 2001.

57. Sur l'œuvre de Sidgwick et son contexte, voir J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

58. Après la retraite d'Alexander Bain et la mort de George Croom Robertson à Aberdeen, à la fin du dix-neuvième siècle, l'empirisme n'a plus de représentant majeur dans les universités britanniques.

59. R. Adamson, *The Development of Modern Philosophy with other Lectures and Essays*, 2 vol., Edimbourg, William Blackwood & Sons, 1903 ; S. Alexander, « The Basis of Realism », *Proceedings of the British Academy*, vol. 4, 1914, 1-36 ; et *Space, Time & Deity*, Londres, MacMillan, 1920 ; G. Dawes Hicks, *Critical Realism. Studies in the Philosophy of Mind and Nature*, Londres, MacMillan, 1938. Sur Alexander, il faut signaler les études de Philippe Devaux, *Le système d'Alexander. Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement*, Paris, Vrin, 1929, « L'esprit du néo-réalisme anglais », *Revue internationale de philosophie*, vol. 1, 1939, 499-541. (Sur ce pionnier dans le domaine que fut Devaux, voir, de Paul Gochet, qui fut son étudiant, « Philippe Devaux, découvreur de la pensée anglo-saxonne », *Chromatikon*, vol. II, 2006, 151-160.)

60. Cette influence débordera les milieux académiques, puisque le réalisme de la « valeur intrinsèque » de Moore, adopté un temps par Russell, et l'épistémologie de ce dernier eurent une grande influence sur le « Bloomsbury Group », et, à travers celui-ci, sur la littérature (E. M. Forster et Virginia Woolf) et la critique d'art britannique (surtout Roger Fry) entre les deux guerres. Voir l'étude désormais classique de S. P. Rosenbaum, « The Philosophical Realism of Virginia Woolf », dans S. P. Rosenbaum (ed.), *English Literature and British Philosophy*, Chicago, University of Chicago, 1971, et le livre d'Ann Banfield, *The Phantom Table. Woolf, Fry, and the Epistemology of Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; en français, J. Hintikka, « Virginia Woolf et notre connaissance du monde extérieur », dans *La vérité est-elle ineffable ?* Combas, L'Éclat, 1994, p. 73-94.

Oxford, au même moment, Thomas Case et John Cook Wilson ont tous deux défendu une forme de « réalisme ». Ce dernier, par l'influence de ses étudiants, en premier lieu H. A. Prichard et H. W. B. Joseph, exercera une influence elle aussi déterminante sur la philosophie à Oxford. Les premières générations d'après-guerre dont faisaient partie Gilbert Ryle et H. H. Price se tournèrent ainsi vers le « réalisme », et ceux-ci furent suivis dans les années trente par J. L. Austin, I. Berlin, J. O. Urmson, *et al.*⁶¹. Bref, au sortir de la Grande Guerre, l'idéalisme s'essouffle et n'attire plus les jeunes générations — les forces vives sont ailleurs, et le déclin final est alors inévitable, malgré le fait que des idéalistes sont encore nommés aux principales chaires à Oxford, jusqu'à Robin George Collingwood, qui sera « Waynflete Professor of Metaphysics » de 1935 à sa mort en 1943 (son successeur sera Gilbert Ryle).

Les raisons d'un tel déclin sont difficiles à cerner ; les systèmes philosophiques ou les mouvements qui leur sont associés ne succombent pas, en général, aux seules « réfutations ». Dans le cas de l'idéalisme britannique, on peut à la rigueur parler d'*ennui*⁶² ou encore, avec David Stove, d'*horror victorianorum*⁶³ ; en effet, dès le début du siècle, c'est-à-dire lors du règne d'Edward VII, on cherchait à se démarquer de tout ce qui était symptomatique de l'ère victorienne. La politique fut en grande partie responsable de la popularité du mouvement idéaliste, mais elle semble aussi avoir été une cause de son déclin. Plusieurs ouvrages critiquent alors les idéalistes parce qu'ils font peu de cas de l'instinct et des facteurs irrationnels dans le comportement⁶⁴. L'émergence, aux élections de 1906, d'un parti socialiste basé sur une classe sociale, le parti travailliste, renouvelle la pensée socialiste, et, pour plusieurs, dont le très influent Harold Laski⁶⁵, la société est désormais reconnue comme étant composée de regroupements plus ou moins autonomes ; l'État n'est donc plus perçu comme le lieu de l'accomplissement de l'individu⁶⁶. La seconde

61. Voir la note 27, ci-dessus.

62. G. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Londres, Oxford University Press, 1958, p. 10-11.

63. D. Stove, *The Plato Cult*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 19.

64. Il n'est pas seulement question de l'influence de l'œuvre de Freud, mais aussi de l'étude de la notion d'instinct dans les disciplines neuves de cette époque, la psychologie et la sociologie. En psychologie, voir : B. Hart, *The Psychology of Insanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1912. W. H. Rivers, *Instinct and the Unconscious ; A Contribution to a Biological Theory of the Psycho-Neuroses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920 ; et *Psychology and Politics, and other Essays*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1923. En sociologie : W. Trotter, « Herd Instinct and its Bearing on the Psychology of Civilised Man », *The Sociology Review*, vol. 1 (1908), p. 227-248 et vol. 2 (1909), p. 36-54. La notion d'« impulse » qu'utilisent ces auteurs occupe cependant une place centrale dans ce qui est fort probablement la contribution principale de Russell au libéralisme politique, ses conférences de 1916 : *The Principles of Social Reconstruction*, Londres, Allen & Unwin, 1916.

65. H. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, New Haven, Yale University Press, 1917 ; *Authority in the Modern State*, New Haven, Yale University Press, 1919.

66. Voir sur cette question l'article fort discuté à l'époque d'Ernest Barker, « The Discredited State: Thoughts on Politics before the War », *The Political Quarterly*, n. 5 (1915), p. 101-121.

guerre des Boers (1899-1902) provoque au bout du compte une forte réaction anti-impérialiste, et les idéalistes sont attaqués pour leur défense de l'impérialisme par des libéraux comme John Hobson et Leonard Hobhouse (dont la sœur Emily avait dénoncé les camps de concentration)⁶⁷. Pour les socialistes et les libéraux, les idéalistes ne sont donc plus une référence ; ces derniers sont en quelque sorte dépassés sur leur gauche ; ils seront ensuite diabolisés. La Première Guerre mondiale provoque un fort sentiment nationaliste, anti-germanique — on se rappellera par exemple les incidents de Louvain (dont l'incendie de la bibliothèque) et le scandale causé par l'« *Aufruf an der Kulturwelt* » où des universitaires allemands énoncèrent entre autres que leur culture devait sa survie au militarisme prussien —, les idéalistes seront à ce moment-là condamnés pour leurs sources allemandes par Dewey, Perry et Santayana⁶⁸. R. B. Haldane, qui est Lord Chancellor, est accusé d'être un « espion hégélien » et doit démissionner en 1915⁶⁹. Ce genre de sophisme de la culpabilité par association s'est perpétué après la Deuxième Guerre mondiale avec *The Open Society and its Enemies*, de Karl Popper, Hegel étant cette fois-ci accusé d'être un laquais du totalitarisme⁷⁰.

Il faut aussi noter, avec Ryle⁷¹, une transformation de la profession de philosophe. Nous avons vu que l'étude de la philosophie était, au dix-neuvième siècle, intimement liée à celle de la théologie. Des auteurs tels que Strauss, Feuerbach, Renan, Newman et Colenso (un Anglais aujourd'hui oublié, évêque du Natal, qui a pourtant préfiguré la théologie de la libération) fournissaient matière à discussion. Cet état de choses disparaît entièrement après la Première Guerre mondiale — les philosophes ne proviennent alors plus du presbytère, ils ne méprisent plus les sciences naturelles, qu'ils étudient volontiers dans certains cas, et s'intéressent plutôt à des auteurs comme Marx, Frazer et Freud ; à Cambridge, Ramsey est à la fois philosophe, mathématicien et économiste. Ce changement est aussi tangible chez certains idéalistes

67. Parmi les œuvres, voir L. T. Hobhouse, *Democracy and Reaction*, New York, Putnam, 1905 et J. A. Hobson, *The Crisis of Liberalism*, Londres, P. S. King & Sons, 1909. Hobson publie en 1902 une critique de l'impérialisme, qu'il perçoit comme une recherche de nouveaux débouchés commerciaux par les capitalistes ; cette idée est devenue largement répandue depuis, en particulier à travers son influence sur Lénine. Voir J. A. Hobson, *Imperialism. A Study*, 3^e éd., Londres, Allen & Unwin, 1938.

68. J. Dewey, *German Philosophy and Politics*, New York, H. Holt, 1915 ; R. B. Perry, *The Present Conflict of Ideals. A Study of the Philosophical Background of the World War*, New York, Longmans, 1922 ; G. Santayana, *Egotism in German Philosophy*, 2^e éd., New York, Scribner, 1940. La première édition (1916) de ce livre de Santayana a été traduite en français : *L'erreur de la philosophie allemande*, Nouvelle librairie nationale, 1917.

69. J. Bradley, « Hegel in Britain... », *op. cit.*, p. 176.

70. Sir K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 vol., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1945. Une critique plus nuancée, voir L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State*, Londre, Allen & Unwin, 1918. Sur cette question, voir les textes recueillis dans W. Kaufmann (dir.), *Hegel's Political Philosophy*, New York, Atherton Press.

71. G. Ryle, « Introduction », dans *The Revolution in Philosophy*, Londres, MacMillan, 1956, p. 2-3.

comme Collingwood, qui fut également un archéologue et un historien de renom. Par ailleurs, les théologiens, sous l'influence de Barth, s'éloignent rapidement de la philosophie⁷².

Entre ces deux époques, l'idéalisme britannique fut un mouvement suffisamment vaste pour engendrer ses propres dissensions internes — il n'y régna en réalité aucune véritable unité théorique. Seules sont constantes la référence aux grandes figures de l'idéalisme allemand et la critique obligée de la psychologie associationniste et de l'hédonisme utilitariste. Notons en passant qu'on doit, pour cette raison, aux idéalistes les premiers commentaires et les premières traductions en langue anglaise de Kant et de Hegel; les travaux de N. Kemp Smith, H. J. Paton sur Kant et de T. M. Knox et G. R. G. Mure sur Hegel sont au vingtième siècle un prolongement de cet engagement. (Soulignons cette particularité des lectures britanniques de Hegel qu'elles sont centrées, depuis *The Secret of Hegel* de Stirling et *Hegel* de Caird⁷³, sur la *Science de la logique*⁷⁴, plutôt que sur *La phénoménologie de l'esprit*, dont la « dialectique » n'eut jamais d'écho, les déboires politiques que nous avons mentionnés reportant tardivement l'attention sur la *Philosophie du droit*.) Dans ce qui suit, nous nous bornerons, en utilisant un classement en termes de générations, à introduire rapidement certaines distinctions qui permettent de mieux comprendre l'éventail des positions soutenues par les idéalistes britanniques. Il s'agira en fait essentiellement de clarifier le sens des trois paires d'adjectifs suivantes, dont on s'est servi pour qualifier l'idéalisme des Britanniques :

subjectif — objectif
moniste — pluraliste
absolu — personnaliste

Comme nous l'avons vu, on peut distinguer, après une génération de précurseurs, dont faisaient partie Ferrier et Stirling (ainsi que d'autres figures non moins importantes comme John Grote à Cambridge⁷⁵), une première

72. Il faut cependant noter les théologies idéalistes de William Temple, archevêque de Canterbury, et de F. R. Tennant, un étudiant de Ward. Voir, entre autres, W. Temple, *Nature, Man and God*, Londres MacMillan, 1934; F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1928-1930.

73. E. Caird, *Hegel*, Edimbourg, William Blackwood & Sons, 1883.

74. J. M. E. McTaggart, *A Commentary of Hegel's Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910; G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1950. De Errol Harris nous avons la traduction française de son commentaire de la *Science de la logique*: *Lire la Logique de Hegel: commentaire de la Logique de Hegel*, Lausanne, L'âge d'homme, 1987.

75. John Grote, frère de l'historien de la Grèce antique et membre du mouvement « radical », George Grote, a eu une influence profonde sur la philosophie à Cambridge, de William Whewell à Michael Oakshott; celle-ci a été documentée de manière très détaillée dans J. Gibbins, *John Grote, Cambridge University Press and the Development of Victorian Thought*, Exeter, Imprint Academic, 2006. Grote a cependant été relégué aux oubliettes par ses ennemis Henry Sidgwick et Leslie Stephen.

génération, celle de Green, d'Edward et de John Caird et de Bradley. Les étudiants de Green dans les années 1860-1880 forment ce que l'on peut appeler la seconde génération : Bosanquet, Mackenzie, Nettleship et Wallace. La figure principale de ces premières générations et du mouvement idéaliste dans son ensemble est sans conteste Bradley. Celui-ci raisonne dans *Appearance and Reality* à partir du principe de non-contradiction : ce qui est contradictoire ne peut pas être. Il dévoile alors les contradictions contenues dans notre conception ordinaire de la réalité, lorsque nous croyons que la réalité est composée d'objets indépendants les uns des autres et indépendants de l'expérience que nous en avons. Bradley soutient donc que le pluralisme et le réalisme ont des conséquences contradictoires et doivent être rejetés au profit de l'idée que la « réalité est une »⁷⁶ et qu'elle est « expérience »⁷⁷. Bradley défend donc un « monisme » et un « idéalisme absolu », dont il faut noter, par ailleurs, qu'il n'est pas de même nature que celui de Hegel.

L'idéalisme de Bradley doit être soigneusement distingué de l'idéalisme subjectif. Selon une définition célèbre que l'on doit à Windelband, il faut comprendre par « idéalisme » la « dissolution (*Auflösung*) du monde de l'expérience dans le processus de la conscience »⁷⁸. Cette définition convient bien à l'« idéalisme subjectif » de Berkeley, de Fichte ou de Husserl, mais ne correspond pas à la position de Bradley. En effet, son monisme a pour conséquence que l'expérience n'est pas « expérience » pour un sujet qui serait une entité en dehors de l'expérience, car il n'y aurait alors plus de « monisme ». Il faut donc qu'un des deux termes de la relation sujet-objet disparaisse, et Bradley énonce clairement que l'on « doit abandonner l'idée d'un soi qui serait de lui-même ou qui pourrait être réel »⁷⁹. En ce sens, même si l'expression n'a pas non plus le sens qu'elle a chez Hegel, il est plus approprié de parler, dans le cas de Bradley, d'un « idéalisme objectif ».

Le « monisme absolu » a été défendu par Bosanquet, qui reste malheureusement encore aujourd'hui dans l'ombre de Bradley. Cependant, ses apports sont nombreux. Pour ne prendre qu'un exemple, il semble être le premier à avoir identifié, dès sa première publication, la vérité avec l'expérience dans son intégralité en tant que système, identification qu'il reprendra sous le dicton « la vérité est le tout »⁸⁰. Bosanquet est ainsi à l'origine de la théorie de la vérité cohérence⁸¹, implicite chez Bradley, et dont une version légèrement différente

76. F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1897, p. 460 et 462.

77. *Ibidem*, p. 463, 475 et 489.

78. W. Windelband, *A History of Philosophy*, 2^e éd., Londres, MacMillan, 1926, p. 569 n. 1. (Nous n'avons pas pu consulter l'original allemand.)

79. F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914, p. 326-327.

80. B. Bosanquet, « Logic as the Science of Knowledge », dans A. Seth & R. B. Haldane (dir.), *Essays in Philosophical Criticism*, Londres, Longmans, Green and Co., 1883, p. 71 et 101 ; *Logic or the Morphology of Knowledge*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1911, vol. I, p. 3.

81. *Ibidem*, vol. II, chapitre ix, « Truth and Coherence », p. 263-294

sera défendue par la suite par H. H. Joachim, neveu du célèbre violoniste⁸². Mais le « monisme absolu » sera l'objet de plusieurs critiques, provenant d'une troisième génération d'idéalistes. Certains refuseront les conclusions « monistes » — ainsi McTaggart, pour qui la réalité est composée d'une pluralité d'âmes éternelles reliées entre elles par un amour mutuel⁸³. Le psychologue James Ward conçoit, lui, la réalité comme une infinité de monades⁸⁴. McTaggart est athée, et l'amour dont il parle n'est pas chrétien, mais, pour Ward, Dieu est nécessaire pour coordonner les monades. D'autres, à la suite d'Andrew Seth Pringle-Pattison, refusent le saut, effectué à la fois par Green et Bradley, de l'épistémologie à la métaphysique et affirment la nécessité de distinguer entre la thèse selon laquelle il ne peut y avoir de monde extérieur sans un sujet connaissant, et l'idée que matière et esprit sont inséparables. Pour Seth Pringle-Pattison, les néo-hégéliens, lorsqu'ils tentent comme Green d'unir l'individu à Dieu en retrouvant la copie de ce dernier dans la conscience de soi détruisent les deux termes de cette relation et privent l'individu de sa personnalité propre⁸⁵. Contre le « monisme absolu » se développera donc, suivant Seth Pringle-Pattison et W. R. Sorley, un « idéalisme personnaliste⁸⁶ ». Parmi ces « personnalistes », F. C. S. Schiller tient une place à part, en intégrant des idées pragmatistes⁸⁷. À ce courant, on peut également rattacher l'Américain Josiah Royce⁸⁸.

82. H. H. Joachim, *The Nature of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1906, p. 76. Voir aussi H. H. Joachim, *Logical Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1948. Joachim semble pencher dans *The Nature of Truth*, op. cit., p. 174-178, pour l'idée que la vérité cohérence doit ultimement s'appuyer sur une forme de vérité correspondance ou y aboutir, ce que Bosanquet récuse, *Logic*, op. cit., vol. II, p. 289. La position de Joachim n'est pas sans rappeler celle de Davidson dans « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », dans *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, 137-153. L'article de N. Griffin dans ce volume fait le point sur l'apport de H. H. Joachim.

83. J. M. E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 1, 1921 et vol. 2, 1927 ; et *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901. Sur la métaphysique de McTaggart, voir C. D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, volume I, 1933, volume II, Part I & II, 1938 ; P. T. Geach *Truth, Love and Immortality. An Introduction to McTaggart's Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1979.

84. J. Ward, *Naturalism and Agnosticism*, Londres, A. & C. Black, 1899 ; *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1911.

85. A. Seth Pringle-Pattison, *Hegelianism and Personality*, Edimbourg, William Blackwood & Sons, 1887, p. 62-64 et p. 221 sq.

86. H. Sturt (dir.), *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, Londres, Macmillan, 1902. Sur Seth et l'idéalisme personnaliste, voir J. Bradley, « Hegel in Britain... », op. cit., p. 163-166.

87. F. S. C. Schiller, *The Riddle of the Sphinx*, Londres, Swan Sonnenschein & Co., 1891 ; *Humanism. Philosophical Essays*, Londres, Macmillan, 1903 ; *Studies in Humanism*, Londres, Macmillan, 1907 ; *Logic for Use*, Londres, G. Bell & Sons, 1929.

88. J. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy. An Essay in the Form of Lectures*, Boston, Houghton Mifflin co., 1892 ; *The World and the Individual*, Londres, Macmillan, 1901 ; *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1919.

Cette génération voit donc le mouvement idéaliste s'étioler — le « monisme absolu », en particulier, ne recrute déjà plus personne⁸⁹ —, tandis qu'au même moment de nombreuses philosophies émergent en réaction expresse contre lui. Nous avons déjà évoqué la montée du « réalisme » en Grande-Bretagne, qui sera à l'origine des deux sources indépendantes de la philosophie analytique, une à Oxford, où enseigne Cook Wilson, et une autre à Cambridge, où étudient Russell et Moore. L'argument central de Russell, qui a joué un rôle fondamental dans la « réfutation » de l'idéalisme, porte sur ce qu'il appelle l'axiome des relations internes : « Toute relation est fondée dans la nature de ses termes⁹⁰. » La cible en est la thèse de Bradley, selon qui « la réalité est une » parce que « la pluralité, considérée comme réelle, est contradictoire en soi », et ce parce qu'elle « implique des relations »⁹¹. En d'autres termes, Bradley nie l'existence des relations : la réalité n'est qu'une chose, et il n'y a donc pas deux choses qui puissent être reliées. Une relation R comme dans « a a la relation R à b », ou aRb , ne serait en fait qu'une propriété r d'un complexe ab , que l'on pourrait symboliser par : $(ab)r$. Toute relation serait donc réductible à une propriété d'un complexe. Pour Russell, cet axiome revient à réduire les relations à des prédicats (nous reviendrons là-dessus), et à les analyser selon la distinction traditionnelle sujet-prédicat sous la forme « ab est r ». Or les relations transitives et asymétriques comme « est plus grand que » ne peuvent pas être analysées ainsi. Supposons que Jean mesure 1,80 m, et Pierre, 1,90 m. Si cela devait être analysé sous la forme $(ab)r$, alors il y aurait un complexe Jean-Pierre, qui ne pourrait pas être distingué de Pierre-Jean, qui aurait également la propriété « est plus grand que ». Cette situation est catastrophique, à cause de l'asymétrie supposée de la relation : si Pierre est plus grand que Jean, alors Jean ne peut pas être plus grand que Pierre. Or, si l'on suit le Bradley de Russell, les deux totalités Jean-Pierre et Pierre-Jean, qui diffèrent entre elles seulement par l'ordre de leurs parties, satisferaient la propriété « être plus grand que ».

Cette critique est en soi intéressante, mais il y a de bonnes raisons de douter qu'elle s'applique à Bradley, qui considérerait l'idée qu'on puisse lui attribuer l'axiome des relations internes comme « ridicule » (*ludicrous*)⁹², ne

89. Seul Bosanquet continue une défense d'arrière-garde, par exemple dans *The Value and Destiny of the Individual*, Londres, MacMillan, 1913, pour ensuite tenter une conciliation dans son dernier livre, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, Londres, MacMillan, 1921.

90. B. Russell, *Philosophical Essays*, New York, Simon & Schuster, 1968, 139-146 ; traduction française : *Essais philosophiques*, Paris, P.U.F., 1997, 195-203, et *The Principles of Mathematics*, Londres, Allen & Unwin, 1903, §§ 211-216.

91. F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, *op. cit.*, p. 460.

92. F. H. Bradley, « Relations », *Collected Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1935, p. 642. Il faut noter, cependant, la réaction tout à fait différente de Bosanquet, qui reprend à son compte l'axiome des relations internes dans *Logic*, *op. cit.*, vol. II, p. 277. Malgré cela, il semble ridicule de faire reposer, comme Anthony Quinton, tout l'idéalisme britannique sur l'axiome des relations internes dans « Absolute Idealism », *op. cit.*, p. 27-29.

serait-ce que parce qu'il ne rejetait pas l'existence d'une distinction entre termes et relations, qui lui permettait par ailleurs de rendre compte de la distinction entre substance et accident. Dans son texte posthume, « Relations », dernier acte de l'échange avec Russell, Bradley faisait remarquer que la différence entre termes et relations était basée sur une distinction entre la nature intrinsèque d'un objet et le fait qu'il entre en relation externe avec d'autres objets : cette distinction allait d'ailleurs à l'encontre de l'argument de la régression infinie que Bradley avait lui-même avancé (voir l'article de Nicholas Griffin dans ce volume)⁹³. Pour Bradley, toute relation était donc une « fiction de l'esprit », distinguant différents objets à l'intérieur d'une « réalité une » ; l'erreur consistait à tenir les distinctions ainsi introduites pour des faits indépendants⁹⁴. Russell se serait ainsi rendu coupable, dans sa critique de Bradley, du sophisme de l'*ignoratio elenchi*. Quoi qu'il en soit de cette question, que nous n'avons pas pour but de résoudre, pour des réalistes comme Russell ou Moore⁹⁵, il existe des objets indépendants les uns des autres, qui ont entre eux des relations « externes », et le sujet est, dans la connaissance, en relation « externe » avec un objet indépendant de l'activité de connaissance. Cependant, ni Russell ni Moore n'ont réussi à donner un argument convaincant à l'appui de la *réalité* des relations. (Nous reviendrons sur ce point.)

La révolte de Moore et de Russell à Cambridge a un équivalent aux États-Unis, où domine la figure de William James, dont les travaux ont donné son essor au pragmatisme⁹⁶, tout en influençant grandement les « nouveaux réalistes », tels que E. B. Holt et R. B. Perry et, à leur suite, les « réalistes critiques » (A. Lovejoy, G. Santayana, R. W. Sellars). Tout comme Russell et Moore, ces « nouveaux réalistes » insistent sur la réalité des relations externes⁹⁷.

93. F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, op. cit., p. 27-28.

94. F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, op. cit., vol. I, p. 96.

95. G. E. Moore, « External and Internal Relations », dans *Philosophical Studies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922, p. 276-309.

96. Voir, entre autres, W. James, *Pragmatism*, op. cit. ; *A Pluralistic Universe*, New York, Longmans, Green, and Co., 1909 ; *Essays in Radical Empiricism*, New York, Longmans, Green, and Co., 1912. James lui-même attribue à Peirce, qui la fait lui-même remonter à Alexander Bain, l'origine du pragmatisme. Voir W. James, *Pragmatism*, op. cit., p. 47-48 ; sur Bain, voir M. H. Fisch, « Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism », dans *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, op. cit., 79-109. Un survol de la littérature au tournant du vingtième siècle montre cependant que Peirce a été largement ignoré par ses contemporains et que les discussions autour du pragmatisme portaient essentiellement sur l'œuvre de James, sans oublier celles de Dewey et de Schiller. (On se souviendra par ailleurs que Peirce s'était dissocié du « pragmatisme » de Dewey, James et Schiller, et qu'il avait introduit l'expression « pragmatisme » pour désigner sa philosophie ; C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorne & P. Weiss (dir.), Cambridge MA, Harvard University Press, 6 vol., 1931-1958, 5.414 et 8.205.)

97. E. B. Holt, *The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy*, New York, MacMillan, 1912. R. B. Perry, *Present Philosophical Tendencies. A Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism, and Realism together with a Synopsis of the Philosophy of William James*, New York, Longmans, Green, and co., 1912.

La popularité de ces nouvelles philosophies au début du siècle a pour résultat que l'idéalisme ne recrute déjà que peu ou prou de nouveaux adhérents parmi les Britanniques ou Américains éduqués à la veille de la Première Guerre mondiale. De cette quatrième génération, la seule figure importante est Collingwood, figure si peu orthodoxe qu'on ne le classe pas toujours parmi les idéalistes⁹⁸. Ses cours sont très populaires, et on dit de lui qu'il aurait été le seul à être en mesure d'endiguer le raz-de-marée « analytique » qui déferlera sur Oxford et la Grande-Bretagne après la guerre, mais il meurt prématurément en 1943. On peut à la rigueur parler d'une cinquième et dernière génération d'idéalistes, de ceux qui furent éduqués entre les deux guerres, parmi lesquels Michael Oakeshott, qui étudie avec McTaggart à Cambridge au début des années vingt, mais ils resteront minoritaires, sans grande influence.

Avant de conclure cette partie, il faut insister sur la place centrale qu'occupe un philosophe allemand, trop souvent négligé aujourd'hui, dans les sources de l'idéalisme britannique. L'influence de Rudolf Hermann Lotze a été extrêmement forte sur la majorité des philosophes de cette école, de Green, Bosanquet et Bradley⁹⁹, au psychologue James Ward et au théologien Hastings Rashdall¹⁰⁰. À la fin du dix-neuvième siècle, à l'instigation de Green et Bosanquet, pas moins de *neuf* de ses livres ont été traduits en anglais; en France, seuls sa *Métaphysique* et un traité de physiologie¹⁰¹ firent l'objet d'une traduction à la même époque — tout récemment un chapitre de la *Logique* a été traduit¹⁰². Étant donné son influence, qui s'étend aussi à la théorie de la *Geltung* dans le néo-kantisme de l'école de Bade (Windelband, Rickert, Weber) et à Frege et Husserl, il faut regretter qu'il n'existe toujours aucune étude systématique de la philosophie de Lotze depuis celles, anciennes, d'Henry Jones, de George Santanaya, et de Philippe Devaux¹⁰³.

Par ailleurs, il faut ajouter que l'idéalisme italien a joué un rôle important chez plusieurs philosophes britanniques, probablement à la suite de la

98. Par exemple, Jean Pucelle ne le mentionne même pas dans *L'idéalisme en Angleterre*, *op. cit.* Dans ses derniers écrits, Collingwood s'est éloigné de l'idéalisme, mais les premiers ouvrages restent très nettement idéalistes : R. G. Collingwood, *Speculum Mentis*, Oxford, Clarendon Press, 1924; *Outlines of a Philosophy of Art*, Oxford, Clarendon Press, 1925; *Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 1935; 2^e éd., 2005.

99. Dans son premier livre, Bosanquet reproche justement à Bradley d'être trop proche de Lotze; B. Bosanquet, *Knowledge and Reality. A Criticism of F. H. Bradley's Principles of Logic*, Londres, K. Paul Trench, 1885.

100. De Rashdall, éclipsé par Moore, il faut mentionner *The Theory of Good and Evil. A Treatise on Moral Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1907.

101. R. H. Lotze, *Métaphysique*, Paris, Firmin-Didot, 1883; *Principes généraux de psychologie physiologique*, Paris, G. Baillière, 1881.

102. R. H. Lotze, « Le monde des idées », *Philosophie*, n. 91 (2006), p. 9-23.

103. H. Jones, *A Critical Account of the Philosophy of Lotze. The Doctrine of Thought*, New York, MacMillan, 1895; G. Santayana, *Lotze's System of Philosophy*, Bloomington IN, Indiana University Press, 1971; P. Devaux, *Lotze et son influence sur la philosophie anglo-saxonne*, *op. cit.*

découverte fortuite de l'œuvre de Benedetto Croce par J. A. Smith avant la Première Guerre mondiale¹⁰⁴. Figure mineure qui n'a guère publié, ce dernier s'est rangé au nombre des critiques de l'absolutisme de Bradley, sous l'influence de Croce et de Gentile¹⁰⁵. Jusqu'à E. F. Carritt, H. J. Paton et Collingwood, Croce sera une référence à Oxford. Plusieurs de ses livres ont été traduits, dont trois par Collingwood, mais l'étendue de l'influence que Croce exerça sur ce dernier est encore mal comprise de nos jours. Cette question est abordée en partie dans le texte de Chinatsu Kobayashi, qui aborde les critiques de Bosanquet et de Collingwood à l'endroit de la philosophie de l'art de Croce.

2. Peut-on parler d'une actualité de l'idéalisme britannique ?

The Hegelian philosophy has to die that it may live.

EDWARD CAIRD

De la doctrine de Shadworth Hodgson, figure mineure s'il en est, mais prolifique de la philosophie britannique de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, l'historien allemand Metz disait avec dérision que « le vaste cimetière de l'histoire de la philosophie l'a accueilli et lui a assigné une place d'honneur »¹⁰⁶. On peut se demander s'il n'en est pas ainsi pour les grandes figures de l'idéalisme britannique que furent Green, McTaggart, Bradley, Bosanquet ou Collingwood. En effet, pourquoi les étudier de nouveau, après les avoir ignorés pendant tant de décennies ? Outre la curiosité de l'historien, il y a plusieurs raisons à cela. Premièrement, il faut insister sur la valeur intrinsèque des grandes œuvres que nous ont léguées ces idéalistes. Par exemple, Bradley est de loin le métaphysicien le plus remarquable d'un dix-neuvième siècle britannique déjà fort riche. On peut saluer dans son œuvre, écrite dans un style que T. S. Eliot décrivait comme « parfait »¹⁰⁷, un véritable monument — et ce, même si on croit possible de desceller quelques pierres dans les fondements de l'édifice pour le faire s'écrouler. Si Bradley n'est guère lu aujourd'hui, c'est sans doute parce qu'il a avancé ses conclusions de façon rationnelle en

104. J. A. Smith, « Philosophy as the Development of the Notion and Reality of Self-Consciousness », dans J. H. Muirhead (dir.), *Contemporary British Philosophy*, sec. series, Londres, Allen & Unwin, 1924, p. 230-231.

105. *Ibidem*, p. 232-233.

106. R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, op. cit., p. 483.

107. T. S. Eliot, « Francis Herbert Bradley », dans *Selected Essays, 1917-1932*, New York, Harcourt & Brace, 1932, p. 359. T. S. Eliot a en outre rédigé une thèse de doctorat sur Bradley à Harvard en 1916, *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley* (New York, Farrar, Strauss & Company, 1964). Il y reconnaît même une influence de Bradley sur sa prose (T. S. Eliot, *Knowledge and Experience*, op. cit., p. 11). L'influence de la philosophie de Bradley se fait sentir entre autres sur le contenu des *Four Quartets*. Toujours au chapitre de la présence de Bradley dans la littérature, signalons les nombreuses références à *Appearance and Reality* dans l'œuvre de l'écrivain argentin Jorge Luis Borges, par exemple dans « Avatars de la tortue » (*Enquêtes 1937-1952*, Gallimard, 1957).

réfutant, comme les Éléates (Parménide et Zénon viennent à l'esprit¹⁰⁸), les conclusions adverses par la démonstration du fait que ces dernières ont des conséquences contradictoires. Pour cette raison, Russell avait le plus grand respect pour les œuvres de Bradley, malgré un désaccord complet sur ses conclusions¹⁰⁹. On peut soupçonner que ceux qui, de nos jours, seraient susceptibles de les approuver ne ressentent plus le besoin de fonder leurs opinions sur des *arguments* : la lecture de Bradley pourrait ainsi leur paraître fastidieuse.

Deuxièmement, il faut noter que les doctrines idéalistes ne sont pas toutes déjà enterrées au cimetière de l'histoire de la philosophie. En fait, beaucoup de leurs thèses sont encore discutées et forment même dans certains cas l'origine de pans entiers de la philosophie analytique. Les exemples ne peuvent certes pas être multipliés, mais en voici quelques-uns :

- La preuve de l'irréalité du temps de McTaggart est depuis toujours au cœur des réflexions analytiques sur le temps¹¹⁰.
- La théorie des explications rationnelles en histoire, de Collingwood, après de multiples méprises sur son sens, comme explication de rechange au modèle des lois englobantes (*covering laws*) de Hempel¹¹¹.

108. Cette impression est fréquente, par exemple, J. H. Muirhead, « Past and Present ... », *op. cit.*, p. 318 ; F. Houang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre*, *op. cit.*, p. 12, note 1 ; J. Skorupski, *English-Language Philosophy*, *op. cit.*, p. 89.

109. B. Russell, « Philosophy in the Twentieth Century », réimprimé dans *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 9, Londres, Unwin Hyman, 1983, p. 452.

110. J. M. E. McTaggart, « The Unreality of Time », dans *Philosophical Studies*, Londres, Edward Arnold, 1934, pp. 110-131 ; *The Nature of Existence*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2, 1927, §§ 303-351. L'article est traduit dans S. Bourgeois-Gironde, *McTaggart : temps, éternité, immortalité*, Combas, Éditions de l'Éclat, 2000. La littérature en anglais sur ce sujet est immense, nous ne mentionnerons que l'important article de M. A. E. Dummett, « A Defense of McTaggart's Proof of the Unreality of Time », dans *Truth and other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978, p. 351-357. En français, on trouve dans la littérature secondaire, outre l'étude de Bourgeois-Gironde, F. Cayla, « La preuve de McTaggart et l'irréalité du temps », dans J.-M. Vienne (dir.), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1997, p. 303-313 ; M. Marion, « La "preuve" de McTaggart », *Carrefour*, vol. 22, n. 2, 2000, p. 83-103. On notera par ailleurs la discussion de McTaggart et de Dummett par l'écrivain français Jacques Roubaud, membre de l'OULIPO. Voir J. Roubaud, *L'abominable tisonnier de John McTaggart Ellis McTaggart et autres vies plus ou moins brèves*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

111. La première reprise des idées de Collingwood contre l'approche positiviste de Dray se trouve dans W. H. Dray, *Laws and Explanations in History*, Oxford, Clarendon Press, 1957. Dray a publié son interprétation de Collingwood à la fin de sa carrière, dans W. H. Dray, *History as Re-Enactment*, Oxford, Clarendon Press, 1995. Parmi les ouvrages dédiés à la philosophie de l'histoire de Collingwood, voir : H. Saari, *Re-enactment : A Study in R. G. Collingwood's Philosophy of History*, Åbo, Åbo Akademi, 1984 ; P. Skagstad, *Making Sense of History. The Philosophies of Popper and Collingwood*, Oslo, Universitetsforlaget, 1975 ; W. J. van der Dussen, *History as a Science : The Philosophy of R.G. Collingwood*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1981. En français, voir C. Kobayashi & M. Marion, « La philosophie de l'histoire de Collingwood : rationalité, objectivité et anti-réalisme », dans C. Nadeau (dir.), *La philosophie de l'histoire au xx^e siècle*. Hommages offerts à Maurice Lagueux, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 119-164.

- Bosanquet, Joachim et Blanshard restent des incontournables en ce qui concerne une des théories de la vérité, certes aujourd'hui peu populaire, celle de la vérité comme cohérence¹¹².

Cet héritage est certes fragmentaire, mais ce constat ne dispense personne d'ignorer les sources.

La théorie de la vérité cohérence est au centre de la contribution à ce numéro du grand spécialiste de Russell, Nicholas Griffin, qui porte sur les relations entre Russell et Joachim. L'argument « standard » contre la vérité cohérence qu'on doit à Russell fonctionne comme ceci : je peux formuler un énoncé manifestement faux, comme « L'évêque Stubbs a été pendu pour meurtre », et concevoir un nombre indéfini d'ensembles d'énoncés dans lesquels il peut s'insérer — ce qui le rend vrai —, mais où ne le peut pas celui, pourtant vrai, selon lequel il est mort dans son lit¹¹³. Nicholas Rescher a voulu contourner cette objection en considérant plutôt la cohérence comme un « critère » nous permettant de parvenir à la vérité¹¹⁴; d'autres, comme Ralph Walker, ont fait valoir que les idéalistes ne parlaient pas de cohérence relativement à un nombre indéfini d'ensembles arbitraires d'énoncés, mais plutôt relativement à un ensemble bien précis, par exemple, l'Absolu ou celui de la science à la fin de l'enquête¹¹⁵.

Troisièmement, on notera une tendance récente en philosophie analytique, plus prononcée dans un domaine comme la philosophie des sciences, à l'étude de sa propre histoire. Le renouveau des études sur l'idéalisme britannique (en particulier sur Bradley et sur Collingwood) que l'on constate depuis une dizaine d'années n'est pas sans rapport avec cette tendance générale. Selon une image répandue, les philosophes analytiques sont censés lire un dialogue de Platon comme s'il avait été publié l'année précédente¹¹⁶. Il n'est donc pas étonnant qu'ils se soient peu préoccupés de leur propre histoire et, lorsque c'est le cas, qu'ils ne le fassent pas de manière historiciste¹¹⁷. Cette approche n'est pas sans vertu, mais il faut signaler un nombre croissant d'études qui cherchent à reconstruire la signification des doctrines analytiques en élaborant un contexte d'explication à l'intérieur duquel elles prendraient leur

112. B. Bosanquet, *Logic*, op. cit. ; H. H. Joachim, *The Nature of Truth*, op. cit., et *Logical Studies*, op. cit. ; B. Blanshard, *The Nature of Thought*, Londres, Allen and Unwin, 1939.

113. B. Russell, *Philosophical Essays*, op. cit., p. 136 ; trad. française, op. cit., p. 193.

114. N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

115. Voir R. C. S. Walker, *The Coherence Theory of Truth : Realism, Anti-Realism, Idealism*, Londres, Routledge, 1989 ; C. Wright, « Critical Study : Ralph C. S. Walker, *The Coherence Theory of Truth : Realism, Anti-Realism, Idealism* », *Synthese*, vol. 103, 1995, p. 279-302 ; J. O. Young, « A Defence of the Coherence Theory of Truth », *Journal of Philosophical Research*, vol. 26, 2001, p. 89-101

116. Voir sur cette question les contributions de Jonathan Barnes et de Hidé Ishiguro au numéro spécial de la revue *Critique* sur *Les philosophes anglo-saxons par eux-mêmes* (numéro 399-400, août/septembre 1980).

117. L'exemple le plus pertinent étant les excellents volumes de Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, 2 vol., Princeton, Princeton University Press, 2003.

sens, un peu comme un coup dans un jeu peut être expliqué et prend sa signification à partir de son contexte (et des règles de ce jeu). Cette approche de l'histoire des idées trouve paradoxalement son origine dans l'œuvre de... Collingwood¹¹⁸ ; elle s'oppose entre autres à l'approche de l'histoire de la philosophie popularisée en France par Martial Guérout, qui se limite à l'examen interne de l'œuvre, supposée contenir en elle-même les ressorts de son intelligibilité. Dans ce cadre, une bonne compréhension des œuvres des idéalistes britanniques est essentielle à la reconstruction du contexte d'origine de la philosophie analytique. Les études de Peter Hylton et de Nicholas Griffin sur la philosophie de Russell sont de très bons exemples de la voie à suivre¹¹⁹. Ainsi, si les critiques que Russell adresse à Bradley sont restées célèbres, peu se souviennent des objections que Bradley a élevées à l'encontre des thèses russelliennes, à la fois dans ses articles¹²⁰ et dans sa correspondance¹²¹. Or ces critiques ont eu des répercussions sur le développement de la pensée russellienne elle-même. Cela vaut tout particulièrement pour l'argument de la régression à l'infini de Bradley, d'une grande importance dans son argumentation contre le pluralisme dans *Appearance and Reality*, et selon lequel toute relation, si elle existe comme terme indépendant des termes qu'elle relie, doit elle-même être reliée à chacun des termes par une autre relation, qui doit elle-même être, pour la même raison, reliée à chacun de ses termes par une autre relation, et ainsi de suite, *ad infinitum*¹²². Russell a critiqué de nombreuses fois cet argument, qu'il croit lié chez Bradley à une thèse selon laquelle il n'y aurait qu'une seule forme propositionnelle, celle qui a trait à la forme

118. Cette approche « collingwoodienne » a été discutée pour la première fois par l'historien de la philosophie, John Passmore dans « The Idea of a History of Philosophy », *History and Theory, Beiheft 5*, vol. 5, 1965, p. 1-32. Elle fut reprise en histoire des idées par l'école de Cambridge, dont Quentin Skinner est le représentant le mieux connu ; voir, entre autres, Q. Skinner, « The Rise of, Challenge to and Prospects for a Collingwoodian Approach to the History of Political Thought », dans D. Castiglione & I. Hampsher-Monk (dir.), *The History of Political Thought in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 175-188. Cette approche a aussi été mise en application par l'historien de l'art Michael Baxandall, dans *Patterns of Intention. On the Historical Explanation of Pictures*, New Haven, Yale University Press, 1985. Son analyse du *Baptême du Christ* de Piero della Francesca au chapitre IV est exemplaire.

119. P. Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990 ; N. Griffin, *Russell's Idealist Apprenticeship*, Oxford, Oxford University Press, 1990. Pour une critique de l'usage que ces deux études font des idéalistes, voir l'ouvrage récent de S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006 ; sur Bradley et Russell, voir également G. Stevens, *The Russellian Origins of Analytical Philosophy — Bertrand Russell and the Unity of the Proposition*, Londres, Routledge, 2005 ; sur les relations de Russell à l'idéalisme et aux diverses sortes de réalisme, voir également l'ouvrage de O. Nasim, *Bertrand Russell And The Edwardian Philosophers: Constructing The World*, Houndmills, Palgrave MacMillan, 2008.

120. Ces textes sont recueillis dans F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, op. cit.

121. F. H. Bradley, *Selected Correspondence January 1905-June 1924*, Bristol, Thoemmes Press, 1999.

122. F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, op. cit., p. 27-28.

sujet-prédicat¹²³. Or, dans la critique qu'il fait lui-même de Russell, Bradley prend précisément pour cible la notion de forme (ou d'unité) propositionnelle. Russell distinguait dans les *Principles of Mathematics*, la notion d'« agrégat », un tout composé de parties, de celle d'« unité », qui est celle d'un tout ne se réduisant pas à ses parties¹²⁴. Si les classes sont le prototype des agrégats, les propositions sont le paradigme des unités — en effet, pour Russell, une proposition ne s'identifie pas à l'ensemble de ses constituants, car il est impossible de reconstituer à partir d'eux l'unité qu'est la proposition. Russell prétendait que c'est la relation (ou comme il le disait: le « verbe »), en tant qu'elle « relie », qui effectue le lien entre les constituants; la relation était donc, pour lui, un terme comme un autre, et plus qu'un terme, puisqu'il lui revenait d'assurer la liaison entre elles et les autres constituants. Bien évidemment, l'occasion était trop belle pour Bradley, qui attaqua son adversaire à de multiples reprises sur ce point. Russell admit le bien-fondé de la critique; il écrivit ainsi à Bradley en janvier 1914: « Je reconnais pleinement l'importance vitale des questions que vous posez, particulièrement celle qui concerne les « unités »; je reconnais comme mon devoir de parvenir à une réponse et, si je ne peux pas, d'en rechercher une aussi longtemps que je vivrai¹²⁵. » L'aveu de Russell ne doit pas être pris à la légère; selon Graham Stevens, la question de la nature des unités constituerait bien le fil directeur de l'ensemble de la pensée russellienne, des *Principles of Mathematics* (1903) à *Human Knowledge* (1948) et des motifs recteurs de la première philosophie de Wittgenstein¹²⁶. Bref, même d'un point de vue russellien, la confrontation avec Bradley ne s'arrête pas en 1903 ou en 1906 (date des articles sur la théorie de la vérité de Joachim) — l'idée que la forme d'« unité dans la différence » requise pour penser la proposition et la relation échappe à la raison analytique discursive continuera de hanter Russell.

Le texte de Mathieu Marion vient apporter dans ce contexte un nouvel élément au dossier des sources idéalistes de la philosophie analytique, celui de l'anti-psychologisme de Bradley, qui est une source plus directe pour les Britanniques que celles de Frege, de Husserl, ou de Cohen. Ce genre d'argument vaut tout autant pour le pragmatisme américain, dans la mesure où l'idéalisme absolu de Bradley et de Royce fit partie du contexte d'origine des œuvres de William James et de John Dewey¹²⁷. Pensons aux parallèles assez flagrants

123. Voir B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Londres, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, p. 15; *The Principles of Mathematics*, op. cit., § 99; *Philosophical Essays*, op. cit. p. 142; trad. française, p. 198. Il existe bien sûr de nombreuses autres répliques à Bradley; voir R. Gaskin, « Bradley's Regress, the Copula and the Unity of the Proposition », *Philosophical Quarterly*, vol. 45, 1995, p. 161-180.

124. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, op. cit., §§136-139.

125. *Ibid.* p. 181.

126. Voir G. Stevens, *The Russellian Origins of Analytical Philosophy*, op. cit.

127. Voir, par exemple, T. L. S. Sprigge, *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago, Open Court, 1993. Voir aussi Russell Goodman, *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

entre le concept d'« expérience » sur lequel Bradley fonde son monisme, et celui d'« expérience pure », sur lequel James fonde son « monisme neutre » dans « Does Consciousness Exist ? » et « A World of Pure Experience »¹²⁸ ; James a lui-même tenté sans succès un rapprochement avec Bradley dans leur correspondance¹²⁹.

Par ricochet, il n'est pas impossible que ce regain d'intérêt pour la confrontation entre les idéalistes britanniques, d'un côté, et les premiers philosophes analytiques ou les premiers pragmatistes, de l'autre, puisse enrichir ou modifier l'image que l'on se fait habituellement de l'idéalisme. D'une part, le retour sur le devant de la scène d'un philosophe comme Hermann Lotze permet de souligner l'existence de continuités entre les différentes « *Logik* » des idéalistes allemands (celle de Hegel au premier chef), celle des idéalistes britanniques (Bradley et Bosanquet essentiellement), et la nouvelle logique de Russell et de Frege (puisque Frege a été influencé par Lotze¹³⁰). Le récent ouvrage de James Allard permet ainsi de suivre les inflexions et les mutations subies par des thèmes originellement hégéliens ou kantien, celui du système et du statut de la disjonction, par exemple¹³¹. L'étude de Sébastien Gandon sur la critique de Bradley par Royce et Russell fait aussi ressortir le rôle de Lotze dans ce contexte. D'autre part, il n'est pas certain que, comme on l'entend souvent dire, la philosophie des sciences constitue le parent pauvre de l'idéalisme, qu'il soit décliné dans sa version britannique ou allemande. Les idéalistes n'étaient pas réfractaires aux nouvelles avancées scientifiques, comme on aurait fâcheusement tendance à le croire ; nous avons vu, par exemple, que certains d'entre eux ont même tenté de conjuguer la philosophie de Hegel à l'évolutionnisme de Darwin¹³². Ici encore, la figure de Lotze, mathématicien, physicien et psychologue, nous conduit à reconsidérer quelques préjugés. L'élaboration des calculs géométriques, qui auront un grand succès en Angleterre, s'est ainsi effectuée, chez Grassmann, dans un cadre explicitement idéaliste¹³³. En nous limitant à l'Angleterre, il ne nous faut pas oublier que l'idéalisme forme le contexte du premier livre d'épistémologie de Russell,

128. W. James, *Essays in Radical Empiricism*, op. cit., chapitre I et II.

129. Sur celle-ci, voir T. L. S. Sprigge, *James and Bradley*, op. cit., p. 585-595.

130. Cette influence, qui a fait il y a quelques années l'objet d'une controverse (entre M. Dummett et H. Sluga), avait pourtant été déjà remarquée par Philippe Devaux dans *Lotze et son influence sur la philosophie anglo-saxonne*, op. cit., p. 23.

131. Voir J. W. Allard, *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics: Judgment, Inference, and Truth*, op. cit. ; notamment au chapitre 5. Voir aussi sur la question de la négation, J.-P. Narboux, « Négation, contrariété et contradiction : sur la théorie éliminativiste de la négation dans l'idéalisme anglais », op. cit.

132. Voir note 31, ci-dessus. Bien entendu, les sciences de la vie constituent également un terrain où la dispute est particulièrement vive. Citons l'œuvre classique de D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form* (Cambridge, Cambridge University Press, 1917), qui s'inscrit clairement dans une veine anti-darwinienne et n'est pas sans connexion avec l'idéalisme.

133. Voir notamment A. C. Lewis, « H. Grassmann's, 1844, *Ausdehnungslehre* and Schleiermacher's 'Dialektik' », *Annal of Science*, vol. 34, 1977, p. 103-162.

An Essay on the Foundations of Geometry (1897), où culmine la tradition anglaise de géométrie descriptive (Arthur Cayley, W. K. Clifford, etc.)¹³⁴. Rappelons aussi que Peter Guthrie Tait liait sa classification des nœuds (qui est à l'origine d'un chapitre de la topologie¹³⁵), élaborée dans le cadre de la théorie anti-matérialiste des atomes vortex de Thomson, à une défense du dogme chrétien de l'immortalité de l'âme. Le livre dans lequel il expose ses conceptions, *Unseen Universe*¹³⁶, écrit en collaboration avec le chimiste Balfour Stewart, connut un très grand succès. Il ne s'agit pas simplement de rappeler par là les étranges croyances des grands savants de l'époque, mais de montrer que certaines thèses idéalistes ont pu s'incarner dans des formes scientifiques ou fournir le cadre d'interprétation naturel de pratiques scientifiques déjà existantes. Dans le même ordre d'idées, le rôle historique que l'on attribue à l'économiste Alfred Marshall, un des fondateurs de la théorie néo-classique qui a dominé cette discipline au vingtième siècle, fait passer sous silence ses positions philosophiques et éthiques sur l'économie, lesquelles étaient en fait apparentées à celles de Green, à l'opposé de celles de ses contemporains W. S. Jevons, Henry Sidgwick et F. Y. Edgeworth, qui établirent des liens aujourd'hui bien connus avec l'utilitarisme¹³⁷.

La dernière raison d'étudier de nouveau les travaux des idéalistes britanniques est qu'une meilleure compréhension de leur pensée pourrait réactualiser leurs œuvres. Les travaux de Robert Brandom et de John McDowell montrent que l'époque où l'œuvre de Hegel était tenue comme un ramassis de non-sens est révolue¹³⁸. Les livres des idéalistes britanniques ont été mis de côté à la suite d'une critique trop souvent facile et fort injuste parce qu'il en

134. B. Russell, *An Essay on the Foundations of Geometry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1897. Sur Russell et la tradition anglaise, voir J. L. Richards, *Mathematical Visions. The Pursuit of Geometry in Victorian England*, San Diego, Academic Press, 1988.

135. Sur ce point, voir M. Epple, « Topology, Matter and Space, I. Topological Notions in 19th Century Natural Philosophy », *Archive for History of Exact Sciences*, 52, 1998, p. 297-392.

136. P. G. Tait & B. Stevens, *Unseen Universe or Physical Speculations of a Future Universe*, Macmillan Company, 1875.

137. Voir C. J. Dewey, « 'Cambridge Idealism': Utilitarian Revisionists in Late Nineteenth-Century Cambridge », *History Journal*, vol. 17, 1974, p. 63-78.

138. Voir en particulier R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2002, chap. 6-7 (le chapitre 7 est paru en français : « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel : Négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles », *Philosophiques*, vol. 27, n. 2, 2000, p. 231-261) et J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1994 (traduction française : *L'esprit et le monde*, Paris, Vrin, 2007) et *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge MA., Harvard University Press, 2009. Pour d'autres articles en français, y compris de Brandom et de McDowell, voir aussi D. Perinetti & M.-A. Ricard, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, et le numéro spécial *Hegel pragmatiste ?* de la revue *Philosophie*, numéro 99, 2008. Bien sûr, ces lectures analytiques sont controversées, mais dans le cadre de cet article il importe au moins de noter qu'elles sont essentiellement basées sur *La phénoménologie de l'esprit* et non sur la *Science de la logique*, qui joua un rôle si important il y a 150 ans.

a résulté un ensemble de stéréotypes qui condamnent stupidement l'accès aux œuvres. C'est sans doute le cas de la critique de Bradley par Russell¹³⁹, dont avons vu qu'on ne peut pas dire qu'il l'ait « réfuté » ou même qu'il ait donné un argument en faveur de la réalité des relations¹⁴⁰. Nous pouvons ici appeler comme témoin nul autre que Donald Davidson, qui a reconnu dans *Truth and Predication* que les philosophes n'ont fait depuis que peu de progrès sur la question de l'unité de la proposition et de la prédication, la plupart ne reconnaissant même pas l'existence d'un problème¹⁴¹. Pourtant, selon Davidson, dans ce débat « Bradley a gagné, mais... Russell était du bon côté »¹⁴².

Toujours au sujet de Bradley, on a aussi longtemps soutenu, à la suite de Russell¹⁴³, qu'il avait défendu une conception de la vérité cohérence ; on reconnaît aujourd'hui, grâce aux travaux de Thomas Baldwin et de Stewart Candlish¹⁴⁴, qu'il fut plutôt un précurseur de la théorie de la vérité identité, c'est-à-dire la thèse selon laquelle une proposition est vraie dans la mesure où elle est identique à son vérificateur (*truth-maker*)¹⁴⁵. On trouverait en John McDowell un défenseur contemporain de cette approche¹⁴⁶. Certes, l'attribution d'une telle théorie à Bradley est controversée et, de surcroît, elle doit encore être plus solidement établie¹⁴⁷, mais le fait même qu'une telle comparaison ait pu être faite indique déjà qu'une lecture des œuvres de Bradley libre de préjugés peut rapporter des dividendes.

139. Voir, S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute*, op. cit., chapitre 1, pour un ensemble de stéréotypes dérivés des critiques de Bradley par Russell.

140. Voir plus haut. Sur cette question, voir S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute*, op. cit., chapitre 6.

141. D. Davidson, *Truth and Predication*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2005, p. 94. Strawson est l'exception.

142. *Ibidem*, p. 106. Certes, la solution que privilégie Davidson (comme on pouvait s'y attendre : une glose sur la définition de la vérité par Tarski) n'est pas dans la lignée de celle de Bradley.

143. Dans son célèbre article « La théorie moniste de la vérité », Russell critique Joachim, mais sème la confusion en citant surtout Bradley ; B. Russell, *Philosophical Essays*, op. cit., p. 131-146 ; trad. française, op. cit., 185-203. Pour un exemple de ce genre de confusion, voir S. Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 94-97.

144. S. Candlish, « The Truth about F. H. Bradley », *Mind*, vol. 97, 1989, p. 331-348 ; T. Baldwin, « The Identity Theory of Truth », *Mind*, vol. 100, 1991, p. 35-52.

145. S. Candlish, « The Identity Theory of Truth », dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne : <http://plato.stanford.edu/entries/truth-identity>].

146. J. Dodd, « McDowell and Identity Theories of Truth », *Analysis*, vol. 55, 1995, 160-165.

147. Candlish a donné par la suite des raisons de croire que l'attribution de la théorie de l'identité à Bradley n'est pas tout à fait exacte dans S. Candlish, « Resurrecting the Identity Theory of Truth », *Bradley Studies*, vol. 1, 1995, 116-124. Pour une défense de la théorie de l'identité : S. Candlish, « A Prolegomenon to an Identity Theory », *Philosophy*, vol. 74, 1999, 199-220 ; J. C. Beall, « On the Identity Theory of Truth », *Philosophy*, vol. 75, 2000, 127-130. Voir aussi, sur l'ensemble de ces questions, S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute*, op. cit., chapitre 4. L'article de N. Griffin dans ce volume revient sur ces questions.

Pour toutes ces raisons, la philosophie de Bradley est l'objet d'un regain d'intérêt depuis une vingtaine d'années¹⁴⁸. Il en va de même, dans une moindre mesure, pour la philosophie de Collingwood¹⁴⁹. Ainsi, dans sa contribution à ce numéro, Laurent Jaffro montre la pertinence des critiques de Collingwood à l'endroit du recours de Moore au sens commun contre le soi-disant obscurantisme des idéalistes. L'auteur de *Collingwood and the Metaphysics of Experience*¹⁵⁰, Giuseppina D'Oro discute de son côté les thèses de Collingwood en relation avec la question tout à fait contemporaine du fossé explicatif.

Nous avons déjà indiqué la pertinence de l'approche de Collingwood en histoire des idées; sa philosophie est d'ailleurs surtout restée vivante chez les politologues et les historiens britanniques de la pensée politique grâce à son *New Leviathan*, le seul ouvrage d'ailleurs traduit en français¹⁵¹. Ryle a rejeté Collingwood du revers de la main en le qualifiant d'« idéaliste » — ce qui ne lui a guère plu¹⁵² — pour ensuite reconnaître que Collingwood avait préfiguré... sa propre critique du dualisme cartésien, sur laquelle il a bâti toute sa

148. J. W. Allard, *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics: Judgment, Inference, and Truth*, op. cit.; P. Basile, *Experience and Relations: An Examination of F.H. Bradley's Conception of Reality*, Berne, Paul Haupt, 1999; J. Bradley (dir.), *Philosophy After F.H. Bradley*, Bristol, Thoemmes Press, 1996; S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute*, op. cit.; W. Mander, *An Introduction to Bradley's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1994; W. Mander (dir.), *Perspectives on the Logic and Metaphysics of F.H. Bradley*, Bristol, Thoemmes Press, 1996; A. Manser, *Bradley's Logic*, Oxford, Blackwell, 1983; A. Manser et G. Stock (dir.), *The Philosophy of F.H. Bradley*, op. cit.; T. L. S. Sprigge, *James and Bradley*, op. cit.; G. Stock, *Appearance versus Reality*, op. cit. Signalons aussi en Italie la parution de l'ouvrage de G. Rametta, *La metafisica di Bradley e la sua recezione nel pensiero del primo Novecento*, CLEUP, 2006. Sur le sujet des rapports plutôt inattendus entre la philosophie de Bradley et celle de Wittgenstein, signalons C. Wright, « The Moral Organism », dans A. Manser et G. Stock (dir.), *The Philosophy of F.H. Bradley*, op. cit., p. 77-97.

149. La métaphysique de Collingwood reste encore comparativement peu étudiée. Voir, A. Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, 2^e éd., Chicago, University of Chicago Press, 1985; G. D'Oro, *Collingwood and the Metaphysics of Experience*, Londres, Routledge, 2002; M. Krausz (dir.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1972; L. O. Mink, *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*, Bloomington, Indiana University Press, 1969; L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.

150. G. D'Oro, *Collingwood and the Metaphysics of Experience*, op. cit.

151. R. G. Collingwood, *The New Leviathan*, rev. ed., Oxford, Clarendon Press, 1992; traduction française: *Le Nouveau Léviathan*, Paris, Kimé, 2001. Sur la philosophie politique de Collingwood: D. Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; J. Connolly, *Metaphysics, Method and Politics: The Political Philosophy of R.G. Collingwood*, Exeter, Imprint Academic, 2003; G. K. Browning, *Rethinking R. G. Collingwood. Philosophy, Politics and the Unity of Theory and Practice*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2004.

152. G. Ryle, « Mr Collingwood and the Ontological Argument », dans *Collected Papers*, Bristol Thoemmes, 1990, vol. 2, p. 101. La correspondance Collingwood-Ryle qui en a résulté est désormais publiée dans R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, op. cit., p. 253-326.

réputation¹⁵³. Par ailleurs, la conception de la métaphysique comme entreprise de description de « constellations de présuppositions absolues », développée dans *An Essay on Metaphysics*¹⁵⁴, qui a pourtant été initialement conçu par Collingwood comme une réplique à la critique de la métaphysique élaborée par Ayer, a très tardivement reçu des éloges de la part de ce dernier¹⁵⁵ ; peut-être est-ce parce que les présuppositions absolues préfigurent les « propositions charnières » de Wittgenstein et leurs « constellations », les « paradigmes » de Kuhn, ce qui n'a cependant pas empêché Stephen Toulmin de critiquer Collingwood, qu'il rapproche sur cette question du relativisme de Feyerabend¹⁵⁶.

Avec *Outlines of a Philosophy of Art and Principles of Art*¹⁵⁷, Collingwood fut aussi un des rares philosophes britanniques à produire une philosophie de l'art dans la première moitié du vingtième siècle, précédé entre autres par Carritt et Bosanquet¹⁵⁸. (Pourtant, comme le montre Bill Mander dans sa contribution, « Les idéalistes britanniques et la poésie », les idéalistes entretenaient un rapport privilégié à la poésie, ce qui est entre autres un reflet de l'importance de celle-ci dans une culture victorienne souvent perçue comme étant animée par des valeurs basement matérialistes.) L'œuvre de Collingwood a été négligée pendant fort longtemps à cause des critiques dévastatrices formulées par Richard Wollheim — auteur, par ailleurs, d'une importante étude sur Bradley¹⁵⁹ — dans *Art and its Objects*¹⁶⁰. On a longtemps confondu la philosophie de l'art de Collingwood avec celle de Croce, ce qui a eu pour effet de la faire apparaître comme archaïque. Or la théorie de Collingwood préfigure entre autres celle de... Wollheim sur la critique d'art comme « réappropriation » (*retrieval*)¹⁶¹, mise en avant dans *Art and its Objects* ! L'article de Chinatsu Kobayashi montre en effet que Collingwood a suivi Bosanquet dans sa critique de Croce et que sa philosophie de l'art ne peut donc nullement

153. G. Ryle, « Philosophical Arguments », dans *Collected Papers*, op. cit., vol. 2, p. 195.

154. R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, 2^e éd., 1998, chapitres VI-V.

155. A. J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, Londres, Orion, 1992, chapitre VII.

156. Voir, par exemple, S. Toulmin, « Conceptual Change and the Problem of Relativity », dans M. Krausz (dir.) *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 201-221.

157. R. G. Collingwood, *Outlines of a Philosophy of Art*, op. cit. et *The Principles of Art*, Oxford, Clarendon Press, 1938.

158. B. Bosanquet, *A History of Aesthetics*, Londres, Swan Sonnenschein & Co., 1892 ; E. F. Carritt, *What is Beauty? A First Introduction to the Subject and to Modern Theories*, Oxford, Clarendon Press, 1932, et *An Introduction to Aesthetics*, Londres, Hutchinson, 1949. Outre les idéalistes, seul le réaliste Samuel Alexander a publié plusieurs ouvrages d'esthétique à cette époque, mais il ne faut pas oublier les travaux très influents des critiques d'art de cette époque, comme Clive Bell, Roger Fry et Herbert Read.

159. R. Wollheim, *F. H. Bradley*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959.

160. R. Wollheim, *Art and its Objects*, 2^e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1980 ; traduction française : *L'art et ses objets*, Paris, Aubier, 1994.

161. *Ibidem*, p. 185-204 ; traduction française, p. 169-185.

être confondue avec celle de l'Italien ; elle est en effet proche de celle de Wollheim. Les récents travaux d'Aaron Ridley ont par ailleurs ouvert bien des yeux sur la philosophie de l'art de Collingwood¹⁶². Un des débats les plus importants des dernières années en esthétique analytique porte sur la réappropriation par le spectateur de l'intention de l'artiste dans l'interprétation de l'œuvre d'art, et on peut espérer que les idées de Collingwood y jouent un rôle.

Bien sûr, une relecture des œuvres des idéalistes, libre des préjugés autrefois entretenus à leur égard, n'implique pas que nous acceptions leurs conclusions ou que nous n'examinions pas avec rigueur la validité et la portée réelle de leurs arguments. Le style de certains, comme Bradley, pourra paraître rébarbatif, tandis que d'autres, comme Bosanquet, apparaîtront comme n'étant pas assez rigoureux. Leurs préoccupations aussi ne sont plus les nôtres — on pense entre autres au lien étroit avec la pensée religieuse —, mais il semble désormais clair, malgré tout cela, que de nombreuses discussions contemporaines peuvent être enrichies par une meilleure connaissance de leurs œuvres. Les contributions à ce numéro, de provenance « analytique » ou non, sont donc une invitation à une lecture sans préjugés, pour qui veut chercher les bons arguments là où ils se trouvent¹⁶³.

162. Voir A. Ridley, « Not Ideal: Collingwood's Expression Theory », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 55 (1997), p. 263-72 et R. G. Collingwood: *A Philosophy of Art*, Londres, Phoenix, 1998. Voir aussi de David Davies, « Collingwood's 'Performance' Theory of Art », *British Journal of Aesthetics*, vol. 48, 2008, p. 162-174.

163. Nous aimerions remercier Leslie Armour, James Bradley, Mathias Girel, Jérôme Havenel, Laurent Jaffro, François Latraverse, Bill Mander et Gaetano Rametta et William Sweet pour leur aide précieuse.

Les idéalistes britanniques et la poésie

W. J. Mander

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038009ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038009ar>

[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

Mander, W. J. (2009). Les idéalistes britanniques et la poésie. *Philosophiques*, 36 (1), 35–52. <https://doi.org/10.7202/038009ar>

Résumé de l'article

Cet article explore la conception que les idéalistes britanniques se firent de la relation entre la philosophie et la poésie. J'examine la classification proposée par Hegel ainsi que la façon dont ils la modifièrent, et les difficultés auxquelles ils firent face dans leur tentative d'accommoder les critiques bien connues de Platon. J'examine ensuite certaines critiques adressées aux idéalistes à partir du point de vue de la philosophie analytique pour en conclure qu'elles ne sont guère convaincantes.

Les idéalistes britanniques et la poésie

W. J. MANDER

Harris Manchester College, Oxford

RÉSUMÉ. — Cet article explore la conception que les idéalistes britanniques se firent de la relation entre la philosophie et la poésie. J'examine la classification proposée par Hegel ainsi que la façon dont ils la modifièrent, et les difficultés auxquelles ils firent face dans leur tentative d'accommoder les critiques bien connues de Platon. J'examine ensuite certaines critiques adressées aux idéalistes à partir du point de vue de la philosophie analytique pour en conclure qu'elles ne sont guère convaincantes.

ABSTRACT. — This article explores the relation between philosophy and poetry according to the British Idealists. I examine their place in Hegel's classification as they modified it and the difficulties that they faced when trying to accommodate Plato's well-known criticisms. I examine further some of the criticisms of the British Idealist conceptions from the standpoint of Analytic Philosophy, in order to show how inconclusive they are.

On ne peut pas comprendre la philosophie des idéalistes britanniques, dans toute sa diversité, sans comprendre au préalable le type d'activité qu'ils pensaient avoir entreprise, c'est-à-dire leur propre conception de la philosophie. Mais on ne peut pas comprendre totalement leur conception de la philosophie sans comprendre leur conception de la relation de la philosophie à la poésie, parce qu'ils concevaient ces activités comme étant étroitement corréées¹.

Il y a, bien sûr, deux concepts en jeu, et concevoir les deux en étroite relation nous en dit autant sur leur conception de la poésie que sur leur conception de la philosophie. Mais comme il ne s'agit pas ici d'un essai en théorie littéraire, mon intérêt se portera sur le second concept — sur ce que cette relation nous enseigne sur leur approche de la philosophie. À une époque

1. Cet énoncé soulève trois objections possibles, toutes équivalentes, dans une certaine mesure. 1) À cette époque, tout un chacun considérait la poésie avec sérieux. La société victorienne avait une estime pour la poésie que nous ne possédons plus aujourd'hui, et on pouvait citer des poèmes dans tout type d'écrits. Cependant, il est bien vrai de dire que les idéalistes ont porté cette estime à ses plus hauts sommets. 2) Les idéalistes britanniques n'étaient pas les seuls intellectuels à croire à l'existence d'une étroite relation entre la poésie et la philosophie; Coleridge, Carlyle, John Stuart Mill, et Leslie Stephen (pour n'en nommer que quatre) ont tous noté d'importantes relations. Cela est également vrai, mais l'on peut dire, une fois de plus, que les idéalistes ont exploré ce lien plus profondément que les autres. 3) Ce ne sont pas tous les idéalistes qui ont mis la poésie sur un tel piédestal. On peut certes l'admettre. Bien que tous les idéalistes témoignent d'un savoir sans pareil et d'un amour pour la poésie, ce fut particulièrement Edward Caird et ses successeurs, Henry Jones, John Mackenzie, Andrew Seth Pringle-Pattison et Lord Haldane qui l'examinèrent en détail. T. H. Green, J. E. M. McTaggart et J. H. Muirhead, semblent, d'autre part, relativement immunisés contre ses charmes.

où les philosophes se considèrent rarement comme les amis des poètes, cet article propose un examen de cette conception révolue et vise à répondre aux critiques les plus naïves qui lui ont été objectées.

1. L'affinité de la poésie et de la philosophie

De nos jours, peu de philosophes² définiraient leur travail par rapport à la poésie, mais pour les idéalistes il s'agissait d'une relation naturelle et importante dans la mesure où il existe selon eux une profonde convergence de but entre les fins poursuivies par ces deux activités. La poésie et la philosophie recherchent toutes deux la compréhension; elles appartiennent au domaine du savoir. Elles recherchent de surcroît le même type de vérité, à savoir dévoiler les principes les plus cachés, les plus profonds et les plus universels qui sous-tendent la pensée et la réalité. Malgré leurs nombreuses et indéniables différences, philosophes et poètes sont au fond chercheurs et porte-parole des mêmes choses³.

Si on recherche les sources d'une telle conception, on se retrouve alors immédiatement dans un de ces domaines où l'étiquette « anglo-hégélien » s'impose immédiatement, d'autant plus que le modèle dont il est question ici est celui de la célèbre théorie du développement de l'esprit (*Geist*) de Hegel.

Pour l'expliquer en deux mots, la poésie occupe pour Hegel une place assez spécifique dans cette séquence développementale. Le troisième et dernier stade du chemin triadique de l'Esprit allant du Subjectif à l'Objectif vers l'Absolu est lui-même caractérisé par une triade — art, religion, philosophie — cela impliquant que chacun de ces trois sujets expriment le même message fondamental, bien que d'une manière progressivement supérieure. L'Idée que la philosophie énonce sous une forme explicitement rationnelle, la religion l'exprime seulement sous une moindre forme, imagée, alors que l'art ne peut pas l'énoncer du tout, mais simplement nous la présenter sous une forme concrète, matérielle, sensorielle. Hegel insiste sur la tendance de l'art à idéaliser; il se peut que ce que l'art représente provienne de la nature, mais c'est le rôle de l'artiste de mettre en évidence sa signification universelle, et cela introduit une progression au sein de l'art lui-même, à commencer par ses formes les plus concrètes, telles que l'architecture et la sculpture, progressant tandis que l'esprit se retire graduellement du monde des sens pour finalement devenir religion. Pour esquisser la triade culminante de ce mouvement, la musique est plus intime et subjective que la peinture, puisque le temps

2. Bien sûr, je limite mon propos au monde anglo-saxon où, comme on l'a récemment exposé (Eagleton, 2007, 5), les barrières entre philosophie et poésie sont maintenues avec vigilance.

3. « Le poète, comme le philosophe, recherche la vérité, et l'on peut même dire qu'il s'agit du même type de vérité » (Caird 1892c, 55); « Finalement, la philosophie ne fait qu'un avec la poésie [...] Leur but est le même » (Jones 1909, 10); « On peut alors dire que les genres de poésie les plus recherchés visent le même type de perspicacité que la philosophie requiert » (Mackenzie, 1917, 16).

remplace l'espace, alors que la poésie, en faisant la synthèse de la peinture et de la musique, constitue l'idéalisation finale du sensuel. En poésie, le message devient complètement interne, le mot prononcé devient simplement un symbole pour la pensée ou l'image mentale silencieuse. C'est le plus haut stade de l'art, un échelon sous la religion⁴.

Laissant maintenant Hegel de côté, tentons d'expliquer de manière plus détaillée comment les idéalistes britanniques concevaient la poésie comme l'expression du même type de vérité que celle de la philosophie, ce qui est un sujet aux nombreuses facettes.

- 1) Pour commencer, le savoir que toutes deux cherchent à révéler serait caché sous la surface des choses. Il n'y a peut-être pas de distinction plus importante dans la pensée idéaliste que celle qui existe entre l'apparence et la réalité ; les choses que nous tenons pour réelles (comme la matière, le temps et l'espace) s'avèrent ne pas l'être, et les distinctions que nous pensions absolues (comme celles entre le sujet et l'objet, entre différents sujets, entre le fini et l'infini) s'avèrent changeantes. Le sens commun et le langage ordinaire ne sont pas des guides vers la réalité ultime. Mais, de la même manière, il peut ne pas y avoir de poésie ordinaire du sens commun — celle-ci ne fait du moins pas partie de ce qu'ils nomment « la grande poésie » [*higher poetry*]. Toute chose simplement commune ou vulgaire « transforme immédiatement la poésie en prose par sa présence », dit Caird. Bien qu'elle nous apparaisse sous une réalité sensuelle et immédiate, la poésie ne procède ainsi que pour révéler des choses plus profondes, c'est pourquoi « la vérité poétique ne se trouve pas à la surface ». Bien qu'il se puisse que le poète, comme le scientifique, interagisse avec le monde empirique, il ne s'y abandonne pas, et « le poète, comme le philosophe, est en quête d'une vérité plus profonde que celle qui fait l'objet de la science » (Caird, 1892c, 58-59). Il se peut que le poète fasse *usage* du sensuel et du quotidien, mais seulement afin de nous permettre de voir *au-delà*.
- 2) L'un des aspects les plus significatifs de la conception idéaliste de la philosophie est l'universalité de sa vision. Pour les idéalistes, le domaine de la philosophie est le plus vaste ; elle est « la tentative de comprendre l'univers non simplement par étapes ou par fragments, mais d'une manière ou d'une autre comme un tout » (Bradley, 1897, 1), elle est la recherche « d'une vision unifiée de la totalité des choses » (Bosanquet 1927, 25-26). Elle pourrait ici sembler différente de la poésie, celle-ci présentant sans aucun doute ce qui est spécifique et concret. Mais, après réflexion, la question doit être vue sous un autre angle, car la poésie ne se concentre jamais sur l'objet individuel ou l'événement lui-même,

4. Je réfère aux *Cours d'esthétique* (Hegel, 1995-7), traduits en anglais dans Hegel, 1905. Bien sûr, cela n'est qu'une esquisse des plus rudimentaires de la théorie de l'art de Hegel. Pour plus de détails, voir Desmond, 1986.

sa présentation du particulier n'a de valeur que lorsqu'elle nous permet d'y reconnaître l'universel. Et nous apprécions le poème qui nous dévoile des vérités universelles, tout comme nous le faisons pour la philosophie⁵.

- 3) Si nous voulions un slogan pour cerner la philosophie idéaliste britannique, nous aurions peut-être à nous contenter de « l'identité relative » ou de « l'unité dans la diversité ». C'est une notion omniprésente, difficile, et qui a plusieurs facettes, digne d'une étude à part entière. Dans le cadre de ce texte, il suffit simplement de faire remarquer que les idéalistes la considérèrent comme une notion que la poésie exprime *aussi* le mieux. Elle unifie le sensuel et l'abstrait. Plusieurs éléments particuliers, images, etc., sont tous unis ensemble par une seule idée. Étant toujours à la recherche de la vie, elle combine organisme, unité et but, là où la science (par contraste) cherche à analyser en mécanismes dénués de vie. La philosophie et la poésie visent, dans les mots de Caird, à restaurer « l'harmonie brisée » de la vie; elles parlent à l'individu tout entier (Caird, 1892c, 191). En réfléchissant à la manière dont Wordsworth relie ses éléments, Caird indique que c'est précisément ce rôle synthétique qui « fait que la poésie est la contrepartie et le coadjuteur de la philosophie » (Caird, 1892b, 153).
- 4) Apparence et réalité, universalité, unité dans la diversité : le poète dit la même chose que le philosophe, ou plutôt — cela peut raisonnablement lui être objecté — la même chose que les philosophes *idéalistes*; c'est précisément la conclusion qu'ils ont tiré. Les idéalistes avaient le sentiment de dire simplement ce que les générations précédentes avaient dit. Selon eux, la meilleure poésie est celle qui nous livre un message idéaliste en accord avec le leur. Il faut citer ici Henry Jones, qui avance dans, *A Faith that Enquires*, que « l'idéalisme reçoit tout autant son inspiration de Wordsworth, Coleridge et de leurs confrères poètes, qu'il reçoit son problème spécifique de Kant » (Jones, 1922, 194-195), tandis qu'un chapitre de son livre, *Idealism as a Practical Creed* (Jones, 1909), est intitulé « L'idéalisme de Wordsworth et de Browning », où il explique précisément comment la poésie a donné naissance à l'idéalisme philosophique.

Mais Jones n'était pas le seul à penser ainsi. Nous trouvons aussi J. S. Mackenzie, qui discute, dans son *Introduction to Social Philosophy* de 1890, de la façon dont la poésie récente a enseigné l'idéalisme (Mackenzie, 1890, 376-377), tandis que Bosanquet suggère dans *Identity and Value* que la conception de la nature ou de l'univers dans l'espace-temps « interprété comme un système vivant » — c'est-à-dire à la manière des idéalistes — est précisément « la signification à l'origine de l'art et de la poésie » (Bosanquet, 1912, 358). Et si l'on s'écarte de la poésie pour se tourner un moment vers la littérature, l'influence de Carlyle ne peut guère être sous-estimée. Beaucoup d'idéalistes

5. La philosophie tente de « nous faire reconnaître comme principe universel de la réalité cet idéal que la poésie nous expose par des créations particulières » (Caird, 1892c, 63).

considéraient qu'ils ne faisaient que reformuler l'idéalisme qu'ils avaient découvert la première fois en tant qu'étudiants, dans son roman de 1832, *Sartor Resartus*. Hilda Oakley, une figure mineure du mouvement idéaliste, qui est très peu lue, ne voyait pas cette anticipation comme accidentelle. Elle suggéra que l'esprit du monde (*Weltgeist*) doit être filtré par le caractère national et qu'il était peut-être inévitable que l'esprit qui avait produit la philosophie sur le continent produisît la poésie en Grande-Bretagne; Wordsworth était le Spinoza britannique (Oakley, 1923, 93-95).

2. Différences entre Hegel et les idéalistes

Avant de céder à la tentation d'évacuer les idéalistes britanniques comme de simples colporteurs de la théorie de la poésie de Hegel, il faut noter deux différences. Toutes deux concernent des questions d'ordonnement.

Dans le sillage de Hegel, un grand nombre d'idéalistes considéraient l'appariement de la poésie et de la philosophie comme lié à un troisième terme, la religion⁶. Les idéalistes s'accordent à dire que la poésie, la philosophie et la religion appartiennent au même champ d'investigation. Mais, alors que Hegel voit l'ordre : poésie, religion, philosophie, les idéalistes semblent parfois inverser l'ordre des deux premiers. Une remarque de nature historique a ici toute son importance : à la fin du dix-neuvième siècle la religion avait aux yeux de certains perdu de sa crédibilité. Nous voyons un aspect de cette question chez Green, dont on peut montrer qu'il cherchait à remplacer la théologie par la philosophie, mais sous un autre angle, dit Jones, on peut voir la poésie comme réussissant là où la théologie a échoué. Dans *Browning as a Philosophical and Religious Teacher* — notez le titre — il dit que :

De nos jours, nous avons plus que jamais besoin des poètes à [...] des fins éthiques et religieuses. Car les propos du professeur de religion dogmatique ont été considérablement dépouillés de leur ancienne autorité, et le philosophe moral est souvent considéré comme un marchand de lieux communs ou comme le dévot d'une science discréditée. Ils ne sont pas rares ces Anglais cultivés qui trouvent dans les poètes, et dans les poètes seulement, l'expression de leurs convictions les plus profondes touchant à leurs intérêts vitaux les plus profonds (Jones, 1891, 16).

Non seulement il se pourrait que l'art soit supérieur à la religion, mais il se pourrait même (certains idéalistes se le demandaient) qu'il soit aussi supérieur à la philosophie. En réfléchissant sur la manière dont les poètes nous ont appris à voir le divin dans la nature, Mackenzie conclut son *Introduction to Social Philosophy* par un appel à une nouvelle poésie qui peut nous apprendre à le voir dans l'*humanité* et la société. C'est certes quelque chose que la philosophie a déjà mis au jour, mais son argument est que le philosophe en tant

6. « Il n'y a aucune différence entre l'interprétation donnée par la science et celle donnée par la poésie ou la religion, ou encore la philosophie » (Jones, 1891, 192).

que tel ne peut être ni prophète ni poète. Il ne peut pas rendre sa découverte *vivante* pour nous. Pringle-Pattison abonde en ce sens et avance que « la religion comme la grande poésie [*higher poetry*] — simplement parce qu'elles abandonnent toute prétention à une exactitude impossible — nous conduisent, sans aucun doute, plus près de la signification du monde que les formules d'une métaphysique abstraite » (Pringle-Pattison, 1897, 220). Car la philosophie, dans son impitoyable abstraction, ne peut pas combler les attentes de notre vie.

Des réflexions tardives de Bradley peuvent nous aider à comprendre tout cela. Celui-ci jeta certainement un doute sur la position suprême que Hegel accordait à la philosophie : « La philosophie vise la satisfaction intellectuelle, dit-il, elle cherche à prendre possession de la Réalité, mais seulement sous une forme idéale. Et, par conséquent, elle est la réalisation d'un seul aspect de notre être » (Bradley, 1915, 11-12). Car il en est ainsi de tous les aspects de la vie : le plaisir, la moralité, la beauté, le savoir, l'amour — sans qu'aucun ne soit perçu comme le bien suprême qui cumule et inclut les autres. Mais on pourrait arguer que la poésie, dans la mesure où elle peut rassembler l'esthétique, l'intellectuel, le moral et le spirituel, est plus vraie pour la vie entière qu'un grand nombre d'autres abstractions partielles.

3. La vieille querelle entre poésie et philosophie

Si se tourner vers un précurseur comme Hegel permettait aux idéalistes britanniques de considérer la poésie et la philosophie comme d'importants alliés, cela n'allait pourtant pas de soi. Ils étaient tous formés à l'étude des textes de l'antiquité grecque et latine, et ils savaient donc tous que celui qui fut peut-être le plus grand idéaliste — Platon — était d'un avis différent. Il est intéressant de noter leur réaction, car ils se sentirent tous, presque sans exception, à un moment ou un autre, dans l'obligation de réagir aux positions contraires de Platon.

On se rappellera que, dans la première moitié du livre X de *La République*, Platon avance que les poètes seront bannis de la cité idéale, puisqu'il « est ancien le conflit entre la philosophie et l'art de la poésie » (*République* X, 607b). Il y a deux pommes de discorde. En premier lieu, la poésie est un art d'imitation, mais un art d'imitation peut seulement représenter les choses telles qu'elles apparaissent de l'extérieur. Elle nous donne uniquement la copie d'une copie. Bref, elle génère des faussetés. En second lieu, la poésie encourage de mauvais sentiments. Elle fait appel aux émotions plutôt qu'à la raison et encourage des sentiments dont nous serions normalement honteux et que nous refoulerions. L'art ne devrait seulement dépeindre que ce qui a une valeur. Cependant, Platon conclut en suggérant qu'on pourrait accorder un sursis à la poésie, si elle était en mesure de plaider sa cause.

Il n'y a pas eu de « réponse à Platon » univoque de la part des idéalistes britanniques ; son hostilité à l'égard de la poésie a provoqué une variété de réactions différentes, bien que tous fussent gênés par cette manifestation

d'hostilité. Non seulement celle-ci contredit leurs vues, mais elle est aussi empreinte d'hypocrisie. Comme Nettleship le remarque, « Platon lui-même est à vrai dire un grand poète » (Nettleship, 1897, 354). D'un côté, Mackenzie suggère qu'en tenant des propos aussi absurdes Platon donne délibérément dans l'ironie et l'humour (Mackenzie, 1892, 293). Dans une veine quelque peu similaire, Bosanquet suggère que, plutôt que de condamner l'art comme simplement imitatif et superficiel, nous devrions lire Platon comme *reductio* de la thèse du genre : « Si la poésie n'est qu'imitation, alors elle n'a aucune valeur et doit être exclue de la société idéale » (Bosanquet, 1904, 30). À l'opposé, A. E. Taylor met en garde contre de telles répliques faciles en insistant sur le sérieux de la critique de Platon et sur le fait que « nous n'apprécierons pas sa position si nous ne comprenons pas clairement qu'il est tout à fait sérieux » (Taylor, 1929, 280).

Les deux idéalistes qui furent les plus près d'accepter la position de Platon furent Edward Caird et Henry Jones. Pour Caird, une résolution de la vieille querelle entre poètes et philosophes dont parle Platon n'est pas plus en vue qu'à son époque. Mais il considère que nous ne devrions pas souhaiter les réconcilier entièrement, car il est préférable (malgré leur étroite relation) qu'elles restent à l'intérieur de leurs limites respectives (Caird, 1892c, 54), un sentiment réitéré par Jones qui recommande vivement que « la querelle [...] dure éternellement » (Jones, 1891, 15). Nettleship soutient plutôt qu'on perd son temps à discuter d'une vraie différence entre philosophie et poésie : « Il n'y a pas de raison de croire qu'un poète ne pourrait pas être véritablement animé, à sa manière, par le même esprit que le philosophe, insiste-t-il, car il y a un lieu, comme Wordsworth l'indique, où la philosophie et la poésie, l'imagination et la science, se rencontrent [...]. Les plus illustres philosophes et les plus grands poètes n'ont pas eu comme règle d'éprouver de l'hostilité les uns envers les autres » (Nettleship, 1897, 354). Entre ces deux extrêmes, une hostilité perpétuelle et une identité harmonieuse, repose la synthèse idéaliste parfaite de J. S. Mackenzie qui soutenait que « c'est simplement parce que la poésie, la religion et la philosophie, dans leur plus haute expression, visent essentiellement la même chose de différentes manières qu'elles sont plutôt aptes à entrer en conflit l'une avec l'autre » (Mackenzie 1917, 17). Peut-être a-t-il vu juste, car il est vrai que frères et sœurs d'une même fratrie et d'une même religion se querellent plus fréquemment et plus violemment que de parfaits étrangers.

James Seth s'accroche au fait que Platon rejette de son État les poètes, non la poésie elle-même, et que cette exclusion n'est pas nécessairement définitive (Seth, 1904-05, 171) ; un point sur lequel insiste aussi Bernard Bosanquet, quand il dit que la suggestion de Platon d'un possible sursis ne devrait pas être rejetée comme simple ironie de sa part (Bosanquet, 1895a, 402). Il y a peut-être deux lignes de pensée ici.

La première vise à limiter la critique de Platon à la littérature de son temps, qui devait avoir atteint une sorte de nadir, et l'estime dans laquelle

on la tenait. Un certain nombre d'idéalistes ont pris cette voie, puisque cela nous laisse sur une position à laquelle nous pouvons continuer d'adhérer — au prix d'un certain snobisme esthétique. Nettleship, par exemple, pense que, *dans leurs périodes les moins glorieuses*, la poésie et la philosophie semblent être antagonistes, et que nous reconnaissons tous une certaine honte au plaisir que nous avons à lire des romans (Nettleship, 1897, 352 et 354). C'est de nouveau A. E. Taylor qui relève le mensonge attaché à ce type de réponse : « Nous ne faisons que nous jeter de la poudre aux yeux en supposant que Socrate veut seulement réprimer le music-hall bon marché et le mélodrame criard. » Au contraire, dit-il, Platon « propose sérieusement de censurer justement ce que nous considérons être une contribution impérisable d'Athènes à l'art et à la littérature du monde » (Taylor, 1929, 279).

La seconde, peut-être plus typiquement idéaliste, vient de Bosanquet, qui voit la position de Platon comme une des premières étapes, et peut-être une étape inévitable du développement de la compréhension esthétique. Platon avait bien sûr tort de penser que la poésie est simplement l'imitation des apparences visibles, puisqu'à vrai dire elle cherche à dévoiler la structure cachée de la réalité elle-même. Mais, dans la mesure où il offre des critiques nous permettant de dépasser cette première conception simpliste, et dans la mesure où sa propre philosophie exprime une croyance en des Idées cachées, celles-ci étant d'une plus grande réalité que celle des apparences, il nous amène vers la vérité. Dans un style idéaliste classique, mes opposants du passé deviennent des prédécesseurs alliés.

4. Le style littéraire et la nouvelle philosophie

On pourrait peut-être se plaindre que tout ce qui a été dit jusqu'ici n'ait été qu'à un méta-niveau, que des discussions abstraites sur la nature de la poésie et de la philosophie. Mais il est à noter que ces vues ont eu un réel impact sur la manière dont les idéalistes britanniques écrivaient sur ces questions. Toute personne ayant lu leurs œuvres ne peut manquer d'en observer le caractère littéraire particulier. Il y a peut-être deux éléments à souligner ici.

Nous remarquons tout d'abord qu'ils citent fréquemment de la poésie. Jetez un coup d'œil dans n'importe quel livre, ou regardez l'index, et vous trouverez un appel constant à la poésie. Nous devrions ajouter ici aussi leur usage fréquent du langage biblique (Jones et Caird en particulier), et leur constante citation d'auteurs comme Carlyle. En outre, tout cela n'est pas simplement décoratif, mais crucial pour la discussion. On emploie la poésie pour *avancer* des thèses, et pas simplement pour les *illustrer*.

Notons ensuite la manière même avec laquelle tout un chacun écrit, la nature la plus hautement « poétique » et littéraire de leur langage. Ils étaient tous des écrivains volubiles, utilisant plusieurs pages pour mettre graduellement en place ce que nous appellerions une simple thèse. Parmi les exemples les plus illustratifs qui pourraient être donnés ici, on se contentera de citer un passage à juste titre célèbre de *Principles of Logic* de Bradley :

Cela peut provenir d'un vice dans ma métaphysique ou d'une faiblesse de la chair qui persiste à m'aveugler, mais la notion selon laquelle l'existence pourrait être identique à la compréhension paraît aussi froide et fantomatique que le plus ennuyeux matérialisme. Que la gloire de ce monde soit au bout du compte une apparence laisse le monde plus glorieux, si nous l'éprouvons comme le spectacle d'une splendeur encore plus intense ; mais le voile des sensations est une déception et une tricherie s'il cache un mouvement sans couleur d'atomes, une trame spectrale d'abstractions impalpables, ou un mystérieux ballet de catégories exsangues. Bien qu'on soit tiré vers de telles conclusions, on ne peut pas les épouser [...]. [Nos principes] ne constituent pas plus le Tout qui commande notre dévotion qu'une dissection de lambeaux humains déchiquetés forment la beauté de cette chair chaleureuse et vivante qui charme tant nos cœurs⁷ (Bradley 1922, 591).

Bien sûr, tous ne furent pas aussi impressionnés. Au fur et à mesure que l'on avançait dans le siècle nouveau, une nouvelle philosophie émergeait avec un nouveau style d'écriture : clair, précis, simple et bref. Usant soit d'un langage ordinaire soit de termes techniques précisément définis, elle était modelée sur le langage des mathématiques et des sciences empiriques. Le bref article scientifique remplaçait les livres écrits sur le mode des tomes des *Gifford Lectures*. Et les nouveaux écrivains prirent de haut le style de leurs prédécesseurs. Poussée à l'extrême, cette attitude fut celle des positivistes logiques, qui considéraient de tels écrits comme étant littéralement du non-sens. Ayer, dans *Language, Truth and Logic*, attaqua de manière notoire une phrase « prise au hasard » tirée de *Appearance and Reality* de Bradley (Ayer, 1971, 49), tandis que Carnap considérait la métaphysique comme une forme de poésie (Carnap, 1995, 178-179) ; un commentaire qui conduisit Ayer à se moquer des propos de certains philosophes en disant que ces derniers devraient être publiés dans le *London Mercury* plutôt que dans *Mind*⁸. Même s'ils n'y voyaient pas qu'un strict non-sens, de nombreux philosophes analytiques des générations suivantes ont considéré les écrits des idéalistes comme difficiles, vagues, confus et rhétoriques. Cette opinion persiste de

7. « *It may come from a failure in my metaphysics, or from a weakness of the flesh which continues to blind me, but the notion that existence could be the same as understanding strikes as cold and ghost-like as the dreariest materialism. That the glory of this world in the end is appearance leaves the world more glorious, if we feel it is a show of some fuller splendour ; but the sensuous curtain is a deception and a cheat, if it hides some colourless movement of atoms, some spectral woof of impalpable abstractions, or unearthly ballet of bloodless categories. Though dragged to such conclusions, we can not embrace them [...]* [Our principles] no more make that Whole which commands our devotion, than some shredded dissection of human tatters is that warm and breathing beauty of flesh which our hearts found delightful. »

8. Le commentaire sarcastique d'Ayer est rapporté dans (Mace, 1934, 38). L'analogie entre la métaphysique et la poésie est délicieusement ironique, étant donné l'estime des idéalistes pour la poésie : il auraient probablement reçu ces critiques de leur métaphysique comme des éloges.

nos jours ; laissons Geoffrey Warnock parler en leur nom : « Il n'est pas surprenant qu'une philosophie de ce genre — si ambitieuse, si délibérément non ordinaire, si résolument profonde — doive se manifester dans une forme d'écriture si particulière. » Mais un philosophe moderne, ajoute-t-il, trouverait ce style « presque insupportable ». Bradley, admet-il, était capable, d'une « rhétorique impressionnante, et transmet[tait] dans ses phrases extraordinaires une explosion d'énergie ». Par ailleurs, « la manière de Bosanquet était moins idiosyncratique mais plus littéraire, et proche de la grandiloquence. Il écrivait parfois avec un air de vague sérieux, dans lequel son intention était presque étouffée par le vague du propos. Et dans les écrits d'idéalistes de moindre stature, la solennité et l'absence de clarté semblent souvent s'élever au degré d'une véritable imposture. » Même les arguments de Bradley, suggère-t-il, dépendaient « principalement de la force persuasive et de l'artifice de leur présentation », de telle sorte qu'en « ôter la parure rhétorique colorée pourrait nuire substantiellement à la doctrine elle-même, voire la laisser sans contenu » (Warnock, 1958, 6-7).

Je veux protester contre ce genre de propos. Comme les philosophes analytiques proposèrent une conception modifiée de la philosophie, ils avancèrent alors un nouveau style littéraire ; la clarté et la précision devinrent à l'ordre du jour. Mais c'était injuste de leur part de se retourner contre les idéalistes et de les réprimander sur leur manière d'écrire, alors qu'en fait le style de ces philosophes correspondait tout aussi bien à leur conception de la philosophie. Comme T. S. Eliot l'a dit de la prose de Bradley, c'était « pour ses besoins [...] un style parfait » (Eliot, 1951, 445). Les idéalistes comme les nouveaux philosophes analytiques partageaient l'idée que la conception de la nature propre et de la tâche de la philosophie, et la conception de sa méthode particulière ou de son style étaient deux choses allant de pair : attaquer la seconde n'était rien d'autre qu'une manière mesquine et vaine de signifier son désaccord avec la première. Considérer quelques-unes de ces objections clés et souligner les différences entre les approches philosophiques clarifieront ce point.

- 1) Pour commencer, il leur a été objecté que leurs écrits étaient *trop imprécis et généraux*. On pensait qu'avec une portée si large, si tant est qu'ils réussissent à dire quelque chose de vrai, cela ne pourrait être que la plus mince des platitudes. La leçon du principe de vérification fonctionnait ainsi, les mots devant être définis précisément en étant strictement reliés à des applications empiriques.

Mais les idéalistes n'écrivaient pas comme ils le faisaient par accident. Par opposition aux horizons limités des philosophes analytiques, le point de vue philosophique correct était, selon eux, le point de vue *global* ; la philosophie étant précisément la tentative d'observer l'univers, si ce n'est comme un tout, du moins sous l'angle le plus large possible. Pour prendre une analogie artistique, les idéalistes tentaient de peindre de vastes

tableaux alors que leurs cousins analytiques préféraient travailler sur de petites toiles. Et ils choisirent leurs outils littéraires en conséquence.

Ce sont là des points de vue qui se distinguent par un tempérament sous-jacent — dotée d'une opinion pessimiste de nos capacités, l'ambition analytique est modeste et sa vision étroite —, mais également par une théorie du langage sous-jacente. Car l'idée selon laquelle plus les termes sont généraux, moins ils réussissent à exprimer quelque chose n'est que la thèse largement répandue selon laquelle l'intention varie en proportion inverse de l'extension. Ce qui est ici presque un dogme analytique était en fait ouvertement rejeté par des idéalistes tels que Bradley et Bosanquet comme étant soit faux, soit trivial. Selon eux, l'universalité n'était pas abstraite mais concrète, et selon leur logique, plus on élargit, plus on exprime⁹.

- 2) Une objection du même ordre, mais légèrement différente, consiste à dire que l'écriture des idéalistes était « insaisissable » [*slippery*]. Leurs arguments se déplacent rapidement de part et d'autre de questions apparemment diverses, sans respect des distinctions et en aboutissant à d'ambitieuses conclusions sur ce qui semble être de fausses identités ou des intuitions vagues quant à la « signification générale des choses » [*general drift of things*]. Au lieu d'avancer peu à peu, lentement, à petits pas, ils vont trop vite et se hâtent d'aller trop loin, construisant des arguments séduisants mais dont la portée est difficile à saisir avec netteté.

Mais une fois de plus la différence de style reflète une différence plus profonde dans la conception même de ce que c'est que faire de la philosophie. Les philosophes analytiques préconisaient une approche « par étape » [*piecemeal*], en étudiant les concepts, problèmes et arguments séparément, un à un. À l'opposé, les idéalistes étaient *holistes* et cherchaient toujours à relier les idées disparates, à trouver les similarités, à atteindre à partir de leur point de départ d'autres domaines. À l'image des poètes qui brillent en associant ensemble des images peu communes et disparates, nous aidant à voir ce que le familier nous a rendu obscur, le philosophe cherche toujours à élargir notre vision et à montrer comment les vérités s'agencent en un ensemble intégré et compréhensif.

- 3) Une troisième objection contre le style des idéalistes touche son aspect vague et imprécis. Les philosophes analytiques ont prôné la clarté et l'exactitude, déplorant le style nébuleux et flou de leurs prédécesseurs idéalistes. G. E. Moore était particulièrement peiné et exaspéré par leur manque de précision, et un grand nombre de ses articles du début du siècle traitait de sa découverte des ambiguïtés multiples contenues dans les concepts idéalistes.

9. Voir Mander, 2000, 298.

Mais une fois encore, ce qui est présenté comme une maladresse de style est en fait le résultat d'une opinion philosophique profonde et mûrement réfléchie, dans ce cas quant à la nature même de la signification. Car peu d'idéalistes croyaient que les mots ont une signification précise. On devrait selon eux les penser plutôt comme recelant divers niveaux de sens et des implications d'une grande profondeur; des richesses que nous pourrions y trouver ou même qu'ils pourraient déployer pour nous, mais qui certainement s'étendent hors de notre portée, au-delà de l'horizon de notre vision immédiate. La notion selon laquelle il pourrait y avoir une chose telle qu'une analyse *unique* d'un terme les frappa par son caractère rudimentaire; on devrait plutôt attendre de toute expression non triviale qu'elle contienne plusieurs niveaux d'analyse, s'imbriquant l'un dans l'autre, allant en fin de compte au-delà du terme lui-même. Bradley a expliqué en particulier comment chaque terme ou jugement isole un contenu d'un tout présenté de manière plus large, tout auquel il est alors conditionné, et vers lequel il se tourne inévitablement pour obtenir sa signification complète.

- 4) Pour évoquer une autre accusation, on a objecté que les idéalistes possédaient une étrange manière de s'exprimer, qu'ils employaient les mots d'une façon mystérieuse. Pour la nouvelle philosophie, la réalité était, par contraste, quelque chose qui devait être décrit dans les termes du langage ordinaire, et le mot d'ordre était « sens commun ». Ainsi, par exemple, Moore éprouva une immense difficulté à comprendre ce que Bradley voulait dire lorsque celui-ci affirmait que le temps n'est pas réel, parce qu'il n'employait pas les mots de la « bonne » façon. Selon Moore, une partie de ce que Bradley a cherché à dire doit être — Moore semble parler ici d'autorité — « ce qu'on *devrait* signifier, c.-à-d. seulement ce que n'importe quelle personne aurait voulu dire en disant que le temps n'était pas réel, et ce qu'une personne ordinaire aurait compris comme ayant été signifié si elle avait entendu ces mots-là » ; Bradley emploierait donc ces mots « d'une manière hautement inhabituelle et spéciale » (Moore, 1922, 208).

Mais cette accusation est tout aussi superficielle que les autres. Les idéalistes n'utilisaient pas le type de langage ordinaire que Moore pensait qu'ils auraient dû employer, non par quelque désir pervers de nous embrouiller, mais parce qu'ils ne croyaient tout simplement pas que la réalité puisse être évaluée de cette manière. En premier lieu, le langage ordinaire vient de l'expérience ordinaire et, comme nous l'avons déjà fait remarquer, pour les idéalistes la réalité était quelque chose de caché, quelque chose d'un tout autre genre que l'expérience ordinaire. Mais la question est plus profonde que cela, étant donné qu'ils soutenaient que la réalité n'était pas simplement au-delà de l'expérience, mais aussi au-delà du langage et de la pensée elle-même. Leur philosophie exclut de prendre le lan-

gage au pied de la lettre. C'est une question importante, permettez-moi donc de l'expliquer plus avant avec deux exemples.

Tout d'abord, nous pouvons considérer T. H. Green. Green est fondamentalement un kantien — sa conscience éternelle est comprise comme celle qui fournit les catégories par lesquelles nous unifions et structurons notre expérience, comme celle qui la rend possible. Mais, tout comme pour Kant avant lui, cela place Green face à un impossible dilemme, car si ce qu'il dit est vrai, alors il ne peut pas le dire. Le problème est que les concepts et les structures s'appliquent seulement à l'expérience et ne peuvent pas légitimement être utilisés hors ou au-delà de l'expérience, pas même pour exprimer les conditions qui rendent cette expérience possible. Ce qui rend la pensée possible ne peut pas lui-même être pensé. Comme le remarque Green : « En parlant de ce principe, nous pouvons seulement utiliser les termes que nous avons ; et ces derniers, étant strictement appropriés aux relations ou aux objets déterminés par les relations — que ce principe rend possible mais sous lesquels il ne subsiste pas — sont strictement inappropriés à lui » (Green, 1907, § 75). Nous rencontrons un problème similaire chez Bradley, pour qui le mode relationnel de la pensée est contradictoire et pointe vers un au-delà de lui-même. Or toute pensée est inévitablement relationnelle, et nous devons donc en conclure que toute pensée pointe au-delà d'elle-même — le « joyeux suicide » de la pensée — vers une réalité absolue, d'une manière certes ressentie, mais indicible (Bradley, 1897, 152).

Le langage est par conséquent limité, et la philosophie travaille à la limite de la signification, à l'extrémité du langage. À cet égard, elle s'apparente à la poésie, car dans un poème la signification ordinaire des mots est elle aussi altérée. C'est pourquoi les idéalistes emploient si fréquemment la poésie ; le poète emploie les mots au-delà des limites d'une terminologie abstraite et nous permet d'apprécier des choses qu'on ne peut pas exprimer littéralement. Non seulement le poète peut être philosophe, le vrai philosophe doit aussi être dans une certaine mesure un poète, et par conséquent le même argument explique la raison pour laquelle les idéalistes écrivaient si « poétiquement ». Leur exploitation du pouvoir de suggestion des mots aussi bien que leur pouvoir de description étaient parfaitement délibérés.

- 5) Bien sûr, cet emploi pittoresque du langage provoquait l'accusation de *rhétorique*, et beaucoup ont pensé depuis que leur écriture était vraiment trop colorée et expressive pour qu'elle puisse être de la philosophie sérieuse. Parfois pesant et solennel, parfois prêcheur et moralisateur, parfois rappelant le sermon du dimanche, le ton de l'idéaliste britannique a rebuté un grand nombre de lecteurs de l'ère edwardienne. C. D. Broad, par exemple, a rejeté avec dédain la philosophie de Green comme n'offrant rien de plus qu'« un arôme apaisant émanant d'un sentiment "d'élévation" »

éthique », qui transforme les étudiants en personnages arrogants et moralisateurs [*prigs*] plutôt qu'en philosophes (Broad, 1930, 144). Et ce n'était pas toujours qu'une question de ton, cela devint une question de forme littéraire explicite lorsque Green et les frères Caird écrivirent des sermons¹⁰.

Ce qui est suggéré ici est tout simplement que de telles façons d'écrire ont quelque chose de peu recommandable et d'amateur. Puisque les positivistes prenaient la science comme modèle, ils visaient une attitude parfaitement rationnelle, supprimant toute valeur et toute émotion de leur discours. De telles choses n'avaient pas leur place, ni en physique ni en philosophie. Mais, alors que les philosophes qui prennent la science pour modèle peuvent se sentir gênés par un langage plus expressif, les idéalistes n'adoptèrent pas ce genre d'approche de la philosophie et virent dans l'attrait des valeurs émotionnelles, morales et spirituelles quelque chose de tout à fait normal. Selon eux, celles-ci constituaient les plus hauts niveaux de l'esprit, et il était donc tout à fait approprié qu'elles soient présentes aux plus hauts niveaux de raisonnement. La nouvelle perspective intellectuelle consistait à soutenir au contraire que de telles valeurs n'ont de place légitime qu'en art, et non en philosophie. Mais pour les idéalistes, le contraste entre la philosophie et l'art n'était pas analogue au contraste entre la raison et l'émotion, mais se rapprochait plutôt du contraste entre la raison et l'imagination — le domaine des sens. En passant de l'art à la philosophie, nous laissons derrière nous ce qui a trait aux sens, mais pas ce qui touche l'aspect moral, émotionnel ou spirituel.

- 6) Nous arrivons enfin à ce qui est peut-être la plus sérieuse de toutes les objections faites au style des idéalistes britanniques, à savoir que, dans leurs écrits, la poésie, la métaphore et l'art littéraire tiennent lieu d'arguments. Enlevez la rhétorique, dit Warnock, et il ne reste rien. C'est peut-être une objection plus maladroite que les autres, compte tenu du fait que les idéalistes insistent *eux-mêmes* sur ce point comme marquant la différence entre philosophie et poésie. Selon eux, la poésie est directe et intuitive, tandis que la philosophie est obtenue par médiation et argumentation. On pourrait presque dire que c'est là sa vertu, puisqu'elle coupe court à toute controverse¹¹ ! Mais même ici la situation est plus complexe qu'elle paraît être, comme on peut le voir en se tournant vers l'œuvre de Henry Jones sur Browning.

10. Voir Caird, 1989a ; Caird 1898b ; Caird, 1907 ; et Green, 1883. À ceux-ci, nous pourrions ajouter les aphorismes de Bradley (Bradley, 1993).

11. On distingue aussi la poésie de la philosophie par « son caractère spontané et même inconscient » (Caird, 1892c, 59). « La poésie atteint les résultats de la philosophie par des raccourcis et sans user d'une argumentation sans fin » (Jones, 1902, vii).

5. Jones sur Browning et le rôle de l'argument

Le cas de Browning est intéressant. Dans la décennie suivant sa mort, en 1889, il fut considéré comme un grand penseur et philosophe. La littérature de cette époque foisonne de titres tels que « Robert Browning, poète religieux » (Symons, 1882), « La philosophie de Browning » (Bury, 1895), « Le théisme de Browning » (Royce, 1897), « Robert Browning, éducateur religieux » (Pigou, 1901), « La poésie et la philosophie de Robert Browning » (Griggs, 1905), « Robert Browning, poète et philosophe » (Sim, 1923). Bien sûr, les temps ont changé, et cette réputation s'est renversée à l'époque du modernisme, sa réputation de penseur profond s'étant complètement effondrée.

Au milieu de cette histoire, en 1891, nous trouvons le livre de Henry Jones *Browning as Philosophical and Religious Teacher*. On pourrait penser à lire ce titre qu'il ne s'agit que d'un autre livre sur Browning en tant que philosophe, mais en fait le cas est plus complexe. Jones pense en effet de Browning qu'il fut d'une grande importance philosophique, le porte-parole de ce qui pourrait être nommé « l'idéalisme optimiste ». Mais Jones insiste pour dire que Browning décevra nos attentes si nous lui faisons l'honneur de le considérer comme un philosophe. Car en vérité il n'était qu'un piètre philosophe, souscrivant à une forme de scepticisme à propos des capacités cognitives humaines, que Jones considérait comme destructeur tant de son optimisme que de son idéalisme. Cette critique était fondée et, par conséquent, paradoxalement, lorsqu'on considère la haute opinion qu'il se faisait du message philosophique de Browning, Jones devint un des principaux acteurs de l'amorce du déclin de la réputation du poète comme penseur.

Cependant, la compréhension que se faisait Jones de la différence entre le message poétique de Browning et ses habiletés philosophiques s'atténua avec le temps, et il envisagea un rapprochement. Dans son livre il présente le problème comme un choc direct de la « tête par rapport au cœur », de la « raison par rapport à l'intuition », mais avec le temps il réalisa que la raison est plus holiste. Elle implique notre conception entière du monde comme êtres humains. Pour cette raison, la conception que se faisait Jones de la méthode propre à la philosophie se rapprocha de celle qu'il se faisait de la poésie. Un texte clé est ici sa conférence de 1905 : *The Immortality of the Soul in the Poems of Tennyson and Browning* (Jones, 1905).

En usant abondamment de la citation, il défend la thèse selon laquelle Browning et Tennyson croient en l'immortalité de l'âme, et que tous deux semblent adopter cette position non par le biais d'arguments, mais par intuition. En fait, déclare Jones, ils se trompent sur eux-mêmes, et leurs positions sont plus solides qu'ils ne le pensent. Loin d'évacuer la raison, ils l'ont pleinement employée. Ils semblent simplement s'appuyer sur de fortes convictions, profondément ressenties, et nous pourrions supposer que la force des convictions vient de la profondeur du sentiment. En réalité la situation est inverse. La puissance du sentiment vient de la force des croyances, et « leur force vient du fait qu'elles ont été unies à notre vie rationnelle par un millier

de jugements et d'expériences pratiques. Le sentiment de leur force vitale est le résultat d'une intelligence satisfaite, et l'intelligence est satisfaite seulement quand l'expérience prend l'apparence d'un tout harmonieux » (Jones, 1905, 31). Qu'est-ce qui révèle au poète que ce qu'il a à dire est vrai ? Il se peut que le romantique réponde : son cœur. Mais il n'y a pas lieu d'être en désaccord, selon Jones, car « qu'est-ce que "le cœur" dans un tel contexte, si ce n'est l'intégralité de l'expérience rationnelle de l'homme assagi, purifié et éclairé par l'observation exhaustive du vaste ordre des choses et des manières des hommes, et devenu sage par un grand nombre de réflexions » (Jones, 1905, 37). C'est seulement en se basant sur cette prémisse que tous buts, modèles, significations et valeurs peuvent être trouvés dans la vie. Rappelons-nous que ce qui est en jeu ici n'est pas la *validité* d'un cas quelconque, mais simplement le fait que *c'est bien un cas*, que ce qui nous est présenté est bel et bien un argument, dans le sens « d'une hypothèse donnant sens à la vie et à l'expérience comme un tout ».

Bien sûr, il n'est pas nécessaire de dire que *tout* sentiment est de ce type, que tout sentiment n'est qu'un argument d'expérience internalisé, car, comme le dit Edward Caird, « que l'expression "je le ressens" signifie peu ou beaucoup, cela dépend de l'individu qui l'énonce. Il se peut que ce soit l'expression concentrée d'une longue vie de culture et de discipline, ou la voix forte mais vide d'une passion non éduquée et du préjugé » (Caird, 1893b, 160-161). Toutefois, dire que la meilleure poésie n'est pas qu'une simple assertion est quelque chose avec lequel Caird serait certainement d'accord. Dans son essai sur Goethe il avance que, bien que la poésie ne manifeste, ni ne décrive un monde qui s'épuiserait dans son obéissance à la main inerte des lois nécessaires de la nature, il ne devrait certainement pas être supposé que « toute création poétique est produite par une imagination qui suit simplement ses propres rêves et ne se soumet à aucune loi objective » (Caird, 1892c, 58-59). La poésie obéit à ses propres lois, captive d'une nécessité métaphysique plus profonde ; l'esprit de la vérité parle à travers le poète et lui fait écrire ce qu'il écrit, et ses vers revêtent un caractère inéluctable et inévitable.

On comprendra mieux ce qui est en jeu ici si on regarde du côté de la théorie idéaliste de l'inférence, telle que développée par Bradley et par Bosanquet. Il se peut que la philosophie soit abstraite, mais dans sa quête de vérité elle revient vers le concret et l'individu. « La vérité est à trouver non pas par l'abstraction mais dans le concret », dit Caird (Caird, 1893a, vol. 1, 151). Ce qui vaut pour le jugement et la vérité vaut également pour l'inférence et la validité : le critère ultime de l'inférence ne repose pas sur un schéma formel abstrait et prédéterminé, mais sur la pleine complexité de la réalité individuelle — un « système » dans les termes de Bosanquet (Bosanquet, 1895b, 40) « l'auto-développement idéal d'un objet » dans les termes de Bradley (Bradley, 1922, 598).

Conclusion

Il serait absurde de ma part de conclure cet essai par une affirmation sur la nature *réelle* de la philosophie, ou sur ce dont traite *réellement* la poésie, ou sur la *vraie* relation qui existerait entre elles. Chaque époque jette son propre regard sur le monde, avec son propre caractère, et il n'est pas surprenant que l'Angleterre de la fin de l'époque victorienne ait produit une conception de la philosophie et de la poésie dans laquelle celles-ci sont en parfaite harmonie, comme il est dans l'ordre des choses que les époques suivantes aient envisagé ces deux conceptions de manière nouvelle et différente. Mais à une époque où les philosophes ont peu ou prou à partager avec les poètes, revenir à une conception du monde qui les concevait en plus étroite relation ne peut que nous donner des idées sur la manière dont nous pourrions remanier à notre tour la compréhension de ces deux notions et leur relation.

Traduction de l'anglais par Yaël Joti

Bibliographie

- Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*, Londres, Penguin Books, 1971.
- Bosanquet, B. *A Companion to Plato's Republic*, Londres, Rivington Percival, 1895a.
- . *The Essentials of Logic*, Londres, MacMillan, 1895b.
- . *A History of Aesthetic*, Londres, Allen & Unwin, 1904.
- . *The Principle of Individuality and Value*, Londres, Macmillan, 1912.
- . *Science and Philosophy and other essays*, Londres, Allen & Unwin, 1927.
- Bradley, F. H. *Appearance and Reality*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 1897.
- . *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1915.
- . *Aphorisms*, dans F. H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History and Aphorisms*, G. Stock (dir.), Bristol, Thoemmes Press, 1993.
- . *The Principles of Logic*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 1922.
- Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1930.
- Bury, J. « Browning's Philosophy », dans E. Berdoe (dir.), *Browning Studies*, Londres, George Allen, 1985, 28-46.
- Caird, E. « Wordsworth », dans Caird (1892d), vol. 1, 1892a, 147—189.
- . « The Problem of Philosophy at the Present Time », dans Caird (1892d), vol. 1, 1892b, 190—229.
- . « Goethe and Philosophy », dans Caird (1892d), vol. 1, 1892c, 54—104.
- . *Essays on Literature and Philosophy*, Glasgow, James Maclehose, 1892d.
- . *The Evolution of Religion*, Glasgow, James Maclehose, 1893a.
- . *The Social Philosophy of Comte*, Glasgow, James Maclehose, 1893b.
- . *Lay Sermons and Addresses*, Glasgow, James Maclehose, 1907.
- . *University Addresses*, Glasgow, James Maclehose, 1898a.
- . *University Sermons*, Glasgow, James Maclehose, 1898b.
- Carnap, R. « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », dans A. Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 153-179.
- Desmond, W. *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

- Eagleton, T. *The Meaning of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Eliot, T. S. « Francis Herbert Bradley », dans T. S. Eliot, *Selected Essays*, Londres, Methuen, 1951, 358-368.
- Green, T. H. *The Witness of God and Faith. Two Lay Sermons*, Londres, Longman & Green, 1883.
- . *Prolegomena to Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1907.
- Griggs, E. H. *The Poetry and Philosophy of Browning*, New York. B. W. Huebsch.
- Hegel, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Fine Art*, Londres, Kegan Paul, Trench and Trubner, 1905.
- . *Cours d'esthétique*, 3 vol., Paris, Aubier, 1995-7.
- Jones, H. *Browning as Philosophical and Religious Teacher*, New York, Thomas Nelson, 1891.
- . « Introduction », dans P. Janet et G. Séailles, *A History of the Problems of Philosophy*, volume I, Londres, MacMillan, 1902, vii-xvi.
- . *The Immortality of the Soul in the Poems of Tennyson and Browning*, Londres, Philip Green, 1905.
- . *Idealism as a Practical Creed*, Glasgow, James Maclehose, 1909.
- . *A Faith that Enquires*, Londres, Macmillan, 1922.
- Mace, C. A. « Representation and Expression », *Analysis*, vol. 1, 1934, 33-38.
- Mackenzie, J. S. *An Introduction to Social Philosophy*, Londres, Macmillan, 1890.
- . *A Manual of Ethics*, Londres, W. B. Clive, 1892.
- . *Elements of Constructive Philosophy*, Londres, Allen & Unwin, 1917.
- Mander, W. J. « Bosanquet and the Concrete Universal », *The Modern Schoolman*, vol. 77, 2000, 293-308.
- Moore, G. E. *Philosophical Studies*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1922.
- Nettleship, R. L. « Lectures on the Republic of Plato », dans R. L. Nettleship, *Philosophical Lectures and Remains*, volume II, Londres, Macmillan, 1897.
- Oakley, H. *History and Progress*, Londres, Allen & Unwin, 1923.
- Pigou, A. C. *Robert Browning as Religious Teacher*, Londres, C. J. Clay, 1901.
- Pringle-Pattison, A. S. *Man's Place in the Cosmos and other Essays*, Edimbourg, William Blackwood, 1897.
- Royce, J. « Browning's Theism », dans *Boston Browning Society Papers*, Londres, MacMillan, 1897, 18-25.
- Seth, J. « The Relation of the Ethical to the Aesthetic Element in Literature » *International Journal of Ethics*, vol. 15, 1904-5, 162-72.
- Sim, F. H. *Robert Browning Poet and Philosopher*, Londres, T. Fisher Unwin, 1923.
- Symons, A. W. « Robert Browning as a Religious Poet », *The Wesleyan-Methodist Magazine*, décembre 1882, 1882, 943-947.
- Taylor, A. E. *Plato. The Man and his Work*, Londres, Methuen, 1929.
- Warnock, G. J. *English Philosophy since 1900*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

L'anti-psychologisme de Bradley : idéalité de la signification, jugement et universaux

Mathieu Marion

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038010ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038010ar>

[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

Marion, M. (2009). L'anti-psychologisme de Bradley : idéalité de la signification, jugement et universaux. *Philosophiques*, 36 (1), 53–82.
<https://doi.org/10.7202/038010ar>

Résumé de l'article

L'opinion est souvent exprimée que Bradley fut un des tout premiers critiques du psychologisme. Dans cet article, j'examine cette thèse en me penchant principalement sur ses *Principles of Logic* (1883). Je définis le psychologisme au sens étroit comme une thèse portant sur les fondements de la logique, et le psychologisme au sens large comme une thèse plus générale en théorie de la connaissance pour montrer que Bradley a rejeté les deux, même s'il n'avait pas grand chose à dire sur la version étroite. Sa critique de l'autre version est basée sur une distinction entre contenu psychologique et contenu logique, et sur sa défense de la thèse de l'idéalité du contenu logique, avant Frege et Husserl. Cependant, il tient encore à l'idée que le contenu logique provient de la perception. Après une brève présentation de ses critiques de la psychologie associationniste, je montre qu'il fait face à de véritables difficultés en essayant d'éviter de retomber dans le psychologisme en faisant appel à la distinction entre universel abstrait et universel concret. Je termine avec quelques remarques sur la place de Bradley dans l'histoire de la psychologie britannique.

L'anti-psychologisme de Bradley : idéalité de la signification, jugement et universaux

MATHIEU MARION

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ. — L'opinion est souvent exprimée que Bradley fut un des tout premiers critiques du psychologisme. Dans cet article, j'examine cette thèse en me penchant principalement sur ses *Principles of Logic* (1883). Je définis le psychologisme au sens étroit comme une thèse portant sur les fondements de la logique, et le psychologisme au sens large comme une thèse plus générale en théorie de la connaissance pour montrer que Bradley a rejeté les deux, même s'il n'avait pas grand chose à dire sur la version étroite. Sa critique de l'autre version est basée sur une distinction entre contenu psychologique et contenu logique, et sur sa défense de la thèse de l'idéalité du contenu logique, avant Frege et Husserl. Cependant, il tient encore à l'idée que le contenu logique provient de la perception. Après une brève présentation de ses critiques de la psychologie associationniste, je montre qu'il fait face à de véritables difficultés en essayant d'éviter de retomber dans le psychologisme en faisant appel à la distinction entre universel abstrait et universel concret. Je termine avec quelques remarques sur la place de Bradley dans l'histoire de la psychologie britannique.

ABSTRACT. — One often hears the opinion voiced that Bradley was an early critique of psychologism. In this paper, I investigate that claim, focussing on his *Principles of Logic* (1883). I define psychologism in the narrow sense as a thesis pertaining to the foundations of logic, and psychologism in the wide sense as a more general thesis concerning the theory of knowledge, and show that Bradley rejected both, although he had little to say on the narrow version. His criticism of the wider version is based on his distinguishing between psychological and logical content and on his defence of the ideality of logical content, before Frege and Husserl. Nevertheless, he still hung to the idea that the latter harks back to ordinary perception. I then review briefly his criticisms of associationism in psychology, to show that he faced some difficulties in trying to avoid lapsing back into psychologism, with an appeal to a distinction between abstract and concrete universals. I conclude with some remarks on the place of Bradley in the history of British psychology.

Francis Herbert Bradley, chef de file de l'idéalisme britannique, était-il un des tout premiers, sinon le premier à fournir une critique du psychologisme ? C'est ce qu'affirme R. G. Collingwood dès les années trente dans un texte posthume qui ne fut publié pour la première fois qu'en 2005 :

Il n'existe pas de chose telle qu'une simple apparence. Le réel apparaît; les apparences sont apparences de la réalité. Cela contredit nettement toute la philosophie subjectiviste ou phénoméniste, de Locke à Mansel et Spencer. [...] [A]ussi simple que puisse paraître ce résultat, une fois atteint, il a clos une époque. En mettant en avant cette thèse en apparence si évidente, Bradley a

rendu impossible pour tout futur philosophe de substituer la psychologie à la métaphysique, comme tout philosophe, du moins en Grande-Bretagne, l'a fait depuis le milieu du dix-septième siècle (Collingwood, 2005, 243-244).

Après la guerre, Gilbert Ryle et Richard Wollheim, qu'on ne peut pas soupçonner, comme pour Collingwood, de sympathie pour Bradley, prirent le relais :

[Frege et Bradley] étaient en révolte contre le « psychologisme », c'est-à-dire en révolte contre un des éléments principaux de l'enseignement de John Stuart Mill. Mill, transmettant le legs de Hume, a cherché la solution des problèmes de logique et de théorie de la connaissance dans la psychologie associationniste. Frege et Bradley, de manière différente, distinguèrent radicalement la psychologie, d'un côté, de la philosophie et de la logique de l'autre ; entre les idées, les impressions, et les sensations qui étaient le sujet de la psychologie, et tout ce qui peut bien être le sujet de la philosophie et de la logique. Ils ont tous deux détecté par la suite la même superstition philosophique se cachant derrière l'explication associationniste des pensées, c'est-à-dire la supposition que n'importe quelle pensée (ou jugement, ou proposition) est une concaténation de morceaux ayant une existence indépendante et pouvant être inspectés de manière indépendante [...]. En dernier lieu, la notion de signification devint chez Frege et Bradley ce qu'elle est restée depuis, l'instrument indispensable, si ce n'est réfractaire, du discours philosophique (Ryle, 1956, 6-7).

Cette théorie de l'esprit que j'ai attribuée aux empiristes, et plus encore leur conception concomitante de la philosophie et de la logique, Bradley l'a totalement rejetée : « En Angleterre, écrit-il, nous avons vécu trop longtemps avec une attitude psychologique. » Le rejet du psychologisme par Bradley est de la plus haute importance [...], c'est un des liens, un des rares liens qui le lie aux plus éminents et plus avant-gardistes parmi les philosophes qui furent ses contemporains. Un parallèle peut être tissé entre ses critiques sévères de l'état de la logique britannique à son époque et, par exemple, ce qui a été dit, tout à fait indépendamment mais exactement au même moment, par Gottlob Frege (Wollheim, 1959, 25-26).

Pourtant, dans « The Nature of Judgment » de 1899, G. E. Moore accusait Bradley de « psychologisme », sans employer le terme, qui n'était pas en usage cette époque (ni à celle de Collingwood), parce qu'il soutenait que la signification (logique) d'un signe est le produit d'une abstraction à partir de son contenu (psychologique) total (Moore, 1985a, 48). On peut cependant montrer aisément que Moore n'avait pas compris Bradley¹, mais je reviendrai sur cette question un peu avant ma conclusion, car je crois que cette critique masque en fait une certaine continuité entre les vues de Moore (et de Russell) et celles de Bradley.

1. En effet, pour Bradley la signification ne peut pas être conçue en ces termes, pour la simple et bonne raison que deux signes peuvent avoir la même signification. Voir Baldwin, 1990, 13-15 pour une critique détaillée des objections de Moore.

Bradley critique du psychologisme ? Cela pourrait bien être possible. En effet, dans son *System of Logic*, John Stuart Mill réduisait la logique à une branche de la psychologie, allant même jusqu'à remettre en cause la conception traditionnelle de l'inférence, et c'est précisément à l'encontre de cette conception « psychologiste » que Bradley écrivit ses *Principles of Logic*, publiés en 1883 (Bradley, 1922)². S'il est avéré que Bradley critiqua cette forme de psychologisme dès 1883, cela ferait bien de lui le premier critique du psychologisme en Grande-Bretagne, terre d'origine de la psychologie (dans sa version associationniste), mais aussi un précurseur des grandes figures de l'anti-psychologisme, Frege et Husserl, dont on peut faire remonter la critique du psychologisme, respectivement, aux *Grundlagen der Arithmetik* (Frege, 1969) et aux prolégomènes aux *Logische Untersuchungen* (Husserl, 1969a)³. Il serait par ailleurs difficile de soutenir que l'anti-psychologisme serait lié chez Moore ou Russell à leur rejet de l'idéalisme, qui date de 1898 (Russell, 1961, 67) — donc un an avant l'article de Moore, « The Nature of Judgment ». En effet, ni un ni l'autre n'avait encore lu Frege, et les prolégomènes aux *Logische Untersuchungen* n'étaient pas encore parus. La question mérite donc que nous nous y arrêtions. Il faut cependant clarifier d'abord ce qu'il faut entendre par « psychologisme », ce que ne font pas les auteurs que je viens de citer. Il en résulte un certain flou sur ce qu'on entend par ce terme, qui risque d'invalidier la thèse. Je me pencherai donc tout d'abord sur cette question, pour ensuite présenter certains arguments de Bradley à l'encontre du psychologisme et de la tradition de la psychologie associationniste, en me concentrant surtout sur ses *Principles of Logic* (Bradley, 1922)⁴. Nous y verrons qu'il a en effet rejeté le psychologisme mais qu'il ne s'en est pas tout à fait dépêtré, et que les présupposés de sa critique amènent leur propre lot de problèmes. En conclusion, j'évaluerai brièvement la portée historique de la critique de la psychologie associationniste par Bradley.

1. Variétés du psychologisme

Les passages que je viens de citer ne sont pas univoques : le psychologisme y est présenté par Collingwood comme une thèse métaphysique, mais Ryle

2. C'est la thèse principale de Allard, 2005.

3. Pour un exemple de l'étroitesse de ce point de vue, limité aux auteurs de langue allemande, voir Kusch, 1995.

4. Outre les contraintes liées à la longueur d'un article, la raison de ce choix est simple, puisque c'est dans les *Principles of Logic* que se retrouvent les éléments principaux de la critique du psychologisme par Bradley, soit sa thèse de l'idéalité de la signification et sa critique de l'atomisme sous-jacent à la psychologie associationniste (discutés ci-dessous, sections 2 et 3). Cependant, la métaphysique du « sentir » (*feeling*) de Bradley est développée surtout dans *Appearance and Reality*, tandis que dans *Principles of Logic* elle est réduite à son aspect anti-atomiste, donc, dans cet article, je ne prétends pas discuter du cœur de la pensée de Bradley. Sur sa métaphysique du « sentir », le lecteur est renvoyé aux travaux de James Bradley (Bradley 1984 et 1991-92) et W. J. Mander (Mander 1994). L'article de Bill Mander sur la logique de Bradley (Mander, 2008), a par ailleurs été d'une grande utilité dans ma lecture des *Principles of Logic*.

et Wollheim semblent aussi confondre cette thèse, à travers la référence à Frege, avec une thèse portant plus spécifiquement sur les fondements de la logique. Il faut donc d'abord distinguer, comme on le fait souvent, ce qu'on pourrait appeler un « sens étroit » d'un « sens large »⁵ :

Psychologisme au sens étroit : La thèse selon laquelle la logique est fondée sur la psychologie ou n'est qu'une branche de la psychologie.

Psychologisme au sens large : La thèse selon laquelle on peut et on doit fournir une explication de la signification des mots et des énoncés — ou, en termes plus traditionnels, des concepts et des jugements — et des inférences en termes de processus mentaux⁶.

Ces définitions ne sont hélas pas uniques. Carl Stumpf, un de ses plus sévères critiques, avait dès 1891 proposé une définition encore plus large du psychologisme comme « réduction de toute recherche philosophique en général, et de toute investigation épistémologique relative à la psychologie » (Stumpf, 1891, 468)⁷. Ainsi défini, le « psychologisme » ressemble à un analogue de « l'historicisme », où la réduction de la philosophie s'effectue vers l'histoire plutôt que vers la psychologie ; un reflet, donc, de la prétention de certaines disciplines à prendre le relais de la philosophie, malmenée durant une période de dégrisement national allemand parfois appelé avec grandiloquence « l'effondrement du système hégélien ».

D'autres définitions ne semblent pas tenir la route. Pour ne prendre que deux exemples, on doit à Karl Popper une autre définition du psychologisme, censément celle de J. F. Fries, qui le réduit de façon confuse à une forme réductionniste de phénoménisme (Popper, 1973, 93) ; John McDowell associe quant à lui le « psychologisme » à un mélange de béhaviorisme et de théorie sur l'introspection privée de significations linguistiques, selon lequel celles-ci seraient associées à une sphère privée propre au locuteur, dont les auditeurs seraient réduits à deviner le sens des propos sur la base de leur comportement (McDowell, 1981, 225). Cette définition farfelue lui permet de faire le reproche de psychologisme à nul autre que Dummett⁸ !

On distingue parfois entre psychologisme « métaphysique » et psychologisme « épistémologique » (Sober, 1978, 166-167)⁹. Selon cette distinction, le psychologisme « épistémologique » serait défini par la thèse selon laquelle il n'y a pas lieu de justifier les lois de la logique dans la mesure où on peut simplement montrer qu'elles sont suivies en pratique par les êtres humains.

5. Cette distinction correspond à celle que l'on retrouve dans Engel, 1996, 66-69.

6. Pour un énoncé, voir, par exemple, Dummett 1978, 88.

7. Cité dans Fisette, 1998, 231.

8. Comme le montre bien la liste établie dans Kusch, 1995, 7, l'accusation de « psychologisme » a été servie à tort et à travers au xx^e siècle.

9. Ce n'est pas là la seule autre distinction dans la littérature. Voir, par exemple, Macnamara, 1986 et Cussins, 1987.

Des « psychologistes » de la première heure tels que Friedrich Eduard Beneke¹⁰, dont Hegel, qui ne semblait pas le porter dans son cœur, avait obtenu de faire interdire les cours à Berlin¹¹, considéraient que les lois de la logique sont vraies parce qu'elles sont nécessairement utilisées par tout être pensant ; la description psychologique et la justification philosophique de ces lois ne seraient donc qu'un seul et même problème¹². Cette forme de psychologisme se distingue donc par son rejet de la possibilité même d'une justification des lois de la logique, tout comme ce sera le cas, sur la base d'arguments tout autres, pour Quine dans son article célèbre sur l'épistémologie « naturalisée » (Quine, 1977). Les deux thèses énoncées ci-dessus sont par contraste « métaphysiques », puisqu'elles soutiennent que la logique est une discipline qui traite de nos processus mentaux. C'est uniquement de ce psychologisme « métaphysique » qu'il sera question dans ce qui suit, car c'est plus spécifiquement contre celui-ci, au sens étroit comme au sens large, que furent dirigés les arguments de Bradley, de Frege et de Husserl, qui seront abordés ici.

Le psychologisme au sens étroit porte plus spécifiquement sur les fondements de la logique. Étant donné que la logique est la théorie des inférences valides, cette thèse implique donc que l'inférence doit être expliquée en termes de processus mentaux. En ce sens, le psychologisme au sens étroit est intimement relié, voire englobé dans le psychologisme au sens large. En effet, la plupart des « psychologistes » soutiennent les deux thèses de concert, et ce d'autant plus que les notions de « concept », de « jugement » et de « d'inférence » formaient le cœur des nombreuses introductions à la logique publiées au XIX^e siècle en Allemagne et en Grande-Bretagne¹³.

Le psychologisme au sens étroit est une thèse que l'on attribue très souvent à Mill, depuis Husserl, qui cite dans ses *Logische Untersuchungen* (Husserl 1969a, § 17) le passage suivant de *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, paru en 1865 :

Je peux concevoir que la logique ne soit pas la théorie de la pensée en tant que pensée, mais, en tant que pensée valide, une théorie non pas de la pensée mais de la pensée correcte. C'est une science non pas distincte mais coordonnée avec la psychologie. Dans la mesure où elle est une science, elle est une partie ou une branche de la psychologie, différant d'elle d'un côté comme une partie diffère du tout et, de l'autre, comme un art diffère d'une science. Ses fondements théoriques sont entièrement empruntés à la psychologie. Il en résulte que les

10. Le terme « *psychologismus* » fut introduit par J. E. Erdmann en 1870, pour décrire la position de Beneke, voir Kusch, 2007. Sur Beneke, voir aussi Dussort, 1963, 29-31.

11. Ceux qui connaissent le reproche de Hegel à Kant, qui n'aurait selon lui pas dépassé le simple niveau de la psychologie, ne devraient pas être surpris. Voir Hegel, 1971, vol. 4, 258.

12. Voir Sober, 1978, 166. En d'autres termes, la distinction entre « inné » et « a priori » est tenue ici pour nulle et non avenue.

13. On notera en passant que les *Principles of Logic* de Bradley s'ouvrent sur une discussion du jugement et qu'il reconnaît justement qu'on pourrait lui reprocher de « commencer au milieu » (Bradley, 1922, 1).

lois nécessaires de la pensée [...] appartiennent exclusivement à la psychologie (Mill, 1979, 359).

Plusieurs commentateurs refusent pourtant d'accoler l'étiquette à Mill¹⁴. Quoi qu'il en soit de cette question, qu'il ne nous appartient pas d'arbitrer ici¹⁵, c'est très clairement ainsi qu'il fut perçu à l'époque. Il faut en effet bien prendre conscience du fait que le psychologisme (et l'anti-psychologisme) ne furent pas une exclusivité des philosophes allemands. Certes, des néo-kantiens de la première heure comme Fries et Beneke ont soutenu une forme de psychologisme avant Mill, mais en Grande-Bretagne celui-ci n'était pas le seul ni le premier. Parmi ses alliés se trouve un des pionniers de la psychologie, l'Écossais Alexander Bain, auteur de *Senses and the Intellect* (1855) et *The Emotions and the Will* (1859)¹⁶. Son *Logic: Deductive and Inductive* ne paraîtra cependant qu'en 1870, où la thèse psychologue est explicitement soutenue, lorsqu'il affirme faire appel aux lois de l'association au début de l'ouvrage (Bain, 1870, 36). Mill et Bain ont eu de concert une énorme influence en Allemagne à une époque où la psychologie s'est définitivement dépêtrée de l'idéalisme — où elle était restée, entre autres, dans les travaux de Moritz Lazarus et Hayim Steinthal¹⁷ — et s'est constituée comme discipline académique, de Fechner, Lotze et Brentano, à Helmholtz, Hering, Müller et Wundt. Ce qui explique que la réaction contre le psychologisme (au sens étroit) chez Frege et Husserl fut en partie dirigée contre une doctrine en provenance des îles britanniques.

Cette remarque a son importance, dans la mesure où elle explique pourquoi Bradley a lui-même réagi contre le psychologisme, au sens étroit et au sens large, avant les Allemands. En effet, ce psychologisme était très répandu au moment où il fit ses études à Oxford entre 1865 et 1869. Henry Longueville Mansel, épigone d'Hamilton et représentant de l'école écossaise à Oxford, soutenait déjà explicitement en 1851 dans un ouvrage au titre révélateur, les *Prolegomena Logica: An Inquiry into the Psychological Character of Logical Processes*, que « la logique est subordonnée à la psychologie » (Mansel, 1860, 19), en faisant d'ailleurs référence à des auteurs français, dont Victor Cousin¹⁸. Toujours à Oxford, Thomas Fowler, plutôt sympathisant de l'école écossaise, répétait ce jugement dans ses *Elements of Deductive Logic* en 1867 (Fowler, 1867, 3). Lorsque Bradley a commencé ses études, une controverse faisait aussi rage entre Mill et Mansel, provoquée par la publication en 1865 de *An examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, de Mill, qui attira l'année suivante une réplique de Mansel, *The Philosophy*

14. Voir, par exemple, Skorupski, 1998, 46-47, où la thèse que Mill aurait adhéré à une forme de psychologisme au sens large tel que défini ici est explicitement rejetée.

15. Pour une discussion récente de cette question, voir Godden, 2005.

16. Voir, respectivement Bain, 1864, 1865.

17. Pour un aperçu, voir Leary, 1980.

18. L'école écossaise entretenait à l'époque des liens étroits avec les philosophes français. Voir Arosio et Malherbe, 2007.

of the Conditioned (Mansel, 1866). Malgré leur divergence sur le statut de la logique, que les uns concevaient uniquement comme une science théorique (Mansel), tandis que les autres la décrivaient aussi comme un « art » pratique (Mill et Bain), le psychologisme était donc de part et d'autre une idée *convenue*, que le jeune Bradley a voulu abattre¹⁹.

2. Le jugement et l'idéalité de la signification

En fait, Bradley ne visa pas la version étroite du psychologisme, mais sa version au sens large. Avant d'expliquer le sens de sa critique de cette dernière, il faut néanmoins souligner qu'il s'est prononcé sur le psychologisme au sens étroit, mais beaucoup plus tard, dans les « Terminal Essays » qu'il a ajoutés à la deuxième édition de ses *Principles of Logic* en 1922. Dans un de ces « Essays », il revient sur les rapports entre logique et psychologie, concluant en ces termes :

Donc, la psychologie et la logique, même si elles considèrent en partie la même matière, sont chacune forcées de n'aborder qu'un seul aspect de celle-ci, en la faussant au bout du compte. Bien sûr, ces sciences devraient s'éclairer mutuellement, mais ni l'une ni l'autre n'aborde la matière dans son intégralité, et la réduction de l'une à l'autre est impossible. [...] La logique et la psychologie, si elles doivent exister, doivent rester en principe indépendantes l'une de l'autre (Bradley, 1922, 613).

Le rejet du psychologisme au sens étroit est ici explicite ; on peut se demander pourquoi il aura fallu attendre 1922, puisqu'il était implicite en 1883. La raison est simple : Bradley n'avait pas l'intention de prémunir la logique formelle contre tout empiètement provenant de la psychologie, pour la simple et bonne raison qu'il n'avait pas pour but de soutenir un de ces nouveaux systèmes de logique qui commençaient à apparaître à cette époque. Lorsque Frege publie ses *Grundlagen der Arithmetik* l'année suivante, en 1884 (Frege, 1969), il y critique le psychologisme au sens étroit dans les premières pages dans le but précis de justifier sa *Begriffsschrift* de 1879 ainsi que sa proposition de réduire l'arithmétique à cette dernière. Husserl n'a pas contribué à la logique formelle, mais sa critique du psychologisme dans les prolégomènes aux *Logische Untersuchungen* avait aussi pour but de libérer le terrain propre de la logique formelle de tout empiètement en provenance de la psychologie.

Frege et Husserl ont fourni des arguments qui visent directement le psychologisme au sens étroit, par exemple l'argument selon lequel les mathématiques et la logique possèdent le plus haut degré de précision scientifique et que ce n'est pas le cas pour la psychologie, celle-ci ne peut donc pas servir de fondement aux mathématiques et à la logique (Frege, 1969, 118-119)

19. Bien sûr, il n'était pas question de citer tout le monde, mais parmi les défenseurs d'une forme de psychologisme laissés de côté il faut mentionner la figure de Herbert Spencer, très influent à cette époque.

(Husserl, 1969a, 68-69), ou encore que le psychologisme (au sens étroit) mène au relativisme — c'est-à-dire à la thèse selon laquelle les lois de la logique et des mathématiques varient selon les cultures ou sont spécifiques à l'espèce humaine —, et qu'il est donc contradictoire (Frege, 1969, 119) (Husserl, 1969a, 129^{sq.}). Frege a en outre un argument selon lequel la psychologie ne peut traiter que du contexte de la découverte mais non de la justification d'une vérité mathématique ou logique (Frege, 1969, 119)²⁰. Or, comme je le disais, Bradley ne s'était pas donné pour but de défendre la nouvelle logique formelle contre le psychologisme au sens étroit, et il n'a pas fourni d'arguments spécifiques du type de ceux que je viens de mentionner, encore moins d'arguments originaux. Il ne connaît pas les travaux de Frege et il ne fera, semble-t-il, jamais l'effort de lire ceux de son détracteur, Russell.

Tout au plus Bradley connaît-il la logique « équationnelle » exposée par W. S. Jevons dans le premier volume des *Principles of Science* (Jevons, 1874), et qu'il critique dans un des chapitres des *Principles of Logic* (Bradley, 1922, 370-388). Certaines des critiques de Bradley sont mesurées et intéressantes. Ainsi, Bradley préfigure en partie l'argument bien connu de la chambre chinoise de Searle²¹ lorsqu'il critique la « machine logique » de Jevons, en disant qu'elle ne peut pas fonctionner sans le secours d'un « opérateur » (Bradley, 1922, 384). D'autres critiques sont moins convaincantes, sans pour autant être dénuées d'intérêt; ainsi, par exemple, tout en admettant que le système de Jevons « prouve par ses résultats qu'il a une emprise sur la réalité » (Bradley, 1922, 370), Bradley soutient qu'inférence et substitution — la substitution étant la méthode du calcul équationnel — ne sont pas la même opération: Jevons n'épuise donc pas ce qu'on entend par inférence. Mais le fond de la critique de Jevons est le rejet par Bradley du jugement d'identité:

$$A = A$$

qu'il appelle « simple identité » (Bradley, 1922, 373-374) ou « identité abstraite » (Bradley, 1922, 146) et qu'il considère, à l'instar de Hegel, comme

20. Les arguments de Frege et de Husserl, dont ceux-ci ne sont pas une liste exhaustive, ont fait l'objet d'une abondante littérature secondaire; voir par exemple, Kusch, 1995; Engel, 1996; et les articles par Engel et Fisette dans Marion et Voizard, 1998. Une question importante concerne le rôle du caractère « normatif » de la logique dans l'argumentaire anti-psychologiste de Frege et de Husserl. Husserl avait critiqué les arguments des néo-kantiens (lesquels furent après tout les premiers anti-psychologistes), qui étaient fondés sur la normativité de la logique: pour cette raison, la logique ne pourrait être fondée sur des lois psychologiques qui sont contingentes et non nécessaires; ce serait une forme de sophisme naturaliste, c'est-à-dire la dérivation d'un « ought » à partir d'un « is ». Voir Husserl 1969a, chapitres II et III, en particulier § 19. Je m'accorde avec Philipse, 1987, ou Kusch, 1995, 60, lorsqu'ils affirment n'y a pas de différence entre les vues de Husserl et de Frege sur le fait que la logique est fondamentalement *descriptive*. Pour le point de vue contraire, voir Engel, 1996, 37, 60 et 1998, 213.

21. Voir Searle, 1984, chapitre 2.

une simple tautologie vide (Bradley, 1922, 141)²². Pour Bradley, on ne parvient donc pas à formuler quelque jugement que ce soit en assertant une « simple identité » de ce genre.

Ce genre de thèse pourrait laisser croire à une aversion de Bradley envers la logique *formelle*, ce qui cadrerait bien avec le fait qu'on le tient en général pour un « néo-hégélien ». En fait, la position de Bradley est cependant plus mesurée. Comme je le disais, son but dans *Principles of Logic* est malgré tout de défendre la possibilité de l'inférence déductive contre les critiques de John Stuart Mill. Par ailleurs, l'étiquette « néo-hégélien » qui fut apposée aux idéalistes britanniques essentiellement pour des raisons politiques²³ ne peut que porter à confusion dans plusieurs cas, dont celui de Bradley. Ce point mérite une courte digression. Comme l'a souligné James Bradley, selon moi avec raison, pour la majorité des idéalistes britanniques « Hegel ne fut à peine plus qu'une ressource » (Bradley, 1979, 14). Leur idéalisme ne découle pas d'une influence de Hegel, il n'est tout simplement pas de la même nature. Le rejet par Bradley de l'identification du réel et du rationnel, souvent cité, en est une indication claire :

Cela peut provenir d'un vice dans ma métaphysique ou d'une faiblesse de la chair qui persiste à m'aveugler, mais la notion selon laquelle l'existence pourrait être identique à la compréhension paraît aussi froide et fantomatique que le plus ennuyeux matérialisme. Que la gloire de ce monde soit en fin de compte une apparence laisse le monde plus glorieux, si nous l'éprouvons comme le spectacle d'une splendeur encore plus intense ; mais le voile des sensations est une déception et une tricherie s'il cache un mouvement sans couleur d'atomes, une trame spectrale d'abstractions impalpables, ou un mystérieux ballet de catégories exsangues. Bien qu'on soit tiré vers de telles conclusions, on ne peut les épouser [...]. [Nos principes] ne constituent pas plus le Tout qui commande notre dévotion qu'une dissection de lambeaux humains déchiquetés forment la beauté de cette chair chaleureuse et vivante qui charme tant nos cœurs (Bradley, 1922, 591).

Il n'y a pas non plus de dialectique, ni d'équivalent de l'*Aufhebung* chez Bradley. Par ailleurs, ce qui n'est en fait qu'un reproche de « néo-hégélianisme » masque le fait que les idéalistes britanniques ont aussi fait énormément d'emprunts à Rudolf Hermann Lotze (qui rejetait lui aussi l'identification du réel et du rationnel). Ce dernier, relégué aux oubliettes depuis une centaine d'années, a pourtant joué un rôle majeur dans l'élaboration de

22. Voir, par exemple, Hegel, 1971, vol. 3, 33sq. (J'utilise la traduction de Serge Jankélévitch parce que je considère qu'elle reste, malgré ses innombrables défauts, la meilleure que nous possédions en français.)

23. Voir l'introduction à ce numéro par Gandon et Marion.

plus d'une doctrine idéaliste britannique²⁴. Les emprunts de Bradley à Hegel²⁵ — nous en verrons quelques-uns — ne doivent pas cacher ceux qu'il fit à Lotze, et qui mériteraient qu'on lui appose plutôt le qualificatif de « néo-lotzéen ». Un de ceux-ci, tout à fait fondamental, me semble être la notion d'idéalité de la signification.

En effet, les *Principles of Logic* s'ouvrent sur une discussion de la notion de jugement, où Bradley cherche à distinguer entre ce qu'il appelle « l'image psychique » (*psychical image*) et « la signification logique » (*logical signification*) (Bradley 1992, 6). Bradley cherche à faire cette distinction à l'intérieur du concept d'idée (*idea*), hérité de l'empirisme et de la psychologie associationniste :

24. Sur Lotze et la philosophie britannique, voir Devaux, 1932. Considérant l'importance de Lotze pour la philosophie des valeurs, l'école de Bade, Frege, et de nombreux brentaniens comme Stumpf ou Husserl, on peut s'accorder sans peine avec Passmore lorsqu'il remarque qu'au XIX^e siècle peu d'auteurs ont été autant pillés (Passmore, 1968, 51). Il n'y a pas lieu de faire la démonstration de l'importance de Lotze pour le mouvement idéaliste britannique dans le cadre de cet article, mais la simple compilation des traductions anglaises de Lotze et de Hegel montre qu'il y avait à cette époque un engouement pour Lotze, dont pratiquement toute l'œuvre a été traduite avant les années 1890, tandis qu'on ne disposait de Hegel avant 1892 que du condensé de la *Science de la logique* dans le premier volume de l'*Encyclopédie* :

- 1874 — G. W. F. Hegel, *The Logic of Hegel* (traduction du volume de l'*Encyclopédie*)
- 1884 — R. H. Lotze, *Logic, in Three Books: of Thought, of Investigation, and of Knowledge*
- R. H. Lotze, *Metaphysics, in Three Books: Ontology, Cosmology, and Psychology*
- R. H. Lotze, *Outlines of Metaphysic* (ces *Outlines* sont des notes de cours)
- R. H. Lotze, *Outlines of Philosophy*
- 1885 — R. H. Lotze, *Microcosmus: An Essay Concerning Man and His Relation to the World*
- R. H. Lotze, *Outlines of Pratical Philosophy*
- 1886 — G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Art* (traduction des *Cours d'esthétique*)
- R. H. Lotze, *Outlines of Aesthetics*
- R. H. Lotze, *Outlines of Psychology*
- 1887 — R. H. Lotze, *Outlines of Logic and of Encyclopedia of Philosophy*
- 1892 — R. H. Lotze, *Outlines of a Philosophy of Religion*
- 1892 — G. W. F. Hegel, *Lectures in the Philosophy of History*
- 1894 — G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Mind* (traduction du volume de l'*Encyclopédie*)
- 1895 — G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Religion*
- 1896 — G. W. F. Hegel, *The History of Philosophy*
- G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*
- 1910 — G. W. F. Hegel, *The Phaenomenology of Spirit*
- 1929 — G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*

Bien sûr, de nombreux Britanniques lisaient Hegel dans le texte (c'est clairement le cas de Bradley), mais ces traductions indiquent bien un besoin en soi. En fait, T. H. Green avait initié la traduction de ses œuvres principales quelque temps avant sa mort en 1882, car il espérait y trouver une solution de rechange à Hegel.

25. Ceux-ci surgissent ça et là, sans parfois que Hegel soit mentionné, comme par exemple dans le reproche de Bradley à l'endroit de « l'école de l'expérience », de faire reposer sa conception de la réalité sur des séquences spatio-temporelles, l'idée que celles-ci puissent être complétées étant à ses yeux « le phantasme bien connu du mauvais infini » (Bradley, 1922, 71). Ce « *spurious infinite* » est une allusion au « *schlechte Unendlichkeit* » de Hegel, en particulier dans l'usage qui en est fait dans Hegel, 1971, vol. 4, 381.

L'ambiguïté de la notion d'« idée » peut être dévoilée comme suit. *Thèse*, d'un côté, aucune idée possible ne peut être ce qu'elle signifie. *Antithèse*, de l'autre, aucune idée ne peut être que ce qu'elle signifie. Dans la thèse, l'idée est l'image psychique ; dans l'antithèse, l'idée est la signification logique. [...] Dans ce qui suit, j'utiliserai « idée » seulement dans le sens de *signification* (Bradley, 1922, 6-7).

(Pour éviter toute confusion à mon tour, je réserverai dans ce qui suit le terme « idée » pour le concept de la psychologie associationniste et j'éviterai de parler comme Bradley « d'idée logique » ou simplement « d'idée » pour parler de la « signification logique ».) On retrouve une distinction tout à fait analogue au § 316 de la *Logik* de Lotze, entre l'événement psychique momentané et son contenu, dont on peut dire qu'il est « valide » ou « qu'il vaut » (Lotze 2006, 14-15). (On notera par contre que Bradley n'utilise pas l'expression « validité » dans ses *Principles*.)

Pour défendre sa distinction, Bradley fait appel à des exemples plutôt imagés, comme ici le langage des fleurs, typiquement victorien, où la fleur tient lieu de l'image psychique :

Toute fleur existe et possède ses qualités propres, mais elles n'ont pas toutes une signification. Certaines ne signifient rien, tandis que d'autres tiennent en général lieu de l'espèce qu'elles représentent, tandis que d'autres encore nous rappellent l'espoir ou l'amour. Mais la fleur ne peut jamais être elle-même ce qu'elle signifie (Bradley, 1922, 3).

Ou encore cette référence biblique à Jonas :

En premier lieu, il est évident que l'idée que nous utilisons comme prédicat dans un jugement n'est pas mon état mental comme tel. « La baleine est un mammifère » ne qualifie pas les baleines réelles par mon image-mammifère. Car cette dernière m'appartient, elle est un événement dans mon histoire et, à moins que je sois Jonas, elle ne peut entrer dans une baleine réelle (Bradley, 1922, 8).

La « signification logique » est une partie du contenu, la seule qui importe pour l'analyse du jugement. Ainsi, on peut dire lorsque j'ai en tête le concept « cheval » que la signification de celui-ci est incluse dans un « ramassis de données sensorielles, d'émotions, et de sensations qui constituent mon état momentané » (Bradley, 1922, 6), mais pour la logique la situation est différente :

Cette connexion d'attributs que nous reconnaissons comme cheval est une partie du contenu de l'unique image-cheval, et ce fragment de l'événement psychique est tout ce que nous connaissons ou tout ce qui nous préoccupe en logique. L'utilisant, on traite le reste comme une enveloppe et un déchet qui n'a aucune importance pour nous et ne fait aucune différence (Bradley, 1922, 6).

Cette signification logique est pour Bradley un universel, nous revenons là-dessus (Bradley, 1922, 10). Il suffit d'ajouter ici que la signification logique est toujours un « signe », donc qu'elle renvoie toujours à quelque chose (Bradley, 1922, 2), et l'idée que l'image psychique ne peut pas être par

elle-même le contenu du jugement, pour retrouver la définition du jugement par Bradley :

Le jugement est l'acte qui réfère un contenu idéal (reconnu comme tel) à une réalité au-delà de l'acte. [...] Dans l'acte d'assertion on transfère et on unit cet adjectif avec une réalité substantielle. Et on perçoit du même coup que la relation mise en avant n'est pas créée par l'acte et ne tient pas à l'intérieur ou en vertu de celui-ci, mais qu'elle est bien réelle, à la fois indépendante et au-delà de l'acte (Bradley, 1922, 10).

On remarquera par ailleurs que cette définition n'a rien de particulièrement « idéaliste ». En tout cas, dans la mesure où aucun intermédiaire épistémique du genre des « *sense-impressions* » n'est requis, elle nie les prémisses phénoménistes dont pourrait se servir un « idéaliste subjectif » du genre de Berkeley, et un réaliste « direct », dans la tradition de Reid, pourrait à la rigueur l'adopter. Depuis l'article de G. E. Moore, « The Refutation of Idealism »²⁶, on a souvent confondu la position de Bradley avec un idéalisme subjectif comme celui de Berkeley, pour ensuite la rejeter mais Moore s'est manifestement trompé de cible. L'idéalisme de Bradley est à chercher ailleurs.

Peut-être est-ce utile d'ajouter ici que la forme du jugement n'est pas pour Bradley le traditionnel « [Sujet] est [Prédicat] ». Il affirme par exemple que l'idée que la copule soit nécessaire est une « pure superstition » (Bradley, 1922, 50) et donne des contre-exemples à la forme traditionnelle, tels que l'ellipse « Feu ! » (Bradley, 1922, 56-57)²⁷. En fait, pour Bradley, un jugement « n'est pas une synthèse d'idées mais la référence d'un contenu idéal à la réalité » (Bradley, 1922, 56). Ce qui veut dire que tout jugement aurait pour sujet la réalité prise comme un tout, à laquelle un contenu est attribué. Donc, plutôt que de dire d'un S qu'il est P, un jugement est plutôt de la forme « la réalité est telle que S est P », ce qu'il écrit (Bradley, 1922, 630) comme suit, avec « R » pour réalité :

$$S(R) — P$$

Ces remarques appellent une digression, sous la forme de deux commentaires. Premièrement, on voit bien ici la place que Bradley accorde à l'*unité* du jugement : « Ce n'est pas vrai que le jugement contient deux idées. On peut dire au contraire qu'il n'en a qu'une » (Bradley, 1922, 10). C'est sur ce point que portera sa controverse avec Russell, où la proposition de Bradley se résume à l'idée qu'on ne peut pas analyser le contenu du jugement en des

26. Pour la traduction française, voir Armengaud, 1985, 65-86.

27. Il va sans dire que je ne cherche pas à évaluer cet argument.

atomes indépendants pour ensuite le recomposer²⁸. Deuxièmement, c'est aussi ici que l'idéalisme s'insère, lorsque Bradley affirmera dans *Appearance and Reality* que la réalité est « expérience » (Bradley, 1897, 463, 475 et 489) et qu'une telle expérience ne peut être « en dehors de l'esprit » (Bradley, 1897, 489). Cette dernière thèse réclame l'appui d'arguments qui lui sont propres, dont celui, plutôt célèbre, que l'on retrouve au chapitre XIV de *Appearance and Reality*:

Trouvez n'importe quel morceau d'existence, prenez n'importe quoi, qui pourrait par quiconque se faire appeler un fait, ou dont on pourrait de quelque manière que ce soit asserter l'existence, et jugez alors s'il ne consiste pas en une expérience sensible [*sentient experience*]. Essayez de découvrir comment vous pourriez continuer à en parler, lorsque toute perception et tout sentir [*feeling*] ont été éliminés, ou de pointer du doigt n'importe quel fragment, n'importe quel aspect, qui ne soit pas dérivé et qui ne soit pas toujours relatif à cette source. [...] [J]e ne peux moi-même concevoir rien d'autre que ce que ce qui est l'objet d'une expérience (Bradley, 1897, 127-128).

Et l'idée d'un fait qui ne pourrait en principe être l'objet d'une expérience ne lui semble être

[...] qu'une simple parole vide, un échec, ou une tentative de s'auto-contradire. C'est une abstraction vicieuse dont l'existence est une absurdité dénuée de sens, donc impossible (Bradley, 1897, 128).

Contrairement à ce que disent plusieurs commentateurs²⁹, cet argument n'est pas une reprise de l'argument de Berkeley selon lequel il n'est pas possible de concevoir un objet indépendant de l'esprit sans avoir à le concevoir comme étant indépendant du fait qu'il est conçu, ce qui est une contradiction (Berkeley, 1985, 330). De l'argument de Bradley il ne faut retenir, dans le cadre de cet article, que la prémisse — dont on a envie de dire qu'elle est typiquement britannique —, soit que le *seul* accès que nous avons à la réalité est la perception³⁰. Cette thèse, qui a presque le statut d'un axiome pour la pensée de Bradley, se retrouve déjà dans les *Principles of Logic*, où elle joue un rôle important, comme nous allons le voir :

28. Il n'est pas possible d'aborder cette controverse, et je me contenterai simplement de pointer du doigt qu'on a longtemps tenu Russell comme vainqueur *parce que* le point de vue de Bradley doit être erroné, or, comme Donald Davidson l'a remarqué récemment, on n'a guère avancé sur ce sujet depuis, tandis que, selon lui, Bradley a gagné son débat contre Russell (qui n'avait en fait aucun argument solide mais qui était du bon côté. Davidson, 2005, 106). Voir Candlish, 2006.

29. Voir, par exemple, Wollheim, 1959, 201. Pour une discussion plus adéquate de l'argument de Bradley, voir Mander, 1994, 128-132.

30. Lorsqu'on sait que l'œuvre de Russell a essentiellement consisté en de multiples tentatives pour montrer comment il peut dépasser les limites de sa « biographie » pour reconnaître l'existence indépendante du monde extérieur et d'autrui — les « *other minds* » —, on mesure la profondeur de l'influence de Bradley sur sa pensée. Pour une interprétation de la théorie de la connaissance de Russell dans ces grandes lignes, voir Marion, 2009.

Tout jugement attribue son contenu idéal comme prédicat du réel tel qu'il apparaît dans la présentation (Bradley, 1922, 50)³¹.

Le réel transcende donc la présentation et nous invite à le suivre au-delà de ce qui est donné. D'un autre côté, il semble que nous n'ayons de contact avec la réalité et que nous ne touchions, pour ainsi dire, le sol nulle part en dehors de ce qui est présenté (Bradley, 1922, 72).

J'aimerais simplement conclure cette digression en insistant sur le fait, qui est important dans le cadre de cet article, que la définition du jugement de Bradley est en grande partie autonome et indifférente à l'égard de la controverse métaphysique entre idéalisme et réalisme.

J'aimerais maintenant revenir sur la distinction faite par Bradley entre image psychique et signification logique. On peut selon moi reconnaître qu'il y a dans ces premières pages des *Principles of Logic* une distinction qui ressemble fortement à celle qu'établira Husserl en 1896 — donc treize ans après Bradley — dans son compte rendu du livre de Kasimierz Twardowski, *Sur la théorie du contenu et l'objet des représentations* (Twardowski, 1993), entre « contenu psychologique » et « contenu logique » (Husserl, 1993, 350, note 1)³². Le thème de l'idéalité de la signification trouve pour sa part son origine dans le chapitre « Le monde des idées », dans la troisième partie de la *Logik* de Lotze (Lotze, 1874)³³, chapitre que Bradley a très certainement lu, et dont on peut retrouver la trace³⁴. On retrouve en effet le contraste entre le caractère momentané de l'état psychologique et la permanence de la signification logique :

Lorsque je parle d'une idée qui reste la même à travers les changements, je ne parle pas de l'événement psychique qui est dans un flux incessant, mais d'une portion du contenu que l'esprit a fixé, et qui n'est en aucun cas un événement se déroulant dans le temps. Je parle de la signification [...] de l'or que contient le minerai, et non d'une série momentanée de notes transitoires. [...] L'événement mental est unique et particulier, mais la signification est coupée de l'existence et du reste du contenu fluctuant. [...] Elle tient lieu d'adjectif à référer à un sujet quelconque, mais qui est indifférent à tout sujet particulier (Bradley, 1922, 6).

Ce contraste est une des caractéristiques les plus importantes de l'idéalité de la signification. En effet, comme l'a montré Gottfried Gabriel (Gabriel, 2002, 42), elle permet à Lotze de faire implicitement un argument transcendantal :

31. Bradley utilise ici le terme « *presentation* », qui fut introduit dans Ward, 1886, pour traduire l'allemand « *Vorstellung* », la traduction par « représentation » risquant de porter à confusion, je traduis par « présentation ». (Il suffit de songer ici aux treize sens de l'expression « *Vorstellung* » que distingue Husserl dans la cinquième des *Logische Untersuchungen* (Husserl, 1972, 315-322).)

32. Sur cette question, voir Simons 1992, 26-27 et Fisette, 1994, 30-32.

33. Ce chapitre est traduit en français dans Lotze, 2006.

34. En effet, Bradley réfère au moins à un endroit au concept de *Geltung* (validité) de Lotze pour lequel ce chapitre est le *locus classicus* ; voir Bradley, 1897, 503, note 1.

le fait que le porteur de la valeur de vérité³⁵ — en anglais: *the bearer of the truth-value* — soit unique est une condition de possibilité de tout usage des valeurs de vérité, on ne peut pas parler de « vrai » et de « faux » autrement.

Une des idées principales du chapitre de Lotze sur « Le monde des idées » est que ce contenu identique n'a par ailleurs pas besoin d'être « réifié » en une sorte d'« idée » platonicienne. On ne retrouve pas non plus de trace du « platonisme » de la signification chez Bradley. En effet, pour Bradley, une signification logique

[...] ne peut jamais être un événement, avec une place dans les séquences du temps et de l'espace. Elle ne peut pas être un fait, dans nos têtes comme à l'extérieur. Et si vous isolez cette simple [signification logique], c'est un adjectif dissocié, un parasite à la dérive, un esprit sans corps qui cherche à se loger dans un autre, une abstraction à partir du concret, une pure possibilité qui n'est *rien* par elle-même (Bradley, 1922, 7-8).

Le contenu idéal est une idée logique; la signification telle qu'elle vient d'être définie. Il est reconnu comme tel lorsque nous reconnaissons que, en lui-même, il n'est pas un fait mais un adjectif errant [*wandering adjective*] (Bradley, 1922, 10).

Bradley décrit encore les significations logiques comme des « ombres paradoxales et fantômes de faits » (Bradley, 1922, 8). Cette façon imagée de s'exprimer ne doit pas cacher le fait que Bradley reprend ici à son compte la réinterprétation de la théorie des idées de Platon par Lotze selon laquelle celles-ci « sont nulle part » (Lotze, 2006, 19).

Ce thème a aussi joué un rôle important dans l'anti-psychologisme de Frege et de Husserl, où l'on retrouve mot à mot l'argument de Lotze sur la nécessité de reconnaître le contenu identique (Frege, 1971, 183) (Husserl, 1969b, 115). Husserl a à plusieurs reprises reconnu sa dette envers Lotze sur cette question (Husserl, 1975, 216 et 378)³⁶, mais il lui reproche toutefois de ne pas avoir dépassé le niveau du... psychologisme³⁷! (Husserl, 1975, 378) L'attribution de l'origine des conceptions de Frege à Lotze a fait l'objet d'une controverse (au départ entre Michael Dummett et Hans Sluga), mais il est désormais acquis que Frege avait au moins lu certaines parties de

35. On notera au passage que la notion de « valeur de vérité » (*Wahrheitswert*), popularisée en philosophie analytique par Frege, trouve son origine dans la notion de *Geltung* ou *Gültigkeit* dans Lotze, 1879 et 2006, § 316, et qu'on doit en fait l'expression à Wilhelm Windelband. Voir, *inter alia*, Gabriel, 2002, 48.

36. Il y a une référence à Lotze, certes implicite, mais tout à fait évidente au dernier alinéa du § 31 de la première des *Logische Untersuchungen* (Husserl, 1969b, 116). Pour la discussion la plus récente des rapports entre Lotze et Husserl dans la littérature secondaire, voir Hauser, 2003. Hauser s'appuie en particulier sur un manuscrit inédit de Husserl à propos de Lotze, qui devait à l'origine être inclus dans *Logische Untersuchungen*.

37. Comme le montre bien la table dans Kusch, 1995, 99, à peu près tout le monde en Allemagne et dans l'empire austro-hongrois fut accusé par quelqu'un d'autre d'être « psychologiste »...

la *Logik* de Lotze³⁸, et la distinction qu'il fait lui aussi entre le « sens » (*Sinn*) — et par extension les « pensées » (*Gedanken*) — et les « représentations » (*Vorstellungen*), qui ressemble fortement à la distinction faite par Bradley puisqu'il relève aussi dans de nombreux passages l'inutilité du contenu psychologique dans l'analyse du jugement (Frege, 1969, 186-187; 1971, 106-107 et 181-184).

La reprise de thèses de Lotze par Bradley et sa préfiguration d'autres thèses en quelque sorte centrales à la fois pour l'école brentanienne et pour la genèse de la philosophie analytique a de quoi surprendre. Cependant, comme on peut s'y attendre, Bradley n'a pas les idées aussi claires. En effet, le lecteur perspicace aura noté que la signification logique est encore liée chez Bradley au tout de l'événement mental, dont elle est un *fragment*. L'origine de ce fragment n'est pas encore expliquée. Dans le premier chapitre de sa *Logik*, Lotze liait l'objectification des contenus nécessaires à l'activité logique de la pensée au passage des impressions aux idées. Voilà qui peut expliquer le reproche de « psychologisme » que lui adresse Husserl (Husserl, 1975, 378). Bradley avait-il mieux à proposer? Comme nous l'avons vu, la perception est l'*unique* source de nos « idées », mais il insiste dans la deuxième édition sur le fait qu'il a trop exagéré le rôle des images (Bradley, 1922, 38, note 8). Il ne pourra donc pas faire appel à une forme de connaissance non perceptuelle — une sorte d'intuition ou d'intellection — d'objets comme les universaux, tels que les conçoivent les réalistes, et qui ne seraient pas dans le monde physique, cette solution³⁹ faisant par ailleurs face à des objections assez évidentes. Et l'objection de Moore mentionnée au début de cet article refait aussi surface : si la signification logique trouve son origine dans l'expérience, par quel processus est-elle dégagée, si ce n'est par l'abstraction? S'il y a travail de la pensée, n'y a-t-il pas psychologisme? Avant d'aller plus loin, il faut au moins noter qu'il importait avant tout, dans une critique du psychologisme, qu'une distinction fût faite entre contenu psychologique et contenu logique, pour ensuite défendre la thèse de l'idéalité de ce dernier.

3. Psychologie associationiste et les universaux abstraits et concrets

Pour Bradley,

[l]e fait psychologique de « l'association » est bien sûr indéniable. L'explication de ce fait que l'on retrouve dans la philosophie anglaise orthodoxe est selon moi non seulement discutable, mais fausse. Et, en plus d'être fausse,

38. De façon surprenante, la preuve la plus tangible a été versée au dossier par Dummett lui-même, dans Dummett, 1991.

39. C'est la voie qu'empruntent à la fois Husserl dans la 6^e des *Logische Untersuchungen*, et Russell dans *Problems of Philosophy* (Russell, 1989, chapitre IX-XI) ou *Theory of Knowledge* (Russell, 2002, chapitre IX).

elle est incompatible avec une théorie adéquate du raisonnement (Bradley, 1922, 299).

Donc, si le but de Bradley dans ses *Principles of Logic* est de réfuter la critique de l'inférence par Mill, sa stratégie devient ambitieuse : il se donne alors pour but de prendre le mal par la racine et de critiquer la psychologie associationniste, afin de la remplacer par un fondement psychologique plus adéquat. Elle est énoncée rétrospectivement dans une des nombreuses « Additional Notes », elles aussi ajoutées à la deuxième édition de 1922 :

[...] [J]'ai jugé que, si elle est fondamentalement erronée, une philosophie doit aussi avoir une base psychologique déficiente. [...] Et un des buts de ce livre était donc de montrer qu'une logique plus vraie doit présupposer une autre compréhension des faits psychiques. En d'autres termes, le jugement et l'inférence, lorsqu'ils sont interprétés correctement par la logique, doivent montrer leur nature essentielle même dans leur origine psychologique (Bradley, 1922, 515, n. 1).

Cette remarque révèle le sens de la critique de Bradley : une mauvaise compréhension de la logique, comme chez Mill, est basée sur une mauvaise psychologie — la psychologie associationniste — et une meilleure compréhension de la logique, c'est-à-dire du jugement et de l'inférence, demande donc en retour une refondation de la psychologie. D'où le fait que Bradley consacre deux chapitres à la critique de la psychologie associationniste (Bradley, 1922, 299-347 et 502-518). Dans une autre des « Additional Notes », il s'excuse même de la longueur excessive du premier de ces chapitres par « l'état de la psychologie en Angleterre en 1883 » (Bradley, 1922, 346, n. 1). Bradley n'a par ailleurs que des mots très durs pour cette psychologie associationniste, qu'il traite de « tradition de psychologie sénile » (Bradley, 1922, 306). Dès les premières pages il annonce ses couleurs en disant qu'en Angleterre « on a vécu trop longtemps avec une attitude psychologique » (Bradley, 1922, 2). Par quelle « psychologie » Bradley espérait-il remplacer la théorie associationniste ? Comme il le reconnaît à plusieurs occasions (Bradley, 1897, 472 ; 1914, 153 et 1922, 346, n. 1 et 515, n. 1), Bradley s'inspire de la philosophie de l'esprit de Hegel dans la troisième partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*⁴⁰. On peut facilement le deviner, c'est ici que les difficultés liées à sa critique du psychologisme vont surgir. Avant d'en discuter, j'aimerais présenter les critiques de Bradley à l'endroit de l'associationnisme.

La psychologie associationniste est basée sur deux lois, soit la loi de contiguïté, selon laquelle les sensations, lorsqu'elles apparaissent liées étroitement, « tendent [...] vers une forme de cohésion, de telle sorte que, lorsque par la suite l'une d'elle est présente à l'esprit, les autres sont aptes à être rappelées » (Bain, 1864, 327), et la loi de similarité, selon laquelle

40. En particulier Hegel, 1988, §§ 399sq.

les sensations présentes « font revivre ce qui leur ressemble parmi les impressions et états passés » (Bain, 1864, 457). Dans une note à son édition de Reid (Reid, 1863, vol. 2, 897), Hamilton croyait pouvoir réduire ces deux thèses à une seule, la « réintégration » (*redintegration*), selon laquelle le rappel d'une partie cause le rappel du tout, un peu à la manière de la madeleine de Proust. Selon cette théorie, lorsque mon esprit a associé le goût du sucré avec l'image d'un cube de sucre, par des expériences répétées dans le passé, la vue d'un nouveau cube fait revivre le goût du sucré. Il n'en suffit pas plus pour comprendre les critiques de Bradley, qui ironise :

Crédulité Primitive murmure à l'oreille de l'enfant perplexe : ce qui a eu lieu aura encore lieu. Le sucre était sucré, et le sucre sera sucré. Et Crédulité Primitive est immédiatement acceptée comme la maîtresse de notre vie (Bradley, 1922, 324).

Ses critiques visent l'atomisme sous-jacent :

Les idées qui sont rappelées selon ces lois sont des existants particuliers. Les atomes individuels sont les unités de l'association. Et je voudrais soutenir au contraire que, dans toute reproduction, ce qui est partout opérant, c'est une identité. Aucune idée particulière n'a jamais été ou ne sera jamais associée. Ce qui est associé est et doit toujours être un universel (Bradley, 1922, 304).

En des termes plus modernes, pour Bradley, un pur particulier ne peut pas être identifié à nouveau. La raison de cette impossibilité est simple : les particuliers sont momentanés, périssent, et ne peuvent pas être ravivés pour être re-identifiés :

Selon le point de vue qui m'apparaît être vrai, parler d'association entre des particuliers psychiques n'est qu'exprimer un non-sens. Ces particuliers n'ont en premier lieu aucune permanence ; leur vie ne dure qu'un moment évanescence. En deuxième lieu, ils ne peuvent jamais avoir plus d'une vie, lorsqu'ils sont morts, on en a fini avec eux. Il n'y a aucun Hadès où, exilés, ils attendraient inconsolables que l'association annonce leur résurrection et leur rappel. Lorsque le fait est corporellement enfoui dans le passé, aucun miracle n'entrouvre la tombe pour tirer vers la lumière du jour une réalité trépassée, laissée intacte par les processus qui dominent dans le monde naturel (Bradley, 1922, 306).

Et, dans un passage qui préfigure en partie un argument célèbre de Wittgenstein (Wittgenstein, 2004, § 258), il ajoute :

Nous ne possédons rien qui puisse garantir la croyance qu'un fait particulier puisse survivre à son moment ou qu'il puisse, une fois passé, revivre à nouveau. Nous savons qu'il est vrai de notre expérience actuelle que la reproduction nous présente des images, mais c'est demander un miracle pour appuyer nos fausses croyances que d'asserter que celles-ci *sont* les originaux passés de vie à trépas. Nous ne possédons absolument aucune forme de garantie dans notre expérience pour soutenir notre confiance dans le fait que ce qui vient à l'esprit par association est le particulier tel que nous l'avions. Car un fait particulier

est rendu particulier par un contexte élaboré et un contenu détaillé. Et ce n'est pas ce contexte ou contenu qui revient (Bradley, 1922, 306).

Ces critiques permettent à Bradley de remettre en cause les lois de contiguïté et de similarité. Cette dernière devient particulièrement absurde, puisqu'elle suppose qu'on puisse rappeler du passé un particulier et le comparer à un autre qui est présent, comme si nous avions quelque garantie que ce soit qu'il s'agisse d'un particulier semblable. Et s'il n'y pas d'association par similarité, il n'y a pas d'association du tout (Bradley, 1922, 319)⁴¹. Seule la loi de « réintégration » trouve grâce aux yeux de Bradley, quoique sous une forme différente, car pour Bradley ce sont des universaux qui sont à l'œuvre dans la « réintégration ». En effet, selon lui, on ne peut re-identifier que des universaux : « une identité de contenu dans différents contextes est et doit être un universel » (Bradley, 1922, 309), et toute nouvelle perception « re-particularise » cet universel, ce qui n'est pas la même chose qu'une « association » ou une « reproduction » (Bradley, 1922, 308-309). Donc, la « réintégration par identité » offre la meilleure explication des faits. Pour une présentation *X* dont le contenu a pour parties *a*, *b*, *c*, et *d*, Bradley nous décrit cette « réintégration » en ces termes :

C'est une connexion non pas entre ce *a* et ce *b*, ou ce *c* et ce *d*, mais entre les universaux *a* et *b*, ou *c* et *d*. C'est une particularité de l'esprit qui se manifeste dans le fait que, étant donné que nous avons une partie du contenu qui apparaît dans *X*, ce simple universel *a*, *b*, *c*, ou *d*, lorsque donné dans un ensemble différent de particuliers, peut instituer à nouveau par son identité idéale n'importe quel des universaux *a*, *b*, *c*, et *d*, et ce malgré le fait que tout ce qui a particularisé et donné son existence à ce contenu en *X* soit disparu. Il en fera le rappel dans des habits particuliers, mais ceux-ci seront déterminés par les circonstances mentales du moment et ne seront pas les habits de son existence passée. Et ces habits particuliers [...] ne sont pas le lien qui est *opérant* dans la reproduction. Ce qui est opérant est la connexion entre les universaux, et la base de cette opération est l'identité idéale d'un élément dans ce qui est présent et dans ce qui est passé (Bradley, 1922, 307)⁴².

Je termine là-dessus ma présentation des critiques de Bradley à l'en-droit de la psychologie associationniste. On notera le fait que Bradley n'y précise pas plus sa conception des universaux que lorsqu'il définissait la signification logique d'un jugement comme étant un universel. On pourrait penser qu'il adopte la conception traditionnelle de la distinction entre universaux et particuliers et, étant donné sa position sur l'idéalité de la signification — selon laquelle les universaux ne sont en soi que des « adjectifs errants » et

41. Bradley reformule par ailleurs la loi de contiguïté (Bradley, 1922, 315) de telle sorte qu'on ne peut parler non plus d'association pour cette loi.

42. Il faut noter que cette conception trouve sa source dans un autre emprunt à Hegel. En effet, celui-ci décrit dans le § 456 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* l'association comme subsumption de particuliers sous des universaux. Voir, Hegel, 1988, 251.

n'ont pas d'existence propre en dehors de leurs particularisations —, qu'il adopte forcément une position nominaliste « modérée » sur la question du statut ontologique des universaux⁴³, comme l'ont fait après lui (sur des bases certes bien différentes) Stout et Cook Wilson⁴⁴. Ce serait méconnaître la conception des « universaux concrets » de Bradley⁴⁵, développée par la suite surtout par Bernard Bosanquet⁴⁶, qui est une des idées les plus caractéristiques de l'idéalisme britannique. Cette doctrine doit être exposée succinctement à son tour.

Bradley reconnaît une distinction entre particuliers et universaux mais distingue en outre leurs versions abstraites et concrètes. Selon lui, l'expérience nous livre une réalité composée d'individus; seuls ces derniers sont réels (Bradley, 1922, 45), et la réalité n'est pas composée de « connexions d'adjectifs » (Bradley, 1922, 46). Ces individus existent par eux-mêmes et ne sont pas des simples, mais des complexes. Ils perdurent dans le temps et l'espace et sont re-identifiables, donc ils ne sont pas des particuliers mais des universaux :

Nous sommes habitués à parler et à croire en des réalités qui existent à plus d'un moment du temps ou d'une portion de l'espace. Toute identité de ce genre serait une identité qui apparaît et reste la même dans la différence, et serait donc un véritable universel (Bradley, 1922, 45)⁴⁷.

Ces individus sont donc des universaux concrets. Pour Bradley comme pour Bosanquet, les noms propres indiquent des universaux : Jules César est un universel concret⁴⁸. Bradley argumente aussi par la suite qu'un individu, vu sous un autre angle, celui non pas de son identité dans la différence mais de son opposition à d'autres individus, est aussi un particulier concret (Bradley,

43. Voir Acton, 1936-37, 422, qui reconnaît ce point sans réaliser qu'il s'agit d'une forme de nominalisme.

44. J'emploie l'expression « nominalisme modéré » au sens où on l'entend dans Moreland, 2001, chapitre 1. Pour Stout, discuté dans Moreland, 2001, voir Stout, 1966. Pour Cook Wilson, aujourd'hui ignoré, mais dont Stout a repris plusieurs idées, voir Wilson, 1926, 670-691 et 707-714.

45. Pour un exposé critique de cette doctrine, voir l'excellent article de H. B. Acton, « The Theory of Concrete Universals » (Acton, 1936-37). Sur l'origine de la notion d'universel concret chez Hegel, voir Stern, 2007.

46. De ce dernier, voir tout particulièrement Bosanquet, 1888, ainsi que les commentaires, Houang, 1954, 29sq. et Mander, 2000.

47. Bradley fait ici allusion à la doctrine de « l'identité dans la différence », qui est un des piliers de cette théorie des universaux concrets. (L'autre étant le rejet de la doctrine traditionnelle de la variation en proportion inverse de l'extension et de l'intension (plus l'extension est grande, moins l'intension l'est); Bradley considère cette doctrine comme « fausse et frivole » (Bradley, 1922, 170); selon lui, plus l'extension est grande plus l'intension est grande.) La doctrine de « l'identité dans la différence » est basée sur le rejet de l'identité $A = A$, que nous avons vue ci-dessus, parce qu'elle ne réussit pas à exprimer un jugement. Pour Bosanquet, « l'identité est un universel, un point de rencontre des différences, ou une synthèse des différences et donc toujours, en un sens, concrète » (Bosanquet, 1888, 358).

48. Bosanquet, 1888, 359, note 1, fait remonter cette thèse à Sigwart.

1922, 188). Je suppose que les universaux concrets, en tant qu'identité dans la différence, sont donc cette identité qui fait fonctionner la « réintégration ».

Par ailleurs, lorsqu'on considère pour lui-même un aspect indissociable d'une chose sans laquelle il ne peut exister, donc séparément de cette chose, et qu'en vertu de cela on lui impute une existence séparée, nous avons alors affaire à une « abstraction », selon Bradley qui semble viser ici la théorie de l'abstraction de l'empirisme et de la psychologie associationniste, selon laquelle l'universel « rougeur » est le produit d'une abstraction par la pensée à partir de plusieurs instances. Le particulier et l'universel abstraits sont des « créations de l'esprit », des distinctions dans le tout de l'expérience, « solidifiées en unités » indépendantes (Bradley, 1922, 189). Ceux-ci ne peuvent donc être réels. On se rappellera que Bradley définissait la signification logique comme un universel, qui n'a pas d'existence propre (à l'opposé de ce à quoi elle réfère). Cette définition est reprise au chapitre VI :

Un universel n'est rien d'autre qu'un adjectif. C'est une épithète dissociée, une ombre qui, en dehors de son corps, n'est rien et ne peut pas exister (Bradley, 1922, 187).

Et elle est amplifiée :

L'universel abstrait et le particulier abstrait sont tous deux non réels, parce qu'ils ne sont pas des noms pour l'individuel. Ils prennent deux aspects ou caractères du tout et, les tournant en existences individuelles, assertent alors leur réalité. Mais une partie du tout ne peut tenir par elle-même seulement dans notre tête. Elle n'est qu'un adjectif, une distinction interne que l'on veut considérer comme un fait substantiel. On peut voir que cela est vrai des universaux abstraits. L'unité ou l'identité d'un homme, nous le savons, ne se trouve pas à la suite d'une recherche dans la série des phénomènes mentaux. Mais cela est aussi vrai des particuliers abstraits. Si vous prenez les atomes au sérieux et niez leur extension, vous réalisez tout de suite que vous avez affaire à quelque chose qui ne peut pas être un fait (Bradley, 1922, 188).

On peut donc résumer la doctrine en laissant la parole à Bradley :

L'universel *abstrait* et le particulier *abstrait* sont ce qui n'existe pas. Le particulier *concret* et l'universel *concret* ont tous deux une réalité et sont différents noms pour un individu (Bradley, 1922, 188).

Toute cette théorie des universaux concrets tombant à l'eau si l'on adopte le point de vue extensionnel qui est celui de la logique contemporaine, elle fait donc face à de sérieuses difficultés. Mon propos n'est cependant que de relever quelques difficultés liées à cette théorie dans le cadre de la critique par Bradley du psychologisme au sens large.

Une première difficulté a été soulevée par H. B. Acton (Acton, 1936-37, 423-424), qui note avec raison que la description des universaux abstraits par Bradley correspond à celle des significations logiques, que nous avons vue dans la section précédente. Dans les deux cas, il s'agit d'abstractions qui

n'ont aucune existence propre lorsque prises isolément. D'après ce qu'il en dit, il est d'autre part clair que pour Bradley les significations logiques ne sont pas des créations de l'esprit mais que les universaux abstraits sont de telles créations. Doit-on en conclure que les universaux abstraits ne font pas partie de la signification logique ?

Une deuxième difficulté est liée au fait que, pour Bradley, tout semble se passer comme si l'esprit pouvait dans un premier temps acquérir des contenus de signification idéaux, pour juger dans une deuxième étape. Il serait alors possible « d'avoir en tête » des contenus « sans juger » (Bradley, 1922, 26-27), donc l'acte de référer dans le jugement serait un acte bien distinct de l'abstraction par laquelle les contenus sont obtenus. Or rien de cela n'est acceptable pour Bradley, pour deux raisons, et il a changé d'avis assez rapidement après la publication des *Principles*. Premièrement, il y a risque de réintroduire un dualisme entre la pensée qui aurait « en tête » des contenus et la réalité à laquelle ces contenus sont renvoyés dans le jugement. Ce dualisme est incompatible avec le monisme qu'il défend⁴⁹. Deuxièmement, on peut utiliser ces *floating ideas* pour construire une représentation systématique de la réalité qui, bien que cohérente, est fautive. C'est l'objection que Russell servira à la théorie de la vérité cohérence (Russell, 1997, 191), et contre laquelle Bradley s'était prémuni en réclamant un lien étroit entre tout contenu et la réalité⁵⁰. Il corrige son tir et précise donc dans *Appearance and Reality* que tout contenu doit référer :

Une pensée qui ne serait seulement que « dans ma tête » ou une simple idée séparée de toute relation au monde réel est une fautive abstraction. Car nous avons vu qu'entretenir une pensée c'est, plus ou moins clairement, la référer à la Réalité. Et, par conséquent, une idée complètement libre de toute référence serait une auto-contradiction (Bradley, 1897, 350).

Dans un des « Terminal Essays » de la deuxième édition des *Principles*, il écrit : « Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir une chose telle qu'une simple idée, une idée en dehors de tout jugement, se tenant et flottant par elle-même » (Bradley, 1922, 640). Dans une note elle aussi ajoutée à la deuxième édition, il va même jusqu'à dire que « tout ce qui est concevable existe en un sens » (Bradley, 1922, 195, note 27). Donc, aucun contenu, aucune signification logique ne doit être au bout du compte complètement déconnectée de son contexte d'origine. Les conceptions de Bradley l'empêchent donc d'émanciper complètement sa conception du jugement de la sphère de la psychologie, et donc de se dépêtrer complètement de tout psychologisme. Il ne nous donne en outre aucune réponse aux questions soulevées à la fin de la section précédente. Il n'explique pas non plus par la suite, puisqu'il doit bien reconnaître que les universaux abstraits sont concevables (et qu'ils ne sont

49. Pour Bradley le jugement n'est pas une relation externe et ne doit pas faire place à un « sujet » ; voir Bradley, 1914, 326-327.

50. Voir Holdcroft, 1998, 171sq.

pas des créations de l'esprit), comment ils sont insérés dans la réalité, mais ne le fera pas.

On remarquera cependant ceci : l'idée que « tout ce qui est concevable existe en un sens » est une idée que l'on retrouve, paradoxalement, dans les toutes premières théories « réalistes » de Moore et de Russell, où un « concept » (Moore) ou un « terme » (Russell) doit correspondre à chaque partie d'un jugement⁵¹, ce qui indique, encore une fois, l'importance du rôle de Bradley dans la genèse de la philosophie analytique. J'ai mentionné au début de l'article la critique de Bradley par Moore dans « The Nature of Judgment ». Selon Moore, au moment où il écrit cet article, une proposition est composée d'éléments, appelés « concepts », qui sont eux-mêmes ce sur quoi porte la proposition, et la proposition est l'objet d'un jugement, donc les « concepts » forment une partie du jugement, mais les « concepts » — et il en va de même pour les « termes » de Russell — ont une existence indépendante de l'esprit⁵², ce qui est censé rendre leurs théories « réalistes ». Toujours selon Moore, Bradley ne reconnaissant pas d'existence indépendante aux composantes du jugement, il resterait prisonnier d'une conception que l'on pourrait appeler « psychologue » et il serait donc contraint d'adopter une forme d'idéalisme ressemblant étrangement à celui de Berkeley, que Moore critiqua par la suite dans « The Refutation of Idealism » (Moore, 1985b). Nous avons vu qu'il n'en est rien : l'essentiel pour Bradley est la thèse que tout jugement dit quelque chose à propos de la réalité, et non à propos de contenus psychologiques (Bradley, 1922, 41). Et Bradley ne remet pas en cause l'existence d'une réalité externe au jugement ; la critique de l'idéalisme dans « The Nature of Judgment » et « The Refutation of Idealism » rate donc sa cible. Par ailleurs, si Bradley ne dégage pas totalement le contenu logique de la sphère du psychologique, la solution de Moore et de Russell n'est guère plus satisfaisante. Ni Moore ni Russell n'ont songé à ce moment à une notion de sens comme celle de Frege, et il envisagent plutôt, pour éviter toute forme de psychologisme ou d'idéalisme, de faire entrer des parties du monde extérieur dans la composition de la proposition, ce qui donna pour résultat l'étrange théorie selon laquelle le mont Blanc et toute sa neige font partie du jugement « Le mont Blanc est d'une hauteur de plus de 4000 mètres », que Russell exposera dans une lettre à Frege, en décembre 1904 (Frege, 1980, 169). Il n'est bien sûr pas question de discuter ces développements plus avant, j'aimerais simplement pointer du doigt la proximité des idées de Bradley.

51. En effet, pour Russell, tout ce qui peut être objet de pensée est un « terme », et « tout terme a une existence, c'est-à-dire *est* en un sens » (Russell, 1903, 49). Moore utilise « concept » là où Bradley dit « signification » ou « idée logique » ; voir Moore, 1985a, 47. Et Russell reconnaît (Russell, 1903, 44, note *) que sa notion de « terme » est une variante de la notion de « concept » de Moore...

52. Voir, par exemple, Moore, 1985a, 50.

4. Conclusion : l'impact de Bradley

Je crois qu'il est inutile de revenir sur l'influence de l'œuvre de Bradley sur la philosophie britannique, car elle est déjà bien connue. J'ai montré que son influence sur la pensée de Moore et Russell n'était en fait pas aussi nettement négative qu'ils ont bien voulu le laisser paraître, et qu'au moins sur un point ces derniers semblent avoir repris un élément important de la pensée de Bradley. J'aimerais conclure cet article sur quelques remarques concernant la critique de la psychologie associationniste par Bradley, dans le but d'en proposer une vision plus nuancée et plus positive, afin de combattre les préjugés que l'on entretient d'ordinaire à son égard.

Un survol de l'histoire de la psychologie en Grande-Bretagne⁵³ montre qu'elle a éprouvé de graves difficultés à se faire reconnaître comme discipline universitaire indépendante, et ce malgré les origines britanniques dans l'associationnisme, de Hobbes à Hartley⁵⁴. Quelques dates permettent de s'en faire une idée : le premier cours de psychologie est donné à Cambridge par James Ward en 1878⁵⁵, mais on lui avait cependant refusé l'année précédente des fonds pour un laboratoire de psychophysique. Il obtiendra des fonds à partir de 1891, et le premier véritable laboratoire sera celui de W. H. R. Rivers, en 1897. James Sully est engagé à Londres en 1878 et inaugurera son laboratoire en 1898. En comparaison, le laboratoire de Wundt à Leipzig — le premier dans l'histoire — est fondé en 1879. À Oxford, l'université de Bradley, la situation est catastrophique : malgré la création du Wilde Readership in Mental Philosophy, en 1897 (dont le premier détenteur sera G. F. Stout), la première chaire en psychologie ne sera fondée qu'en 1946⁵⁶ ! Philosophes et psychologues étaient pourtant solidaires, comme le montre la revue *Mind*, fondée en 1876 par Alexander Bain et George Croom Robertson, dont le sous-titre, disparu sous la direction de Ryle, était : « A Quarterly Review of Psychology and Philosophy ». On impute souvent la responsabilité de ces déboires institutionnels aux philosophes, en particulier aux idéalistes, et l'anti-psychologisme de Bradley pourrait laisser croire à une détestation de la discipline aux effets délétères. Mais les idéalistes ne peuvent guère être tenus pour seuls responsables. En effet, Bradley vivait à Oxford comme un ermite, et ce sont les « réalistes » et leurs héritiers, les « philosophes du langage ordinaire » qui dominèrent⁵⁷. Ceux-ci s'opposèrent

53. Il n'y a que très peu de travaux d'histoire de la psychologie britannique. Voir Hearnshaw, 1964 et Bunn, Lovie & Richards, 2001.

54. Sur cette dernière, l'ouvrage de Théodule Ribot (Ribot, 1914) demeure une référence malgré certaines lacunes. Voir aussi Warren, 1921.

55. On refusait, semble-t-il, de « mettre l'âme humaine sur une balance », car cela serait « insulter la religion » (Hearnshaw 1964, 171).

56. George Humphrey, qui avait fondé le Département de psychologie à l'Université Queen's, en Ontario, entrera en fonction en 1947.

57. Sur cette question, voir Marion, 2000.

ouvertement et parfois de façon méprisante⁵⁸ à la psychologie, de H. A. Prichard et H. W. B. Joseph à Gilbert Ryle⁵⁹. L'œuvre de Bradley recèle au contraire de fines analyses qui sont autant de contributions à la psychologie ; il suffit pour s'en rendre compte d'ouvrir les volumes de ses *Collected Essays* (Bradley, 1935) où l'on retrouve des textes au titre évocateur tels que « A Defence of Phenomenalism in Psychology », « Why Do we Remember Forwards and not Backwards ? » et « What Do we Mean by the Intensity of Psychical States ? ». Ses débats sur la notion d'attention avec James Ward, qui était lui-même idéaliste⁶⁰, ou sur la notion de ressemblance avec William James, dont le concept d'« expérience pure » est une reprise de la notion d'« expérience » de Bradley⁶¹, sont aussi d'importantes contributions à cette discipline. Il ne faut donc pas confondre sa critique de la psychologie associationniste avec un rejet en bloc ou un mépris de la psychologie.

On considère la parution de l'entrée « Psychology », par James Ward, dans la 9^e édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, en 1886, comme un point tournant dans l'histoire de la psychologie britannique, parce que Ward y présentait pour la première fois une vision d'ensemble de la discipline qui n'était plus basée strictement sur l'associationnisme⁶² ; la riposte de Bain en dit long⁶³. Je crois que la parution de *Principles of Logic*, deux ans auparavant, avec sa critique de l'associationnisme, a aussi contribué au déclin de l'école associationniste (quoique les critiques présentées ci-dessus ne constituent pas l'ensemble de l'argumentaire contre l'associationnisme, loin s'en faut). Celle-ci ne sera bientôt plus représentée que par James Sully et George Croom Robertson, à Londres. Ce dernier reconnaîtra le rôle fondamental des critiques de Bradley dans son entrée « Association of Ideas » pour l'*Encyclopaedia Britannica* (Robertson, 1910, 786)⁶⁴, tout comme G. F. Stout dans son *Analytic Psychology* (Stout, 1896, 45-49)⁶⁵. Il faut donc reconnaître que Bradley a joué un rôle important dans la transition de la psychologie associationniste à la « psychologie descriptive », c'est-à-dire à l'école de Brentano,

58. Je ne connais cependant pas d'attitude aussi méprisante que celle des héritiers français de Comte, au siècle dernier, telle qu'on la retrouve dans Canguilhem, 1958, et Foucault, 2001.

59. Voir, par exemple, la polémique entre Prichard, 1907, et Joseph, 1910-1911, d'un côté, et Stout, 1907, 1911 de l'autre. On notera par ailleurs que les critiques du dernier idéaliste à Oxford, Collingwood, dans *An Essay on Metaphysics* (Collingwood, 1998, chapitres XI-XII) s'étaient attiré une réplique dans Hearnshaw, 1942. Sur Collingwood et la psychologie, voir Connelly et Costall, 2000.

60. Voir ses *Gifford Lectures* : Ward, 1909 et 1911.

61. Sur les rapports entre Bradley et James, voir Sprigge, 1993.

62. Ward et Bradley était donc des alliés dans la critique de l'associationnisme, ce qui ne veut pas dire qu'ils s'accordaient sur tout. Sur leurs divergences, voir Wollheim, 1959, 133-138.

63. Voir Bain, 1886, 1887.

64. La réimpression de cette entrée dans Robertson, 1896, n'inclut cependant pas la section sur Bradley.

65. Voir aussi Hearnshaw, 1964, 129-131.

que Stout introduisit en Grande-Bretagne dans son *Analytic Psychology*, l'expression « psychologie analytique » étant d'ailleurs sa traduction de « *deskriptive Psychologie* »⁶⁶. À ce titre, tout autant que pour son influence sur un fondateur de la philosophie analytique comme Russell, il mérite qu'on reconnaisse l'importance historique de son œuvre, plutôt que de la concevoir, comme celle des autres idéalistes britanniques, comme une simple aberration, sans prendre la peine de la lire⁶⁷.

Bibliographie

- Acton, H. B. « The Theory of Concrete Universals », *Mind*, n. s., vol. 45, 1936, 417-431 et vol. 46, 1937, 1-13.
- Allard, J. *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics. Judgement, Inference and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Armengaud, F. G. E. *Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985.
- Arosio, E. et M. Malherbe. *Philosophie française et philosophie écossaise 1750-1850*, Paris, Vrin, 2007.
- Bain, A. *The Senses and the Intellect*, 2^e édition, Londres, Longmans & Green, 1864.
- . *The Emotions and the Will*, 2^e édition, Londres, Longmans & Green, 1865.
- . *Logic: Deductive and Inductive*, Londres, Longmans & Green, 1870.
- . « Mr James Ward's 'Psychology' », *Mind*, vol. 11, 1886, 457-477.
- . « On 'Association' Controversies », *Mind*, vol. 12, 1887, 161-182.
- Baldwin, T. G. E. *Moore*, Londres, Routledge, 1990.
- Bell, D. « The Revolution of Moore and Russell: A Very British Coup? », dans A. O'Hear (dir.), *German Philosophy since Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 137-66.
- Berkeley, G., *Œuvres I*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- Bosanquet, B. « The Philosophical Importance of a True Theory of Identity », *Mind*, vol. 13, 1888, 356-369.
- Bradley, F. H. *Appearance and Reality*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 1897.
- . *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914.
- . *The Principles of Logic*, 2^e édition, Londres, Oxford University Press, 1922.
- . *Collected Essays*, 2 volumes, Oxford, Clarendon Press, 1935.
- Bradley, J. « Hegel in Britain: A Brief History of British Commentary and Attitudes », *Heythrop Journal*, vol. 20, 1979, 1-24 et 163-182.
- . « F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in the History of Philosophy », dans A. Manser et G. Stock (dir.), *The Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 227-242.

66. Sur le rôle joué par Stout, et donc celui de l'école de Brentano dans l'émergence de la philosophie analytique chez ses étudiants Moore et Russell, voir Bell, 1999.

67. Une version antérieure de cet article a été lue au colloque « Comment être idéaliste ? Bradley et Collingwood » qui a eu lieu à l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand en juin 2006. J'aimerais remercier Denis Fissette pour nos nombreuses discussions sur les questions traitées dans cet article, en particulier dans le cadre du séminaire « Philosophie et psychologie en Grande-Bretagne de 1850 à 1940 », que nous avons enseigné conjointement à l'Université du Québec à Montréal en 2009.

- . « Relations, intelligibilité et non-contradiction dans la métaphysique du sentir de F. H. Bradley : une réinterprétation », *Archives de philosophie*, vol. 54, 1991, 529-551 et vol. 55, 1992, 77-91.
- Bunn, G. C., A. D. Lovie et G. D. Richards (dir.) *Psychology in Britain. Historical Essays and Personal Reflections*, Leicester, BPS Books, 2001.
- Candlish, S. *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2006.
- Canguilhem, G. « Qu'est-ce que la psychologie? », *Revue de métaphysique et de morale*, 1958, 12-25.
- Collingwood, R. G. *An Essay on Metaphysics*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- . *An Essay on Philosophical Method*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Connelly, J. et A. Costall « R. G. Collingwood and the Idea of an Historical Psychology », *Theory and Psychology*, vol. 10, 2000, 147-170.
- Cussins, A. « Varieties of Psychologism », *Synthese*, vol. 70, 1987, 123-154.
- Davidson, D. *Truth and Predication*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2005.
- Devaux, P. *Lotze et son influence sur la philosophie anglo-saxonne. Contribution à l'étude historique et critique de la notion de valeur*, Bruxelles, Lamartin, 1932.
- Dummett, M. A. E. *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978.
- . « Frege's 'Kernsätze zur Logik' », réimprimé dans *Frege and Other Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1991, 65-78.
- Dussort, H. *L'école de Marbourg*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- Engel, P. *Philosophie et Psychologie*, Paris, Gallimard, 1996.
- . « L'anti-psychologisme est-il irrésistible? », dans Marion et Voizard, 1998, 211-226.
- Fisette, D. *Lecture frégeenne de la phénoménologie*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994.
- . « L'anti-psychologisme de la phénoménologie et la psychologie », dans Marion et Voizard, 1998, 227-259.
- Foucault, M. « Philosophie et psychologie », dans *Dits et écrits. Tome I*, Paris, Gallimard, 466-476.
- Fowler, T. *The Elements of Deductive Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1867.
- Frege, G. *Fondements de l'arithmétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- . *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- . *Philosophical and Mathematical Correspondence*, Oxford, Blackwell, 1980.
- Gabriel, G. « Frege, Lotze, and the Continental Roots of Early Analytic Philosophy », dans E. Reck (dir.), *From Frege to Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 39-51.
- Godden, D. M. « Psychologism in the Logic of John Stuart Mill: Mill on the Subject Matter and Foundations of Ratiocinative Logic », *History and Philosophy of Logic*, vol. 26, 2005, 115-143.
- Hauser, K. « Lotze and Husserl », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 85, 2003, 152—178.
- Hearnshaw, L. S. « A Reply to Professor Collingwood's Attack on Psychology », *Mind*, n. s., vol. 51, 1942, 160-169.
- . *A Short History of British Psychology, 1840-1940*, Londres, Methuen, 1964.
- Hegel, G. W. F., 1971, *Science de la logique*, 4 volumes, Paris, Aubier.

- . *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'esprit*, Paris Vrin, 1988.
- Holdcroft, D. « Bradley and Floating Ideas », dans G. Stock (dir.), *Appearance versus Reality: New Essays on the Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford, Clarendon Press, 163-180.
- Houang, F. *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La philosophie de Bernard Bosanquet 1848-1923*, Paris, Vrin, 1954.
- Husserl, E. *Recherches logiques. Tome 1: Prolégomènes à la logique pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 [1969a].
- . *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie: Recherches I et II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 [1969b].
- . *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie: Recherches III, IV et V*, 2^e édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- . *Articles sur la logique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.
- . « Discussion de Twardowski, *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations* », dans Husserl-Twardowski, *Sur les objets intentionnels. 1893-1901*, Paris, Vrin, 349-356.
- Jevons, W. S. *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*, 2 volumes, Londres, MacMillan, 1870.
- Joseph, H. W. B. « The Psychological Explanation of the Development of the Perception of External Objects », *Mind*, n. s., vol. 9, 1910, 305-321 et 457-469, et vol. 10, 1911, 161-180.
- Kusch, M. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Londres, Routledge, 1995.
- . « Psychologism », dans E. N. Zalta (dir.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007. En ligne: <http://plato.stanford.edu/entries/psychologism/>
- Leary, D. E. « German Idealism and the Development of Psychology in the Nineteenth Century », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, 1980, 299-317.
- Lotze, R. H. *Logik, drei Bücher: vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig, Hirzel, 1874.
- . « Le monde des idées », *Philosophie*, n. 91, 2006, 9-23.
- Macnamara, J. A *Border Dispute: The Place of Logic in Psychology*, Cambridge MA, MIT Press, 1986.
- Mander, W. J. *An Introduction to Bradley's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- . « Bosanquet and the Concrete Universal », *The Modern Schoolman*, vol. 77, 2000, 293-308.
- . « Bradley's Logic », dans D. M. Gabbay & J. Woods (dir.), *Handbook of the History of Logic. Volume 4: British Logic in the Nineteenth Century*, Amsterdam, Elsevier, 2008, 663-717.
- Mansel, H. L., *Prolegomena Logica: An Inquiry into the Psychological Character of Logical Processes*, 2^e édition, Boston, Gould & Lincoln, 1860.
- . *The Philosophy of the Conditioned*, London, Alexander Strahan, 1866.
- Marion, M. « Oxford Realism: Knowledge and Perception », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 8, 2000, 299-338 et 485-519.

- . « L'épistémologie de Russell: de la logique mathématique aux vertus épistémiques », dans R. Nadeau (dir.), *Philosophies de la connaissance. Contributions à une histoire de la théorie de la connaissance*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/Vrin, 2009, 281-316.
- McDowell, J. « Anti-Realism and the Epistemology of Understanding », dans H. Parrett et J. Bouveresse (dir.) *Meaning and Understanding*, Berlin, Walter de Gruyter, 1981, 225-248.
- Mill, J. S., *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, in *Collected Works*, vol. IX, Toronto, University of Toronto Press, 1979.
- Moore, G. E. « La nature du jugement », dans Armengaud, 1985, 45-64. [1985a]
- . « La réfutation de l'idéalisme », dans Armengaud, 1985, 65-86. [1985b]
- Moreland, J. P. *Universals*, Montréal et Kingston, McGill/Queen's University Press, 2001.
- Passmore, John, *A Hundred Years of Philosophy*, Londres, Duckworth, 1957.
- Philipse, H. « Psychologism and the Prescriptive Function of Logic », *Grazer philosophische Studien*, vol. 29, 1987, 13-33.
- Popper, K. R., *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.
- Prichard, H. A. « A Criticism of the Psychologists' Treatment of Knowledge », *Mind*, n. s., vol. 16, 1907, 27-53.
- Quine, W. v. « L'épistémologie devenue naturelle », dans *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris, Aubier, 1977, 83-105.
- Reid, T. *The Works of Thomas Reid*, W. Hamilton (dir.), 6^e édition, Edimbourg, MacLachlan & Stewart, volume 2, 1863.
- Ribot, T. *La Psychologie anglaise contemporaine. École expérimentale*, 3^e édition, Paris, Félix Alcan, 1914.
- Robertson, G. C. « Association of Idea », dans A. Bain et T. Whittaker (dir.) *Philosophical Remains of George Croom Robertson, with a Memoir*, Londres, Williams & Norgate, 1894, 102-118.
- . « Association of Idea », *Encyclopaedia Britannica*. XIth Edition, 1910, vol. 2, 784-786.
- Russell, B. *Principles of Mathematics*, Londres, Allen & Unwin, 1903.
- . *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.
- . *Les problèmes de la philosophie*, Paris, Payot, 1989.
- . *Essais philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- . *Théorie de la connaissance. Le manuscrit de 1913*, Paris, Vrin, 2002.
- Ryle, G. « Introduction », dans A. J. Ayer, W. C. Kneale, G. A. Paul, D. F. Pears, P. F. Strawson, G. J. Warnock et R. A. Wollheim, *The Revolution in Philosophy*, Londres, MacMillan, 1956, 1-11.
- Searle, J. *Minds, Brains and Science*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1984.
- Skorupski, J. « Mill on Language and Logic », dans J. Skorupski (dir.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 35-56.
- Sprigge, T. L. S., *James and Bradley. American Truth and British Reality*, La Salle IL, Open Court, 1993.
- Sober, E. « Psychologism », *Journal of the Theory of Social Behaviour*, vol. 8, 1978, 165-191.
- Simons, P. « L'intentionnalité, la décennie décisive », dans D. Laurier & F. Lepage (dir.), *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992, 17-33.

- Stern, R. « Hegel, British Idealism, and the Curious Case of the Concrete Universal », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 15, 2007, 115-153.
- Stout, G. F., *Analytic Psychology*. 2 volumes, Londres, Swann Sonnenschein, 1896.
- . « Mr. Prichard's Criticism of Psychology », *Mind*, n. s., vol. 16, 1907, 236-243.
- . « Reply to Mr. Joseph », *Mind*, n. s., vol. 20, 1911, 11-14.
- . « The Nature of Universals and Propositions », réimprimé dans J. N. Findlay (dir.), *Studies in Philosophy. British Academy Lectures*, Londres, Oxford University Press, 1966, 5-24.
- Stumpf, C., « Psychologie und Erkenntnistheorie », *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 19, 2^e section, 1891, 465-516.
- Twardowski, K. « Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations », dans Husserl-Twardowski, *Sur les objets intentionnels. 1893-1901*, Paris, Vrin, 85-200.
- Ward, J. « Psychology », *Encyclopaedia Britannica. IXth Edition*, 1886, vol. 20, 37-85.
- Warren, H. C. *A History of Association Psychology*, N.Y., Charles Scribner & Sons, 1921.
- Wilson, J. C. *Statement and Inference*, Oxford, Clarendon Press, 1926.
- Wittgenstein, L. *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.
- Wollheim, R. *F. H. Bradley*, Harmondsworth, Penguin Books, 1959.

« To bring Dedekind's research into its proper relation to general metaphysical inquiry » : Royce et Russell, critiques de Bradley

Sébastien Gandon

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038011ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038011ar>

[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

Gandon, S. (2009). « To bring Dedekind's research into its proper relation to general metaphysical inquiry » : Royce et Russell, critiques de Bradley. *Philosophiques*, 36 (1), 83–108. <https://doi.org/10.7202/038011ar>

Résumé de l'article

Dans l'Appendice au livre I de *The World and the Individual* (1898), le philosophe américain Josiah Royce développe, en se fondant sur *Was sind und was sollen die Zahlen* ? de Dedekind, une critique détaillée du livre de Bradley *Appearance and Reality*. Se concentrant sur le fameux § 66, Royce maintient que la théorie de Dedekind peut être vue comme l'accomplissement du mouvement de pensée inauguré par Fichte et Hegel : le « Soi idéal » est infini et l'arithmétique est la théorie de sa structure formelle. Ce texte curieux et négligé est intéressant pour au moins deux raisons. En premier lieu, la critique que Royce adresse à Bradley ressemble à celle de Russell : les deux auteurs fondent leur rejet du scepticisme bradleyen sur les mathématiques de Cantor et de Dedekind ; cependant, au lieu de rompre avec l'idéalisme, Royce plaide pour un retour à l'idéalisme rationnel de Fichte et de Hegel. Je présenterai les raisons qu'il a de procéder de la sorte et montrerai, contre l'opinion de Russell, qu'elles ne sont pas sans force. La seconde raison de lire Royce est que ce texte offre une interprétation originale, purement métaphysique, de la pensée de Dedekind. Je soutiendrai, à la fin de l'article, que cette analyse n'est pas sans pertinence, et que le philosophe allemand H. Lotze, un collègue de Dedekind à Göttingen, pourrait avoir été le canal par lequel des thèmes issus de l'idéalisme hégélien et fichtéen sont parvenus jusqu'à Dedekind.

« To bring Dedekind's research into its proper relation to general metaphysical inquiry » : Royce et Russell, critiques de Bradley

SÉBASTIEN GANDON

Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand

RÉSUMÉ. — Dans l'Appendice au livre I de *The World and the Individual* (1898), le philosophe américain Josiah Royce développe, en se fondant sur *Was sind und was sollen die Zahlen?* de Dedekind, une critique détaillée du livre de Bradley *Appearance and Reality*. Se concentrant sur le fameux § 66, Royce maintient que la théorie de Dedekind peut être vue comme l'accomplissement du mouvement de pensée inauguré par Fichte et Hegel : le « Soi idéal » est infini et l'arithmétique est la théorie de sa structure formelle. Ce texte curieux et négligé est intéressant pour au moins deux raisons. En premier lieu, la critique que Royce adresse à Bradley ressemble à celle de Russell : les deux auteurs fondent leur rejet du scepticisme bradleyen sur les mathématiques de Cantor et de Dedekind ; cependant, au lieu de rompre avec l'idéalisme, Royce plaide pour un retour à l'idéalisme rationnel de Fichte et de Hegel. Je présenterai les raisons qu'il a de procéder de la sorte et montrerai, contre l'opinion de Russell, qu'elles ne sont pas sans force. La seconde raison de lire Royce est que ce texte offre une interprétation originale, purement métaphysique, de la pensée de Dedekind. Je soutiendrai, à la fin de l'article, que cette analyse n'est pas sans pertinence, et que le philosophe allemand H. Lotze, un collègue de Dedekind à Göttingen, pourrait avoir été le canal par lequel des thèmes issus de l'idéalisme hégélien et fichtéen sont parvenus jusqu'à Dedekind.

ABSTRACT. — In the Appendix of *The World and the Individual* (1898), the American philosopher Josiah Royce grounds a lengthy and detailed critique of Bradley's book *Appearance and Reality* on Dedekind's work *Was sind und was sollen die Zahlen?* Focusing on the famous § 66, Royce's main claim is that Dedekind's theory can be seen as a development of a line of thought first outlined by Fichte and Hegel : the so-called "ideal Self" is infinite, and arithmetic is the theory of its bare structural form. This curious but neglected work seems interesting for two reasons. Firstly, Royce's criticism of Bradley strongly reminds us of Russell's position : it is from the mathematical works of Dedekind and Cantor that the two writers put forward to Bradley's scepticism ; however, instead of departing from idealism, Royce advocates a return to rational idealism. I will present his reasons to do that, and will try to show, against Russell's opinion, that they are not without strength. The second motive for going through Royce's work is that it offers a very original, purely metaphysical, interpretation of Dedekind's thought. I will claim, at the end of this paper, that Royce's analysis has some points for it, and that the German philosopher H. Lotze, a colleague of Dedekind in Göttingen, could have been the channel by which topics from Hegelian and Fichtean idealism have been conveyed to the German mathematician.

« To bring Dedekind's research into its proper relation to general metaphysical enquiry » est une phrase que le philosophe américain Josiah Royce écrit à

la page 527 du supplément à *The World and the Individual* (1898), intitulé *The One, the Many, and the Infinite*. Le supplément, qui fait lui-même près de cent pages, se présente comme une critique du livre de Bradley *Appearance and Reality* (1893), fondée sur une lecture précise de *Was sind und was sollen die Zahlen?*

On sait, mais j'y reviendrai, que le nerf de la critique adressée par Russell à Bradley consiste à distinguer deux sortes de régression à l'infini : une, très fréquente, mais inoffensive dès que l'on accepte, avec Cantor et Dedekind, le concept d'infini actuel ; l'autre, plus problématique, mais plus rare, qui met en cause la notion même de « *The meaning* ». Selon Russell, Bradley, qui considère la notion d'infini comme contradictoire, confondrait constamment les deux sortes de régression et cette confusion serait à l'origine de la plupart des pseudo-apories de *Appearance and Reality*. Ce sont donc les mathématiques de Cantor et de Dedekind qui fournissent à Russell l'instrument de sa rupture avec Bradley et l'idéalisme de ses jeunes années.

L'intérêt du texte de Royce est de montrer que la même source aurait pu conduire le philosophe anglais vers d'autres rivages. Royce s'appuie en effet sur Dedekind pour affirmer la possibilité d'un nouvel idéalisme rationaliste. « Mettre les recherches de Dedekind dans leur contexte métaphysique propre » ne signifie pas, pour lui, substituer à l'idéalisme de Bradley un platonisme réaliste, mais lui substituer un nouvel idéalisme, peut-être d'ailleurs plus proche de Fichte et de Hegel que ne l'est celui de Bradley. Comme on le verra, Royce fonde son interprétation sur le concept non psychologique du Soi tel qu'il apparaît dans le § 66 de *Was sind und was sollen die Zahlen?*

La source des deux critiques de Bradley, antagonistes dans leur esprit, est donc la même : les théories profondes et novatrices de Cantor et de Dedekind. Comment expliquer qu'un même socle mathématique conduise à des interprétations philosophiques aussi divergentes ? L'une des deux lectures est-elle intenable ? Ou bien ne peut-on pas, à partir de Royce, remettre en question l'idée russellienne selon laquelle le réalisme issu de Moore serait la seule philosophie possible pour les mathématiques de l'époque ? Nous décrirons, dans une première section, les critiques convergentes que Russell et Royce adressent à Bradley, avant de nous intéresser, dans la seconde partie, à l'usage métaphysique que Royce fait de Dedekind.

Mais en lisant *The One, the Many, and the Infinite*, une autre question émerge naturellement. L'interprétation métaphysique que Royce propose, à rebours de toute une tradition de lecture, purement internaliste, de Dedekind (qui remonte en France au grand livre de P. Dugac¹), n'a-t-elle pas finalement de quoi se défendre ? Ne peut-on pas déceler, dans plusieurs passages de Dedekind, comme un écho à certaines problématiques et à certaines prises de position idéalistes ? Nous ne ferons ici qu'effleurer ce point, en nous interro-

1. Voir Dugac, 1976.

geant, dans un troisième temps, sur la pertinence historique de l'interprétation proposée par Royce. Des remarques plus générales sur le rapport entre mathématiques et métaphysique chez Bradley, Russell et Royce, concluront le propos.

I. Russell et Royce, critiques de Bradley

Russell et Royce critiquent tous les deux chez Bradley ce que l'on peut décrire comme une forme de scepticisme ou d'irrationalisme. Bradley n'est pas un hégélien² : pensée et réalité sont chez lui irréductiblement séparées et *Appearance and Reality* se décline comme une succession de vaines tentatives pour les saisir dans leur unité. Aucune conciliation finale, aucun savoir absolu ne vient « harmoniser » deux pôles qui demeurent, tout au long de l'ouvrage, constamment opposés.

Le début du chapitre XV de Bradley, 1893, intitulé *Thought and Reality*, dont Royce reprend l'analyse au début de son opuscule, illustre particulièrement bien la position bradleyenne. Si nous considérons quoi que ce soit de réel, nous trouvons en lui deux aspects (Bradley, 1893, p. 143) :

Il y a un « ce que » [*what*] et un « que » [*that*], une existence et un contenu, et les deux sont inséparables. Qu'une chose quelconque soit mais ne soit cependant rien de particulier, ou qu'une qualité ne qualifie et ne donne un caractère à aucune chose que ce soit, cela est évidemment impossible. Si nous cherchons à atteindre le « que » en lui-même, nous ne l'atteindrons pas, car, ou bien nous le qualifions, ou bien nous échouons complètement. Si nous cherchons à atteindre le « ce que » par lui-même, nous découvrons immédiatement qu'il n'est pas tout. Il pointe vers quelque chose au-delà de lui et ne peut pas exister par lui-même et comme un simple adjectif. Aucun de ses aspects, si on les isole, ne peut être considéré comme réel, ou alors aucun d'eux, dans ce cas, ne demeure encore lui-même. Ils sont simplement distinguables, et non pas séparables.

La réalité, telle qu'elle est saisie dans la perception sensible, ne distingue pas l'être d'une chose de ses qualités, l'existence de son contenu. L'expérience sensible s'offre comme une totalité, comme une unité, au sein de laquelle différents aspects sont bien distinguables, mais non pas séparables, de la donnée du tout de l'expérience. Or la pensée est ce qui divise ce qui, dans la réalité (c'est-à-dire, pour Bradley, dans le sentir), forme essentiellement une unité³. Le jugement est le lieu par excellence où le caractère diabolisant de la pensée se manifeste. Comme Bradley s'en explique, la forme judiciaire distingue le sujet, qui est un « *what* », du prédicat, qui est un « *that* » (Bradley, 1893, p. 144-145) :

2. Sur ce point, voir Allard, 2005.

3. Voir Bradley, 1893, p. 143-144 : « La pensée semble essentiellement consister en leur séparation. Car la pensée, jusqu'à un certain point au moins, est idéale. Sans une idée, il n'y a aucune pensée, et une idée implique la séparation du contenu et de l'existence. C'est un « ce que » qui, dans la mesure où il est une simple idée, n'est pas, et qui, s'il était, ne pourrait pas, dans cette mesure même, être appelé idéal. Car l'idéalité consiste dans la disjonction de la qualité et de l'être. »

Dans le jugement, une idée est prédiquée de la réalité. Or, en premier lieu, ce qui est prédiqué n'est pas une image mentale. [...] Le prédicat est un simple « ce que », une simple caractéristique du contenu, qui est utilisé pour qualifier un peu mieux le « que » du sujet. [...] Le prédicat est un contenu qui a été détaché [*had been made loose from*] de sa propre existence immédiate, et qui est utilisé en tant que séparé de cette première unité [*is used in divorce from that first unity*].

Et en second lieu, lorsque nous nous tournons vers le sujet du jugement, nous découvrons clairement l'autre aspect, en d'autres mots, le « que ». De même que dans « ce cheval est un mammifère » le prédicat n'est pas un fait, de même, et de façon encore plus certaine, le sujet est une existence réelle. [...] Personne ne cherche jamais à asserter quelque chose, si ce n'est de la réalité — Personne ne cherche jamais à faire quelque chose si ce n'est de qualifier un « que » par un « ce que ». [...] Le jugement est essentiellement la réunion de deux faces, un « ce que » et un « que », provisoirement désunis. Mais c'est l'éloignement de ces aspects qui constitue l'idéalité de la pensée.

Les deux dernières phrases de la citation sont particulièrement claires : le jugement réunit deux aspects complémentaires de la réalité qui ont été artificiellement séparés l'un de l'autre. La forme même de l'unité judiciaire est donc, en son fondement même, différente de la forme d'unité qui s'attache à l'être saisi dans la perception sensible. Certes, le jugement réunit « deux faces », mais cette réunion n'est que le prolongement du mouvement inaugural de scission entre le « *what* » et le « *that* » en lequel consiste l'idéalité (c.-à-d. l'essence même) du penser.

La leçon que Bradley tire est la suivante : aucun jugement, en tant qu'il est un jugement et sépare donc ce qui dans la réalité n'est pas séparé, n'est absolument vrai — la réalité ne peut être atteinte par la pensée. Il faudrait, bien entendu, pour être complet, analyser ici les conceptions bradleyennes de la vérité (pour quelques éléments sur ce point, voir le texte de N. Griffin dans ce volume). Mais pour nous, l'important est de souligner le fait que le « scepticisme » de Bradley repose entièrement sur une certaine description objective de la pensée, comme activité de séparation entre un « *that* » et un « *what* », entre un sujet et un prédicat⁴. Nous pouvons résumer les diverses oppositions élaborées par Bradley dans un tableau à trois lignes :

4. En ce sens, ce que nous avons appelé « scepticisme » bradleyen diffère complètement du scepticisme ou du phénoménalisme humien. Bradley se montre ainsi très soucieux de distinguer les prédicats des images mentales. La confusion est pour lui à l'origine de l'idée selon laquelle le « *what* » a une existence réelle, et que la forme du jugement reflète donc finalement une forme (psychologique) de réalité. On assiste là à un curieux renversement : s'il faut critiquer le psychologisme de Hume, ce n'est pas, selon Bradley, pour échapper au scepticisme, mais au contraire, parce que, en identifiant les « *what* » ou « *meaning* » à des états mentaux existants, il pourrait nous en faire sortir !

Unité de l'expérience perceptive		
Idéalité du penser	<i>That, Existence, Reality, Being</i>	<i>What, Content, Ideality, Thought</i>
Jugement	Réunion du <i>that</i> et du <i>what</i> , qui demeurent différents	

La première ligne caractérise la réalité telle qu'elle est en son unité, c'est-à-dire telle qu'elle s'offre concrètement dans l'appréhension sensible. Les seconde et troisième lignes correspondent à la sphère de la pensée, qui sépare des aspects complémentaires de la réalité sensible avant de les réunir de façon superficielle dans le jugement.

En partant des mêmes travaux, ceux de Cantor et de Dedekind, Russell et Royce vont contester la validité d'un tel schéma. Les deux penseurs vont opposer à l'analyse de Bradley l'existence, en mathématique, de formes de pensée qui n'entrent pas dans le cadre mis en place par le philosophe. Cette parenté est reconnue par Bradley lui-même, qui, dans un article paru dans *Mind* en 1910, intitulé *On Appearance, Error and Contradiction*, associe les deux critiques : elles proviennent, dit-il, toutes deux de l'étude des mathématiques, mathématiques dont il se déclare « ignorant, non par choix mais par incapacité radicale » (Bradley, 1914], p. 277). Bradley, dans sa réponse, cherche à retrouver dans les concepts et procédures exposés par Royce et Russell ses propres catégories, celles du « *what* » et du « *that* » notamment, et donc à reconduire ses apories⁵.

Avant de détailler l'analyse de Royce, penchons-nous brièvement sur la critique, célèbre, de Russell. L'attaque se concentre sur un argument, toujours ressassé par Bradley : celui de l'impossibilité de la régression à l'infini. Ainsi, pour affirmer le caractère contradictoire du concept de relation, Bradley explique qu'« une relation reliant deux termes doit être reliée à chacun d'entre eux » et qu'en conséquence, pour pouvoir penser qu'une relation lie quelque terme que ce soit, il faut admettre une infinité de relations, ce qui est, selon Bradley, absurde. Russell reconnaît la validité de la première partie de l'argument : si une relation R relie deux termes a et b , alors deux nouvelles relations R_a et R_b doivent lier R et a et R et b , ce qui amorce une régression à l'infini⁶. Mais il refuse le second moment : le concept d'infini n'a rien d'absurde ni de contradictoire. Qu'une proposition en implique une infinité d'autres ne constitue pas une objection à l'encontre de cette proposition, à partir du moment où ladite proposition peut être saisie indépendamment de

5. Russell et Royce ont correspondu l'un avec l'autre ; Russell reprend d'ailleurs l'exemple de la carte de Royce (voir *infra.*) dans Russell, 1921.

6. Voir Russell, 1903, § 99 ; voir également Allard, 2005.

l'ensemble des propositions qu'elle implique. Russell distingue en effet une régression à l'infini dans l'implication, bénigne, d'une régression à l'infini dans le « *meaning* », plus problématique, parce que touchant à la structure même du terme⁷.

C'est donc, selon Russell, parce que Bradley considère le concept d'infini comme contradictoire qu'il rejetterait la réalité des relations. La théorie que Cantor expose dans (Cantor, 1897) fournit les moyens de définir l'infini de façon positive. Une classe est infinie lorsqu'elle est, explique Cantor, similaire à une de ses parties propres, c.-à-d. lorsque, à chaque élément de la classe, correspond un et un seul élément de la partie considérée (voir *infra*. pour une analyse plus détaillée du concept). Dans cette définition, le concept d'infini n'est plus, comme dans la tradition aristotélicienne, lié à celui de négation et d'inachèvement, mais à une propriété, facilement exprimable, de certains ensembles. Bradley crierait au loup trop souvent⁸ : l'apparition de l'infini dans un raisonnement n'indique pas nécessairement la présence d'une contradiction.

Reste cependant un problème pour Russell : que l'infini puisse faire l'objet d'une définition ne signifie pas nécessairement qu'il y ait des classes infinies. Comment Russell peut-il être certain que la notion, telle qu'elle est définie par Cantor, désigne bien quelque chose ? Cette question est celle que soulève Dedekind dans la lettre à Keferstein⁹. Russell, dans les *Principles*, reste curieusement évasif sur ce point, peut-être précisément parce que la fréquentation de Bradley l'a convaincu que le moindre bout de raisonnement dissimulait des régressions infinies. Dans le § 339 (Russell, 1903), le philosophe affirme ainsi : « Le fait qu'il y ait des classes infinies est tellement évident que l'on peut difficilement le nier. » Suivent deux références. La première au *Parménide* de Platon, qui suggère la preuve d'existence suivante : « Admettons qu'il y ait un nombre 1. Alors 1 est, ou a de l'être, et en conséquence, il y a un être. Mais 1 et l'Être sont deux : ainsi, il y a un nombre 2 ; etc. ». La seconde au § 13 des *Paradoxes de l'infini*, où, dit Russell, Bolzano prouve, en corrélant chaque concept à l'idée d'un concept, que le nombre des concepts est infini (Voir *infra*. pour une analyse de l'argument de Bolzano et de sa reprise par Dedekind).

On le sait, les paradoxes auront raison de ces deux « preuves », et Russell (dans Russell, 1921, p. 263-270) consacrera un long développement à leur réfutation — en un mot, les deux raisonnements violent les garde-fous

7. Voir Russell, 1903, § 54. Une des raisons qu'a Russell d'introduire la notion de « *meaning* » est précisément qu'elle permet d'expliquer comment nous pouvons saisir des classes infinies. Penser des « *meaning* » infinis lui est donc interdit.

8. Russell, 1903 : « Et, en ce qui concerne Hegel, il crie au loup si souvent que lorsqu'il tire l'alarme de la contradiction, nous avons fini par rester de marbre. »

9. Van Heijenoort, 1967, p. 101 : « Un tel système infini existe-t-il vraiment dans notre monde de pensées ? Sans une preuve logique d'existence, le fait que de tels systèmes ne contiennent aucune contradiction cachée resterait à jamais douteux. D'où le besoin d'une telle preuve. »

typologiques nous prémunissant contre la contradiction¹⁰. Le philosophe, suivant en cela les pères de la théorie des ensembles, ajoute donc, dans les *Principia*, l'axiome de l'infini au stock des principes logiques. Dans *Introduction à la philosophie mathématique*, Russell se contente de soutenir que le fait que nous ne puissions savoir *a priori* s'il existe des classes infinies n'autorise pas à affirmer, comme Bradley le fait constamment, que l'infini est contradictoire.

La démarche de Royce ressemble, en son commencement du moins, fortement à celle de Russell. Le philosophe rappelle d'abord les conséquences des thèses de Bradley (Royce, 1901, p. 485) :

Les critiques de M. Bradley ont très souvent exprimé leur désapprobation devant la position extrêmement délicate dans laquelle, dans cette théorie, notre pensée finie est laissée. Nous sommes censés définir le Réel comme un système à l'intérieur duquel l'unité et la diversité sont en harmonie. Nous sommes censés concevoir cette réalité comme une « expérience sensible ». Et dans l'Expérience absolue, rien de notre variété finie n'est censé être perdu, mais tout est « transmuté ». Et cependant, chaque situation [...] dans laquelle, par un processus intellectuel, ou par un type de conscience médiatisée, nous semblons, nous hommes, avoir réussi à établir une synthèse explicite et une harmonie entre l'Un et le Multiple, est sévèrement rejetée par M. Bradley comme ne fournissant aucune indication sur la manière dont, dans l'Absolu, unité et multiplicité sont unis.

Le philosophe américain concentre alors son attention sur un texte — il s'agit de l'appendice *Contradiction and Contrariety* (Bradley, 1893) — dans lequel Bradley expose les conditions que devrait, selon lui, satisfaire une pensée vraie :

Si on demande maintenant ce qui pourrait « satisfaire l'intellect, en supposant que cela puisse être atteint », [Bradley fait la réponse suivante] : « Si les divers [*diversities*] étaient des aspects complémentaires d'un processus de connexion et de distinction, le processus n'étant pas extérieur aux éléments, ou encore, s'il n'était pas une compulsion étrangère [*foreign compulsion*] à l'intellect, mais le *proprius motus* de l'intellect lui-même, le cas serait différent. Chaque aspect serait de lui-même une transition vers l'autre aspect, une transition immédiatement intrinsèque et naturelle à elle-même et à l'intellect. [...] Et la question comment et pourquoi le divers est un et l'un divers perdrait ici sa signification. » Mais M. Bradley (p. 56) est « incapable de trouver [*verify*] une solution de ce genre ».

10. Citons le début du passage (Russell, 1921, p. 263) : « Avant d'analyser de près [l'argument], la première chose à dire est qu'il ressemble à un tour de passe-passe : on pense au prestidigitateur qui sort des choses de son couvre-chef. Le spectateur qui a prêté son couvre-chef sait bien qu'il ne contenait pas de lapin, mais il serait bien en peine de dire comment un lapin vivant a pu s'y fourrer. De même, le lecteur qui a un sens robuste de la réalité sentira bien qu'il est impossible de fabriquer une collection infinie à partir d'une collection finie d'individus, même s'il est incapable de trouver la faille dans la construction. »

Toute la recherche de Royce vise à montrer qu'une solution de ce genre existe pourtant¹¹ : l'ensemble des procédures de récurrence, qui traversent l'arithmétique, répond à la description faite ici par Bradley, à condition d'être conçu comme Dedekind le propose. Royce va donc, dans la suite du texte, s'employer à montrer que *Was sind und was sollen die Zahlen?* nous présente le raisonnement arithmétique comme un processus où l'intellect n'a affaire qu'à lui-même et est à lui-même son *proprius motus*.

À la différence de Russell, il ne s'agit donc pas seulement, pour Royce, d'utiliser les travaux de Dedekind et de Cantor pour montrer qu'un concept, déclaré contradictoire par Bradley, ne l'est pas, ou ne l'est pas nécessairement. Le philosophe américain veut plus : montrer que la façon dont Dedekind présente l'arithmétique correspond point par point à la description bradleyenne de ce que serait une connaissance de l'Absolu, si elle était possible. Il ne s'agit donc pas seulement pour Royce de dire : Bradley a une vision extrêmement étroite de ce qu'est la pensée — vision que la considération des mathématiques nous permet d'élargir — mais d'affirmer que l'arithmétique, telle qu'elle est exposée dans Dedekind, 1888, réalise exactement ce que Bradley tient pour impossible, et qu'en conséquence une transformation de l'idéalisme « sceptique » de Bradley en un nouvel idéalisme, rationaliste, est non seulement envisageable, mais nécessaire¹².

II. La lecture idéaliste de *Was sind und was sollen die Zahlen?*

Avant d'en venir au texte de Royce, quelques rappels sur la théorie de Dedekind. Brièvement dit, il s'agit, pour le mathématicien, de définir la structure $\mathbb{N}$ des nombres entiers, à partir de concepts plus fondamentaux, qualifiés de « logiques », la notion d'ensemble [*System*] et d'application [*Abbildung*]. S'il n'a rien aujourd'hui d'extraordinaire, le projet est à l'époque inédit, et l'ouvrage de Dedekind mettra du temps à s'imposer¹³. Sur la notion d'ensemble, nous ne dirons rien, si ce n'est qu'un ensemble, pour Dedekind, n'est pas nécessairement fini — si ce n'est également que l'usage de ce concept sera critiqué par Frege¹⁴. La notion d'application demande en revanche quelques éclaircissements. Une « *Abbildung* » φ du système *S* est une « loi »

11. N. Griffin a montré qu'un projet similaire animait le premier ouvrage de McTaggart (McTaggart, 1968), manuscrit resté non publié à l'époque, mais qui a été largement diffusé, et qui a notamment eu un impact considérable sur le jeune Russell ; voir, pour plus de détails, Griffin, 1991.

12. Royce a reçu une solide formation mathématique. Notons d'ailleurs qu'il développera, à partir de 1900, comme Russell, une théorie générale de l'ordre, basée sur les développements du mathématicien A. B. Kempe, qui va à son tour avoir une influence non négligeable sur la pensée du géomètre américain Veblen ; sur ce point, que nous laisserons ici de côté, voir Grattan-Guinness, 2000, p. 371-379.

13. Voir Dugac, 1976, p. 93-96, pour une analyse de la réception.

14. Outre certains reproches techniques, Frege s'objectera à l'approche purement extensionnelle de Dedekind.

qui associe à chaque élément s de S un élément $\varphi(s)$ de S , appelé l'image de s . À part la référence à la « loi », on retrouve bien ici le concept usuel d'application entre ensembles. Dedekind introduit dans la section 3 (§ 26) la notion d'application injective ou similaire (*ähnlich [oder deutlich] Abbildung*) de la façon attendue : $\varphi(s)$ définie sur S est injective (similaire) si à deux éléments quelconques de S correspondent différentes images par φ . Le mathématicien étend cette notion de similarité aux ensembles eux-mêmes : si φ est injective (similaire) sur S , alors $\varphi(S)$ et S sont dits semblables. Comme la relation de similarité entre systèmes est transitive, les systèmes similaires ou équipotents forment des classes exclusives les unes des autres (des classes d'équivalence).

Cette machinerie mise en place, Dedekind cherche, dans la section 4, à définir quelles sont les conditions les plus générales garantissant la validité de l'induction mathématique. Pour des raisons de commodité, je ne vais pas suivre l'ordre de son exposition, mais présenter directement la façon dont il introduit $\mathbb{N}$ dans la section 6¹⁵. Une lecture rapide pourrait nous faire croire que Dedekind définit $\mathbb{N}$ comme n'importe quel couple $\langle N, \varphi \rangle$ tel que :

- a) φ est une application injective.
- b) $\varphi(N) \subset N$.
- c) 1 est un élément distingué de N qui n'appartient pas à $\varphi(N)$.

Intuitivement, Dedekind définirait, à partir de N , un premier ensemble $\varphi(N)$ différent de N , puisqu'il ne contient pas l'élément distingué 1 ; puis un second : $\varphi\varphi(N)$, non identique à N parce qu'il ne contient pas $\varphi(1)$; un troisième : $\varphi\varphi\varphi(N)$, non identique à $\varphi\varphi(N)$, parce qu'il ne contient pas $\varphi\varphi(1)$; etc. À la $n^{\text{ième}}$ étape, l'élément appartenant à l'ensemble, mais pas à son image, serait le nombre n .

Cette première caractérisation de $\mathbb{N}$, on verra bientôt pourquoi, échoue. Mais, bien qu'insuffisante, elle possède déjà des traits remarquables. La relation φ s'applique à une classe, non pas à un objet, comme ce sera le cas chez Peano pour la relation de succession. Dans *Was sind und was sollen die Zahlen?* un ensemble est pris pour base, et l'opération indéfiniment répétée consiste à ôter de l'ensemble un élément, cet élément exclu étant identifié au nombre entier. Le jeu ne consiste pas à engendrer, à partir d'un premier objet, un nombre infini d'éléments, mais au contraire à épuiser un ensemble donné, l'ensemble N , en lui ôtant un à un ses éléments. Cela a une conséquence importante : pour que $\langle N, \varphi \rangle$ ait la structure de $\mathbb{N}$, il faut que l'ensemble N soit infini. Si N était fini, alors il n'existerait pas de φ injective, telle que $1 \notin \varphi(N)$.

15. Nous reprenons la présentation de Ferreirós, 1999, p. 222-232, elle-même inspirée par l'ordre d'exposition adopté dans la lettre à Keferstein ; mais voir également Dugac, 1976, p. 79-93.

Mais, quel que soit son intérêt, cette première tentative, on l'a dit, échoue, et ce, même si on fait l'hypothèse que N est infini. Pourquoi ? Parce qu'une telle description s'applique à n'importe quel système infini S , qui contient, au-delà de la suite des entiers, un ensemble arbitraire T stable par l'opération φ . C'est pour éliminer ces « modèles non standard », qui rendent tout usage du principe d'induction impossible, que Dedekind introduit, dans la section 4, le concept clé de chaîne d'un système A pour une application φ donnée, dénoté par A_φ , où A est une partie quelconque de N : A_φ est l'intersection de tous les sous-ensembles K de S qui sont tels que $\varphi(K) \subset K$, et qui contiennent A ¹⁶. Dit autrement, A_φ est le plus petit ensemble clos par φ qui contient A . Par exemple, l'ensemble $\{3, 4, 5\}$, sous-ensemble de N , n'est pas stable par l'application $\tau(n) = n+1$ — et la chaîne de $\{3, 4, 5\}$ par τ est l'ensemble des entiers supérieurs ou égaux à 3. On a à présent tout en main pour énoncer la condition supplémentaire permettant de caractériser $\mathbb{N}$ complètement :

d) N doit être la chaîne de 1, c'est-à-dire la plus petite chaîne contenant 1.

Un ensemble N satisfaisant ces quatre conditions est appelé un système simplement infini, et il est isomorphe à $\mathbb{N}$.

Nous n'insistons pas sur ce dernier raisonnement, pourtant essentiel du point de vue mathématique, car il n'intervient pas dans la discussion de Royce¹⁷. Ce qui en revanche est absolument crucial est le fait déjà évoqué que, pour définir les nombres finis, Dedekind parte de l'infini. Pour le dire de façon grossière, s'il n'y avait que des ensembles finis, s'il n'y avait, par exemple, que des ensembles à deux éléments, alors, non seulement l'entier 3, mais également l'entier 1, n'existeraient pas — cela, parce que le 1 est, selon Dedekind, essentiellement le premier élément d'une série (simplement) infinie. L'infini est, dans cette perspective, au fondement de l'arithmétique, de la science des nombres finis¹⁸.

Dans la théorie des ensembles classique, un axiome, l'axiome de l'infini, garantit, nous y avons déjà fait allusion, l'existence d'un ensemble infini. Dedekind, lui, parce qu'il cherche à dériver l'arithmétique des seuls concepts

16. Voir la lettre à Keferstein (Van Heijenoort, 1967, p. 100) : « Que doit-on ajouter aux faits précédents afin de prémunir notre système S contre de tels intrus [...] qui perturbe tout vestige d'ordre [...] ? »

17. Non pas que Royce ignore l'importance mathématique de la question — le philosophe se montre en réalité étonnamment au fait des différentes possibilités ouvertes par le concept de chaîne (Royce, 1901, p. 519-525). Mais dans sa lecture « métaphysique », le point n'est pas utilisé ; ce qui ne va pas, d'ailleurs, sans poser quelque difficulté (voir *infra*.).

18. Voir cette caractérisation lapidaire du projet dedekindien par Hilbert (Hilbert, 1922), p. 1121 : « Aussi fascinante et éblouissante que soit l'idée de Dedekind consistant à fonder les nombres finis sur l'infini, nous savons en toute certitude aujourd'hui [...] que ce chemin ne peut être parcouru. » Notons que Russell critique Dedekind précisément sur ce point (Russell, 1903, p. 248) : « Dans la méthode de Dedekind [...], les propositions concernant les nombres particuliers, comme les propositions générales, requièrent la considération des chaînes. »

d'ensemble et d'application, souhaite déduire cette existence sans poser de postulat particulier. Cette « déduction », fondamentale pour lui, occupe le célèbre paragraphe 66 de *Die Zahlen*, très inspiré par Bolzano. Dedekind commence par y donner une définition de l'infini, celle-là même que l'on retrouve chez Cantor et qui sera reprise par Russell : un ensemble S est infini s'il est similaire à une de ses parties propres, c'est-à-dire, si φ est injective et si $\varphi(S) \subset S$, avec $\varphi(S) \subsetneq S$. Il construit ensuite un ensemble infini S en considérant ce qu'il nomme « mon monde de pensée » (*meine Gedankenwelt*), c'est-à-dire l'ensemble des choses qui peuvent devenir objet pour ma pensée. À chaque élément s de cet ensemble, Dedekind associe $\varphi(s)$, « s peut être objet de ma pensée », qui est, dit-il, un nouvel objet de ma pensée et appartient donc à « *meine Gedankenwelt* » — on a en conséquence $\varphi(S) \subset S$. D'autre part, il « vérifie »¹⁹ que φ est une application et qu'elle est injective. Il reste, pour montrer que S est infini, à prouver que $\varphi(S)$ est une partie propre de S , ce qui est, selon le mathématicien, aisé : mon propre moi, « *mein eigenes Ich* », est une chose qui peut être objet pour ma pensée, mais qui n'est pas lui-même de la forme $\varphi(s)$. Mon monde de pensée est donc nécessairement un ensemble infini, et aucun axiome spécifique n'est nécessaire pour construire $\mathbb{N}$. Bien entendu, cette « preuve » tombe sous le coup de la critique russellienne : mon monde de pensée est un objet contradictoire, qui viole les réquisits typologiques²⁰. Mais ce qui importe ici est simplement de rappeler que cette « démonstration » occupe une position centrale dans l'ensemble du dispositif dedekindien.

Qu'est-ce que Royce retient de *Die Zahlen* ? Essentiellement deux choses, que le philosophe lie l'une à l'autre : la définition d'un ensemble infini d'abord, plus particulièrement la condition de « réflexivité », que Royce rebaptise « *self-representativity* » : φ est injective, $\varphi(S) \subset S$ et $\varphi(S) \subsetneq S$; l'usage de « *mein eigenes Ich* » et du « *Gedankenwelt* » dans la preuve de l'existence de l'infini, ensuite. Mais avant de parler du fond, soulignons le travail, stylistique, de reformulation effectué Royce. Le philosophe consacre en effet une longue partie de son texte à traduire, en des termes non mathématiques, la condition de « *self-representativity* ». L'illustration qu'il propose est restée, à juste titre, célèbre. C'est celle de la carte de l'Angleterre faite sur le territoire de l'Angleterre. Je cite Borges, se référant lui-même à Royce (Borges, 1957, p. 85)²¹ :

Josiah Royce, dans le premier volume de *World and the Individual* (1899), a [écrit] : « Imaginons qu'une portion du sol de l'Angleterre ait été parfaitement nivelée, et qu'un cartographe y trace une carte de l'Angleterre. L'ouvrage est parfait ; il n'est pas un détail du sol de l'Angleterre, si réduit soit-il, qui ne soit enregistré sur la carte ; tout s'y retrouve. Cette carte, dans ce cas, doit contenir

19. Voir Dugac, 1976, p. 88-89.

20. Pour une analyse des hésitations et des réactions de Dedekind, voir Dugac, 1976, p. 89.

21. Russell mentionne l'illustration dans Russell, 1921, p. 164.

une carte de la carte, qui doit contenir une carte de la carte de la carte, et ainsi jusqu'à l'infini. »

S est ici le territoire de l'Angleterre, et φ , l'application injective qui envoie chaque point du territoire anglais sur un point de la carte. Comme la carte est réalisée sur une portion seulement du territoire, on a à la fois $\varphi(S) \subset S$ (la carte est dans le territoire) et $\varphi(S) \subsetneq S$ (la carte ne recouvre pas tout le territoire). Le dispositif, simple et maîtrisé, représente de façon très suggestive l'ensemble des éléments que l'on trouve dans la condition de réflexivité²².

Royce n'est pas le seul à avoir imaginé des scénarii destinés à illustrer la définition dedekindienne de l'infini. Russell évoque ainsi dans les *Principles*, le paradoxe de Tristram Shandy²³, qui s'attriste d'avoir mis un an à écrire l'histoire des vingt-quatre premières heures de sa vie, et de ne pouvoir, à ce rythme, achever sa biographie. S'il vivait infiniment longtemps, Tristram Shandy n'aurait aucune raison de se plaindre, affirme Russell, car alors il pourrait, non pas évidemment terminer son histoire, mais ne laisser aucun jour de son existence non raconté dans sa biographie. De Borges aux auteurs de science-fiction contemporains²⁴, les reprises de ces procédures de mise en abîme sont légion²⁵.

Mais ce changement de registre ne doit pas, dans le cas de Royce, être traité simplement comme une élégante variation stylistique, destinée à habiller un nouveau et fascinant concept mathématique. Il semble qu'elle prépare à beaucoup plus, à un rapatriement de la notion d'infini dans le champ de la métaphysique. Royce ne vulgarise pas, à proprement parler, le texte de Dedekind — le lecteur qu'il vise n'est pas « l'honnête homme », mais Bradley lui-même et ses disciples. Ainsi, la notion d'application injective (et l'idée est peut-être déjà présente chez Dedekind quand il emploie le terme « *Abbildung* ») est spontanément conçue par Royce comme la mise en forme du

22. Royce en joue d'ailleurs — retrouvant des intuitions qui remontent à la découverte grecque des irrationnels (voir notamment la construction des pentagones enchâssés les uns dans les autres, qui « illustre » l'irrationalité du nombre d'or), il affirme que la suite formée des ouverts correspondant aux cartes enchâssées converge vers un point et demande comment varie ce point en fonction de la position de la première carte.

23. Russell, 1903, § 340.

24. Nous pensons en particulier à Philippe K. Dick.

25. Dans les diverses exploitations littéraires du schéma dedekindien, on retrouve d'ailleurs fréquemment la même interprétation : S est très souvent assimilée à la vie et ses événements, $\varphi(S)$ au livre et à son écriture. Citons la belle conclusion de *Magies partielles du « Quichotte »* qui propose une analyse des raisons du succès de ce dispositif (Borges, 1957, p. 85) : « Pourquoi sommes-nous inquiets que la carte soit incluse dans la carte et les mille et une nuits dans le livre des *Mille et une nuits* ? [...] Je crois en avoir trouvé la cause : de telles inventions suggèrent que si les personnages d'une fiction peuvent être lecteurs ou spectateurs, nous, leurs lecteurs ou leurs spectateurs, pouvons être des personnages fictifs. En 1833, Carlyle a noté que l'histoire universelle est un livre sacré, infini, que tous les hommes écrivent et lisent et tâchent de comprendre, et où, aussi, on écrit sur eux. »

concept postcartésien d'idée adéquate, dont l'ordre et la disposition entre les parties préservent l'ordre et la disposition des parties de l'objet représenté²⁶. La relation entre la carte géographique et le territoire est d'ailleurs utilisée par Leibniz pour expliquer ce qu'est une expression « fondée dans la nature » (à quoi Leibniz oppose les représentations conventionnelles, linguistiques)²⁷. Dans le dispositif de Royce, la définition positive de l'infini se présente comme une extension du concept de représentation adéquate : un système auto-représentatif n'est en effet rien d'autre qu'une idée adéquate qui aurait comme propriété particulière d'être une partie de l'objet qu'elle représente²⁸.

Mais, dans la pensée de Royce, c'est surtout par un autre mouvement que s'effectue la rencontre entre mathématiques et métaphysique. Dans son traité, Dedekind séparait de façon nette la définition du système infini de la preuve qu'il existe un tel système. Chez Royce, cette distinction s'estompe. Le Soi ou le monde de mes pensées n'est pas seulement, dans *The One, the Many, and the Infinite*, un exemple d'ensemble infini ; il est le noyau à partir duquel se développe la structure des ensembles « *self-representative* ». Ainsi Royce écrit-il (Royce, 1901, p. 513) :

L'usage réellement très profond que fait Dedekind du *mein Gedankenwelt* comme d'un exemple paradigmatique de l'infini suggère une intéressante relation entre le concept de Soi et celui de la simple forme mathématique appelée la série numérique — une relation sur laquelle nous reviendrons bientôt.

Comme l'emploi de « suggérer » l'indique, Royce est conscient ici de pousser le texte au-delà de son sens originel. Mais, nous allons maintenant le voir, toute son intervention tient précisément dans cette distorsion médiée de la présentation théorique de Dedekind.

26. Royce, 1901, p. 509 : « Ces images [de S par l'application injective] sont toutes distinctes, de telle manière que les différents éléments ont toujours différents représentants. » Il est bien question ici du concept classique, disons leibnizien. Royce ne cite cependant pas Leibniz ; il se réfère par contre constamment à Spinoza, non pas vraiment d'ailleurs à sa théorie de l'idée adéquate, mais plutôt à sa doctrine de l'idée de l'idée ; on verra bientôt pourquoi.

27. Voir le fragment *Qu'est-ce qu'une idée ?* in Leibniz, 1998, p. 446 : « On voit aussi que, parmi les expressions, certaines ont un fondement dans la nature, et les autres sont en partie au moins fondées arbitrairement, comme le sont les expressions produites au moyen de sons ou de caractères. Quant à celles qui sont fondées dans la nature, elles postulent ou bien une certaine similitude, comme celle qui existe entre un grand cercle et un petit, ou entre une région et la carte géographique de la région ; ou en tout cas une connexion comme celle qui existe entre le cercle et l'ellipse qui le représente optiquement... »

28. Royce définit d'abord la représentation distincte et en vient, seulement dans un second temps, à l'idée de système auto-représentatif (Royce, 1901, p. 504) : « Essayons de construire une carte qui sera, dans ce sens [celui d'adéquat], parfaite, mais dont le dessin sera soumis à une condition spécifique. Il semblerait que, si nos capacités de dessinateur de carte étaient parfaites, nous pourrions dessiner notre carte là où nous le souhaitons. Choisissons alors, pour une fois, de la dessiner dans et sur une partie de la surface de la région même à cartographier. À quel résultat conduirait la réalisation de ce projet ? »

La seconde moitié du traité de Royce est en effet consacrée à l'examen des rapports de trois systèmes infinis : le système numérique, le Soi (*Self*) et l'Être (*Being*). Nous allons ignorer complètement tout ce qui relève de l'Être²⁹ pour nous concentrer sur les relations entre système numérique et Soi. En un mot, Royce voit dans la référence que Dedekind fait à la structure de « *mein Gedankenwelt* » un prolongement de la théorie hégélienne et fichtéenne du Soi (Royce, 1901, p. 526) :

Ayant considéré l'auto-représentation essentiellement dans l'abstrait, nous pouvons en venir maintenant à d'autres illustrations des systèmes relationnels auto-représentatifs.

En nous lançant dans une telle tâche, nous pourrions, c'est certain, pour la première fois dans cette discussion, énoncer la source logique précise du bon ordre [*the good order*] du système numérique, dont le caractère auto-représentatif [...] est simplement dû au fait que la série des nombres est une image purement abstraite, pour ainsi dire un squelette nu et desséché, du système relationnel qui caractérise un Soi idéalement complet. Cette observation, dans la forme présente, ne peut pas être imputée à Hegel, bien que son analyse et la doctrine fichtéenne du Soi implique une théorie dont le développement devrait selon toute apparence prendre cette forme plus moderne.

Suit un développement sur le mépris affiché par Hegel et Fichte à l'égard des mathématiques, qui ne vise pas, comme c'est le cas chez Russell, à disqualifier leur métaphysique, mais au contraire à montrer que cette attitude les a empêchés de développer toutes les implications de leurs intuitions. C'est à Dedekind, explique Royce, que l'on doit la redécouverte d'un lien déjà virtuellement présent chez Hegel et Fichte : « L'observation susdite concernant le parallélisme entre la structure de la série des nombres et le squelette nu du Soi idéal est plutôt due à Dedekind qu'aux philosophes idéalistes³⁰. »

En quoi Fichte et Hegel anticiperaient-ils le parallèle entre Soi et série numérique ? Le lien est, selon Royce, fourni par le concept de système relationnel auto-représentatif, c'est-à-dire par la condition φ est injective, $\varphi(S) \subset S$ et $\varphi(S) \subsetneq S$. Ce serait cette auto-réflexivité que Hegel et Fichte auraient, selon Royce, mise au fondement du concept de Soi. Si le philosophe américain ne renvoie précisément à aucun texte de Hegel ou de Fichte, il n'est pas difficile de reconstituer son cheminement. Citons un passage célèbre de Fichte (Fichte, 1964, p. 128) :

Dans la mesure où le Moi se pose comme infini, son activité (de position) s'applique au Moi lui-même et non pas à quelque chose d'autre qu'au Moi. Toute

29. Le but du philosophe américain semble être de définir le « *Being* » comme un pur individu et une pure volonté, et son propos, souvent confus, s'éloigne heureusement ici à la fois de la critique de Bradley et du texte de Dedekind.

30. Royce, 1901, p. 527.

son activité s'applique au Moi, et cette activité est le fondement de la sphère de l'être en totalité. Il s'ensuit que le Moi est infini pour autant que son activité se réfléchit en elle-même et en ce sens que son activité est elle aussi infinie, étant donné que son produit, le Moi, est infini. [...] Seule la pure activité du Moi, seul le Moi pur sont infinis. L'activité pure est celle qui n'a pas d'objet, mais qui se réfléchit en elle-même.

Le Moi est essentiellement, selon Fichte, conscient de soi : il est essentiellement l'activité de se réfléchir lui-même en lui-même³¹. Et c'est la caractérisation du Soi comme être se rapportant négativement à lui-même, se réfléchissant en lui-même, que Royce identifierait avec le concept de système auto-représentatif. On pourrait ainsi proposer la « traduction » suivante : S serait le Moi ou le monde des pensées ; $\varphi(S)$ jouerait le rôle de l'activité réfléchissante qui, à chaque élément du monde des pensées, associe sa représentation, et $\neg\varphi(S)$ (le complément de $\varphi(S)$ dans S) correspondrait à l'Être ou au monde qui fait face au Moi (aux objets donnés que l'activité de représentation prend pour objet). D'un côté, $\varphi(S)$ est l'image de S par φ , c'est-à-dire que le sous-ensemble $\varphi(S)$ représente S — le Moi reflète l'ensemble de tous les objets, qui, en ce sens, sont tous des objets pour un Moi ; d'un autre, on a $\varphi(S) \subset S$ et $\varphi(S) \subsetneq S$, c'est-à-dire que $\varphi(S)$ n'est qu'une partie de S — le Moi et ses pensées sont eux-mêmes des objets parmi d'autres, dont une représentation peut être formée. Autrement dit, S serait tout à la fois un être et l'opération de se différencier en une image de soi qui n'est pas soi³². L'acte de réflexion, que Fichte, puis Hegel, mettent au centre de la structure du Soi, jouerait donc ici le rôle de l'« *Abbildung* » similaire φ : le Moi apparaîtrait à la fois comme une chose parmi d'autres ($\varphi(S)$), et comme l'être lui-même, que je ne peux nier qu'en me niant moi-même (S).

En ce qui concerne le lien tissé entre la définition « abstraite » d'un ensemble infini et le concept de Soi, deux choses méritent d'être notées. En premier lieu, même si la notion de Soi est « concrète », au sens où elle illustre et exemplifie le concept de système auto-représentatif, Royce distingue explicitement le Soi idéal, pur, du Soi psychologique. La critique, adressée notamment par Russell à Dedekind, selon laquelle nous n'avons aucune expérience de l'idée de l'idée, et ainsi de suite, n'est pas recevable, car le *Self* dont il est question ici n'est pas le Soi empirique, mais le Soi objectif, ou plutôt le concept de Soi, tel qu'il est développé par Fichte et

31. Voir également cet autre passage (Fichte, 1964, p. 21) : « On entend souvent poser la question : qu'étais-je avant de parvenir à la conscience de soi ? La réponse naturelle est la suivante : je n'étais absolument pas ; en effet je n'étais pas Moi. Le Moi n'est que dans la mesure où il est conscient de soi. » Je remercie G. Rametta de m'avoir aiguillé sur ces textes.

32. Cf. par exemple ce passage (Royce, 1901, p. 524), où Royce, commentant l'argument de Dedekind, mobilise spontanément la terminologie du Soi : « Mais puisque [$\varphi(S)$] représente la totalité de la série des nombres originale, elle doit contenir, comme partie de soi-même, une représentation de son propre soi (*a representation of its own self*) comme c'est le cas dans la série des nombres. »

Hegel. Le second point sur lequel Royce met l'accent est que la véritable notion de totalité n'est pas, contrairement à ce que croit Bradley, donnée dans l'expérience intuitive immédiate, mais fournie par la notion de Soi dont Dedekind construit le squelette formel. L'essence de la totalité est enveloppée dans l'idée de complétude, c'est-à-dire d'auto-représentation : un système incomplet est un système auquel il manque la représentation de soi-même. Ainsi, comme Royce l'explique (Royce, 1901, p. 553) :

« L'Univers », c'est-à-dire le véritable tout, en tant qu'[il est] Sujet-Objet, contient une image complète et parfaite, ou une conception de soi-même. Il est, en conséquence, dans sa structure, tout à la fois Un, en tant que système unique, et aussi une *Kette* infinie. Sa forme est celle d'un Soi.

Nous avons désormais en main toutes les cartes pour comprendre la critique que Royce adresse à Bradley. *Die Zahlen* permet de répondre affirmativement à la question concernant l'existence d'un système satisfaisant les demandes de l'intellect (Royce, 1901, p. 534) :

L'auto-représentation [*Self-representation*] [...] n'est pas simplement, pour ainsi dire, la propriété ou l'accident de la série des nombres mais est, logiquement parlant, son principe génétique. [...] Ce que nous remarquons ici est que la constitution de la série des nombres, avec toutes ses conséquences, est explicitement définie comme la forme d'un Soi complet, considérée bien entendu dans son ébauche la plus simple et la plus abstraite. Ici enfin, l'Intellect, « de par son propre mouvement », « lui-même par lui-même », définit ce qui, dans notre expérience temporelle, qu'elle soit sensible ou intellectuelle, ne se trouve bien entendu nulle part comme donné, à savoir un système auto-représentatif d'objets, parallèle dans sa structure avec ce que serait la structure du *Gedankenwelt* s'il était le *Welt* d'une pensée complètement consciente d'elle-même, telle qu'aucun de ses actes n'échouerait à être un de ses objets intellectuels propres.

Selon Royce, le système auto-représentatif satisfait complètement aux exigences de l'intellect, telles que Bradley lui-même les avait formulées dans l'appendice *Contradiction and Contrariety* — ce concept est donc ce qui permet d'échapper au scepticisme et de substituer à l'idéalisme « sceptique » de Bradley un nouvel idéalisme, rationaliste dans son essence (Royce, 1901, p. 537) :

Notre pensée recherche son propre travail comme son objet. C'est l'essence même de cet effort que de laisser l'intellect exprimer son propre mouvement [*self-movement*]. Mais faire de son propre travail son objet, observer de nouveau ce qui a été accompli, c'est simplement rétablir, comme un fait encore à connaître, le processus même dont le premier résultat est observé lorsque l'intellect contemple l'acte [*deed*] qui vient d'être accompli. [...] Ce qui nous intéresse est la structure positive de la totalité du monde intellectuel. Nous avons trouvé cette structure. C'est la structure d'un système auto-représentatif [...].

Non seulement Royce lie, en détournant la lettre du texte de Dedekind, le concept de Soi et celui d'infini, mais il fonde sur cette idée une critique de la version bradleyenne de l'idéalisme. Le Soi est, selon Royce, la véritable forme de l'Absolu, et l'Absolu est donc une totalité dont l'intellect peut saisir la structure abstraite (Royce, 1901, p. 553-554) : « Aucune philosophie qui ignore complètement ce fait élémentaire [c.-à-d. que tout ce qui est est un système auto-représentatif] ne peut être appelée rationnelle. »

III. L'interprétation de Royce est-elle historiquement pertinente ?

Comme nous l'avons déjà dit, Royce ne s'arrête pas là. Le philosophe américain, non satisfait par le lien établi entre subjectivité et arithmétique, tente de prouver que l'Être lui-même est un système auto-représentatif — et il développe pour ce faire une théorie assez confuse de l'individualité et de la volonté, dont le lien avec l'opuscule de Dedekind est très lâche. Au lieu de continuer à suivre Royce dans ce qui nous semble être une impasse, nous allons à présent nous concentrer sur le rapport établi entre la métaphysique fichtéo-hégélienne du Soi et le § 66 de Dedekind, 1888. La lecture « métaphysique » que le philosophe américain fait du traité de Dedekind est-elle historiquement fondée ?

Royce, répétons-le, ne vise pas à décrire fidèlement le raisonnement de Dedekind, mais à l'exploiter dans un cadre qui n'est pas celui des mathématiques. Le philosophe californien souligne lui-même qu'il prolonge ce qui n'est qu'une « suggestion » ; en confondant volontairement les deux moments de la définition d'un système infini et de la preuve d'existence, Royce sait qu'il va au-delà de la lettre même de *Die Zahlen*³³. Mais malgré ces distorsions, assumées, n'y a-t-il pas dans l'usage que fait Royce des travaux d'un mathématicien dont la réputation de sobriété en matière de commentaires métaphysiques n'est plus à faire quelque chose de pertinent et de profondément juste ? Nous aimerions, dans ce qui suit, pousser l'hypothèse de Royce au delà d'elle-même, et explorer la possibilité d'un rapport entre les propos de Dedekind et l'idéalisme de Fichte et de Hegel.

Selon toute vraisemblance, c'est au § 13 des *Paradoxes de l'Infini*, également évoqué par Russell, que Dedekind reprend l'idée de sa preuve. Bolzano fonde sa démonstration sur la possibilité, à partir d'une proposition donnée p , de former une autre « p est vrai », et d'amorcer ainsi une

33. Royce fonde son interprétation de *Die Zahlen* sur le paragraphe 66. De ce point de vue, cette interprétation est diamétralement opposée à celle de Dugac pour qui (Dugac, 1976, p. 88-89) : « [Le théorème 66] est le seul théorème de Dedekind dont la « démonstration » ne cadre pas avec la pensée mathématique dedekindienne. [...] On reste quand même perplexe devant cette démonstration, dont le caractère mathématique n'est pas évident, teintée comme elle est de philosophie et même de psychologie ! » Royce, s'il oppose métaphysique et psychologie, et s'il prend comme point de départ ce qui doit être considéré, selon Dugac, comme une anomalie, ne dit finalement pas autre chose.

régression à l'infini³⁴. Chez Bolzano, le syntagme « proposition » désigne, non pas un jugement, c.-à-d. le résultat d'une synthèse subjective, mais un objet réel, indépendant de toute activité mentale. Or, sur ce point, Dedekind s'éloigne de son prédécesseur, puisque le monde des pensées auquel il fait allusion au § 66 est explicitement celui d'un Moi. Cet infléchissement apporte de l'eau au moulin de Royce, car rien, sur le plan technique, n'exige que les vérités en soi cèdent la place au « *Gedankenwelt* ». Il semblerait donc que ce soit pour des raisons épistémologiques globales, qui tiennent à l'approche que le mathématicien développe de sa discipline, que Dedekind modifie la présentation de Bolzano, en introduisant, dans le § 66, une référence à un sujet.

Pour tenter d'en comprendre les raisons, nous allons distinguer deux niveaux. Le premier sera celui des influences : cette apparition du Moi dans un traité de mathématique est-il l'écho de discussions philosophiques auxquelles Dedekind aurait pris part, ou au moins dont il aurait eu connaissance ? Peut-on attester l'existence d'un lien entre les théories de Fichte et de Hegel, par exemple, et celles de Dedekind ? Le second niveau est celui du contexte dans lequel le mathématicien publie son traité : à qui est adressé Dedekind, 1888, et à quoi Dedekind veut-il s'opposer ? Pourquoi Dedekind tient-il à sa preuve de l'existence de l'infini ; qui vise-t-elle³⁵ ?

Que ce soit dans les textes ou dans la correspondance publiée de Dedekind, rien ne laisse entrevoir un intérêt particulier de Dedekind pour la théorie fichtéenne ou hégélienne du Soi. Les principaux commentateurs de l'œuvre de Dedekind ne font pas non plus mention d'une quelconque influence idéaliste à Göttingen — l'accent est bien plutôt mis sur le rôle prépondérant qu'y joue la pensée de Herbart et de ses disciples, c'est-à-dire sur l'influence d'une forme d'empirisme, fortement lié à la psychologie naissante, et explicitement opposé à l'idéalisme³⁶. C'est cependant en allant voir d'un peu plus près les textes d'Hermann Lotze, un des représentants de la

34. Citons le passage central, dans la traduction de H. Sinaceur (Bolzano, 1993, p. 71-72) : « Comme il est facile de le voir, l'ensemble des propositions et vérités en soi est infini. Si nous considérons, en effet, une vérité quelconque, par exemple la proposition : "Il y a en général des vérités", ou toute autre proposition que je désigne par A, nous remarquons que la proposition : "A est vrai" est différente de A elle-même ; celle-ci a bien évidemment un tout autre sujet que celle-là, le sujet de la proposition étant la proposition A tout entière. Désignons par B cette deuxième proposition : "A est vraie", et réitérons le procédé de dérivation qui nous a déjà donné B à partir de A, nous obtiendrons une troisième proposition à partir de B, et ainsi de suite indéfiniment. »

35. Il y aurait une dernière strate à examiner : celle du rapport entre la lecture de Royce et les interprétations contemporaines de *Die Zahlen*. Le traité de Dedekind est aujourd'hui une sorte d'Annapurna de la philosophie des mathématiques : tous les grands courants présentent leur interprétation d'un texte qui semble encore supporter des lectures des plus contradictoires. Dans ce cadre, qui est aussi un champ de bataille, où pourrait-on situer l'interprétation proposée par Royce ? Nous dirons quelques mots à ce sujet à la fin de la section.

36. Sur le lien entre Herbart et Riemann, voir notamment Ferreirós, 1999, p. 241-247.

nouvelle philosophie « scientifique », représentant à plusieurs égards très singulier, que l'on peut trouver de quoi alimenter la thèse de Royce. H. Lotze fut professeur de mathématiques, de physique et philosophie à Göttingen. Dedekind connaissait donc nécessairement sa pensée. On trouve d'ailleurs, dans le *Dedekind Nachlass* conservé à Göttingen, des notes prises de la main de Dedekind d'un cours de Lotze prononcé en 1852³⁷. Dans sa *Métaphysique* de 1841, Lotze critique le tour selon lui excessivement empiriste qu'Herbart a imprimé à la pensée et prône de façon très claire, dans son introduction, un retour vers l'idéalisme objectif et la métaphysique. Or plusieurs indices semblent montrer que, dans le § 66, c'est aux thèses de Lotze que Dedekind se réfère.

En premier lieu, la notion de « *Gedankenwelt* » joue un rôle fondamental dans la critique que Lotze³⁸ fait de Herbart (Lotze, 1883, p. 496) :

Toute comparaison de deux idées, qui finit par trouver que le contenu en est égal ou inégal, suppose l'unité complètement indivisible de ce qui exécute cet acte de comparaison : ce doit être tout simplement cela même qui a l'idée de *a*, puis celle de *b*, et qui en même temps s'aperçoit du genre et de la grandeur de la différence qu'il y a entre les deux idées. Ensuite les divers actes d'une telle comparaison, d'un tel rapprochement, deviennent à leur tour des termes dont le rapport mutuel est signalé à la conscience par une nouvelle action comparative ; ainsi se construit en nous le *monde entier de nos pensées*, non comme simple existence simultanée ou comme succession d'idées diverses, mais *partout pénétré de cette action unitaire* qui, par les relations qu'elle établit entre les divers termes, *les ordonne et les maintient ensemble*. C'est là ce que nous entendons par *l'unité de la conscience*, et ce que nous regardons comme un titre suffisant pour autoriser l'hypothèse d'une âme indivisible [je souligne].

Bien entendu, il est possible que cette expression de « monde des pensées » se retrouve ailleurs à la même époque ; mais il est remarquable que l'acception du terme soit ici technique : que les pensées forment monde, qu'elles soient unies dans une conscience une, c'est, selon Lotze, à la fois ce que Herbart et ses disciples n'ont pas vu, et ce qui demeure fondamentalement juste dans la théorie fichtéenne et hégélienne de la conscience³⁹.

37. Le texte est intitulé *Geschichte der neueren deutschen Philosophie*, et son contenu semble partiellement coïncider avec Lotze, 1882. Je remercie J. Ferreirós de m'avoir indiqué l'existence du manuscrit.

38. Je remercie A. Pettoello et C. Maigné de me l'avoir indiqué.

39. Il y aurait ici beaucoup à dire sur le concept de comparaison. Un passage du Onzième supplément aux conférences de Dirichlet sur la théorie des nombres, reproduit dans Ewald, 1996, p. 834, suggère un lien entre la comparaison et l'« *Abbildung* » de Dedekind : « Aucune pensée d'aucun genre n'est possible sans le pouvoir de l'esprit à comparer une chose *a* avec une chose *a'*, ou de relier *a* à *a'*, ou de permettre à *a* de correspondre à *a'* — et la science entière des nombres repose également sur cette capacité. L'élaboration de cette idée a été [...] publiée dans mon article "*Was sind und was sollen die Zahlen?*" »

D'autre part, et peut-être surtout, on trouve, toujours dans la troisième partie de la *Métaphysique*, des passages proches du contenu du § 66. Je cite un extrait, particulièrement intéressant, dans lequel, contre Herbart, Lotze défend l'idée que les rapports entre idées ne résultent pas de la simple association, mais d'une réaction réflexive de l'âme à ses idées (Lotze, 1883, p. 559):

Il se comprend de soi-même que, d'après [ma] conception, tout état quelconque de l'âme, ou toute série d'actes intellectuels qui ont été appliqués à différentes idées pour les comparer et les juger, peut également devenir pour l'âme une nouvelle excitation, l'objet d'une réflexion plus haute encore; mais il y aurait de l'enfantillage à vouloir compter des réactions de troisième ordre et de quatrième ordre, tant qu'on ne pourrait, au moyen d'une psychologie détaillée, dont ce n'est pas ici la place, indiquer exactement, dans l'observation intérieure, les phénomènes qui justifieraient l'admission de divers degrés de prééminence. Métaphysiquement, on ne va pas, avec cela, plus loin qu'avec la simple reconnaissance de ce caractère de l'âme qui fait qu'elle est non pas simplement *une enceinte pour la foule des états intérieurs*, mais *le sol vivant qui, par chaque création momentanée dont il a déterminé l'épanouissement, a, en même temps, fait naître en soi de nouvelles conditions pour la production de créations plus élevées* [je souligne].

Si la réflexivité, qui donne en droit naissance à une régression à l'infini n'a en elle-même aucun ancrage introspectif réel, il n'en demeure pas moins vrai que le lien entre ce concept et celui de Moi doit être, selon Lotze, réaffirmé. L'idée, qui sera d'une certaine façon reprise par Dedekind, de vouloir « compter des réactions de troisième ordre et de quatrième ordre » est, certes, d'un point de vue psychologique, un enfantillage — mais, d'un point de vue métaphysique, cet accent mis sur la réflexivité interne à la structure du Soi n'est qu'une manière d'affirmer que l'âme n'est « pas simplement une enceinte pour la foule des états intérieurs, mais le sol vivant qui, par chaque création momentanée [...] fait naître en soi de nouvelles conditions pour la production de créations plus élevées ». Lotze conjoint, dans ce texte, l'ensemble des éléments rassemblés par Royce: une référence claire au concept idéaliste du Soi et à la réflexivité, une critique de la conception psychologisante du Moi, une amorce de récurrence et un lien avec les entiers — auxquels s'ajoute, de surcroît, une terminologie qui rappelle celle employée par Dedekind (l'esprit comme « sol vivant », qui produit des « créations » toujours plus élevées). Si l'hypothèse d'un lien direct entre Fichte, Hegel et Dedekind ne paraît pas pouvoir être attestée, un lien indirect, passant par Lotze, pourrait exister: l'analyse de Royce ne serait donc pas, de ce point de vue, absolument sans fondement historique. Nous allons renforcer cette première conclusion par l'examen du contexte mathématique et épistémologique dans lequel écrit Dedekind.

Dans les présentations de *Was sind und was sollen die Zahlen?*, deux lignes problématiques sont habituellement évoquées: d'une part, l'opposition à Kant et à toute forme d'intuition du numérique, commune à Dedekind et Frege; d'autre part, la position de Dedekind vis-à-vis de l'infini actuel et du

finitisme de Kronecker. Il semble que la lecture de Royce éclaire sous un nouveau jour ces deux mises en perspective.

L'interprétation de Royce permet en premier lieu d'élaborer l'articulation à Kant. Fonder l'arithmétique sur la logique ne signifierait pas seulement, selon Dedekind lu par Royce, se défaire de l'idée que le concept de progression ne prend son sens que grâce à l'intuition formelle du temps — fonder l'arithmétique sur la logique, ce serait contester jusqu'au rôle que Kant fait jouer à la temporalité dans la doctrine du Moi. La temporalité est en effet, selon Kant, la raison pour laquelle le Moi n'est jamais saisi comme chose en soi, mais toujours seulement comme phénomène. Citons un extrait de l'*Anthropologie* (Kant, 1988, p. 28) :

Je suis, en tant qu'être pensant, un seul sujet, et le même que le moi en tant qu'être sensible; mais en tant qu'objet de l'intuition empirique interne, *c'est-à-dire dans la mesure où je suis affecté intérieurement par des sensations dans le temps*, [...] je me connais seulement comme je m'apparais à moi-même, non pas comme chose en soi [je souligne].

Le temps joue chez Kant un double rôle : rôle positif, en tant que la forme de l'intuition interne fournit à l'arithmétique sa matière propre ; rôle négatif, dans la mesure où la temporalité, qui reste une modalité du sens interne, empêche de saisir le Moi autrement que comme phénomène. L'intérêt de Royce est de ne pas disjoindre les deux choses. La critique du rôle que joue la temporalité dans l'arithmétique est immédiatement liée chez lui à une description de la structure atemporelle du Soi. Ou, dit autrement, l'approche logique de la structure $\mathbb{N}$ est immédiatement conçue comme le prolongement naturel d'une conception logique, fichtéo-hégélienne du Soi, qui le détache de tout rapport à la temporalité : le fait contingent que nous, hommes, comptions, sentions, pensions dans le temps, ne signifie pas que la structure des entiers et celle du Moi soient liées à (et voilées par) la temporalité (Royce, 1901, p. 582) :

Déterminer si cet élément ou cet autre appartient à la *Kette*, peut nous prendre ou non un long moment. Il implique pour nous la succession, des processus de décompte, et beaucoup de choses du même genre. Cela, cependant, est dû à notre fortune d'observateur humain [*is due to your fortune as a human observer*].

Le concept de système auto-représentatif permet de penser à la fois la structure non phénoménale, logique, des entiers, et la structure non phénoménale, logique, de l'esprit : chez Royce, le projet dedekindien de logicisation de l'arithmétique est conçu comme l'élément d'un ensemble plus vaste, visant une redéfinition du concept du Soi.

En ce qui concerne maintenant l'autre type de contextualisation, celle consistant à interroger la place de Dedekind dans le débat sur l'infini actuel opposant Kronecker et Cantor, là encore, l'interprétation proposée par Royce permet d'ouvrir de nouvelles perspectives. J. Ferreirós affirme que si la défense de l'infini actuel est incontestablement une réponse aux critiques

finitistes et constructivistes de Kronecker, la façon dont Dedekind formule sa thèse l'éloigne des conceptions réalistes cantorienne, car, là comme ailleurs, le mathématicien de Göttingen souligne le rôle de l'activité humaine et de la libre création (*freie Schöpfung*). Dedekind chercherait, dans *Die Zahlen*, une voie médiane entre le finitisme kroneckerien et le platonisme cantorien (Ferreirós, 1999, p. 244-245):

Dedekind n'était manifestement pas un platonicien, mais il n'était pas non plus un empiriste: les objets mathématiques n'existent absolument pas hors de notre esprit, mais ils ne sont pas non plus le simple résultat de nos perceptions ou de l'expérience du monde physique. [Dedekind] fut toujours convaincu que les objets mathématiques et les concepts sont des créations de l'esprit humain [...]. Ce n'est pas par hasard que Zahlen a pour motto: « L'homme toujours arithmétise », où l'homme remplace le Dieu de ses prédécesseurs. Pour cette raison, il avait un certain biais « nominaliste », au sens où il évitait de faire référence à des objets abstraits subsistant par soi [...].

Si le diagnostic du commentateur nous semble correct, la référence au « nominalisme », dans la dernière phrase, manque de précision: à quel sens du nominalisme Ferreirós fait-il appel ici? Comment caractériser la position assumée par Dedekind de façon plus précise?

L'interprétation proposée par Royce suggère une réponse. Ce ne serait pas sur le Soi psychologique, mais sur le Soi idéal, le « squelette nu et desséché [d'un] Soi idéalement complet », dit Royce, que Dedekind s'appuierait. La distinction nous permettrait de saisir la nature de l'opposition à Kronecker: Dedekind défend l'idée d'un infini actuel et rejette les limites finitistes comme simplement psychologiques (le Moi n'est pas une « enceinte pour la foule des états intérieurs », disait Lotze) — tout en évitant de poser l'existence d'objets en soi. Ce serait en effet la structure d'un être très particulier, le Soi, qui serait en elle-même infinie. Selon cette lecture, le § 66 ne fournirait pas simplement une preuve d'existence d'un système infini — il dévoilerait le sens et la portée véritable du projet d'arithmétisation: manifester le lien essentiel entre les mathématiques et la structure de l'esprit. Ce serait bien (contre Cantor) « l'homme » qui « toujours arithmétise »: la théorie des nombres doit être fondée sur la structure de l'esprit humain. En même temps, l'esprit dont il est question ne serait pas (contre Kronecker) le Soi empirique des finitistes, mais le Soi idéal, non psychologique, le concept de Soi. Citons l'extrait, très célèbre, de la lettre à Weber (Ewald, 1996, p. 835)⁴⁰: « Nous sommes une race divine

40. Nous aurions pu également convoquer l'extrait du *Nachlass* publié dans Ewald, 1996, p. 837: « De tous les moyens que l'esprit humain a créés jusqu'à présent pour simplifier sa vie — c'est-à-dire pour simplifier le travail en quoi consiste le penser — aucun n'est d'aussi grande importance et n'est autant rattaché à la nature la plus intime de l'esprit que le concept de nombre. L'arithmétique, dont le seul objet est ce concept, est déjà aujourd'hui une science dont l'ampleur est immense, et il ne peut y avoir aucun doute qu'il n'y a absolument aucune limite à son développement futur; et le domaine de ses applications est également immense, car chaque homme, même s'il ne le saisit pas clairement, est un homme des nombres, un arithméticien. »

et nous possédons, sans aucun doute, un pouvoir créateur, non pas simplement dans les choses matérielles (chemin de fer, télégraphe), mais surtout dans les choses spirituelles. » La référence au divin éloigne ici toute interprétation empirique, psychologique, du Soi.

Résumons. Même si aucun élément ne permet d'affirmer l'existence d'une influence directe de la doctrine idéaliste du Soi, la lecture que Royce propose de Dedekind, 1888, ne nous semble pas, pour au moins deux raisons, invraisemblable. D'une part, certains indices, qu'il conviendrait certes d'étudier de plus près, semblent attester une reprise par le mathématicien de concepts et de thèmes présents dans les écrits du philosophe H. Lotze, amorçant alors un retour vers l'idéalisme. D'autre part, le lien tissé entre nombres et Soi idéal permet de tenir ensemble les principales pièces du puzzle que constitue *Die Zahlen*: le « logicisme » de Dedekind et le refus de fonder l'arithmétique sur une intuition pure du temps, son insistance sur la création et l'activité humaine, la place centrale de l'arithmétique dans les mathématiques, le rôle du § 66. Il reste que cette interprétation purement « métaphysique » force, répétons-le, la lettre de *Die Zahlen*, en faisant jouer un rôle central à la preuve de l'existence d'un ensemble infini ; le monde de mes pensées n'est plus conçu comme seulement un exemple de système infini, mais comme la matrice de tous les systèmes simplement infinis.

IV. Conclusion : mathématiques et métaphysique chez Bradley, Royce et Russell

Revenons, pour conclure, à Bradley et aux lectures critiques que Russell et Royce en ont fait. Le point commun entre Russell et Royce est qu'ils se sont servis des nouvelles mathématiques pour critiquer *Appearance and Reality*. Mais, si Russell prétend que seule une métaphysique réaliste, débarrassée de tout préjugé psychologique, est susceptible de rendre compte des nouvelles doctrines, Royce, lui, voit dans le raisonnement de Dedekind une occasion de renouveler l'idéalisme. Peut-on imaginer deux approches plus opposées que celles-ci ? Ce choc frontal pourrait, dans un premier temps du moins, redonner des couleurs à la philosophie de Bradley : le fait que les mêmes travaux mathématiques engendrent des interprétations aussi divergentes ne montre-t-il pas que la rationalité métaphysique n'a rien à voir avec la légalité mathématique ? Et, dans ces conditions, la position, prudente, de Bradley, qui consiste à la fois à confesser son « inaptitude » pour l'« abstraction » mathématique, et à tenir bon sur la recherche des premiers principes, c.-à-d. la métaphysique, n'est-elle pas finalement la plus raisonnable ?

La lecture de la correspondance Bradley-Russell est à cet égard édifiante. L'auteur de *Appearance and Reality*, tout en reconnaissant la compétence de Russell dans le domaine logique et mathématiques, ne cesse de lui reprocher son manque de cohérence — Bradley frappe d'ailleurs souvent juste⁴¹ :

41. Voir notamment Bradley, 1914, p. 281-287.

qu'en est-il, dans les *Principles*, de l'unité de la proposition ? Quel est le statut exact de la notion de classe ? Peut-on réellement soutenir que la différence est une relation ? Bradley, ayant confessé son inaptitude pour les mathématiques, semble, pour ainsi dire, demander à Russell qu'il fasse de même dans le domaine de la métaphysique⁴². L'idée qu'il y a une rationalité purement métaphysique, différente des autres formes de rationalité, gouverne les attaques que le philosophe idéaliste adresse à celui qui fut l'un de ses disciples.

Cette attitude bradleyenne, consistant à distinguer différents domaines de rationalité qui ne se recouvrent pas, nous semble excessivement timorée. Notons d'abord que l'ignorance n'oblige jamais : l'inaptitude aux mathématiques ne saurait être le gage d'une quelconque compétence en métaphysique⁴³. Mais plus profondément, l'idée que métaphysique et mathématiques seraient des domaines juxtaposables, sans lien les uns avec les autres, et que donc la politesse de ne pas empiéter sur le territoire des voisins devrait être considérée comme une vertu intellectuelle, est profondément étrange et inutilement pusillanime. C'est certainement, entre autres, à Bradley que Russell pense lorsqu'il écrit le dernier chapitre de *Problems of Philosophy*⁴⁴, dans lequel il dénonce les pensées timorées, égocentrées. Chez Bradley, ce n'est certes pas « le désir de prouver la parenté du monde et du Moi » qui est à l'origine d'une auto-affirmation stérile, puisque le philosophe anglais veut montrer précisément le contraire, l'altérité de la pensée et de la réalité. Mais le scepticisme de Bradley ressortit de la même étiologie : la volonté de satisfaire « son » intellect et « ses » demandes, sans chercher à l'ajuster et à l'ajuster au contact d'une positivité extérieure, ici les mathématiques.

En revanche, Russell se trompe lorsqu'il englobe dans sa même critique l'ensemble de l'idéalisme. La belle analyse de Royce manifeste que le refus de se confronter aux mathématiques n'est absolument pas l'apanage

42. Cela ressort de la façon dont Bradley présente sa critique de Russell dans Bradley, 1914, p. 280 : « Je vais maintenant faire quelques remarques au sujet de certaines des idées fondamentales utilisées par M. Russell, et je vais tenter de montrer que ces idées contiennent des contradictions (*inconstencies*). Je ne suis, en un sens, pas à la hauteur de cette tâche. Je suis complètement incompetent pour évaluer la grande œuvre de M. Russell (*Principles of Mathematics*). Mais, si la partie mathématique est aussi bonne que la partie philosophique, je suis certain qu'il a produit un livre d'une valeur singulière. Me restreindre à une critique unilatérale d'idées que je ne peux que partiellement comprendre est ingrat de ma part, et je ne le ferais pas si je ne me sentais pas en un sens obligé de le faire. » Derrière la rhétorique, on retrouve l'idée d'un partage possible, entre d'une part, ce qui relève des mathématiques, et de l'autre, ce qui relève de la seule métaphysique.

43. Bradley fait très souvent appel à l'introspection et à l'expérience « concrète » dans ses critiques de Russell. Des formules comme « *I cannot follow any train of reasoning which is highly abstract [...]* » reviennent très souvent. Ce trait est profondément lié à l'idée que Bradley se fait de la métaphysique, comme saisie d'une totalité qui n'est donnée que dans l'immédiateté. Le philosophe semble ainsi penser que son inaptitude aux mathématiques, qui sont par essence « abstraites », est la conséquence de son sens du concret et de la totalité, c'est-à-dire de son talent métaphysique.

44. Voir Russell, 1912, p. 177-185.

de l'idéalisme et que la générosité n'est donc pas non plus le propre de l'atomisme logique. La proximité est en effet, au final, plus grande entre Royce et Russell qu'elle ne l'est entre les deux idéalistes. Si Royce et Russell s'opposent sur la question de savoir quelle métaphysique fournit le cadre naturel des nouvelles mathématiques, ils s'accordent tous les deux en effet, contre Bradley, pour reconnaître que l'articulation entre les deux sphères est une exigence rationnelle⁴⁵. La métaphysique, qu'elle soit idéaliste ou qu'elle soit réaliste, ne peut, selon Royce et Russell, ignorer la positivité mathématique. Quant à savoir laquelle des deux interprétations parvient à « replacer la recherche de Dedekind dans sa relation la plus naturelle à l'enquête métaphysique générale », la question reste ouverte — mais l'essentiel n'est-il pas ailleurs : dans la reconnaissance partagée d'une tâche à accomplir ?

Références

- Allard, James, *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics. Judgment, Inference, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Bolzano, Bernard, *Les paradoxes de l'infini*, Paris, Seuil, 1993.
- Borges, José-Luis, *Enquêtes (1937-1952)*, Paris, Gallimard, 1957.
- Bradley, Francis Herbert, *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1893.
- . *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914.
- Cantor, Georg, « Beiträge zur begründung der transfiniten mengenlehre », *Mathematische Annalen*, 46, 1895, p. 481-512 ; 1897, 49, p. 207-246.
- Dedekind, Richard, *Was sind und was sollen die Zahlen ?*, Braunschweig, Vieweg, 1888.
- Dugac, Pierre, *Richard Dedekind et les fondements des mathématiques*, Paris, Vrin, 1976.
- Ewald, William, dir., *From Kant to Hilbert: A source book in the foundations of mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Ferreirós, José, *Labyrinth of thought. A history of set theory and its role in modern mathematics*, Berlin, Birkhäuser Verlag, 1999.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de Philosophie première (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1964.
- Grattan-Guinness, Ivor, *The Search for Mathematical Roots 1870-1940. Logics, set theories and the foundations of mathematics from Cantor through Russell to Gödel*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Griffin, Nicholas, *Russell's Idealist Apprenticeship*, Oxford, Clarendon, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques, volume III, Philosophie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 1988.
- Hilbert, David, « Neubegründung der mathematik », *Abhandlungen mathematischen Seminar Universität Hamburg*, 1, 1922, p. 157-177.
- Kant, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1988.

45. Dans la lettre de Russell à Couturat du 4 juillet 1905 (Schmid, 2001, p. 509), on relève ce jugement : « Royce est assez habile pour un philosophe, mais il pense qu'on peut faire des systèmes dans le gros, sans examiner minutieusement chaque partie, et c'est ce que mon expérience ne me permet pas de croire. »

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Lotze, Hermann, *Metaphysique*, trad. française de A. Duval, Paris, Firmin-Didot, 1883.
- . *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant - Diktate aus den Vorlesungen*, Hirzel, 1882.
- McTaggart, John McTaggart Ellis, *Philosophical Studies*, New York, Freeport, 1968.
- Royce, Josiah, *The World and the Individual*, Goucester Mass., Peter Smith, 1901.
- Russell, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, London, Routledge; 1903.
- . *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1912.
- . *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, George and Allen, 1921.
- Schmid, Anne-Françoise, dir., *Bertrand Russell / Louis Couturat (1897-1913): Correspondance sur la philosophie, la logique et la politique*, Paris, Kimé, 2001.
- Van Heijenoort, Jean, dir., *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic, 1879-1931*, Harvard, Harvard University Press, 1967.

Bertrand Russell et Harold Joachim

Nicholas Griffin

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038012ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038012ar>

[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

Griffin, N. (2009). Bertrand Russell et Harold Joachim. *Philosophiques*, 36 (1), 109–130. <https://doi.org/10.7202/038012ar>

Résumé de l'article

Cet article est en partie biographique, en partie philosophique. Il retrace les échanges entre Russell et le philosophe néo-hégélien britannique Harold Joachim, depuis l'époque où Russell était étudiant dans les années 1890 jusqu'à son compte-rendu cinglant de la conférence de Joachim prononcée à l'occasion de sa leçon inaugurale en tant que professeur Wykeham de Logique à Oxford en 1920. La partie philosophique s'attache à évaluer le principal argument de Russell à l'encontre de la théorie cohérentiste de la vérité de Joachim, selon lequel une telle théorie est équivalente à la doctrine des relations internes. Cet article fait usage de lettres de Russell à Joachim récemment découvertes.

Bertrand Russell et Harold Joachim

NICHOLAS GRIFFIN

Université McMaster

RÉSUMÉ. — Cet article est en partie biographique, en partie philosophique. Il retrace les échanges entre Russell et le philosophe néo-hégélien britannique Harold Joachim, depuis l'époque où Russell était étudiant dans les années 1890 jusqu'à son compte-rendu cinglant de la conférence de Joachim prononcée à l'occasion de sa leçon inaugurale en tant que professeur Wykeham de Logique à Oxford en 1920. La partie philosophique s'attache à évaluer le principal argument de Russell à l'encontre de la théorie cohérentiste de la vérité de Joachim, selon lequel une telle théorie est équivalente à la doctrine des relations internes. Cet article fait usage de lettres de Russell à Joachim récemment découvertes.

ABSTRACT. — The paper is partly biographical and partly philosophical. It traces Russell's philosophical interactions with the British neo-hegelian philosopher, Harold Joachim, from Russell's days as an undergraduate in the 1890s to his scathing review of Joachim's inaugural lecture as Wykeham Professor of Logic at Oxford in 1920. The philosophical part attempts to evaluate Russell's main argument against Joachim's coherence theory of truth, that it is equivalent to the doctrine of internal relations. The paper makes use of Russell's recently discovered letters to Joachim.

1. Prologue

Peu de gens se souviennent aujourd'hui du philosophe britannique néo-hégélien Harold Joachim (1868-1938), qui fut pourtant, en son temps, connu comme l'un des représentants éminents de la philosophie de Bradley. Joachim passa une grande partie de sa carrière philosophique (1897-1919) au Merton College, le collège de Bradley à Oxford, où il occupa, semble-t-il, la chambre attenante à celle de Bradley¹. En dépit de cette proximité, il semble qu'il y ait eu entre les deux hommes peu de contacts personnels — Joachim était timide, et Bradley dominateur². Bradley lui-même ne livrait aucun enseignement, ce

1. Cf. la lettre de Russell à Alys Russell du 22 oct. 1895 (*Selected Letters of Bertrand Russell*, vol. 1, *The Private Years, 1884-1914*, N. Griffin éd., London: Allen Lane, 1992, p. 171, abrégé dans la suite par SLBR1). Il y est dit que Joachim avait l'habitude de fermer la fenêtre dès que ses étudiants commençaient à critiquer Bradley. Les meilleures sources biographiques sur Joachim sont l'article de H. W. B. Joseph «Harold Henry Joachim, 1868-1938», paru dans *Proceedings of the British Academy*, 24 (1938), pp. 396-422, et un texte non publié de Paul Rabin, «Harold Henry Joachim (1868-1938)», présenté à la *Anglo-Idealism Conference*, à Oxford, en juillet 1997. En 1919, Joachim déménagea au New College, à la suite de sa nomination à la Wykeham Chair of Logic, poste qu'il occupa jusqu'à sa retraite en 1935.

2. Quelques lettres (toutes, sauf une, de Bradley) ont survécu et sont publiées dans *The Collected Papers of F. H. Bradley*, vol. 4 et 5, Carol A. Keene éd. (Bristol: Thoemmes, 1999). Paul Rabin, *op. cit.*, fait état d'une rumeur selon laquelle les lettres de Joachim auraient été détruites après la mort de Bradley.

qui veut dire que lorsque des étudiants, parmi lesquels comptaient T. S. Eliot³ et Brand Blanshard, venaient à Oxford pour étudier la philosophie de Bradley, ils le faisaient généralement sous la direction de Joachim. Joachim édita les *Collected Essays* de Bradley, publiés de façon posthume, et eut la responsabilité de compléter le fameux essai sur les relations inclus dans la collection. Ses contributions à la philosophie bradleyenne concernèrent principalement le domaine de la logique, et son livre le plus connu, *The Nature of Truth*⁴, dans lequel il défendait une théorie cohérentiste de la vérité, fut souvent conçu comme un approfondissement des positions de Bradley. Joachim fut suffisamment remarquable en ce domaine pour être nommé à la Wykeham Chair of Logic d'Oxford, et ce, même si, en 1919 déjà, cette nomination pouvait être considérée comme anachronique.

À l'exception de son livre *Logical Studies*, publié de façon posthume en 1948 et basé sur ses conférences en tant que professeur Wykeham, ses principaux travaux furent des études spécialisées des œuvres d'autres philosophes : une importante étude de l'*Éthique* de Spinoza (1901), un commentaire du *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Spinoza (1940), une étude de l'*Éthique à Nicomaque* (1951) et une étude des *Règles pour la direction de l'esprit de Descartes* (1957) — tous ces travaux ayant été loués pour leur précision⁵. La plupart d'entre eux furent publiés de manière posthume, à partir des conférences rédigées avec beaucoup de soin pour les cours donnés à Oxford durant ses années d'exercice. Avec le temps, la réputation de Joachim comme principal disciple de Bradley, qui l'avait initialement aidé à être sur le devant de la scène, devint la cause de son éclipse. Aujourd'hui, près de soixante-dix ans après sa mort, Joachim est surtout connu comme le traducteur du *De Generatione et Corruptione* d'Aristote dans la *Oxford Translation of Aristotle*⁶ et, quelque peu ironiquement, comme la cible immédiate de la critique russellienne à l'encontre de ce qu'il appelait la conception moniste de la vérité.

Russell eut un contact personnel avec Joachim pré-datant leur relation philosophique : l'oncle favori de Russell, Rollo, fut un voisin de la famille Joachim à Halsemere, dans le Surrey, et épousa en 1891 la sœur de Joachim,

3. Les lettres d'Eliot contiennent beaucoup d'informations concernant les cours de Joachim, notamment celles adressées à son ancien professeur de Harvard, J. H. Woods. Cf. *The Letters of T. S. Eliot*, vol. 1, 1898-1922, éditées par Valerie Eliot (New York : Harcourt Brace Jovanovitch, 1988).

4. Oxford : Oxford University Press, 1906. La seconde édition (1939) sera utilisée ici et désignée par JNT. Cette seconde édition, qui diffère de la première seulement sur des points mineurs, fut menée à bien par R.G. Collingwood, dont la collaboration avec Joachim sur ce projet commença juste avant la mort de ce dernier.

5. En 1951, Stuart Hampshire consacrait les deux livres de Joachim sur Spinoza comme deux des trois « études les plus précises de Spinoza en anglais » (Stuart Hampshire, *Spinoza*, Harmsworth : Penguin, 1951, pp. 9-10).

6. Ce travail a bien supporté l'épreuve du temps, puisqu'il n'a été supplanté que par la traduction de Williams pour la Clarendon Aristotle Series, datant des années 80. Je remercie David Hitchcock d'avoir attiré mon attention sur ce point.

Gertrude⁷. Joachim lui-même ne se maria pas avant 1907, et au moins jusqu'à cette période il semble qu'il passa ses étés à Halsemere où Russell et lui eurent toutes les occasions de se voir lorsque celui-ci rendait visite à son oncle. En 1891, Russell étudiait sans plaisir les mathématiques à Cambridge et attendait impatiemment le jour où il pourrait se réorienter vers la philosophie. Bien que Joachim fût seulement de quatre ans son aîné, Russell le considérait manifestement comme une sorte de mentor en ce qui concerne la philosophie, car, en septembre 1892, alors que Russell était sur le point d'entamer la dernière année de ses études mathématiques, il demanda à Joachim des conseils bibliographiques sur la philosophie. Joachim répondit en lui envoyant une liste substantielle d'ouvrages⁸, qui, comme Russell le dit à Brand Blanshard en 1942, « le lancèrent en philosophie⁹ ». Dans *My Philosophical Development*, Russell rappelle la liste mais ne cite que deux de ses livres : « l'un était la *Logic* de Bradley, qui était bon mais difficile ; l'autre était la *Logic* de Bosanquet, encore meilleur mais encore plus difficile¹⁰ ». Russell commença rapidement à lire les ouvrages de la liste mais n'alla pas très loin, car James Ward, son directeur d'études, le stoppa : il négligeait son travail de mathématiques. Les lectures philosophiques de Russell s'interrompirent en janvier 1893 et ne reprirent qu'en juillet, immédiatement après les examens du « mathematical Tripos¹¹ ».

La lettre de Joachim de septembre 1892 — dont il garda le tendre souvenir des dizaines d'années plus tard — fut manifestement un événement d'importance dans les premiers pas que Russell fit en philosophie, et il est probable que, durant les deux années qui suivirent, il chercha à connaître l'opinion de Joachim sur des questions philosophiques. Mais l'influence exacte que Joachim a eue sur les premières études philosophiques de Russell n'est pas facile à déterminer. Manifestement, Joachim ne transmet à Russell aucune parcelle de son amour pour Aristote ; et même si Russell lut dès sa sortie son premier livre, *A Study of the Ethics of Spinoza* (1901), celui-ci ne

7. Michael Walsh m'a indiqué que ce mariage fait de Russell un lointain parent de Ludwig Wittgenstein : la sœur d'un des grand-pères de Wittgenstein était la grand-mère de Joachim.

8. La lettre de Joachim n'est pas datée, mais des éléments internes montrent qu'elle doit avoir été écrite le 23 septembre 1892. Elle est publiée dans Nicholas Griffin, « Joachim's Early Advice to Russell on Studying Philosophy », *Russell: The Journal of the Bertrand Russell Archives*, n. s. 7 (1988), p. 119-123.

9. Russell à Brand Blanshard, 16 mai 1942.

10. *My Philosophical Development*, p. 37. En fait, Joachim recommanda la *Logic* de Bradley comme « excellente — mais très difficile », et celle de Bosanquet comme « bonne, mais encore plus difficile ».

11. À cette époque Russell tenait une liste d'ouvrages à lire, « What Shall I Read? », *Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 1, *Cambridge Essays, 1888-99*, K. Blackwell et alii (eds), London: Routledge, 1983, p. 347-365. Les détails de ses lectures philosophiques, durant les années 1892-1893, se trouvent pp. 350-352. Les différents volumes des *Collected Papers of Bertrand Russell* seront ici désignés par CPBR suivi du numéro du volume.

semble pas avoir été la cause de son admiration pour Spinoza¹². Russell partageait certainement la vénération de Joachim à l'égard de Bradley : en 1895, alors qu'il résidait avec Joachim à Oxford, il éprouva, lorsqu'il vit le nom de Bradley sur sa porte, « la véritable émotion de l'admirateur de héros » (SLBR1, p. 171). Bradley lui-même était absent à cette époque. Russell ne le rencontra qu'en 1902, lorsque G. F. Stout les présenta l'un à l'autre, et il éprouva, malgré toutes leurs différences philosophiques (CPBR12, p. 13), encore un peu de l'émotion initiale. Mais dans les années 1890, l'admiration pour l'œuvre de Bradley pouvait venir de presque partout, et il n'y a aucune raison de supposer que l'influence de Joachim ait été particulièrement déterminante dans le cas de Russell.

2. Le débat sur la vérité

2.1 Arrière-plan

L'histoire devient plus intéressante, cependant, lorsque Russell et Joachim eurent à surmonter de profondes différences philosophiques, c'est-à-dire, après que Russell eut rejeté le néo-hégélianisme (après 1898). Dix-neuf de leurs lettres échangées entre 1900 et 1906 ont survécu — dix de Joachim et neuf de Russell. Malheureusement, l'équilibre dans le nombre des lettres échangées ne veut pas dire que nous sommes en possession de la correspondance complète : parmi les documents qui ont survécu, nombreuses sont les réponses à des lettres aujourd'hui manquantes¹³. À part trois, toutes les lettres font suite à la publication, en 1906, de *Nature of Truth* de Joachim — cet événement occasionna un échange intense sur une période de deux ans, lequel déborda même le cadre de la correspondance pour se répandre dans les journaux¹⁴.

12. L'exemplaire de Russell est à la librairie de l'Université d'York et contient quelques brèves remarques dans les marges, rien toutefois qui indique quel jugement global il portait sur l'ensemble du livre. Plus tard, Russell décrit l'exégèse de Joachim comme « admirable... pour le lecteur technicien » (*Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers, 1909-13*, John G. Slater (ed.), London : Routledge, 1992, p. 252), sans commentaires supplémentaires. Kenneth Blackwell, dans *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell* (London : Allen and Unwin, 1985, p. 121-3), suggère que Russell aurait apprécié l'interprétation de Joachim sur l'amour intellectuel de Dieu chez Spinoza.

13. Cette correspondance a été publiée par James Connelly et Paul Rabin dans « The Correspondence between Bertrand Russell and Harold Joachim », *Bradley Studies*, 2 (1996), pp. 131-160 (cité dans la suite comme CRJ). Les auteurs ne fournissent malheureusement presque aucun commentaire sur les lettres ; le second article de commentaires, qui était prévu, n'a jamais vu le jour. Les lettres originales de Russell sont à la Bodleian Library — MS ENG C20.26 Fols. 43-101 (copies aux archives Russell). Les lettres originales de Joachim sont aux archives Russell.

14. La première lettre (7 mai 1900) est une réponse à l'article « Is Position in Time Absolute or Relative ? » de Russell (CPBR3, pp. 222-223, où la quasi totalité de la lettre est citée dans la note préliminaire) ; les deux suivantes (datées du 5 septembre 1904 et du 13 septembre, toutes deux de Joachim) traitent entre autres de l'interprétation que G. E. Moore fait de Kant. Russell a daté la seconde « 1903 ? », mais j'incline à penser qu'elle est également de 1904.

La conception ordinairement reçue présente la théorie de la vérité cohérence défendue par Joachim dans *The Nature of Truth* comme un prolongement de la théorie de Bradley. Russell pourrait avoir contribué à cette opinion en intitulant (lorsqu'il la republia quelques années plus tard dans *Philosophical Essays*) sa critique principale de la théorie de Joachim « The Monistic Theory of Truth », suggérant par là qu'il n'y en avait pas d'autres. L'idée que Bradley ait adhéré à une théorie de la vérité cohérence me paraît très peu probable — en réalité, l'idée même que Bradley possédait à l'époque une quelconque théorie de la vérité me semble peu plausible¹⁵. Deux lignes interprétatives doivent ici être distinguées : l'une (celle de Manser) maintient que Bradley n'a jamais eu de théorie de la vérité (et que cela ne constitue pas un problème puisque la sémantique ne relève pas du domaine de la logique); l'autre soutient que Bradley a développé une théorie de la vérité, mais plutôt tardivement, à l'époque où il écrivait les articles principaux de *Essays on Truth and Reality* (1914). Quoi qu'il en soit, on s'accorde généralement à penser que, même si Bradley avait une théorie de la vérité, savoir quel était son contenu est bien difficile¹⁶. Le corollaire de tout cela est que nous ne devons pas identifier la théorie de Joachim à celle de Bradley; ni présupposer que Bradley a reçu la théorie de Joachim comme une clarification ou un prolongement de sa propre position. Il est remarquable que, dans la totalité des *Essays on Truth and Reality*, on ne trouve qu'une seule référence à Joachim¹⁷. Russell, en revanche, discuta la théorie de Joachim à plusieurs reprises et il la considérait comme la meilleure, peut-être même la seule théorie néo-hégélienne qui soit.

Les raisons de l'intérêt de Russell ne sont pas difficiles à découvrir. Le livre de Joachim possédait quatre chapitres : le premier était une critique de la théorie de la vérité correspondance; le second une critique de la théorie de Russell et de Moore selon laquelle la vérité est « une qualité d'entités indépendantes »; le troisième présentait la propre théorie cohérentiste de Joachim; et le quatrième (qui savait de manière significative la théorie avancée dans la troisième) traitait de l'erreur. Le second chapitre de Joachim

15. Cf. Anthony Manser, *Bradley's Logic* (Oxford: Blackwell, 1983), p. 106.

16. Toutes les options (à l'exception du pragmatisme) ont été évoquées: S. R. Saxena (*Studies in the Metaphysics of Bradley*, London: Allen and Unwin, 1967, p. 200) maintient que Bradley adoptait une théorie de la vérité cohérence; Ralph Walker (« Bradley's Theory of Truth » in G. Stock (ed.), *Appearance versus Reality. New Essays on the Philosophy of F. H. Bradley*, Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 93-109) qu'il adhérait à une théorie correspondantiste; et Stewart Candlish (« The Truth about F. H. Bradley », *Mind*, 98, 1989, p. 331-41), et Thomas Baldwin (« The Identity Theory of Truth », *Mind*, 100, 1991, p. 35) soutiennent qu'il avait une théorie de la vérité identité.

17. F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality* (Oxford: Clarendon Press, 1914, p. 107). Tout ce que Bradley dit à cette occasion est que le livre de Joachim est « intéressant » et que Joachim « fit bien de discuter une fois de plus cette conception [rejetée par tous les deux] selon laquelle le vrai consiste à copier la réalité ». Le moins que l'on puisse dire est qu'il ne s'est pas montré très élogieux envers celui qui se présente comme son disciple.

était le plus approfondi et constituait la critique la plus fondamentale alors publiée de la nouvelle philosophie que Russell et Moore étaient en train de rendre publique. Bien plus, c'était une critique provenant du camp néo-hégélien, lequel dominait encore alors la scène philosophique britannique — une critique où, de plus, se manifestaient les grands talents de commentateur de Joachim. Il s'agissait donc d'une contre-attaque qui ne pouvait être ignorée.

Joachim envoya apparemment à Russell les deux premiers chapitres de son livre, auxquels ce dernier se réfère comme à « deux articles » dans sa réponse du 1^{er} février 1905, la première des lettres encore existantes portant sur la question du vrai. En ce qui concerne le premier chapitre, Russell fait seulement brièvement remarquer : « Je suis bien entendu d'accord sur le fait que la théorie correspondantiste est absurde, mais vos arguments ne sont pas ceux que j'aurais utilisés » (RJC, p. 136). Cela est à peine suffisant pour identifier sans ambiguïté possible l'« article » comme étant le brouillon du premier chapitre du livre, mais Joachim n'étant pas un auteur prolifique il semble peu probable qu'il y ait eu un second article sur la théorie correspondantiste en circulation à l'époque. Quant au second « article », Russell joignit plusieurs pages de commentaires détaillés. Nous pouvons ici être absolument certains que le second des articles que Joachim envoya à Russell était un brouillon du chapitre 2, car dans la version publiée Joachim se réfère aux notes de Russell (JNT, p. 47n), et dans la préface il remercie Russell pour ses commentaires. (Il note aussi, cependant, que les commentaires de Russell n'ont conduit à aucun « changement substantiel », et cela parce que son « principal objet était d'examiner un type de théorie de la vérité, et non d'attaquer M. Russell¹⁸ ».) Russell dit dans sa lettre que si Joachim publiait le second article, il y répondrait probablement. En fait, une fois le livre publié, il répondit publiquement à trois reprises : en en faisant le compte rendu pour *The Independent Review*, et en le commentant de façon plus détaillée à la fois dans *Mind* et *The Proceedings of the Aristotelian Society*¹⁹. Seul le second était une réponse au second chapitre de Joachim ; le troisième attaquait la théorie de la vérité cohérence présentée dans le troisième chapitre de JNT.

18. On trouve, tôt dans le chapitre 2, un démenti similaire (JNT, p. 32-33). Les numéros de pages que Russell cite dans ses notes sont identiques aux numéros de pages de la première édition de l'ouvrage de Joachim. Cela suggère fortement que Russell était en train de lire les épreuves, et, si tel était le cas, l'exhortation qu'il fait à Joachim de « persévérer et de publier » sonne plutôt étrangement.

19. Respectivement : « What is Truth ? » (*The Independent Review*, juin 1906, p. 349-53) (cité sous l'abréviation RIR) ; « The Nature of Truth » (*Mind*, 15, 1906, p. 528-33) (cité sous l'abréviation RNT) ; « On the Nature of Truth » (*Proceedings of the Aristotelian Society*, n. s., 7, 1907, p. 28-49) (cité sous l'abréviation ONT). Les parties I et II de ONT furent réimprimées, avec de légères omissions, sous le titre « The Monistic Theory of Truth » dans les *Philosophical Essays* (London : Longmans, Green, 1910) de Russell.

L'ironie de la chose est que la théorie de la vérité défendue par Russell au début du débat avec Joachim n'est pas celle qu'il défendait à la fin. Mais cela n'a *rien* à voir avec la critique de Joachim²⁰. Le changement dans la théorie russellienne de la vérité peut être complètement expliqué par des considérations internes à sa propre philosophie et, de plus, toutes les principales objections que Joachim oppose à la première théorie valent également contre la seconde. Dans sa lettre du 1^{er} février 1905, Russell dit à Joachim que le troisième de ses articles de 1904 sur Meinong²¹ constituait « sa tentative la plus sérieuse de formuler ses conceptions sur la vérité ». C'est cette théorie de 1904 que Russell défendait dans RNT, qui, même s'il parut dans le numéro d'octobre 1906 de *Mind*, fut probablement écrit en mai de cette année-là (nous avons des notes de Joachim sur ce dernier datées du 21 mai 1906; RJC, p. 153-155). Selon la théorie de 1904 (une théorie de la vérité identité, que Russell soutenait depuis 1899), vérité et fausseté étaient les propriétés indéfinissables des propositions, considérées comme des constituants du monde, complexes et indépendants de l'esprit. La réalité des propositions comme termes complexes formait une partie essentielle de la théorie substitutionnelle des classes et des relations au moyen de laquelle Russell pensait libérer la logique des paradoxes. Cette entreprise l'occupa pendant toute l'année 1905, et une bonne partie de l'année 1906²². Mais, tardivement en 1906, la découverte des paradoxes propositionnels dans la théorie substitutionnelle conduisirent Russell à abandonner le projet et à chercher des façons d'éliminer les propositions de son ontologie — une élimination mise en œuvre dans sa théorie multiple du jugement (une forme de théorie de la vérité correspondance) qui fut présentée pour la première fois sous forme imprimée dans les *Principia Mathematica*. À la fin de 1906, si Russell était convaincu de la nécessité d'abandonner les propositions, il ne savait toujours pas exactement comment s'en débarrasser. Dans la troisième section finale de ONT, lequel fut publié aux alentours de juillet 1907 mais écrit probablement en octobre de l'année précédente (il fut lu au Cambridge Moral Sciences Club tôt en novembre), Russell formulait à titre d'hypothèse la théorie des relations multiples, mais il ne la défendait pas encore de façon catégorique²³. L'ironie de la chose est en conséquence

20. Contrairement à ce que suggère Ralph Walker dans « Joachim on the Nature of Truth » in W. J. Mander (ed.), *Anglo-American Idealism, 1865-1927* (Westport, Ct.: Greenwood Press, 2000, p. 184).

21. « Meinong's Theory of Complexes and Assumptions, III », *Collected papers of Bertrand Russell*, vol. 4, *The Foundations of Logic, 1903-05*, Alasdair Urquhart (ed.), London: Routledge, 1994, p. 461-74 (cf. notamment, p. 471-474).

22. Pour plus de détails, voir G. Landini, *Russell's Hidden Substitutional Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

23. Lorsque Russell réimprima ONT dans *Philosophical Essays*, il élimina la troisième section et la remplaça par un nouvel article « On the Nature of Truth and Falsehood » dans lequel il défendait désormais explicitement la théorie des relations multiples, quoique sous une forme différente de la théorie ébauchée en 1906.

que, RNT venant juste d'être publié, Russell abandonnait la théorie qu'il défendait. Ses nouvelles thèses, telles que présentées dans ONT, furent envoyées par avance à Joachim, qui (renvoyant à Russell ses remarques sur l'article le 21 novembre 1906) se précipita sur le changement, réitérant son objection à la théorie de la correspondance (à savoir la difficulté de définir la relation de correspondance) et l'invitant à « devenir un « hégélien » (RJC, p. 158)²⁴.

2. 2 Stratégie

Déjà en 1905, Russell et Joachim étaient si éloignés dans leurs positions philosophiques qu'ils éprouvaient beaucoup de difficultés à se comprendre l'un l'autre. Joachim ouvre la discussion dans le chapitre 2 en disant que la théorie de la vérité qu'il était sur le point d'examiner était « si différente de toutes les conceptions en cours » qu'il craignait que son exposition soit un « pastiche grossier et ridicule » (JNT, p. 31); tandis que Russell, quoique plus certain de comprendre la tradition néo-hégélienne dans laquelle il avait fait ses premières armes, en était néanmoins souvent réduit à énumérer les multiples interprétations possibles des thèses de Joachim et à tenter de réfuter chacune d'entre elles. Chaque philosophe croyait l'adversaire pris au piège par des problèmes auxquels ce dernier déniait simplement toute existence et, de façon inévitable, les deux passaient beaucoup de temps à corriger les interprétations erronées de leur interlocuteur.

Russell en particulier pensait que bon nombre des objections de Joachim provenaient de la supposition inconsciente qu'il adhérait à des doctrines néo-hégéliennes qu'en réalité il rejetait. Par exemple, à propos de sa tentative de fonder un argument sur la distinction entre vrai *per se* et vrai en tant que connu, il répondit à Joachim: « Ici, comme en de nombreuses autres occasions, vous déduisez votre conclusion en m'attribuant de façon non consciente une conception selon laquelle les relations modifient leurs termes » (RJC, p. 139-140). Étant donné ce qu'il considérait comme une propension de Joachim à éluder les questions, Russell tenait beaucoup à identifier les hypothèses fondamentales que l'on faisait de chaque côté. Dans le cas présent, cependant, une telle façon de procéder rendait très improbable la mise à jour de la moindre base d'accord significative à partir de laquelle l'une des parties aurait pu persuader l'autre; en effet, plus le niveau d'analyse s'approfondissait, plus les deux côtés paraissaient éloignés

24. Russell répondit (le 24 novembre) que sa principale objection à la théorie correspondantiste avait toujours été qu'elle semblait faire des croyances fausses des croyances en rien (cf. « Meinong's Theory », *op. cit.*, p. 471-2), mais que cela ne lui semblait plus incontestable. (La théorie des relations multiples résolvait cela de façon très élégante.) À l'opposé, le problème de la définition de la relation de correspondance constituait « une difficulté de détail, susceptible d'être résolue par de nouvelles réflexions. Elle n'a jamais constitué pour moi un argument contre les théories correspondantistes », (RJC, p. 159).

l'un de l'autre, moins il y avait donc de chance de trouver un argument décisif permettant de résoudre la question sans l'é luder.

Russell trouvait tout cela « étrange et décourageant » (RNT, p. 532), et fut conduit à réfléchir sur le type d'argument adapté à de telles situations :

Je pense que le seul argument possible [...], dans toutes les questions *fondamentales*, est une forme ou une autre de la *reductio ad absurdum*. C'est-à-dire qu'une position peut être réfutée aux yeux d'une personne qui auparavant la soutenait, si, la supposant vraie, et n'utilisant que des inférences du genre qu'elle admet être valide, la fausseté de quelque partie essentielle de la position peut être déduite (RNT, p. 532 ; l'italique est ajouté).

Russell remarque que même cette sorte d'argument repose sur une présupposition, à savoir que tout ce qui implique sa propre fausseté est faux. Mais, dit-il, cela n'empêche pas une réfutation, puisque c'est une présupposition faite par tous les philosophes (*ibid.*). Que cela soit le cas ou non, Russell est au moins fondé à soutenir qu'une telle présupposition est faite par les philosophes néo-hégéliens, car les arguments de type *reductio* sont constamment utilisés dans la première partie de *Appearance and Reality* de Bradley ; et comme Russell le note, dans la dialectique hégélienne, « l'inadéquation de la thèse est montrée par le fait qu'elle implique l'antithèse » (*ibid.*).

Point significatif : Moore, qui élaborait sa propre réponse au second chapitre de Joachim, affirma que la méthode de Russell était excessivement restrictive :

Si nous pouvons trouver une proposition quelconque, que notre opposant tient pour vrai, et concernant laquelle il admettrait que, *si* elle est vraie, la conception que nous souhaitons réfuter est nécessairement fausse, alors sûrement, nous avons une bonne chance de le convaincre, que la proposition en question fasse déjà partie de son système ou non²⁵.

Tout à fait dans la ligne de sa « preuve du monde extérieur », Moore propose ainsi à la considération de Joachim trois propositions de ce genre²⁶. Russell était manifestement beaucoup plus pessimiste que Moore quant à la possibilité de trouver des propositions n'appartenant pas de façon *essentielle* à la position à réfuter et pouvant malgré tout servir de point de départ à la réfutation. La réponse consistant à convertir le *modus tollens* proposé en un *modus ponens*, donc à nier la fausseté de la proposition en question, est immédiatement accessible au défenseur de la théorie attaquée. Un bon nombre de différences (qui devinrent de plus en plus visibles avec le temps) entre les façons dont Russell et Moore abordaient la philosophie sont préfigurées

25. G. E. Moore, « Mr. Joachim's *Nature of Truth* », n. s. 16 (1907), p. 229.

26. En vain. Joachim les dénie toutes dans sa réponse, accompagnée toutefois de la notation ubiquitaire « ni absolument vraie ni absolument fausse » ; « A Reply to Mr. Moore », *Mind*, n. s. 16 (1907), p. 411.

dans le désaccord, léger en apparence, qui se fait jour dans leur réponse à Joachim.

2.3 L'attaque

Quels que soient les mérites de l'approche de Moore, l'attaque russellienne à l'encontre de la théorie du vrai de Joachim est un exemple spectaculaire de sa méthodologie de la *reductio*. Comme Ramsey l'écrivit dans son manuscrit « On Truth », publié à titre posthume, la théorie de la vérité cohérence est « très facile à réduire à l'absurdité, et, après l'essai amusant de M. Russell [ONT], il est difficile de voir comment quelqu'un pourrait encore y adhérer²⁷ ». À l'encontre de la théorie de Joachim, Russell déploie quatre arguments ayant la forme d'une *reductio* :

- 1) Selon la théorie de Joachim, seule la vérité totale est totalement vraie, de sorte qu'aucune vérité partielle ne peut être complètement vraie. Ainsi, comme le fait remarquer Russell, il ne peut être complètement vrai qu'aucune vérité partielle ne soit complètement vraie ; « à moins en fait que la totalité de la vérité soit contenue dans la proposition « aucune vérité partielle n'est complètement vraie » » (ONT, p. 30). Et ainsi, en général, les vérités partielles de la philosophie idéaliste ne peuvent pas elles-mêmes être complètement vraies. Mais alors, comme, poursuit Russell, les déductions que nous tirons de la philosophie idéaliste peuvent toutes être erronées, car elles peuvent dépendre de ce qui, dans l'idéalisme, relève du faux plutôt que du vrai (ONT, p. 36).
- 2) L'assertion centrale de la théorie de Joachim est que le vrai forme une totalité signifiante, c'est-à-dire une totalité dont tous les éléments « s'impliquent l'un l'autre réciproquement, ou se déterminent réciproquement l'un l'autre à être des traits constitutifs d'une unique signification concrète » (JNT, p. 60). À l'encontre de tout cela, Russell répond que, de cette conception, il suit que chaque partie de la totalité signifiante est aussi complexe que n'importe quelle autre — puisque chacune implique réciproquement les autres — et que chaque partie est aussi complexe que la totalité elle-même — car la totalité implique réciproquement chacune de ses parties. Bien plus, la totalité est alors aussi constitutive des parties que les parties ne le sont de la totalité. Le fait de décrire une chose comme la totalité ou comme la partie est ainsi arbitraire (ONT, p. 31).
- 3) Toute proposition, selon la théorie de la cohérence, est partiellement vraie — aucune n'est complètement vraie et aucune n'est complètement fausse. Qu'est-ce alors que l'erreur ? Selon Joachim, c'est « la croyance confiante du sujet se trompant sur la vérité de sa connaissance, [qui] convertit une appréhension partielle du vrai en fausseté » (JNT, p. 162). Russell saute sur l'occasion :

27. F. P. Ramsey, *On Truth*, Nicholas Rescher et Ulrich Majer (eds.), Dordrecht : Kluwer, 1991, p. 25.

Cette conception a un grand mérite, à savoir celui de faire consister l'erreur dans le seul et unique rejet de la théorie moniste du vrai. Aussi longtemps que cette théorie est acceptée, aucun jugement n'est une erreur ; dès qu'elle est rejetée, tout jugement est une erreur [...]. Si j'affirme, avec « une croyance confiante en la vérité de ma connaissance » que Monseigneur Stubbs avait l'habitude de porter des guêtres épiscopales, c'est une erreur ; si un philosophe moniste, se souvenant que toute vérité finie est seulement une vérité partielle, affirme que Monseigneur Stubbs a été pendu pour meurtre, ce n'est pas une erreur (ONT, p. 32).

La théorie cohérentiste ne peut échapper à ce problème qu'en présupposant « une signification plus usuelle de la vérité et de la fausseté [qui], bien qu'indispensable à la théorie, ne peut être expliquée au moyen de la théorie » (ONT, p. 32-33).

- 4) Sans en appeler à cette signification plus usuelle de « vérité », nous n'avons aucune garantie qu'un seul système cohérent de propositions soit possible. Pour bloquer cette voie, Joachim en appelle à l'« expérience » ; mais, comme Russell le fait remarquer, au sens où elle est requise pour empêcher la création de totalités cohérentes additionnelles, le terme « expérience » équivaut ici à « appréhension du vrai » (ONT, p. 35), ce qui nous renvoie à la signification plus usuelle du « vrai ».

Beaucoup de choses pourraient être dites sur ces quatre arguments — certaines, même, en faveur de la théorie cohérentiste. Le second argument, par exemple, semble dépendre de doctrines qui ne font pas strictement partie de la théorie cohérentiste elle-même, laquelle pourrait être ainsi dotée d'une notion plus souple de totalité cohérente. De façon similaire, l'explication que Joachim donne de l'erreur pourrait être remplacée par quelque chose de plus plausible. Néanmoins, deux des arguments de Russell — l'argument de la pluralité des totalités signifiantes et l'argument selon lequel la théorie présuppose une notion de vérité non cohérentiste qu'elle ne peut expliquer — constituent aujourd'hui encore les objections standards faites à l'encontre de la théorie cohérentiste²⁸.

2. 4 Relations internes et relations externes

« Le défaut de toutes les réfutations par *reductio ad absurdum*, disait Ramsey, est qu'elles ne rendent pas visible le point où la ligne de pensée qui conduit à l'absurdité commence à s'écarter du droit chemin » (« On Truth », *op. cit.*, p. 25). Cela ne correspond cependant certainement pas à la situation considérée ici, car Russell et Joachim s'accordaient tous deux sur le fait que

28. Cf., par exemple, Richard L. Kirkham, *Theories of Truth. A Critical Introduction* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, p. 107-109); Michael Williams, *Problems of Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 118-123); Alan R. White, « Coherence Theory of Truth » (*The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.) New York, MacMillan, 1967, vol. 2, p. 131) — aucun ne cite Russell.

la théorie des relations était le point à partir duquel l'autre commençait à tomber dans l'erreur. C'était toutefois à ce sujet que les protagonistes éprouvaient les plus grandes difficultés à s'entendre : Russell ne parvenait pas à comprendre ce que Joachim voulait dire par relations internes ; et Joachim ne parvenait pas à saisir ce que Russell voulait dire par relations externes. Les relations sont un thème récurrent dans leur discussion tout au long des années 1905 et 1906. « Je ne pense pas que vous compreniez complètement le sens dans lequel je soutiens que les relations sont externes », dit Russell à Joachim dans sa lettre du 1^{er} février 1905 (RJC, p. 136). Et le 21 mai 1906, après plus d'un an de discussions intenses, Joachim se résout à répondre : « Je désespère de vous faire comprendre mon idée au sujet des relations » (RJC, p. 154).

En dépit de cette incompréhension mutuelle, Joachim (JNT, p. 39) comme Russell (RNT, p. 37) prétendaient que la théorie de la vérité de l'autre pouvait être dérivée de sa théorie des relations. Avant d'entrer dans les détails, tentons d'identifier les enjeux généraux sous-jacents. La clé ici est fournie par l'affirmation de Joachim selon laquelle Russell et Moore faisaient de la vérité une propriété d'« entités indépendantes ». En termes modernes, cela signifie que leur théorie du vrai était cognitivement transcendante ; la théorie de Joachim, à l'opposé, n'était pas cognitivement transcendante. En ce qui concerne la théorie de la vérité elle-même, cette différence était leur pomme de discorde la plus fondamentale. Le débat Russell/Joachim épouse de très près les contours des débats contemporains ; Joachim maintenait l'idée qu'une vérité cognitivement transcendante était incohérente, Russell maintenait, lui, qu'un concept de vrai qui n'est pas cognitivement transcendant n'est pas, à proprement parler, un concept du vrai. Dans le débat Russell/Joachim cependant, chaque côté considérait que la base de la théorie de la vérité adverse provenait du fait que l'autre soutenait une théorie des relations indéfendable (en réalité, incohérente).

Joachim conduisit la charge. Il affirmait, en substance, que si le vrai était cognitivement transcendant, alors reconnaître ou ne pas reconnaître pour telle une vérité ne ferait aucune différence pour elle. La théorie de Russell était fondée sur l'hypothèse fondamentale que « faire l'expérience de quelque chose [*experiencing*] n'introduit aucune différence dans les faits » (JNT, pp. 39, 55). Selon la théorie de Russell, affirmait Joachim, la sensation, « l'appréhension sentante d'une qualité sensible » est une « relation particulière, distinctive, qui a lieu entre un « sujet » et un « objet » dans une expérience ; et sa nature est telle qu'elle tient ensemble les facteurs reliés, et cependant les laisse aussi complètement intacts et inaffectés par leur union » (JNT, p. 34). Selon cette conception, continuait-il, les faits et l'expérience qu'on en a ne forment « aucune totalité véritable, mais un simple ajustement extérieur. Les deux facteurs sont, ou peuvent, être reliés ; mais la relation, lorsqu'elle a lieu (ou en tant qu'elle a lieu), laisse chacun d'eux tel qu'il était, c.-à-d. laisse chacun d'eux absolument en lui-même (ou en tant que tel) et

indépendant²⁹ » (JNT, p. 41). Joachim était incapable de concevoir comment cela était possible. Il pouvait admettre que la vérité était indépendante de sa reconnaissance par un individu particulier, ou de la façon dont elle vient à être reconnue, ou de l'époque à laquelle elle a été reconnue (JNY, p. 21) ; mais « la vérité *en elle-même*, la vérité ni connue ni reconnue, peut être tout ce que vous souhaitez [...] car elle reste au-delà de toute connaissance quelle qu'elle soit, et n'est qu'un simple nom pour rien du tout » (JNT, p. 51). Dans une telle perspective, la connaissance devient miraculeuse, prétendait Joachim. Si, comme l'affirme Russell, des qualités comme la *verdure* étaient des entités reliées seulement de façon externe à l'esprit, le fait que je les perçoive, elles et nulle autre, lorsqu'elles se présentent, deviendrait « une coïncidence *de facto* miraculeuse » et ferait de la philosophie de Russell « un occasionnalisme radical, sans le *Deus ex machina* qui rend l'occasionnalisme plausible » (JNT, p. 44). Tout cela est en substance la dénommée « objection d'accessibilité », que les anti-réalistes modernes font valoir, en maintenant que si le vrai est cognitivement transcendant alors il n'y a aucune raison de penser qu'il nous est accessible de façon certaine, de sorte qu'un tel concept de vérité nous laisse démuni, sans aucune défense efficace contre le scepticisme. Entre l'époque de Joachim et la nôtre, le langage dans lequel le débat est couché a changé bien plus que les questions sous-jacentes.

Dans la réponse contenue dans ses remarques sur le brouillon de Joachim, Russell reconnaissait « une certaine force » à l'« accusation de nouvel occasionnalisme », « sauf qu'[il] ne pen[sait] pas que la perception [était] toujours digne de confiance ». « La théorie de la perception, continuait-il, n'est pas fondamentale ; on doit décider de sa logique sans se préoccuper de savoir si ses conséquences pour la théorie de la connaissance sont commodées ou non — tout du moins, il me semble » (RJC, p. 138). Cela, évidemment, suppose que la question soit résolue, comme Russell, par sa dernière remarque, semble le reconnaître. Si le vrai n'était pas indépendant de la connaissance, alors, comme la logique dépend de la vérité, le choix d'une logique serait contraint par celui d'une théorie de la connaissance³⁰. Quant à l'idée selon laquelle « faire l'expérience [*experiencing*] n'introduit aucune différence dans les faits », Russell faisait remarquer que c'était seulement un cas particulier de sa doctrine plus générale selon laquelle « les relations ne modifient pas leurs termes » (RJC, p. 136). Mais comment cela doit-il être compris ? Russell reconnaissait qu'il n'était pas « strictement correct » de dire, comme il le faisait parfois, que « *a* et *b* resteraient inchangés s'ils n'avaient

29. En ce qui concerne cette remarque, Russell notait que les faits et l'expérience que l'on a d'eux forment « une totalité aussi véritable que n'importe laquelle des totalités que cette théorie [celle de Russell] est prête à admettre » (RNT, p. 529).

30. Russell reconnut ce point des années après, dans *Inquiry into Meaning and Truth* (London : Allen and Unwin, 1940, chap. 20, 21), où il anticipe, de près de 30 ans, le débat que Dummett est censé avoir lancé en reliant l'acceptation ou le rejet de la loi du tiers exclu à la dispute réalisme/anti-réalisme.

pas la relation R », car « si a et b ont la relation R , il est bien entendu évident que n'importe quelles entités qui *n'ont pas* la relation R ne sont pas a et b » (RJC, p. 136-137)³¹. La formulation préférée de Russell était : « Quand la relation R a lieu entre a et b , alors c'est entre a et b que la relation R a lieu. » « J'aurais cru pouvoir considérer cela comme une tautologie, continuait-il, si ce n'avait pas été nié par tous ceux qui revendiquent d'une façon ou d'une autre l'héritage de Hegel » (RJC, p. 136).

Lorsque la question est posée en ces termes, il est difficile de circonscrire la source de la divergence. Joachim ne souhaitait pas nier une tautologie. Il cherchait seulement à maintenir que, lorsque a et b étaient reliés par R , ils étaient changés par plus que le seul fait de partager maintenant cette relation. Comme son objection à l'occasionalisme l'indique, il avait du mal à imaginer que, sans ce changement, les termes puissent de quelque façon être reliés. Selon Joachim : « Chaque relation qualifie au moins ses termes, et, dans cette mesure, est un de ses adjectifs, même si elle est aussi quelque chose d'autre » (JNT, p. 11-12). Mais il adopta également parfois une formulation différente, que Russell reprit (en émettant des réserves), à savoir que, pour que a et b soient reliés, la relation R doit entrer dans leurs « natures » de façon à ce que a et b forment « une totalité telle que les natures déterminées de ses constituants s'impliquent mutuellement » (JNT, p. 42)³². Les deux formulations ne sont pas, à première vue, incompatibles (bien qu'elles ne soient pas, à première vue, identiques non plus), et la seconde pose des questions sans réponse au sujet de la « nature » d'une chose. Russell disait, en se moquant, qu'il lui semblait reconnaître « le fantôme de l'essence scolastique » (RNT, p. 530). Dans ses notes sur Joachim, il tenta de bien circonscrire le point, en précisant qu'il y avait là « une expression qu'[il] n'aurait pas utilisée si ce n'était pour suivre un adversaire » (RJC, p. 137).

31. De façon plutôt curieuse, Russell utilisait les paradoxes de l'implication matérielle pour préciser ce point. Puisque a et b ont entre eux la relation R , alors « toutes les conséquences suivent également de la supposition qu'elles ne l'ont pas » (RJC, p. 137; ONT, p. 41). De manière moins sophistiquée, il pouvait dire que, étant donné que a et b ont entre eux la relation R , ils pourraient en réalité être changés s'ils ne l'avaient pas, car ils ne seraient pas alors a et b . Un élément est identique à a seulement au cas où il partage toutes les propriétés de a , les propriétés relationnelles étant incluses.

32. Une des conséquences de tout cela, conséquence que Joachim a explicitement tirée, est que les relations ne peuvent pas avoir lieu entre les termes simples, parce qu'ils ne possèdent pas la complexité qui, seule, permet de fonder la relation (JNT, p. 11-12, 43). Cf. également Bradley, *Principles of Logic* (Oxford : Clarendon Press, 2^e éd. 1922 ; 1^{re} éd. 1883, vol. I, p. 289n). Ce point a eu une importance considérable pour Russell peu d'années auparavant, lorsqu'il cherchait à se frayer un chemin hors du néo-hégélianisme. Bon nombre des difficultés qu'il rencontrait lorsqu'il tentait de construire son encyclopédie néo-hégélienne des sciences provenait en effet de la nécessité de relier des éléments simples (p. ex. le paradoxe du point). Adhérent, comme il l'était à l'époque, à la doctrine des relations internes, il ne trouvait aucune solution à ce problème. Cette question a été le centre autour duquel a tourné son rejet du néo-hégélianisme en 1898. Cf. Nicholas Griffin, *Russell's Idealist Apprenticeship* (Oxford : Clarendon Press, 1991), p. 360-369.

Sous peine de régression infinie, les relations d'un terme ne peuvent pas faire partie de sa nature. Il semblerait donc que la nature d'un terme ne doive inclure que des adjectifs (c.-à-d. les propriétés intrinsèques) du terme — l'ensemble, ou peut-être seulement une partie d'entre eux (un point sur lequel nous reviendrons bientôt). Mais l'intrigant, dans la seconde caractérisation des relations internes, est ce que Joachim dit sur « l'implication réciproque ». Sa position est que si a et b sont reliés, ils doivent former une totalité dont les constituants ont des natures qui « s'impliquent réciproquement ». Qu'est-ce que cela pourrait bien vouloir dire ? Si a et b forment une totalité, alors les constituants de cette totalité sont a et b , et ce serait donc les natures de a et de b qui s'impliqueraient réciproquement. Jusque-là, pas de problème. Mais qu'est-ce au juste qu'une implication réciproque ? Cela sonne sans doute comme une relation ; une relation entre les natures de a et de b , qui rend la relation originelle entre a et b possible. Toutefois, les natures de a et de b formeraient alors une totalité dont les constituants ont des natures (c.-à-d. les natures des natures de a et b) qui devraient s'impliquer réciproquement, et nous voilà entraîné dans une régression infinie. Mais si l'implication réciproque n'est pas une relation, que diable peut-elle bien être ?

2.5 L'argument principal

Comme on pouvait s'y attendre, Russell évite ces difficultés et formule ce qu'il nomme « l'axiome des relations internes », qui combine la notion de « nature » utilisée par Joachim et son autre idée selon laquelle une relation qualifie ses termes. Russell l'énonce comme suit :

(IR) Chaque relation est fondée dans les natures des termes reliés (ONT, p. 37).

Russell prétend que (IR) implique deux thèses importantes, qui caractérisent les philosophies néo-hégéliennes : la thèse qu'il n'y a qu'une seule chose (monisme) et celle qu'il n'y a aucune relation (NR). Or on montre facilement que (NR) implique le monisme. Supposons en effet que le monisme soit faux. Alors il y a au moins deux choses diverses, a et b , dont la diversité ne peut pas ultimement être réduite à leurs propriétés non relationnelles (ou à leurs adjectifs). Car si nous tentons d'exprimer la diversité de a et de b au moyen de leurs adjectifs, nous devons supposer que ces adjectifs sont divers ; et si nous tentons d'exprimer cette diversité au moyen d'adjectifs supplémentaires, nous amorçons une régression infinie (ONT, p. 38-39). Ainsi, si le monisme est faux, il doit y avoir des relations ; donc (NR) implique le monisme. L'implication converse ne tient pas, car même s'il y avait juste une chose, il y aurait la relation d'identité à soi-même³³.

33. Les néo-hégéliens rejettent souvent cette possibilité, parce qu'ils présupposent que n'importe quelle relation doit avoir au moins deux termes distincts, conception que Russell continua de soutenir un peu après avoir abandonné le néo-hégélianisme (cf. *Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 2, *Philosophical Papers*, 1896-99, Nicholas Griffin and Albert C. Lewis, eds, London : Routledge, 1990, p. 142, 278). Évidemment, dans cette hypothèse, le monisme et (NR) sont équivalents.

Toutefois, rien que Russell n'ait dit jusqu'à présent ne laisse penser que (IR) implique ou bien (NR) ou bien le monisme. Le fait que les relations soient fondées sur les propriétés intrinsèques de leurs termes n'implique évidemment pas à lui seul qu'il n'y ait pas de relations ; ce serait le cas seulement si les relations n'étaient pas simplement fondées sur les propriétés intrinsèques de leurs termes mais complètement réductibles à celles-ci. Russell efface cette distinction dans la conclusion de son raisonnement : « S'il devait y avoir quelque diversité que ce soit, ce devrait être une diversité non réductible à la différence entre adjectifs, c.-à-d. non fondée dans la "nature" des divers termes » (ONT, p. 39). On pourrait bien considérer que, en tant qu'il présentait la position néo-hégélienne, Russell avait quelque raison de confondre ces deux choses ; les néo-hégéliens eux-mêmes ne faisaient pas souvent la distinction nécessaire entre fonder les relations sur des propriétés intrinsèques et les éliminer au profit des propriétés intrinsèques. Mais la chose curieuse est que Russell lui-même avait noté, au début de son raisonnement, qu'il y avait deux lectures possibles de (IR), une selon laquelle « chaque relation est *réellement* constituée par les natures des termes ou de la totalité qu'ils composent », et l'autre selon laquelle « chaque relation a simplement un *fondement* dans ces natures » (ONT, p. 38). Russell maintenait cependant que la distinction n'était pas très importante, car « les deux significations conduisent [...] à la conception selon laquelle il n'y a aucune relation du tout » (*ibid.*). En réalité, il ne faisait rien pour montrer que la lecture faible avait ces conséquences³⁴.

Un problème similaire affecte l'assertion russellienne selon laquelle (IR) à la fois implique et est impliqué par la théorie de la vérité de Joachim. Russell veut indiquer par là que (IR) implique et est impliqué par l'assertion que la vérité forme une « totalité signifiante », qu'il n'y a pas de vérités particulières multiples, mais seulement une grande vérité dont les éléments constitutants, pour répéter la définition de Joachim, « s'impliquent réciproquement ou déterminent réciproquement l'être des uns et des autres, chacun étant un trait contribuant à l'unique signification concrète » (JNT, p. 66). Cela nous ramène, malheureusement, à l'implication réciproque. Je ferai l'hypothèse (elle a l'avantage de simplifier mon travail exégétique) que le « ou » n'est pas une disjonction, mais qu'il a simplement le sens de « en d'autres mots ». Et je ferai l'hypothèse que lorsque Joachim parle d'un être de la partie, il veut parler de la partie comme elle est en elle-même, non comme elle est en relation aux autres parties. En simplifiant mais, j'espère, en ne travestissant pas trop la position de Joachim, je maintiens que le philosophe défend au moins cela : la vérité forme une totalité telle que les propriétés intrinsèques de chacune de ses parties déterminent les propriétés intrinsèques de

34. J'ai, ailleurs, critiqué Russell pour ne pas avoir fait cette distinction dans ses premières critiques des théories néo-hégéliennes des relations. Cf. Griffin, *Russell's Idealist Apprenticeship*, op. cit., p. 323-324.

chacune des autres parties. Et je maintiens qu'un critère raisonnable pour déterminer si les propriétés intrinsèques d'une partie du vrai déterminent celles d'une autre, est que, d'une connaissance complète des premières, il serait en principe possible (pour un être idéalement rationnel) d'inférer les secondes³⁵. Il se pourrait qu'il y ait plus dans les totalités signifiantes, mais cela est suffisant, je pense, pour comprendre l'argument de Russell selon lequel (IR) et la thèse que la vérité est une totalité signifiante sont logiquement équivalentes.

Le raisonnement russellien qui conclut à l'équivalence est rapide :

Il suit immédiatement de (IR) que la totalité de la réalité ou de la vérité doit être une totalité signifiante, au sens de M. Joachim. Car chaque partie aura une nature qui manifeste ses relations à toute autre partie et à la totalité; d'où, si la nature d'une quelconque partie était connue complètement, la nature de la totalité et de toute autre partie serait également aussi connue complètement; et, réciproquement, si la nature de la totalité était complètement connue, cela impliquerait la connaissance de ses relations à chacune des parties, et en conséquence de la nature de chaque partie. Il est donc évident que, si la réalité ou la vérité est une totalité signifiante au sens de M. Joachim, l'axiome des relations internes doit être vrai. L'axiome est en conséquence équivalent à la théorie moniste de la vérité (ONT, p. 37).

La seconde partie du raisonnement semble simple; et, de fait, elle semble si simple à Russell qu'il n'en donne même pas les grandes lignes, se contentant de dire qu'il est « évident que, si la réalité ou la vérité est une totalité signifiante [...], l'axiome des relations internes doit être vrai ». Le raisonnement, je crois, se déploie ainsi: si la vérité était une totalité signifiante, alors, de la connaissance complète d'une partie quelconque de vérité (c.-à-d. d'une vérité partielle quelconque), il serait possible de déduire une connaissance complète de n'importe quelle autre. Par exemple, si aRb est vrai, alors d'une connaissance complète de cette vérité il sera possible d'inférer toutes les autres, et donc *a fortiori* toutes les vérités sur les termes de la relation, ce qui inclut toutes les vérités sur les natures de a et de b et leurs propriétés intrinsèques. Ainsi, R est fondé dans les natures de a et de b . Supposons en revanche qu'il n'y ait même qu'une relation externe R liant les deux termes a et b . Alors, par hypothèse, il serait impossible, à partir du fait que aRb , de déduire toutes les vérités sur les natures de a et de b . Mais alors aRb ne serait pas une partie de la totalité signifiante qui constitue la vérité. Ainsi, me semble-t-il, Russell a raison de prétendre que (IR) suit de la thèse de Joachim selon laquelle la vérité est une totalité signifiante — du moins si nous comprenons correctement cette thèse.

L'autre partie du raisonnement russellien est plus problématique. De nombreuses étapes sont nécessaires pour arriver à la conclusion. De (IR),

35. C'est très différent de la position de Bradley. L'absolu bradleyen étant une unité sans relation du *sentir*, il serait impropre de parler de relations logiques entre ses parties.

Russell affirme obtenir le résultat que chaque partie de réalité ou chaque partie de vérité « aura une nature qui manifeste ses relations à toute autre partie et à la totalité ». Mais, simplement sur la base du fait que les relations de toutes les parties « sont fondées sur leurs natures », je ne pense pas que nous puissions faire comme si les natures des parties « manifestaient » leurs relations. Cela revient exactement à ne pas voir le point souligné précédemment, selon lequel il y a une distinction à établir entre le fait, pour une relation, d'être *réductible* à la nature de ses termes, et le fait d'être simplement *fondé* sur leur nature. En supposant (IR), si R relie a et b , alors R est fondé sur la nature de a et de b , ce qui veut dire que a et b ont chacun quelque propriété intrinsèque, pas nécessairement la même dans chaque cas, sur laquelle R est fondé. Du fait que a et b sont reliés par R , il serait possible de déduire qu'ils ont chacun les propriétés fondatrices requises; mais, pour autant que je puisse en juger, il n'y a rien dans les propriétés fondatrices qui nous permette d'inférer de aRb une connaissance même complète de la nature de a et de b . *A fortiori*, il n'y a rien dans les propriétés fondatrices de a et de b qui nous permette de déduire toutes les autres relations de chaque terme. Les propriétés fondatrices sont une condition nécessaire pour la relation, mais non, du moins tel que (IR) est formulé ici, une condition suffisante.

D'autre part, si nous considérons que (IR) affirme que les relations sont réductibles à la nature des termes reliés, nous n'arrivons pas beaucoup plus loin. Dans ce cas, la connaissance complète de la nature de n'importe quel terme *manifeste toutes* les relations du terme, car *toutes* ces relations sont survenantes par rapport à la nature du terme. Nous obtenons ainsi la première étape de l'argument de Russell: toutes les relations d'un terme sont « inscrites » dans leur nature. Mais de cet argument nous ne pouvons accéder à la seconde étape, à savoir que, d'une connaissance de toutes les relations d'un terme, nous ne pouvons inférer la nature de tous les autres termes et de la totalité dont ils forment une partie³⁶, et ce, en dépit du fait que chaque terme est relié à chaque autre terme (et à la totalité) et que, dans le cas d'au moins un terme, nous connaissons toutes ces relations. Nous commençons par une connaissance complète de la nature d'un certain terme, a , et de cela nous pouvons inférer toutes les relations de a avec chaque autre terme, puisque ces relations surviennent sur la nature de a . Chacune de ces relations nous dira quelque chose sur la nature du (des) terme(s) au(x)quel(s) a est relié, à savoir qu'il inclut les propriétés nécessaires pour fonder ladite relation à a . Mais il nous est impossible de supposer que nous puissions acquérir de cette façon la connaissance complète

36. On pourrait penser que cela élude la question. Ne sommes-nous pas censés prouver qu'il y a une totalité dans laquelle toutes les parties coïncident? Mais, puisque chaque chose est reliée à toutes les autres, la somme totale de toutes les choses forme une totalité, au seul sens où Russell l'aurait admis. La question à résoudre est celle de savoir si cette totalité est une totalité signifiante, au sens de Joachim.

de la nature des autres termes. Il se pourrait bien qu'il y ait d'autres aspects de leur nature qui n'aient aucun rapport avec le fait qu'ils ont une certaine relation à *a*.

Pour savoir s'il est possible de sauver le raisonnement de Russell, je pense qu'il faut examiner plus attentivement ce qu'est la nature d'un terme. Nous avons dit plus haut que la nature contient seulement des adjectifs (c.-à-d. des propriétés intrinsèques). Mais les contient-elle tous, ou seulement certains d'entre eux ? Joachim n'est ici d'aucune aide. Il ne s'étend ni dans son ouvrage ni dans sa discussion avec Russell sur cette notion pourtant cruciale. Russell suggère cependant deux sens possibles : « nature » peut signifier « toutes les prop[ositions] que vérifient la chose » ou signifier « l'analyse adéquate de la chose ». Dût-elle donner une analyse adéquate, explique-t-il, une définition ne donnerait pas toutes les propositions que vérifie la chose définie.

Les hégéliens considèrent [...] que ces deux notions sont indistinguables. *Ils* ne donnent aucune raison pour soutenir cette conception ; mais elle dérive du principe selon lequel chaque proposition consiste en l'attribution d'un prédicat à un sujet. Je nie ce principe et maintiens la distinction (RJC, p. 137).

La remarque concernant les hégéliens est importante, car elle implique que *toutes* les propriétés d'une chose (mais *pas* ses relations) doivent être incluses dans une analyse adéquate de la chose³⁷. Et, puisque l'analyse d'une chose veut dire une analyse de la chose en ses constituants, il suit que *toutes* les propriétés d'une chose (mais pas ses relations) en sont des parties constituantes. Bien entendu, que Russell ne souscrive pas à la distinction entre propriétés essentielles et accidentelles n'est pas une surprise, comme ne l'est pas non plus le fait qu'il souscrive à la distinction entre propriétés et relations ; mais je ne connais aucun autre passage dans lequel il est dit aussi clairement que toutes les propriétés d'une chose sont des parties de cette chose.

Une fois admise la thèse russellienne selon laquelle les hégéliens ne distinguent pas entre l'ensemble des propositions vraies d'un terme et l'ensemble des propositions nécessaires à son analyse adéquate, nous pouvons identifier la nature d'une chose avec le premier des deux ensembles. Or rappelons que, pour Joachim, si deux termes sont reliés, leurs natures « s'impliquent réciproquement ». Si cela signifie ce que nous avons admis quelques pages plus haut, alors il s'ensuit que de la connaissance complète d'une nature, on peut inférer la connaissance complète de l'autre. Il s'ensuit donc que, puisque

37. La preuve repose sur la transitivité de l'identité. Soit *A* l'ensemble des propositions qui fournissent une analyse adéquate d'une chose ; soit *P* l'ensemble des propositions vraies qui lui attribuent des propriétés ; et soit *T* l'ensemble des propositions vraies qui la concernent. Si chaque proposition attribue une propriété à une chose, alors $T=P$. De cela, Russell peut montrer que $T=A$, seulement si on admet $P=A$. J'ai discuté les implications qu'a cette remarque sur le concept russellien d'analyse dans « Some Remarks on Russell's Early Decompositional Style of Analysis » (à paraître).

toute chose est reliée à toutes les autres, de la connaissance complète de la nature d'un terme quelconque il sera possible d'inférer la connaissance complète de la nature de n'importe quel autre terme, une connaissance qui inclura toutes les propositions vraies concernant l'un et l'autre terme, y compris, bien entendu, les propositions relationnelles. Ainsi, toutes les propositions relationnelles peuvent être réduites à des propositions concernant les natures des termes, et puisque ces natures ne contiennent que les propriétés intrinsèques, les relations peuvent être complètement éliminées. Et si toutes les relations peuvent être éliminées, alors, *a fortiori*, toutes les relations externes peuvent être éliminées. Supposons en effet qu'il y ait quelque relation externe R liant deux termes a et b . Par définition, elle ne serait pas fondée dans les natures de a et de b . Mais comme les natures de a et b contiennent toutes les vérités concernant a et b , il suit que, contrairement à notre hypothèse, « aRb » n'est pas une vérité. Il ne peut en conséquence y avoir aucune relation externe.

Bien entendu, tout cela dépend de l'hypothèse néo-hégélienne que Russell rejette, à savoir que chaque proposition attribue une propriété à un terme. Mais cela ne signifie pas que l'argument élude la question — nous ne tentons de justifier ni (IR) ni la thèse selon laquelle le vrai forme un tout signifiant. Nous tentons simplement de manifester la structure logique de la position néo-hégélienne. Le fait que l'argument dépende de l'hypothèse selon laquelle toutes les propositions ont une forme sujet-prédicat montre simplement que les hypothèses des néo-hégéliens s'accordent avec les conclusions que Russell tire en leur nom.

3. Épilogue

Le débat public entre Russell et Joachim concernant la nature du vrai fut étonnamment polémique. Il y eut, de chaque côté, un degré de sarcasme et d'ironie que tout éditeur de revue respectable considérerait aujourd'hui comme intolérable. La responsabilité en incombe pour une part à l'héritage stylistique de Bradley, qui se servait abondamment de cette arme partout dans ses écrits. Bien que Russell eût la réputation d'être ironique, les raileries ne venaient pas toutes de son camp. Russell ne fut pas non plus à l'origine du ton du débat ; Joachim fit vraiment tout ce qu'il put, et son chapitre sur la théorie de la vérité de Russell était violemment polémique. En dépit du ton public donné au débat, la correspondance de Russell et de Joachim demeura cependant cordiale. Russell était suffisamment préoccupé par la civilité de l'échange pour envoyer à Joachim le manuscrit de sa réponse à *Mind* (RNT) et lui demander si elle contenait quoi que ce soit d'offensant (la lettre de Russell manque, mais la réponse de Joachim datée du 21 mai 1906 montre clairement que la question fut explicitement posée — et que la réponse fut négative).

Il y eut cependant une très curieuse exception. Elle concerne un passage (JNT, p. 44n) dans lequel Joachim, citant l'article sur Meinong (CPBR4,

p. 469) publié en 1904, écrivait que, selon Russell, la découverte des simples exigeait un esprit doué « à un haut degré d'aptitude philosophique ». De façon plutôt surprenante, Russell le prit très mal. Il pensait avoir été accusé d'arrogance, ce qui, Joachim l'assurait, n'était pas le cas. Il ne fut cependant pas facile d'apaiser sa susceptibilité : pas moins de cinq lettres (deux de Russell et trois de Joachim) mentionnent la chose. Mais, mis à part cette exception, ils prirent manifestement en bonne part leurs vifs échanges publics.

Il n'est pas certain qu'il en ait été ainsi après leur dernier échange publié en 1920 (la correspondance qui nous est parvenue s'arrête, elle, en 1906). En guise de conclusion, il y eut en 1920 deux salves, une tirée par chaque philosophe. Russell fit d'abord le compte rendu de la leçon inaugurale (intitulée *Immediate Experience and Mediation*) de Joachim en tant que professeur de logique « Wykeham » à Oxford, dans les pages de l'*Athenaeum*. Puis, il y eut un symposium sur « The Meaning of 'Meaning' » dans *Mind*, consacré principalement à la nouvelle position philosophique que Russell avait avancée l'année précédente dans « On Propositions: What They Are and How They Mean »³⁸, et auquel participèrent F. C. S. Schiller, Russell et Joachim. La contribution de Joachim porta sur les conceptions russelliennes des images qui occupent un rôle important dans le premier monisme neutre russellien; elle était entièrement et, à vrai dire, mesquinement critique. Toute trace du réel humour qui traversait leurs premières polémiques avait disparu. Très probablement, c'était à cause du compte rendu antérieur de la conférence inaugurale de Joachim.

L'élection de Joachim à la Wykeham Chair fut évidemment sujet à controverses, puisqu'à l'université certains espéraient l'élection d'une personne possédant une expertise en logique moderne. La bataille faisait partie de plusieurs guerres différentes : celle entre les logiques idéalistes établies du XIX^e siècle et la logique moderne formelle ; celle entre les néo-hégéliens et la philosophie analytique ; et, plus généralement, cette bataille fut partie prenante du grand conflit culturel suivant la Première Guerre mondiale, qui opposait le vieil ordre tentant lui-même de se réaffirmer au nouvel ordre luttant pour se développer et pour tout recommencer sur de nouvelles bases. Élire Joachim à la chaire de logique, quarante ans après la *Begriffsschrift* de Frege et dix ans après les *Principia Mathematica*, confirma la réputation d'Oxford comme asile des causes perdues.

John Middleton Murry, l'éditeur de l'*Athenaeum*, lui-même un homme d'Oxford adepte, depuis ses années estudiantines, d'une forme radicale de modernisme, invita Russell à faire le compte rendu de la conférence inaugurale

38. *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume 2* (réimprimé dans *Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 8, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays, 1914-1919*, John G. Slater éd., London : Routledge, 1986), pp. 287-306. Le Symposium de *Mind* fut publié dans le vol. 29, pp. 385-414 ; la contribution de Russell est reprise dans *Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 9 (*Essays on Language, Mind and Matter, 1919-26*, John G. Slater éd., London : Routledge, 1988), pp. 88-93.

de Joachim, afin de le « remettre, dès le début, à sa place³⁹ ». Russell s'en acquitta en publiant un compte rendu appelé éloquemment « The Wisdom of Our Ancestor » (CPBR9, pp. 403-6). Il y déplorait la déférence de Joachim pour Hegel et (encore une fois) son usage de la doctrine des relations internes. Il conclut par un bref survol des avancées faites récemment en logique mathématique, en physique et en psychologie, qui avaient, toutes, dit-il, été « critiquées ou ignorées par les philosophes orthodoxes » (CPBR9, p. 405). Joachim, hélas, lui avait fourni une abondance de munitions, car il avait été suffisamment imprudent pour affirmer que l'axiome des parallèles d'Euclide était une condition de possibilité du raisonnement⁴⁰. « Il est probable, rétorqua Russell, qu'il n'existe (à l'exception de Lhassa) aucune autre université au monde où de tels mots peuvent être écrits par un professeur de logique » (CPBR9, p. 405). La pointe n'était sans doute pas plus violente que d'autres publiées ailleurs dans leurs débats publics, mais, faisant partie du compte rendu de la leçon inaugurale de Joachim et n'étant compensée par aucune reconnaissance des vertus de Joachim, elle ne pouvait être lue que comme une remise en cause de sa compétence pour le poste. Nous ne pourrions jamais savoir avec certitude si Joachim s'offusqua de cette dernière raillerie, mais le ton de sa réponse à « On Propositions » dans *Mind* de Russell quelques mois plus tard suggère que tel fut bien le cas.

(Traduit de l'anglais par Sébastien Gandon)

39. Middleton Murry à Russell, 8 décembre 1919, cité dans *Collected Papers*, vol. 9, *op. cit.*, p. 398.

40 Joachim, *Immediate Experience and Mediation* (Oxford : Clarendon Press, 1919), p. 19.

L'argument du sens commun et la « persécution des scientifiques ». Collingwood contre Moore

Laurent Jaffro

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038013ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038013ar>

[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

Jaffro, L. (2009). L'argument du sens commun et la « persécution des scientifiques ». Collingwood contre Moore. *Philosophiques*, 36 (1), 131–147.
<https://doi.org/10.7202/038013ar>

Résumé de l'article

En s'appuyant surtout sur *An Essay on Philosophical Method* (1933) et sur *The New Leviathan* (1942), cet article expose les principaux arguments employés par R. G. Collingwood contre le recours au sens commun qu'utilisait G. E. Moore. Selon *The New Leviathan*, le recours au sens commun comme à une protection contre le scepticisme ou l'idéalisme conduit à la « persécution des scientifiques » et à l'« obscurantisme ». On peut tenir ce point de vue pour exagéré. Toutefois, si l'on examine la construction de l'argument du sens commun, la pertinence de la critique de Collingwood apparaît. Cela n'empêche pas celui-ci d'utiliser la notion de sens commun, compris comme un ensemble de croyances fondamentales. Il n'y a aucune contradiction en l'espèce, pourvu qu'on distingue la notion du sens commun de l'argument du sens commun.

L'argument du sens commun et la « persécution des scientifiques ». Collingwood contre Moore

LAURENT JAFFRO

Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand

RÉSUMÉ. — En s'appuyant surtout sur *An Essay on Philosophical Method* (1933) et sur *The New Leviathan* (1942), cet article expose les principaux arguments employés par R. G. Collingwood contre le recours au sens commun qu'utilisait G. E. Moore. Selon *The New Leviathan*, le recours au sens commun comme à une protection contre le scepticisme ou l'idéalisme conduit à la « persécution des scientifiques » et à l'« obscurantisme ». On peut tenir ce point de vue pour exagéré. Toutefois, si l'on examine la construction de l'argument du sens commun, la pertinence de la critique de Collingwood apparaît. Cela n'empêche pas celui-ci d'utiliser la notion de sens commun, compris comme un ensemble de croyances fondamentales. Il n'y a aucune contradiction en l'espèce, pourvu qu'on distingue la notion du sens commun de l'argument du sens commun.

ABSTRACT. — Drawing mainly on *An Essay on Philosophical Method* (1933) and on *The New Leviathan* (1942), this paper sets out R. G. Collingwood's main arguments against G. E. Moore's appeal to common sense. According to *The New Leviathan*, the recourse to common sense as a safeguard against scepticism or idealism leads to "scientific persecution" and "obscurantism". That view might be considered as excessive. However, after a close examination of the structure of the argument from common sense, Collingwood's critique appears to be relevant. This does not prevent him from using the notion of common sense, understood as a set of basic beliefs. There is no contradiction here, provided that we distinguish the notion of common sense from the argument from common sense.

Depuis l'école écossaise du sens commun, à la fin du XVIII^e siècle, jusqu'à la philosophie de G. E. Moore — et sans doute bien au-delà —, on a recours au sens commun contre l'idéalisme subjectif ou le scepticisme. En dépit des différences entre les formes qu'a pu prendre ce recours chez tel ou tel, les philosophes du sens commun s'accordent à considérer qu'on trouve dans le sens commun à la fois un point de départ pour la philosophie et un garde-fou contre ce qu'ils estiment être des pathologies théoriques.

Cette étude a pour but de présenter deux arguments différents que Collingwood a opposés au recours philosophique au sens commun, et qu'il a élaborés dans le contexte de son combat contre ce qu'il appelle la « philosophie analytique », notamment représentée par G. E. Moore.

Je commence par reconstituer une forme générale de l'argument du sens commun dont on peut prétendre qu'elle est commune à des philosophes divers, de Reid à Moore. Il est en effet nécessaire d'identifier préalablement l'objet exact de cette discussion. Ensuite, j'expose les deux arguments de Collingwood, dont la portée est inégale, mais qui me semblent intéressants parce qu'ils pointent la complaisance et la misologie qui caractérisent souvent

le recours philosophique au sens commun, par exemple chez les auteurs qui aujourd'hui (dans une inspiration prétendument wittgensteinienne ou reidienne) dénoncent le scepticisme comme une comédie hypocrite et indigne de la vraie philosophie. Je ne situerai pas, sinon allusivement, la place de cette discussion dans l'ensemble de l'œuvre de Collingwood, car je m'intéresserai plutôt à la chose même qu'est le recours philosophique au sens commun. Un des buts de cet exposé est de rendre sensible la différence entre ce que j'appellerai l'« argument du sens commun » et la « notion du sens commun », et de montrer comment cette distinction peut contribuer à renforcer l'argumentation de Collingwood.

1. **Que doit être le recours philosophique au sens commun pour pouvoir constituer un argument correct ?**

Cette question ne présuppose pas que l'argument soit correct, mais cherche à déterminer quelles conditions il doit remplir pour ne pas être simplement impossible. Il faut commencer par déterminer ce qu'on entend ici par « argument du sens commun ». Ce n'est pas une mince affaire, car le recours philosophique au sens commun est ambigu, comme cela a été souvent souligné. Il faut essayer d'en proposer des formulations.

Formulation 1 : Soit une thèse philosophique T en faveur de laquelle un philosophe argumente. Avoir recours au sens commun contre cette thèse T, c'est montrer que T contredit un principe de sens commun ou bien que les conséquences ou les implications de T contredisent un principe de sens commun.

Cette présentation du recours au sens commun est cependant incomplète, car elle laisse dans l'ombre une clause de justification C qu'il faut expliciter.

Formulation 2 : Avoir recours au sens commun contre T, c'est montrer que T (soit par elle-même soit par ses conséquences) contredit un principe de sens commun alors que C : on a de bonnes raisons de rejeter une thèse qui contredit le sens commun.

L'ambiguïté fondamentale réside dans C. Cette clause de justification reste souvent implicite, et alors l'ambiguïté n'est pas décelée. Si T contredit les indications du sens commun, cela semble suffire à justifier qu'elle soit écartée, et en général on ne dit pas plus que « c'est contraire au sens commun ». Mais en vérité on présuppose C, à savoir qu'on est justifié d'écarter une thèse *parce qu'elle* est contraire au sens commun. C revient à affirmer qu'une thèse qui contredit le sens commun doit être rejetée. Or il y a une ambiguïté dans C. On peut comprendre C ou comme C1 ou comme C2 :

C1 : Une thèse qui contredit le sens commun doit être rejetée en tant qu'elle contredit une vérité *de sens commun*, c'est-à-dire une proposition qui est vraie parce qu'elle est communément admise.

C2 : Une thèse qui contredit le sens commun doit être rejetée en tant qu'elle contredit une *vérité* de sens commun, c'est-à-dire une proposition qui est communément admise parce que sa vérité ne fait aucun doute.

Seule l'interprétation de C comme C2 est susceptible d'être correcte — je veux dire, n'est pas manifestement sophistique.

J'emprunte cette manière de présenter ce qu'est un recours correct au sens commun à Noah Lemos :

Bien que la tradition du sens commun soutienne effectivement que *certaines* propositions du sens commun sont pour nous justifiées épistémiquement, elle ne fait pas sienne la conception selon laquelle elles sont pour nous justifiées épistémiquement *en vertu du fait* qu'elles sont des propositions de sens commun ou en vertu du fait qu'elles sont profondément ancrées et très largement répandues¹.

Pour Lemos, cette conception est commune à Reid, à Moore et à d'autres auteurs du ^{xx}^e siècle. Cependant, Lemos considère qu'un recours philosophique au sens commun de ce type est correct (à la seule condition que la proposition de sens commun soit vraie), alors qu'il me semble qu'on a identifié ainsi seulement un recours philosophique au sens commun qui n'est pas manifestement sophistique.

Si on interprète C comme C1 et si on soutient un recours au sens commun de ce style, il est manifeste qu'on autorise le dogmatisme et l'obscurantisme (qui consistent à donner raison par principe au sens commun) et, en passant, on ne se prémunit pas contre une faute de raisonnement. Il y a un rapport très étroit entre cette question de l'interprétation de la clause de justification et une faute de raisonnement qu'on a souvent pointée dans les recours insuffisamment réfléchis au sens commun.

On peut présenter ainsi le recours philosophique au sens commun sous sa forme insuffisamment réfléchi :

Soit la thèse philosophique T et soit la thèse de sens commun U. Si U et T se contredisent directement ou indirectement, alors on doit tenir T pour fausse.

La faute de raisonnement (bien connue) tient au fait que la conclusion qui s'impose, si U et T se contredisent, est que si ces propositions sont susceptibles d'être vraies ou fausses, ou bien T est fausse et U est alors vraie, ou bien U est fausse et T est alors vraie. En d'autres termes, lorsqu'il y a une contradiction entre une thèse philosophique et une proposition de sens commun, ce n'est pas nécessairement la thèse philosophique qui est fausse. Par exemple, si dire avec Galilée que la Terre est en mouvement, cela contredit le sens commun, alors ce n'est pas nécessairement Galilée qui a tort.

1. Noah Lemos, *Common Sense. A Contemporary Defense*, p. 6.

Pour éviter la faute de raisonnement, on doit introduire une clause supplémentaire V.

V: U est vraie.

Étant donné que V, si U et T se contredisent directement ou indirectement, alors on doit tenir T pour fausse.

Maintenant, nous avons formulé l'ambiguïté fondamentale du recours philosophique au sens commun: si on a recours à U pour rejeter T, est-ce parce que U est une proposition de sens commun ou parce que U est une proposition vraie? On dissipera l'ambiguïté en répondant que c'est parce que U est une proposition vraie.

Évidemment, on pourrait être tenté de mettre tout le monde d'accord en disant que le recours au sens commun est un recours à des vérités de sens commun. Mais ce serait maintenir un flou artistique assez suspect, car il faut bien répondre clairement à la question: qu'est-ce qui compte, que ce soit des vérités ou qu'elles soient de sens commun? Si l'on parle de vérités du sens commun, il convient d'introduire un ordre de priorité entre « vérités » et « de sens commun ».

Ce qui compte au premier chef, c'est que ce soit des vérités. Sans cela, le recours philosophique au sens commun est *nécessairement* sophistique.

Ce qui compte secondairement (car c'est sous la condition précédente), c'est que ces vérités soient de sens commun. Être de sens commun, pour une vérité, c'est une certaine manière d'être donnée. Une vérité est de sens commun lorsqu'elle est constamment présupposée, indéfectible, indéracinable, irrésistible, évidente, axiomatique. Cette liste hétéroclite laisse entendre que les modalités du sens commun sont très diverses et qu'il y a plusieurs manières possibles de concevoir un accès à des principes de base, selon qu'on insiste sur l'évidence d'une intuition, ou sur la nécessité logico-pragmatique d'une présupposition, ou encore sur la naturalité d'une croyance.

J'ai fait une distinction très forte entre « être une vérité » et « être de sens commun », et j'ai soutenu que la première qualité ne dépend pas de la seconde. Cette distinction est nécessaire pour comprendre que pour que quelque chose soit une « vérité de sens commun », ce qui est d'abord requis c'est que ce soit une vérité, et que cette question n'est pas réglée par le fait que c'est une proposition du sens commun.

Dans le premier temps de cet exposé, à la suite de Noah Lemos, j'ai proposé une formulation correcte du recours philosophique au sens commun, ou plus exactement de la condition nécessaire de la correction du recours philosophique au sens commun. Cette condition nécessaire est que les thèses de sens commun constituent des connaissances, selon un usage du terme qui exclut qu'une connaissance puisse être fausse. Cette condition suffit-elle à assurer la correction du recours philosophique au sens commun? Je ne le crois pas, mais cela n'est pas directement l'objet de cet exposé. Toutefois, c'est sans doute ce genre d'insuffisance que Collingwood

avait à l'esprit lorsqu'il a élaboré sa critique de Moore et plus généralement celle du recours au sens commun. Il convient de se tourner maintenant vers les deux principaux arguments que Collingwood a élaborés contre Moore.

2. Une première critique de Collingwood contre la forme mooréenne de l'argument du sens commun

Dans *An Essay on Philosophical Method* (1933), Collingwood critique une forme de scepticisme qu'il appelle « philosophie analytique » parce qu'il s'agit notamment de cette philosophie qui, avec Moore, s'est donné pour tâche de décomposer les propositions en leurs constituants — il s'agit de la philosophie analytique dans le sens originel de l'expression. Cette philosophie est « sceptique » en un sens assez particulier. Elle n'est pas sceptique à l'égard de notre expérience du monde, mais à l'égard de la philosophie elle-même et spécialement de la métaphysique idéaliste. Elle a recours au sens commun comme à un garde-fou, alors même que le sens commun est usuellement l'antidote du scepticisme.

Pour clarifier ces usages du terme « scepticisme », il serait peut-être utile de faire une distinction entre deux scepticismes, celui qui est apparenté à l'idéalisme subjectif ou aux philosophies de la représentation (appelons-le « scepticisme moderne »²), et celui qui consiste en une défiance à l'égard de la rationalité philosophique. Les philosophes du sens commun, qu'il s'agisse de Thomas Reid et de ses disciples ou bien de Moore, combattent le « scepticisme moderne » en s'appuyant sur le sens commun³. Sont-ils sceptiques au sens du scepticisme à l'égard de la philosophie ?

Dans la présentation que donne Collingwood des philosophes du sens commun — il songe en particulier à Moore, dont il cite la « *Defence of Common Sense* » —, la définition du scepticisme (le scepticisme à l'égard de la philosophie) qui est retenue est la suivante : est sceptique la thèse selon laquelle la philosophie ne peut pas parvenir à construire rationnellement ses positions ; une espèce particulière de scepticisme en conclut que la tâche de la philosophie est seulement critique, déconstructrice ; une autre espèce de scepticisme en conclut que la philosophie est capable d'un résultat positif, toutefois elle ne parvient pas à ce résultat par ses propres forces, mais seulement en s'appuyant sur la science et sur le sens commun. L'important est de comprendre la distinction que propose Collingwood entre trois réponses possibles à la question suivante : les questions philosophiques sont-elles susceptibles de recevoir des réponses, et de quelle nature ? Une première réponse

2. Le « scepticisme moderne » soutient sous une forme ou sous une autre la thèse selon laquelle l'esprit percevant ou connaissant n'a d'accès direct qu'à ses propres états mentaux ou bien n'a d'accès à une autre chose qu'à ses propres états mentaux qu'à travers la représentation qu'ils en donnent.

3. Pour une discussion du lien entre recours au sens commun et critique du scepticisme dans la philosophie britannique au XVIII^e siècle, voir mon étude : « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques ».

est que les questions philosophiques sont susceptibles de recevoir des réponses philosophiques. C'est la réponse de Collingwood. Les deux autres réponses sont sceptiques. La deuxième réponse est que les questions philosophiques ne sont pas susceptibles de recevoir de réponses. Une troisième réponse est que les questions philosophiques sont susceptibles de recevoir des réponses, néanmoins ces réponses reposent non pas sur les ressources propres de l'argumentation philosophique, mais sur la science et sur le sens commun, en somme sur la rationalité savante et sur la rationalité commune en tant qu'elles sont extérieures à la rationalité philosophique.

Selon cette troisième réponse, les questions philosophiques ne peuvent pas être résolues par la philosophie elle-même et sont par conséquent de deux sortes : soit ce sont des questions qui peuvent être résolues par la science ou par le sens commun, soit, lorsqu'elles ne reçoivent pas de réponse de la science ou du sens commun, ce sont des questions qui ne peuvent pas être résolues du tout, qui sont proprement insolubles. De la première sorte relève la question de l'existence du monde matériel ou encore la question de l'existence des autres esprits. C'est le sens commun et non la philosophie qui répond à ces questions. De la seconde sorte relèvent les questions de l'existence de Dieu, de la vie future, ou encore de la nature de l'univers pris comme un tout. Le sens commun n'y répond pas (p. 141) — ici le sens commun est sans doute identifié à la science qui s'en tient à l'expérience.

La tâche de la philosophie est seulement « d'analyser la connaissance que nous possédons déjà ». Les propositions telles que « il y a un monde matériel » ne sont pas produites par la philosophie, mais données par la science ou par le sens commun (en l'occurrence par le sens commun), et le travail philosophique consiste dans une analyse (« révéler la structure logique » des propositions), c'est-à-dire dans un éclaircissement sémantique (« montrer ce que nous voulons dire exactement quand nous disons, par exemple, qu'il y a un monde matériel »).

Une question que Collingwood pose alors au philosophe analytique est de savoir quelle sorte de propositions il accepte d'inclure dans ce qui est sa position philosophique. Il pose au philosophe analytique la question de la conception de la philosophie, non pas entendue comme la question « qu'est-ce que la philosophie ? », mais comme la question « quelle est votre position philosophique, qu'est-ce que vous mettez dans votre philosophie ? ».

Dans sa doctrine, le philosophe analytique mettra au moins deux ingrédients :

- 1) Des propositions de base qui ont été à tort critiquées ou écartées par d'autres philosophes, mais qui doivent être manifestement admises en tant que ce sont des propositions du sens commun. Bien que ces propositions constituent des données préphilosophiques de l'analyse, en somme une connaissance antérieure à la philosophie (par exemple « il y a un monde matériel »), elles font partie de la doctrine philosophique parce qu'elles

font partie de ce qui distingue cette doctrine d'une autre doctrine, par exemple de l'idéalisme subjectif.

- 2) Des propositions qui sont non pas les données préphilosophiques de l'analyse, mais des résultats de cette analyse et qui ne sont donc pas des propositions de sens commun, mais l'éclaircissement ou l'anatomie philosophique de ces propositions. Par exemple, la proposition de sens commun « ceci est une main humaine » peut être analysée de telle manière que la proposition suivante en rend compte : « Il existe une et une seule chose dont il est vrai à la fois que c'est une main humaine et que *cette* surface est une partie de sa surface. »

Ici, Collingwood cite simplement l'article « Defence of Common Sense » de Moore (1925). L'exemple « ceci est une main humaine », dans ce contexte, ne renvoie pas à la prémisse fameuse de la preuve de l'existence du monde extérieur dans l'article « Proof of an External World » qui est bien postérieur (1939), mais aux pages 53-55 de l'article de 1925. « Ceci est une main humaine » est un exemple de propositions plus simples et plus difficiles à analyser que des propositions telles que « les choses matérielles existent ». La question de la nature des choses matérielles se joue dans l'analyse de ces propositions plus simples. Cette analyse a recours à la distinction entre la chose et des constituants qui sont ce que nous percevons d'elle, à savoir les *sense-data* (ici, cette surface perçue). Dans l'article de 1939, l'exemple « voici une main » et « en voici une autre » jouera un tout autre rôle puisque ce sera un exemple, non pas de propositions simples dont une analyse serait requise, mais de connaissance immédiate dont l'évidence est plus forte que les doutes à l'égard de l'existence des objets extérieurs.

Revenons à l'argumentation de Collingwood. Une doctrine analytique doit contenir deux classes de propositions : 1) Les propositions de sens commun qui sont à analyser, ou encore les données de l'analyse. 2) Les propositions philosophiques qui rendent compte de ces propositions de sens commun, les résultats de l'analyse. Mais selon Collingwood il faut ajouter une troisième classe de propositions qui sont implicitement contenues dans la position philosophique : les principes logiques et métaphysiques qui gouvernent cette analyse. Notamment, le principe logique selon lequel une proposition complexe peut être décomposée en propositions plus simples ; le principe métaphysique selon lequel « les *sense-data* ne sont pas des entités mentales qui représentent d'une certaine manière les objets physiques mais sont réellement des parties des objets physiques ». C'est ce qui les distingue des idées de Descartes, de Locke, et de leurs successeurs. Par là, Moore ne souscrit pas au « scepticisme moderne ».

Collingwood propose, si je puis dire, de faire le ménage dans le contenu de la position philosophique du « philosophe analytique » et de distinguer les propositions qui peuvent légitimement prétendre à en faire partie.

Cela revient, devant une philosophie du sens commun, à chercher à déterminer ce qui, en elle, est vraiment de la philosophie.

Pour ce qui est de la première sorte de propositions, les données du sens commun, dans la mesure où la philosophie n'a pour tâche ni de les critiquer ni de les produire, mais seulement de les analyser, sont des données non philosophiques qui ne peuvent faire partie de la position philosophique elle-même. Les inclure dans la position philosophique serait contredire l'exigence d'un recours au sens commun en tant qu'il est extérieur et préalable à la philosophie.

Quant à la seconde sorte de propositions, les résultats de l'analyse, on aurait tort de croire qu'ils sont proprement philosophiques, puisque « l'analyse d'une proposition de sens commun établit ce que cette proposition signifie exactement; et si le *datum* de l'analyse est une proposition de sens commun, son résultat, qui, lui, est identique dans sa signification, est aussi une proposition de sens commun ». Collingwood ne veut pas dire que la description « il existe une et une seule chose dont il est vrai à la fois que c'est une main humaine et que *cette* surface est une partie de sa surface » est une proposition de sens commun. Elle ne l'est manifestement pas. Mais dans la mesure où cette proposition donne la signification ou le résultat de l'analyse de la proposition de sens commun « ceci est une main humaine », elle ne nous donne rien de bien différent de ce que signifie la proposition de sens commun (du moins à supposer que l'analyse soit correcte). Les deux propositions ne sont pas de même niveau au sens où l'une est l'objet de l'analyse et l'autre est son résultat, mais elles sont cependant de même niveau au sens où le résultat n'est rien de plus que la formulation de la signification de la donnée initiale.

C'est seulement la troisième sorte de propositions qui peuvent légitimement prétendre à faire partie de la position philosophique: « les principes que suit l'analyse ». « Ces principes constituent une théorie sur la nature et la méthode de la philosophie; c'est une théorie philosophique, et même une théorie constructive » (p. 144-145). Or le philosophe analytique est un philosophe sceptique, de la seconde espèce, celle qui ne réduit pas la tâche de la philosophie à la partie déconstructrice, mais qui n'admet pas que la philosophie soit d'elle-même constructrice. Cette philosophie prétend donc « ne pas avoir de théorie constructrice ou systématique propre ». On comprend mieux pourquoi la philosophie du sens commun ne met pas en avant les principes qui régissent l'analyse des données du sens commun. C'est que ces principes constituent manifestement les éléments d'une « théorie constructrice ou systématique propre », ce qui revient à « transgresser les règles » que le scepticisme à l'égard de la philosophie s'est fixées. Ce scepticisme n'a pas le courage d'assumer, ou d'avouer, ses principes logiques et métaphysiques, et encore moins leur caractère systématique.

Cette critique de la philosophie du sens commun s'adresse principalement à Moore et suppose que le recours au sens commun est suivi d'une

analyse des propositions de sens commun. Il est douteux que cette critique puisse porter de manière pertinente contre la première école du sens commun, celle de Reid et des Écossais, dans la mesure où cela supposerait que cette école pratiquait une analyse de ce type, ce qui n'est pas le cas.

Si on se reporte à la formulation de l'argument du sens commun par laquelle j'ai commencé, on note que la critique de Collingwood est assez indirecte.

U est une proposition du sens commun.

T est une thèse philosophique.

V : U est vraie.

Étant donné que V, si U et T se contredisent directement ou indirectement, alors on doit tenir T pour fausse.

Dans cette première critique, Collingwood n'attaque pas frontalement cet argument. Mais il indique un défaut dans son principe. Ce qui ne va pas ici dans ce recours au sens commun, c'est que la philosophie prétend aller chercher dans des propositions préphilosophiques du genre de U de quoi ironiser à l'égard de la philosophie elle-même, et spécialement de l'idéalisme. Mais cette philosophie sceptique, qui prétend ne pas aller plus loin que l'analyse des propositions du genre de U, repose en réalité sur des principes logiques et métaphysiques qui ne sont pas du tout du genre de U.

3. Une seconde critique de Collingwood contre l'argument du sens commun en général

Dans le *Nouveau Léviathan* (1942), on trouve une discussion de la philosophie du sens commun qui adopte un autre angle d'attaque et qui, si elle garde toujours en ligne de mire la conception mooréenne de la philosophie analytique, est d'une portée plus générale. À ma connaissance, ce second argument n'a pas retenu l'attention⁴.

On a noté que dans *An Essay on Philosophical Method* le thème de Collingwood est à trois termes : la philosophie, la science et le sens commun. Dans le *Nouveau Léviathan*, nous avons affaire à un thème à deux termes : la science et le sens commun. Dans la première critique, la science est mise sur le même pied que le sens commun (au point que la discussion de Moore, on l'aura remarqué, laisse la science de côté au profit du seul sens commun) et est traitée comme une autorité extérieure à la philosophie. Dans la seconde critique, celle du *Nouveau Léviathan*, la science, identifiée à la connaissance (qu'elle soit spéculative ou expérimentale), relève tantôt

4. La partie la plus visible de la critique de Moore par Collingwood, dans l'ensemble des documents réunis par David Boucher dans son édition de *The New Leviathan*, se trouve dans les conférences sur « Goodness, Rightness, Utility », a pour cible les *Principia Ethica* et tourne par conséquent autour de la question de l'intuitionnisme moral et non directement de l'argument du sens commun.

du sens commun (quand il s'agit d'un état passé de la science, qui constitue une connaissance d'arrière-plan), tantôt de la connaissance vivante, ce qui inclut la philosophie. Je signale ce point uniquement pour prendre acte d'une différence manifeste entre ces deux critiques et pour attirer l'attention sur le fait que cette différence ne doit pas masquer leur profonde unité d'inspiration.

C'est dans le premier chapitre du *Nouveau Léviathan* que cette critique est formulée, dans une sorte de digression dont l'occasion est fournie par l'examen de la question « qu'est-ce que l'homme ? ». Dans l'examen de cette question, Collingwood signale qu'elle a évidemment des rapports avec la question « qu'est-ce que la matière ? » et la question « qu'est-ce que la vie ? », puisque l'homme est à la fois esprit et corps. Mais l'objet du *Nouveau Léviathan*, l'étude de la communauté et de la civilisation, concerne l'aspect sous lequel l'homme est esprit. C'est pourquoi les questions de la matière et de la vie, bien qu'elles soient pertinentes lorsqu'il s'agit de comprendre ce qu'est le corps de l'homme, doivent être laissées de côté. À ce point de son raisonnement, Collingwood indique ce qu'il répondrait à la question « qu'est-ce que la matière ? » et à la question « qu'est-ce que la vie ? », bien que ces questions n'appellent pas de réponse, j'y insiste, dans le contexte du *Nouveau Léviathan*. On pourrait s'attendre à une réponse de sens commun. Collingwood formule lui-même cette réponse de sens commun en l'entourant de guillemets, comme il le fait souvent dans cet ouvrage : « La physique et la chimie, dira-t-il [un lecteur] peut-être, c'est la science de la matière; et tout le monde sait ce qu'est la matière. La physiologie est la science de la vie; et tout le monde sait ce qu'est la vie⁵ » (1.41). Nous savons communément ce qu'est la matière et nous savons communément ce qu'est la vie. Les sciences telles que la physique et la chimie sont des sciences de ces choses dont nous savons communément ce qu'elles sont. Cette réponse est profondément fautive. Il faut remettre les choses à l'endroit. À la question « qu'est-ce que la vie ? » il faut répondre « c'est ce qu'étudie la physiologie ». Car celui qui s'efforce de savoir ce qu'est la vie et qui à cette fin fait de la physiologie a une définition (rudimentaire s'il est un débutant; plus élaborée s'il est un expert) de la science qu'il pratique, et non de l'objet de cette science (1.43). Il n'a pas de définition de l'objet de la science indépendamment de cette science. Pour le physiologiste, quel que soit son degré d'avancement dans cette science, « c'est la nature de la physiologie qui est relativement certaine, la nature de la vie qui est relativement vague » (1.47). Cette thèse de Collingwood, qui affirme que nous ne pouvons pas identifier l'objet d'une science indépendamment de cette science ou extérieurement à cette science, pourrait justifier la qualification d'idéalisme, du moins si on prend garde

5. Pour le *Nouveau Léviathan*, j'utilise la traduction de Lucien Carrive. Les références sont données selon la numérotation qu'emploie Collingwood, de telle sorte que le lecteur peut se référer également à l'édition de l'original anglais par David Boucher.

de noter qu'il ne s'agit pas du tout ici d'un idéalisme subjectif, qui réduirait l'être de l'objet au savoir du sujet. Collingwood ne dit pas que la vie n'est rien en dehors de la physiologie, mais qu'il n'y a pas de réponse à la question « qu'est-ce que la vie ? » en dehors de questions que la physiologie pose à la vie. Il me semble que cette thèse est implicitement liée à ce que Collingwood appelle sa nouvelle logique, celle qui affirme que les propositions doivent être considérées à partir des questions par rapport auxquelles elles sont des réponses.

Une conséquence particulière est que la différence entre le débutant dans une science et le maître dans cette science ne peut pas être formulée de la manière suivante : le débutant est celui qui ne connaît pas bien le sujet de l'étude et qui n'en sait que ce que sa maigre science lui en dit, tandis que le maître est celui qui connaît à fond ce qu'est le sujet de son étude et n'a plus rien à attendre de la science à cet égard. Collingwood soutient au contraire que le maître est exactement dans la même position que le débutant, c'est-à-dire que tout ce qu'il sait de l'objet de la science consiste dans l'état de sa science. Il est un expert dans cette science, et c'est dans les termes de cette science que l'objet est définissable. Le débutant espère que la science découvrira enfin la vraie nature de l'objet et qu'elle sera alors science de cet objet, définissable dans les termes de cet objet (la physiologie accomplie serait la connaissance de ce qu'est vraiment la vie), mais ne plus être un débutant, c'est avoir compris que c'est toujours la vie qui est définissable en termes de physiologie, jamais l'inverse. Je cite 1.46 :

Un homme cesse d'être un débutant dans une quelconque science donnée et il devient un maître dans cette science quand il a appris que *ce renversement attendu n'arrivera jamais* et qu'on restera un débutant toute sa vie.

Si on prend l'exemple de la discussion sur l'enseignement du dessein intelligent, une réponse collingwoodienne pourrait être simplement que c'est une profonde erreur que de penser que la science issue de Darwin et l'enseignement créationniste sont en concurrence à propos du même objet, comme si cet objet — la vie et plus précisément la diversité des formes vivantes — pouvait être défini hors de la science.

Je viens de reconstituer l'erreur que constitue la thèse selon laquelle on pourrait définir l'objet d'une science grâce à une connaissance de sens commun de cet objet qui serait indépendante de cette science. Pour Collingwood, ce n'est pas seulement une erreur, mais une faute très dangereuse : « Croire que la physique ou la chimie devraient être définis en termes de matière ou la physiologie en termes de vie est plus qu'une erreur insigne ; c'est une menace contre l'existence de la science » (1.51). Pourquoi est-ce une faute très dangereuse ? Parce que c'est dogmatique, autoritariste, et obscurantiste.

C'est à ce point de son raisonnement que Collingwood attaque ce que je propose d'appeler dorénavant l'argument du sens commun. Je distingue entre la notion du sens commun et l'argument du sens commun de la manière

suivante : la notion du sens commun est l'idée de l'existence d'une connaissance commune, non technique, antérieure à la connaissance scientifique élaborée et présupposée par elle ; l'argument du sens commun est un usage très particulier de cette notion du sens commun. L'argument consiste à employer la notion comme un critère ou un canon, voire comme un organon de la connaissance scientifique. Il conviendrait, d'ailleurs, de restreindre l'usage de l'expression « philosophie du sens commun » aux seuls cas des philosophies qui s'appuient sur l'argument, et pas seulement sur la notion. Une formulation de l'argument du sens commun peut être la suivante : étant donné qu'il existe une connaissance commune, non technique, antérieure à la connaissance scientifique élaborée et présupposée par elle (ce qu'établit la notion du sens commun), si un élément de la connaissance scientifique contredit directement ou indirectement cette connaissance commune, alors cet élément doit être rejeté, et si la connaissance scientifique comporte nécessairement cet élément, alors c'est tout le corps de la connaissance scientifique qui doit être rejeté.

Or Collingwood a formulé avec précision ce prétendu argument :

Si quelque chose, quoi que ce soit, que les scientifiques s'imaginent avoir découvert sur la matière ou sur la vie est incompatible avec quoi que ce soit que contienne ou qu'implique cette connaissance non scientifique ou préscientifique, les scientifiques ont fait une erreur (1.53).

Nous reconnaissons ici la formulation du recours philosophique au sens commun qui a été explicitée de la manière suivante :

U est une proposition du sens commun.

T est une thèse philosophique.

V : U est vraie.

Étant donné que V, si U et T se contredisent directement ou indirectement, alors on doit tenir T pour fausse.

Collingwood estime que la proposition V est parfaitement dogmatique tant que sa vérité est attestée par le sens commun et non par la connaissance scientifique vivante (ce qui inclut ici la philosophie). Dans l'attente, on n'a pas plus de raisons de rejeter T qu'on a de raisons de rejeter U. Bien plus, l'usage qu'on fait des propositions du sens commun contre les thèses philosophiques est suspect parce qu'il suppose que nous serions dotés d'un meilleur mode de connaissance que la connaissance scientifique vivante. C'est une faute impardonnable.

Les paragraphes 1.51-57 du *Nouveau Léviathan* déclinent les conséquences de la faute impardonnable :

1. Cela justifie la misologie, puisque le recours philosophique au sens commun suppose qu'il n'est pas besoin d'étudier la science de la matière pour savoir ce qu'est la matière (1.51).

2. Cela justifie l'obscurantisme et la haine du progrès, puisqu'on suppose que la connaissance de sens commun est parfaite et n'a pas à être rectifiée (1.52).
3. Cela justifie que l'on écarte les méthodes expérimentales si leurs résultats contredisent les convictions pré-expérimentales (1.54).
4. Cela justifie que l'on écarte les méthodes logiques si leurs résultats contredisent les convictions pré-logiques (1.55).
5. Cela justifie la « persécution des scientifiques » (1.57), particulièrement lorsqu'ils osent aller contre les prétendues connaissances de sens commun :

D'un seul coup, en énonçant la proposition apparemment inoffensive que la physique ou la chimie est la science de la matière, la physiologie est la science de la vie, et autres semblables, nous avons évoqué l'appareil entier de la *persécution scientifique*, je veux dire de la persécution des scientifiques pour avoir osé être des scientifiques⁶.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que Collingwood rejette la notion de sens commun et lui dénie toute portée philosophique. Je souscris à la remarque de Guiseppina D'Oro, selon laquelle « *for Collingwood, philosophical analysis stands in a rather complex relation to common sense*⁷ ». Cependant, alors que G. D'Oro caractérise la complexité de cette relation en situant l'attitude de Collingwood à égale distance de la défiance cartésienne à l'égard du préjugé et de l'usage thérapeutique et antithéorique du recours à l'ordinaire, il me semble qu'on peut aussi comprendre la manière dont Collingwood conçoit la relation entre philosophie et sens commun en utilisant la distinction que j'ai proposée entre notion du sens commun et argument du sens commun. En somme, Collingwood critique l'argument au nom d'une caractéristique de la notion. En effet, une caractéristique importante de cette notion, pour Collingwood, est son historicité. C'est précisément ce qui interdit de donner au sens commun le rôle d'un repère intangible ou d'un stock immuable de connaissances. C'est cet aspect que je vais examiner maintenant.

6. En 5.31-33, Collingwood reprend l'expression de 1.57 et mentionne l'article de Moore, « The Refutation of Idealism » (1903, repris en 1922 dans les *Philosophical Studies*). Il écrit que Moore et les « nombreux philosophes contemporains qui sont de la même opinion [allusion probable aux réalistes d'Oxford, tel John Cook Wilson] enseignent une attitude de soumission » à l'égard du sens commun. Le recours à cette faculté les dispense de donner les raisons de leurs thèses spéculatives.

7. G. D'Oro, « Collingwood on Philosophical Knowledge and the Enduring Nature of Philosophical Problems », p. 108.

4. La notion du sens commun et les présuppositions absolues

La nature du sens commun est historique. Ce point est suggéré par l'exemple que donne Collingwood dans le *Nouveau Léviathan* (1.58-60) : le sens commun qu'on oppose aux innovations de la science vivante est en réalité, non pas une connaissance préscientifique, mais une connaissance postscientifique, c'est-à-dire un état dépassé de la science. Une nouvelle doctrine est persécutée au nom d'une ancienne doctrine. « Ce qui en profite en réalité, ce fut toujours *la science dépassée* » (1.58). Cette idée que le sens commun est une sorte de passé de la science, ou de la science passée, est profondément étrangère aux philosophies du sens commun.

Il est vrai que, dans ce contexte, Collingwood est en train de discuter l'argument du sens commun et non d'exposer positivement la notion du sens commun. Il dénonce le recours au sens commun comme asile de l'ignorance. Cependant, je crois que Collingwood lui-même, lorsqu'il donne un statut positif à la notion de sens commun, souligne son caractère historique.

Pour confirmer ce point, il suffit de chercher ce qui, dans la pensée de Collingwood et en dehors du contexte de la réfutation des défenseurs du sens commun, est la formulation la plus exacte de la notion du sens commun, c'est-à-dire de l'idée de l'existence d'une connaissance commune, non technique, antérieure à la connaissance scientifique élaborée et présupposée par elle. Il me semble qu'on trouve cette formulation avec l'idée de présupposition, telle qu'elle est élaborée notamment dans *An Essay on Metaphysics* (1940).

Collingwood distingue entre les présuppositions relatives et les présuppositions absolues. Considérons les questions Q1 et Q2 et leurs réponses respectives R1 et R2. Une présupposition est relative lorsqu'elle est la relation entre une question Q2 et une réponse R1, de telle nature que la question Q2 n'aurait pas été posée et n'aurait pas pu recevoir la réponse R2 si une réponse R1 n'avait pas été donnée à une autre question antérieure Q1. Une thèse de Collingwood, souvent présentée comme sa logique des questions et des réponses, est que la signification d'une proposition ne peut pas être correctement appréhendée en dehors de cette suite de présuppositions. Par exemple, la proposition « Pierre n'a pas fait les courses au supermarché » est implicitement une réponse à la question « est-ce que Pierre a fait les courses au supermarché ? » ; cette question a plusieurs présuppositions : qu'il existe un supermarché dans lequel Pierre peut faire les courses et que plus généralement il est capable de les faire, mais aussi, sans doute, que Pierre devait faire les courses, etc. Ces présuppositions elles-mêmes sont implicitement en rapport avec des questions telles que « existe-t-il un supermarché dans les environs ? » ou « Pierre a-t-il les moyens de se déplacer ? ». Les présuppositions relatives sont des réponses, susceptibles d'être vraies ou fausses, à ces questions.

Une présupposition est relative lorsqu'elle rend une question Q2 possible et lorsqu'elle est elle-même une réponse R1, susceptible d'être vraie ou

fausse, à une question antérieure Q1. Une présupposition est absolue lorsqu'elle rend une question possible sans être elle-même une réponse, susceptible d'être vraie ou fausse, à une question fondamentale. Collingwood appelle métaphysique la science des présuppositions absolues.

Giuseppina D'Oro a insisté sur le fait que les présuppositions absolues sont des croyances de base, non pas au sens où on ne saurait psychologiquement y échapper, mais au sens où elles sont logiquement nécessaires⁸. Il me semble qu'on retrouve ici une caractéristique importante du sens commun, du moins dans la conception qu'en avait Reid, et que les présuppositions absolues de Collingwood, en-deçà desquelles on ne saurait remonter, sont, à cet égard, comparables aux premiers principes de Reid. Celui-ci prend notamment les exemples du principe de causalité ou du principe selon lequel une qualité exige un sujet qui la supporte. Les premiers principes sont des conditions fondamentales de la connaissance et non pas des croyances naturelles au sens du naturalisme humien, c'est-à-dire des croyances dont on ne peut psychologiquement se défaire. G. D'Oro distingue également les présuppositions absolues de premiers principes « au sens du cartésianisme », c'est-à-dire de principes qui seraient l'objet d'une connaissance intuitive. Mais là encore, même s'il arrive à Reid de parler d'intuition à propos de l'accès aux premiers principes, cet accès consiste en une régression vers les présuppositions — pragmatiques autant qu'épistémiques — de notre activité ordinaire de connaissance⁹. Ce que Reid appelle « premiers principes » correspond à des conditions de possibilité non seulement de la science mais de la vie commune, qu'atteste la moindre conversation et vers lesquelles on remonte dialectiquement¹⁰. La comparaison entre les présuppositions absolues de Collingwood et la notion reidienne de sens commun n'est donc pas injustifiée. D'Oro rapproche Collingwood du kantisme, en insistant sur une conception des présuppositions qui se distingue autant du psychologisme humien que de l'intuitionnisme cartésien, mais il me semble que ce « ni Descartes, ni Hume » était également le mot d'ordre du projet reidien.

8. G. D'Oro, « Collingwood on Philosophical Knowledge and the Enduring Nature of Philosophical Problems », p. 98.

9. *Essays on the Intellectual Powers*, I, 2, p. 40-41 : « Ce sont des principes qui, bien qu'ils n'aient pas le même genre d'évidence que les axiomes mathématiques, ont cependant une évidence telle que tout homme doté de l'entendement commun leur donne promptement son assentiment et trouve qu'il est absolument nécessaire qu'il conduise ses actions et ses opinions par leur moyen, dans les affaires ordinaires de la vie. »

10. Je renvoie à un seul exemple, à propos du premier principe selon lequel toute qualité requiert un sujet, *ibid.*, p. 43 : « Si une personne estimait qu'il est pertinent de nier que ces choses [figure, couleur, dureté, douceur, etc.] sont des qualités ou qu'elles requièrent un sujet, je l'abandonnerais à son opinion comme une personne qui nie les premiers principes et avec laquelle on ne saurait raisonner. Si elle a du bon sens, elle trouvera qu'elle ne peut converser une demi-heure sans dire des choses qui impliquent le contraire de ce qu'elle prétend croire. »

Est-il utile de le préciser ? Rapprocher la notion collingwoodienne de sens commun de celle que proposait Reid, ce n'est en rien suggérer que Collingwood souscrirait à l'argument du sens commun tel que le formulait Reid.

Quoi qu'il en soit, une différence très importante entre Reid et Collingwood, sur cette question des présuppositions absolues, est que Reid maintenait le caractère naturel, anhistorique, éternel, du sens commun, tandis que Collingwood estime que les premiers principes sont des modèles historiques. Plus exactement, ce qui est de nature historique, c'est la notion de la causalité (la doctrine en quelque sorte, même si elle n'est pas élaborée philosophiquement) qui est présupposée par le style d'explication causale que pratique une communauté humaine. Selon Collingwood, les présuppositions absolues doivent être compossibles (il dit « consupponible », co-présupposables), elles sont des éléments de constellations de présuppositions. Elles sont surtout manifestement de caractère historique, non au sens où elles seraient de l'ordre de l'événement historique, mais au sens où elles constituent le paradigme d'une époque ou d'une société, à l'intérieur duquel les événements historiques sont susceptibles d'être compris. C'est pourquoi la métaphysique est une science historique. Je ne développe pas cet aspect de la pensée de Collingwood et je n'entre pas dans la controverse sur son historicisme. Il s'agissait principalement de signaler que sa critique de l'argument du sens commun ne l'empêche pas de maintenir ce que j'ai appelé la notion de sens commun.

Comme on le voit, si on appelle sens commun un ensemble de présuppositions absolues (il ne serait sans doute pas absurde de l'étendre à des présuppositions relatives générales), et si on souligne le caractère historique du sens commun, le recours au sens commun change profondément de portée et de signification. Il ne saurait s'agir d'un recours dogmatique destiné à clore toute question, mais au contraire, dans la mesure où c'est seulement le questionnement dialectique qui est susceptible de nous faire remonter jusqu'aux présuppositions absolues, le recours au sens commun suppose l'exercice même de l'interrogation métaphysique et historique. Ce type de recours est clairement compatible avec la réponse que Collingwood a donnée, dans *An Essay on Philosophical Method*, à la question « les questions philosophiques sont-elles susceptibles de recevoir des réponses, et de quelle nature ? ». En somme, contrairement à ce que croyait Moore, on ne saurait faire taire la philosophie au nom du sens commun, puisque le sens commun est ce que la philosophie doit interroger.

Bibliographie

- Collingwood, Robin G. *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 1933 ; réédition, Bristol, Thoemmes Press, 1996.
- . *The New Leviathan*, David Boucher dir., Oxford, Clarendon Press, 1992.
- . *Le Nouveau Léviathan*, trad. Lucien Carrive, Paris, Kimé, 2001.
- . *An Essay on Metaphysics*, Rex Martin dir., Oxford, Oxford University Press, 1998.
- D'Oro, Guiseppina. « Collingwood on Philosophical Knowledge and the Enduring Nature of Philosophical Problems », *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (1), 2004, p. 93-109.
- Jaffro, Laurent. « Les recours philosophiques au sens commun dans les Lumières britanniques », dans *Le Sens commun*, Pierre Guenancia et Jean-Pierre Sylvestre, dir., Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2004, p. 19-45.
- Lemos, Noah. *Common Sense. A Contemporary Defense*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Moore, George Edward. « The Refutation of Idealism » (1903), dans *Philosophical Studies*, G. E. Moore, Londres, Routledge & Kegan, 1922, p. 1-30.
- . « A Defence of Common Sense » (1925), dans *Philosophical Papers*, G. E. Moore, Londres, George Allen & Unwin, 1959, p. 32-59.
- . « Proof of an External World », *Proceedings of the British Academy*, 25, 1939, p. 273-300.
- Reid, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Derek R. Brookes dir., Édimbourg, Edinburgh University Press, 2002.

Bosanquet, Collingwood et l'esthétique idéaliste britannique

Chinatsu Kobayashi

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038014ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038014ar>

[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

Kobayashi, C. (2009). Bosanquet, Collingwood et l'esthétique idéaliste britannique. *Philosophiques*, 36 (1), 149–182. <https://doi.org/10.7202/038014ar>

Résumé de l'article

Après un bref survol de l'esthétique britannique au ^{xx}e siècle, les objections de Wollheim à la théorie « idéale » de l'art, qu'il attribue à Croce et à Collingwood, sont présentées. Dans une deuxième partie, les critiques de Bosanquet à l'endroit de la théorie de Croce sont examinées, pour en conclure qu'on ne peut pas lui attribuer la théorie « idéale ». Il en va de même pour Collingwood, dont les grandes lignes de son esthétique sont présentées dans la troisième partie, dont le but accessoire est de montrer que sa théorie est par ailleurs plus satisfaisante que celle de Bosanquet ; elle est en réalité très proche de celle de Wollheim, malgré les dires de ce dernier. Dans la conclusion, on revient sur le motif des théories de l'art des idéalistes britanniques, à savoir le rôle social que doit jouer l'oeuvre d'art, pour montrer toute l'actualité de la théorie de Collingwood, pour qui l'oeuvre d'art est le produit non pas de l'artiste seul, mais de l'artiste et de son audience.

Bosanquet, Collingwood et l'esthétique idéaliste britannique

CHINATSU KOBAYASHI

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ. — Après un bref survol de l'esthétique britannique au xx^e siècle, les objections de Wollheim à la théorie «idéelle» de l'art, qu'il attribue à Croce et à Collingwood, sont présentées. Dans une deuxième partie, les critiques de Bosanquet à l'endroit de la théorie de Croce sont examinées, pour en conclure qu'on ne peut pas lui attribuer la théorie «idéelle». Il en va de même pour Collingwood, dont les grandes lignes de son esthétique sont présentées dans la troisième partie, dont le but accessoire est de montrer que sa théorie est par ailleurs plus satisfaisante que celle de Bosanquet; elle est en réalité très proche de celle de Wollheim, malgré les dires de ce dernier. Dans la conclusion, on revient sur le motif des théories de l'art des idéalistes britanniques, à savoir le rôle social que doit jouer l'œuvre d'art, pour montrer toute l'actualité de la théorie de Collingwood, pour qui l'œuvre d'art est le produit non pas de l'artiste seul, mais de l'artiste et de son audience.

ABSTRACT. — After a brief survey of British aesthetics in the XX^{th} century, Wollheim's objections to the 'ideal' theory, which he imputes to Croce and Collingwood, are presented. In the second part, Bosanquet's critique of Croce's theory is presented in order to show that one cannot attribute to him the 'ideal' theory. The same goes for Collingwood, whose aesthetic theory is sketched in the third part, which argues accessorially that it is more satisfactory than Bosanquet's; it is in fact, his own claims to the contrary notwithstanding, rather close to Wollheim's. The conclusion comes back to the central motivation for British Idealist theories of art, namely that the work of art has a social role to play, in order to show the actuality of Collingwood, who viewed the work of art not as the product of the artist alone, but from the artist and the audience alike.

1. Introduction : l'esthétique en Grande-Bretagne au xx^e siècle

Bien que la Grande-Bretagne, de Lord Shaftesbury à Edmund Burke, soit le pays de quelques-unes des premières contributions à l'esthétique comprise comme discipline philosophique indépendante et qu'elle soit le pays de John Ruskin, qui était probablement le critique d'art le plus grand et le plus influent du xix^e siècle¹, ce domaine de recherche n'a suscité que peu d'intérêt dans

1. Rappelons que Ruskin fit sa réputation grâce à sa prise de position en faveur de Turner et que, par ses écrits, il joua un rôle décisif dans l'émergence et la popularité de « pré-Raphaélites » en peinture, du mouvement néogothique en architecture ainsi que, par le biais de son influence sur le « Arts and Crafts » de William Morris, sur l'ensemble de l'Art nouveau. Mais tous ces mouvements furent rejetés par le « modernisme » du début du xx^e siècle, et la réputation de Ruskin s'étiola rapidement.

les cercles philosophiques du tournant du xx^e siècle². On doit évidemment distinguer ici entre l'esthétique comprise comme discipline philosophique et la critique d'art, domaine dans lequel les Anglais ont apporté plusieurs contributions importantes au début du xx^e siècle; on se rappellera ici les membres du groupe Bloomsbury tels que Roger Fry ou Clive Bell³. Comme l'a déjà indiqué John Passmore (Passmore, 1976, 35), pendant les vingt-huit années durant lesquelles G. F. Stout fut son éditeur, la revue *Mind* n'a publié qu'une poignée d'articles en esthétique. La philosophie britannique était alors divisée entre « idéalistes » et « réalistes ». Seulement quatre représentants de l'école « idéaliste », qui était alors dominante, ont manifesté un quelconque intérêt pour l'esthétique⁴. Parmi ceux-ci, John Alexander Smith, qui détenait la Waynflete Chair of Metaphysics à Oxford (ce qui fait de lui un prédécesseur de Collingwood, Ryle et Strawson), ne publia pas ses travaux — ils demeurent inédits aujourd'hui encore — et un autre, son étudiant Arthur Richie Lord, émigra en Afrique du Sud et semble avoir joué uniquement un rôle marginal. Les deux autres, Bernard Bosanquet et Robin Collingwood, semblent donc être les seuls esthéticiens idéalistes d'importance dans la première moitié du vingtième siècle⁵. C'est Collingwood qui, des deux, s'y connaissait le plus en art, et il était du reste beaucoup plus original, ayant produit une philosophie de l'art qui abordait réellement les préoccupations artistiques de son époque dans *The Principles of Art* (Collingwood, 1938), tandis que l'œuvre principale de Bosanquet, son *History of Aesthetics* (Bosanquet, 1904), n'était

2. Le lecteur aura compris que je ne discuterai pas des contributions *américaines* à l'esthétique de langue anglaise, c'est-à-dire des travaux de George Santayana, John Dewey, Suzanne Langer, etc.

3. Voir par exemple (Bell, 1914), dont le concept de « *significant form* » constitue une contribution fondamentale au « formalisme ». Mentionnons également que certains psychologues, à l'instar de James Sully, avaient un intérêt plus que passager pour l'esthétique.

4. Voir Sweet, 2001, pour un tour d'horizon.

5. Les principaux travaux de Bosanquet en esthétique sont Bosanquet, 1904 et 1915. Je vais ici me concentrer sur sa critique de Croce dans Bosanquet, 1920a et 1920b (ce dernier article est une réponse à Carr, 1920, où ce dernier tente de réfuter certaines objections de Bosanquet à l'endroit de Croce). Son *History of Aesthetics* a un spectre plutôt étroit, mais ce livre est précieux en ce qu'il représente l'unique discussion anglaise (à l'époque) de la tradition esthétique issue de l'idéalisme allemand. Comme Bosanquet le remarqua plus tard à propos de son livre: « C'était simplement la conception hégélienne des faits. Je la considérais, et la considère encore aujourd'hui, évidente et vraie. Je m'en suis tenu simplement à mettre des points sur les *i* et à barrer les *t* d'une simple intuition » (Bosanquet, 1920b, 212). Voir Dewey, 1893, et Sully, 1893, pour des comptes rendus critiques qui identifient cette inclination comme sa faiblesse principale. En ce qui concerne Collingwood, je vais me pencher sur *The Principles of Art* (Collingwood, 1938), négligeant ainsi les *Outlines of a Philosophy of Art*, de registre plus large, plus hégélien, et moins riche en contenu original (Collingwood, 1925). Ses principaux articles sur l'esthétique ont été réunis dans Collingwood, 1964. Voir aussi les écrits mineurs recueillis dans Collingwood 1995, 1996.

guère qu'un commentaire de la tradition idéaliste allemande (Hegel, Winckelmann, etc.) dont le propos était déjà fort éloigné des exemples concrets⁶. Du côté des « réalistes », ce domaine de recherche était aussi peu populaire : il n'y eut que Samuel Alexander et E. F. Carritt qui montrèrent un intérêt pour l'esthétique⁷. Alexander élabora dans *Beauty and other Forms of Value* (Alexander, 1933) et quelques articles réimprimés dans *Philosophical and Literary Pieces* (Alexander, 1939), une théorie « réaliste » selon laquelle « l'expérience artistique n'est pas de l'ordre de l'imagination mais de la découverte » (Alexander, 1939, 228). De son côté, Carritt enseigna à Oxford jusqu'à la fin des années 1940, mais il abandonna son « réalisme » sous l'influence de l'esthétique du néo-hégélien italien Benedetto Croce. Cependant, il n'atteignit jamais une position originale propre à lui⁸. À titre d'illustration, on peut citer ce passage d'un de ses derniers articles sur Croce :

Je suis sûr qu'à l'époque où mes pensées n'étaient pas encore reconstruites et réfléchies [*unregenerate days*], lorsque je disais d'une fleur ou d'une image qu'elle est belle, je voulais dire par là qu'elle possédait cette qualité tout autant que sa forme. Mais j'en suis venu à penser, avec l'aide de Croce, que j'avais tort et que tout ce que je puis dire, c'est qu'elle stimule en moi, et peut-être chez d'autres, une sorte d'expérience que j'appelle esthétique; faire ou imaginer une belle chose, ou en apprécier une, c'est exprimer cette expérience (Carritt 1953, 455).

Dans cet article, je vais me concentrer sur Bosanquet et Collingwood. De nos jours, presque personne n'a entendu parler d'eux, et ce particulièrement à l'extérieur du monde anglophone. Par exemple, si on ouvre l'*Encyclopaedia of Aesthetics*, publiée en 1998, on trouvera une entrée sur Collingwood (Anderson, 1998), mais on ne trouvera aucune trace de Bosanquet. Les rares personnes qui connaissent ces auteurs les disqualifient habituellement en les qualifiant d'« idéalistes » ou de « néo-hégéliens ». Comme nous le verrons,

6. Collingwood était issu d'une famille remarquablement artistique : son père, romancier, historien et archéologue, était le secrétaire de Ruskin, dont il écrivit une biographie. Collingwood jouait du piano et il mit aussi à profit son talent de dessinateur dans ses travaux d'archéologie. Voir Inglis, 2009, pour une biographie.

7. Il y a certes d'autres figures mineures, comme Louis Arnould Reid, professeur à Liverpool et plutôt « non aligné », qui publia *A Study in Aesthetics* en 1931 (Reid, 1931). Pour le compte rendu de cet ouvrage par Collingwood, voir Collingwood, 1995, 208-212.

8. Cela peut être surprenant, mais les néo-hégéliens italiens ont exercé une forte influence à Oxford dans les années 1920 et 1930, y compris sur des figures telles que E. F. Carritt et H. J. Paton, et, dans une certaine mesure seulement, sur Collingwood. Voir Carritt, 1932, 1939. Carritt publia également une anthologie en 1931, *The Philosophy of Beauty* (Carritt, 1931). Voir Saw, 1963, sur Carritt. En ce qui concerne Croce, voir son *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (Croce, 1958) que je discuterai plus loin. Ce livre fut traduit en anglais une première fois dans Croce, 1922, et la première partie théorique de ce livre a été retraduite et publiée dans Croce, 1992 (dont je me suis servi), et par la suite en français dans Croce, 2006. (Cette traduction française est partielle et son plan ne correspond pas à celui de Croce, sans qu'aucune indication de cela ne soit fournie; pour autant que je puisse en juger, aucun des passages que je cite se retrouve dans cette traduction. Pour chaque citation, j'ai donné la référence de l'original italien et de la traduction anglaise, et la traduction française a été faite à partir de l'original italien.)

Collingwood est tout simplement mis à l'écart en tant que représentant d'une théorie « idéelle » de l'art considérée indéfendable, et son rôle réel ou potentiel dans les débats d'aujourd'hui est carrément ignoré. L'historien de l'art Michael Baxandall, souvent célébré pour sa conception de l'œuvre d'art comme solution à un problème émergeant d'une situation particulière causée par l'implémentation d'un ensemble de conventions dans un contexte donné, en est un exemple frappant. Yves Michaud va même jusqu'à décrire les travaux de Baxandall comme « les illustrations les plus concrètes » de la position de Wittgenstein (Michaud, 1999, 85). En fait, Baxandall s'est inspiré directement de Collingwood et non de Wittgenstein⁹. Michaud attribue aussi à Richard Wollheim l'idée selon laquelle l'art devrait être défini non pas simplement en partant du point de vue de l'artiste, ou du point de vue du spectateur, mais en partant du fait que l'artiste et le spectateur peuvent échanger leur position (Michaud, 1999, 12). Encore une fois, c'est en fait la position de Collingwood¹⁰, comme nous le verrons, et il y a une certaine ironie dans le fait que cette position soit attribuée à celui qui a tout fait pour s'assurer que les livres de Collingwood ne soient plus jamais lus, comme nous allons aussi le voir.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'esthétique a presque disparu des universités britanniques sous l'influence de la philosophie analytique. Si la philosophie se nourrit de tentatives de résoudre des problèmes, voire des paradoxes, la « philosophie du langage ordinaire » et son ennemi le « positivisme logique » avaient au moins ceci en commun qu'ils cherchèrent plutôt à faire disparaître ces problèmes par l'analyse du langage plutôt que d'essayer de trouver des explications satisfaisantes. Dans ce contexte, l'esthétique était simplement une source de « confusions » que les philosophes avaient pour but de clarifier, plutôt que d'édifier de nouvelles théories pour les résoudre. Et les « confusions » esthétiques à l'étude étaient, dans l'esprit des Britanniques de cette époque, celles des anciennes théories des « idéalistes », en particulier celles de Croce, supposément relayé par des passeurs comme Collingwood ou Carritt¹¹. Quant aux philosophes moins hostiles à

9. Voir Baxandall, 1991, note 1. Cette influence s'exerce à travers la notion de « *re-enactment* » (ou « re-production », comme le veut la traduction) de Collingwood, dans son application à l'interprétation de l'œuvre d'art, dont il ne sera pas possible de parler ici. Cette notion préfigure tout aussi certainement la conception de Richard Wollheim de la critique d'art comme « *retrieval* » ou « réappropriation ». Sur celle-ci, voir Wollheim, 1980, 185-204/169-185. De Baxandall, voir son étude du *Baptême du Christ* de Piero della Francesca, qui est un exemple parfait de « *re-enactment* » ou « *retrieval* » en histoire de l'art, dans Baxandall, 1991, 173-221.

10. Cette idée a aussi été suggérée par John Dewey de manière indépendante dans *Art as Experience* (1934), quelques années avant Collingwood. Mais, comme nous le verrons, Collingwood proposa une philosophie du langage intéressante pour expliquer cette idée, contrairement à Dewey.

11. Par exemple, les articles réunis dans *Aesthetics and Language* introduits comme des « tentatives de diagnostiquer et de clarifier certaines confusions esthétiques » (Elton, 1959, 1). Un thème récurrent de ce livre est la « platitude » ou « monotonie » de l'ancienne esthétique « idéaliste ». Rétrospectivement, cela s'avère être un commentaire étrange puisque ces articles sont eux-mêmes frappants de platitude et de monotonie.

l'idée même que nous puissions fournir une théorie philosophique, comme Russell, qui était déjà mis à l'écart, ils n'avaient tout simplement rien à dire sur l'esthétique¹².

De nos jours, l'esthétique analytique est cependant en plein essor, et cette renaissance est due dans une large mesure à la publication en 1968 de *Art and its Objects*¹³, de Richard Wollheim et de *Languages of Art*, de Nelson Goodman (Goodman, 1968). Bien que les préoccupations de Wollheim fussent très différentes de celles de ses lointains prédécesseurs « idéalistes » dont les livres n'ont pas été ouverts depuis les années 1940, il chercha néanmoins à les critiquer¹⁴. L'objectif de la critique de Wollheim est une « théorie », pour laquelle il emploie l'étiquette « théorie de Croce et de Collingwood »¹⁵, et il la décrit en ces termes :

Premièrement, l'œuvre d'art consiste en un état ou une condition intérieure de l'artiste, appelée aussi intuition ou expression ; deuxièmement, cet état n'est pas immédiat ou donné ; il est le produit d'un processus propre à l'artiste et qui implique articulation, organisation et unification ; troisièmement, l'intuition ainsi développée peut être extériorisée sous une forme publique et, en ce cas, nous avons affaire à l'artefact, qui est souvent, quoique cela soit une erreur, pris pour l'œuvre d'art ; mais l'intuition peut tout aussi bien ne pas être extériorisée (Wollheim, 1980, 36-37/44).

Le caractère « subjectif » ou « idéal » de l'œuvre d'art en est une caractéristique cruciale :

En effet, selon cette théorie, non seulement un artiste peut créer une œuvre d'art particulière sans jamais effectivement l'extérioriser, mais son aptitude à créer en général des œuvres d'art, ou sa réalisation en tant qu'artiste (pour formuler la chose ainsi), peut se développer tout à fait indépendamment d'un quelconque moyen d'extériorisation. L'artiste est artiste uniquement en vertu de sa vie intérieure. [...] on remarquera qu'il est essentiel à la thèse de Croce et de Collingwood que non seulement l'artiste puisse fabriquer des œuvres d'art pour lui-même, mais qu'il puisse être dans une situation telle qu'il ne peut faire des œuvres d'art que pour lui-même : autrement dit, qu'il puisse avoir les intuitions sans avoir socialement aucun moyen de les extérioriser. (Wollheim 1980, 114-115/107-108).

12. Voir Spadoni, 1984.

13. J'utilise ici la seconde édition, augmentée de six essais, Wollheim, 1980. On ne doit pas oublier ici les contributions britanniques à la critique d'art avant Wollheim, par exemple celle d'E. H. Gombrich dans *Art and Illusion*, publié pour la première fois en 1960 (Gombrich, 1961).

14. Il vaut la peine de noter que, paradoxalement, Wollheim commença sa carrière avec des travaux sur l'idéalisme britannique ; voir Wollheim, 1959. En tant que philosophe analytique, Wollheim était plutôt insolite pour cette raison mais aussi à cause de son intérêt pour la psychanalyse. Voir Wollheim, 1974, 1993, 1999.

15. Par exemple, dans Wollheim, 1980, 36/44, 80/80, 114-117/107-110. L'expression « théorie » ou « thèse de Croce et de Collingwood » — c'est ainsi qu'on traduit à tort en français, puisqu'il s'agit au mieux d'un ensemble de thèses — n'est cependant pas de lui, elle était déjà employée dans les années 1950 ; voir Hospers, 1956, et Donagan, 1958.

La théorie « idéelle » a donc selon lui trois caractéristiques :

- a) l'œuvre d'art consiste en un état ou une condition interne de l'artiste qu'on appelle une intuition ou une expression ;
- b) Cet état n'est pas donné ou immédiat, il est plutôt le produit d'un processus propre à l'artiste ;
- c) Les intuitions ainsi développées peuvent être externalisées dans une forme publique, mais ce n'est pas pour autant nécessaire.

Wollheim s'attaque ensuite à cette théorie à partir des deux points suivants (Wollheim, 1980, 40/46-47). Premièrement, en faisant de l'œuvre d'art quelque chose d'« idéel », c'est-à-dire d'interne ou de mental, il n'y a aucun objet commun auquel l'artiste et le spectateur peuvent avoir accès :

- d) le lien entre l'artiste et le spectateur est rompu.

Deuxièmement, le fait qu'un sculpteur, par exemple, doive tailler un bloc de marbre afin de produire une statue qui soit vue par un spectateur n'est aucunement un aspect mineur ou négligeable de la production d'une œuvre d'art. Autrement dit,

- e) la théorie « idéelle » ignore complètement l'importance du médium.

Wollheim a également un autre argument à l'appui de (d), sur lequel je reviendrai au moment approprié¹⁶. Pour l'instant, il suffit de noter que l'accord avec Wollheim sur ces deux points est aujourd'hui presque universel ; je ne les remettrai pas en question. En fait, pris comme objection, (e) n'est même pas vraiment original ; cette thèse était discutée dans les années 1930 par Samuel Alexander (Alexander, 1933, 57-59 ; 1939, 230) et par la suite dans les années 1950 par John Hospers et W. B. Gallie (Hospers, 1956, 293 ; et Gallie, 1959, 18). Le problème des limites intrinsèques du médium

16. Wollheim a aussi discuté de la distinction type/token (Wollheim, 1980, 74/75 sq.) et, dans un article plus tardif, il a raffiné ses critiques de Collingwood au moyen de la distinction entre formes d'art « type » (*art type*) où il peut y avoir plusieurs instances d'une même œuvre (un poème, une photographie, ou une pièce de musique) et formes d'art « occurrence » (*art particular*) où cela ne peut pas être le cas (une sculpture ou une peinture), affirmant alors que la conception de Collingwood s'applique au mieux à l'*art type* (Wollheim 1972). Sur ce point, voir *infra*, note 39. Une réplique complète dépasserait toutefois le registre du présent article. De plus, la distinction de Collingwood entre l'art et l'artisanat (Collingwood, 1938, 15-41) a été critiquée d'un point de vue vaguement « wittgensteinien » comme étant une forme d'essentialisme concernant ce qu'on dit être un « air de famille » ou un concept « ouvert ». (On doit se rappeler ici que cette critique des définitions essentialistes de l'art n'a jamais été présentée par Wittgenstein lui-même, elle trouve son origine dans Weitz, 1956.) Dans Cometti, Morizot, Pouivet, 2000, 14, cet « air de famille » est même censé s'opposer à la « théorie de Croce et de Collingwood ». Qu'il s'agisse ici d'une mécompréhension totale de la riche discussion de Collingwood (il propose six variantes pour une distinction possible et montre qu'elle est poreuse, ne s'engageant donc pas envers une forme d'essentialisme), c'est ce qui est expliqué dans Ridley, 1998. D'autre part, voir Carroll (1998, 49-78) pour une discussion critique détaillée.

avait déjà été soulevé par E. H. Gombrich pour le cas de la peinture dans le premier chapitre de *Art and Illusion* (Gombrich, 1961)¹⁷. Selon moi, la critique de Wollheim pose plutôt problème lorsqu'il nomme sa cible la « théorie de Croce et de Collingwood », car il déforme ainsi complètement les conceptions de Collingwood, mais la plupart de ses lecteurs ne le réalisent pas¹⁸. Aaron Ridley (1997, 1998)¹⁹ a déjà montré que Collingwood n'a pas soutenu la théorie « idéelle », et je ne souhaite pas reproduire ici ses arguments, particulièrement ceux contre l'usage de l'argument (e) contre Collingwood, pour qui le contact *physique* de l'artiste avec un médium est effectivement une partie essentielle de l'art. En effet, Collingwood a écrit de merveilleuses pages sur Cézanne, Bernard Berenson et Vernon Blake dans lesquelles il affirme clairement l'importance du contact physique lorsque l'artiste travaille avec un médium comme dans les arts visuels (Collingwood, 1938, 144-148), des pages qui contrediraient la thèse selon laquelle (e) s'appliquerait à sa position. Puisque Wollheim ne fournit aucune base textuelle à son affirmation, on peut donc présumer (en prenant par ailleurs appui sur les analyses de Ridley) qu'il est tout simplement coupable d'avoir mal lu Collingwood.

De plus, l'explication de Wollheim ne laisse aucune place à l'affirmation de Collingwood, qui sera cruciale plus loin dans ce texte et qui contredit directement (a), selon laquelle il n'y a rien de tel qu'une émotion préexistant de manière indépendante à son expression/externalisation :

Jusqu'à ce qu'il ait exprimé son émotion, l'homme ne sait pas encore de quelle émotion il s'agit. L'acte d'exprimer l'émotion est ainsi une exploration de ses propres émotions. Il tente de trouver ce que sont ces émotions. Il y a certainement ici un processus orienté : c'est-à-dire un effort orienté vers une certaine fin. Mais la fin n'est pas quelque chose de prévu ou de préconçu, pour laquelle on pourrait penser des moyens appropriés sur la base de notre connaissance de son caractère particulier. L'expression est une activité pour laquelle il ne peut y avoir aucune technique (Collingwood 1938, 111).

[...] l'expression d'une émotion n'est pas, pour ainsi dire, un habit conçu pour convenir à une émotion préexistante : c'est une activité sans laquelle l'expérience

17. On peut même trouver ce point déjà chez Dewey, 1934.

18. Par exemple, tous les clichés possibles sur la « théorie de Croce et de Collingwood » sont ressassés dans Mulhall, 1992, qui semble avoir été écrit sans aucune connaissance de première main des auteurs en question. Sans vouloir trop insister sur ce point dont les exemples se multiplient facilement, je dois également noter qu'on ne retrouve dans *Questions d'esthétique* par J.-P. Cometti, J. Morizot et R. Pouivet aucune discussion de Collingwood qui fasse montre d'une connaissance détaillée de ses conceptions, bien qu'on trouve ça et là des mentions qui ne vont pas au-delà de — et même assument — la vérité des propositions (a) — (c) de Wollheim, par exemple dans Cometti, Morizot, Pouivet, 2000, 40. Cet ouvrage introductif, par ailleurs excellent, peut induire en erreur sur ce point particulier.

19. Voir également Davies, 2008. Dans Sclafani, 1976, on retrouve une critique plus ancienne de la lecture de Collingwood par Wollheim, mais elle ne semble avoir eu aucun impact.

de cette émotion ne pourrait exister. Si nous enlevons le langage, nous enlevons du coup ce qui est exprimé (Collingwood, 1938, 244)²⁰.

On pourrait objecter ici que Collingwood ne fait que se contredire puisqu'il soutient par ailleurs (a) et (c). Après tout, n'a-t-il pas écrit : « [...] un morceau de musique est [...] quelque chose qui pourrait n'exister que dans la tête du musicien » (Collingwood 1938, 151).

Les problèmes « ontologiques » liés au statut de l'œuvre d'art mis à part, ce serait simplement ignorer le fait évident que lorsque Collingwood parle de l'« expression d'une émotion », il parle d'une expression *linguistique*. Il reproche justement à plusieurs conceptions de son époque l'erreur de concevoir l'expérience esthétique sur le mode de la perception, plutôt que du discours :

La théorie de Croce, quelle que soit la critique qu'on lui adresse, possède à tout le moins le mérite de commencer par la question « comment l'expérience esthétique est-elle possible ? » et d'y répondre en affirmant qu'elle est possible si tout objet esthétique est en quelque sorte un genre de langage et si l'expérience esthétique en général se rapproche davantage de l'acte de parler que de l'acte de percevoir (Collingwood, 1995, 210).

N'importe qui peut composer une pièce musicale exprimant une émotion en se la jouant dans la tête et en la gardant pour soi, mais comment est-ce qu'une pièce musicale peut être jouée « dans la tête » sans aucun recours à un *langage* musical quelconque ? Et, puisque ce qui est exprimé dans un langage est déjà *par principe* partageable, on peut garder ses pensées pour soi, mais elles sont par principe *accessibles et partageables*²¹ :

Sans nul doute, un homme peut se parler à lui-même et être son propre auditeur ; mais ce qu'il se dit peut en principe être dit à quiconque partage son langage (Collingwood, 1938, 317).

Évidemment, il est clair que le principe guidant la caractérisation et la critique de la « théorie de Croce et de Collingwood » par Wollheim consiste précisément à rejeter cette possibilité ; mais non seulement est-il ridicule d'assumer que ce n'est pas ce que Collingwood avait à l'esprit, partant de ce qu'il a écrit (des passages comme ceux-ci ont été ignorés par Wollheim), c'est en plus précisément sur ce point que Bosanquet a critiqué et rejeté les thèses de Croce, un rejet que Collingwood reprendra indépendamment de Bosanquet, en faisant quelques pas de plus en direction d'une théorie plus satisfaisante. L'orientation de mon propos sera ici plus historique, établissant des liens avec Bosanquet, qui rejeta l'esthétique de Croce sur la base du

20. Voir également Collingwood, 1938, 282.

21. Bien sûr, je ne peux défendre ici cette thèse, dont il faut noter qu'elle est clairement d'esprit « wittgensteinien ». (Je ne veux certainement pas laisser entendre par là que Collingwood fut influencé par Wittgenstein, car il est fort probable qu'il ne connaissait pas ses idées.)

fait qu'elle faisait usage d'une conception lamentablement inadéquate du langage et soulignant à la fin de l'article que l'orientation de Collingwood vers une « conception communautaire » de l'œuvre d'art était essentielle à son rejet de la théorie « idéelle ».

On retrouve une quantité de preuves selon lesquelles plusieurs philosophes britanniques de la première moitié du ^{xx}^e siècle, comme E. F. Carritt, avaient lu Croce et étaient profondément influencés par ses conceptions. Mais Bosanquet, déjà agé, fit la découverte de Croce seulement vers la fin de sa carrière, et l'Italien n'a pu avoir d'influence durable sur sa pensée. De plus, Bosanquet rejetait fortement à peu près toutes les prémisses de l'esthétique de Croce, comme nous le verrons (Bosanquet, 1920a, 1920b). En ce qui concerne Collingwood, l'idée même d'une « théorie de Croce et de Collingwood » trouve son origine dans la conception exprimée dès 1953 par Carritt, selon laquelle les *Principles of Art* de Collingwood sont « en grande partie une implémentation de Croce » (Carritt, 1953, 453). Collingwood lui-même écrivit à Croce à propos de son livre que « la doctrine qui y est enseignée est pour l'essentiel la vôtre » (Collingwood, 1964, xiv). Il est amplement évident que Collingwood connaissait très bien et appréciait la philosophie de Croce, qu'il découvrit relativement tôt dans sa carrière en raison de son intérêt pour Vico : il traduisit plusieurs livres de Croce, y compris celui sur Vico (Croce, 1913) et la deuxième édition anglaise de son *Aesthetics* (Croce, 1922) devrait lui être attribuée plutôt qu'à Douglas Ainslie dont le nom apparaît pourtant sur la page couverture²². Comme l'a indiqué Alan Donagan, des preuves de cette sorte montrent que ce n'est pas seulement une question de priorité mais aussi une question d'influence (Donagan, 1972, 266). Il est certes clair que Collingwood doit certaines de ses idées à Croce. On le voit bien à l'avant-dernier passage cité (Collingwood, 1995, 210), où Collingwood reconnaît sa dette sur une idée centrale, mais il est clair également qu'il les a considérablement reformulées. En effet, cette même idée, celle du caractère linguistique de l'art, n'a plus le même sens chez Collingwood. Cela soulève donc la question de la portée de cette reformulation : peut-on encore parler d'une « théorie de Croce et de Collingwood », comme on le fait encore aujourd'hui²³ ? Il se peut que la reformulation de Collingwood soit également une modification de certains points essentiels qui ébranlent la signification même de l'expression « théorie de Croce et de Collingwood ». C'est ce que j'ai l'intention de montrer sur un point où, de manière compréhensible, les adversaires de la « théorie de Croce et de Collingwood » ne visent qu'un aspect de celle-ci. Il s'agit de la « théorie idéelle », qu'on retrouve certes chez Croce mais non chez Collingwood ; ces adversaires jettent donc le bébé avec l'eau du bain.

22. Les motifs expliquant cette curieuse situation sont exposés dans Knox, 1969, 165.

23. Voir Kemp, 2003.

On doit se rappeler que, malgré l'admiration qu'il lui vouait, Collingwood ne partageait pas les présuppositions de la philosophie de l'histoire de Croce (encore moins celles de son disciple Giovanni Gentile) et qu'il publia une critique détaillée de celle-ci (Collingwood, 1965, 3-22). Dans ce qui suit, je vais montrer qu'en fait il rejetait aussi certaines présuppositions de l'esthétique de Croce. En outre, mon argument consiste en ceci que sa critique de Croce était déjà pour l'essentiel celle émise par Bosanquet. Tous deux sont d'accord sur le fait qu'ils sont confrontés à une conception erronée de la signification linguistique. Toutefois, et c'est ce que je veux montrer, Collingwood le fit sur la base d'une explication de la signification, qui est des plus intéressantes, là où il n'y en a pas chez Bosanquet. Cela le conduisit à défendre une « conception communautaire » de la signification de l'œuvre d'art qui, incidemment, n'a aucun antécédent chez Croce.

Je montrerai également que Bosanquet et Collingwood ont tous deux tenté d'établir une conception moins « subjective » et du coup plus « objective » que celle de Croce. Il désiraient tous deux mettre l'accent sur le rôle social de l'art. Sur ce point, ils ont écrit des remarques frappantes de similitude. Cependant, comme nous le verrons, leurs affirmations sont similaires seulement de manière superficielle, car elles sont basées sur des prémisses différentes : d'une part, lorsque Bosanquet mentionne ce rôle social de l'art, il ne tente pas de l'expliquer ou, au mieux, ses explications sont basées sur une métaphysique de l'Absolu qui dérive de celle de Bradley. D'autre part, vers la fin de sa vie, Collingwood se distanca de sa première conception idéaliste et commença à développer une philosophie linguistique originale très similaire à celle avancée par le dernier Wittgenstein, qui forme la base de son explication du rôle social de l'art. En bref, si l'art doit jouer un rôle social, sa signification doit être en principe accessible à tous d'une manière qui écarte toute forme forte de scepticisme, et Collingwood soutenait que la signification esthétique est, tout comme la signification dans le langage, déjà sociale ou communautaire. Ces conceptions de Collingwood sont frappantes d'originalité, et je crois qu'elles ont encore une valeur aujourd'hui.

Puisqu'une grande partie de la discussion sur ces questions est constituée d'attributions de thèses à divers auteurs sans aucune base textuelle, et comme je ne peux présumer une connaissance extensive des auteurs concernés de la part de mon lecteur, je vais m'employer dans ce qui suit à citer longuement Croce, Bosanquet et Collingwood lorsque je leur attribue une affirmation, question de rectifier la situation.

2. Croce et les idéalistes britanniques

En 1920, Bosanquet publia une analyse de 30 pages de l'esthétique de Croce dans les *Proceedings of the British Academy* (Bosanquet, 1920a). En philosophe hégélien, Bosanquet appréciait certains aspects de celle-ci, notamment sa capacité à expliquer « le rang de la beauté au sein des expériences de l'esprit » et à rendre justice à la « spiritualité » et à la « simplicité », autrement

dit : à l'*autonomie* du beau (Bosanquet, 1920a, 1). Mais s'il ne pouvait pas tout accepter de l'esthétique de Croce, il ne s'agissait toutefois pas d'un rejet total, car il acceptait que l'art et la beauté puissent être des « formes » ou « activités » de l'esprit²⁴. Ses principaux arguments s'attaquent à deux affirmations de Croce : premièrement, que l'« intuition » — je réfère ici au concept particulier d'*intuizione* chez Croce — préexiste à la pensée conceptuelle et, deuxièmement, qu'elle correspond à une phase ou à un niveau distinct de langage. L'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* de Croce s'ouvre en effet sur une distinction nette entre « intuition » et « concept » ; « intuition » étant à ce stade-ci pratiquement synonyme de « perception » (Croce, 1958, 5-6 / 1992, 3). On doit noter qu'il affirme qu'il y a de pures « intuitions » dénuées de concepts : cela montre que la présence d'un contenu conceptuel n'est pas une condition nécessaire, d'où il infère étrangement que, lorsqu'ils sont présents dans des « intuitions », les concepts

[...] ne sont désormais plus des concepts, car ils ont perdu leur indépendance et leur autonomie. En effet, ils *furent* un temps des concepts mais il sont maintenant devenus de simples composantes d'intuitions (Croce, 1956, 4 / 1992, 2).

Une intuition est par exemple une « impression de clair de lune, figurée par un peintre » (Croce, 1958, 4 / 1992, 2) ou une « teinte de couleur dans le ciel » (Croce, 1958, 6 / 1992, 5). Ce que Croce voulait dire par le fait que les « intuitions » sont pré-conceptuelles tout en y attribuant éventuellement un contenu conceptuel n'est pas clair, et c'est contre ce point que proteste Bosanquet. De plus, l'« intuition » précède la distinction entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas :

[...] une distinction entre ce qui est réel et ce qui n'est pas réel est extrinsèque à la nature de l'intuition et secondaire (Croce, 1958, 6 / 1992, 3).

Et, non seulement n'y a-t-il pas de distinction sujet-objet dans l'« intuition », mais le sujet est littéralement en train de *générer* ou de *construire* les objets du monde externe à partir des impressions et des sensations :

L'intuition est l'unité indifférenciée de ce qui est perçu et de ce qui est réel et la représentation de ce qui est simplement possible. Dans l'intuition nous ne nous plaçons pas en tant qu'êtres empiriques devant une réalité externe, nous objectivons nos impressions, quelles qu'elles soient (Croce, 1958, 6 / 1992, 4).

Par contre, si nous parlons, à l'instar de certains associationnistes, d'une association qui n'est ni du ressort de la mémoire ni tirée du flux des sensations, mais productrice (formatrice, constructive, permettant de distinguer), alors on peut concéder le point et nier seulement la terminologie. En fait, l'association productrice n'est plus une association au sens où l'entendent ceux qui voudraient

24. En cela, Collingwood est plus près de Croce, comme on peut le voir à même la place accordée à l'art dans *Speculum Mentis* (Collingwood, 1925).

tout réduire aux sensations, mais une synthèse, c'est-à-dire une activité spirituelle (Croce, 1958, 10 / 1992, 8).

Ainsi, selon Croce, dans la perception l'« esprit » produit, à travers un processus qui demeure non analysé (à l'exception d'une brève discussion critique de la psychologie associationniste dans Croce, 1958, 9-10 / 1992, 7-8), des « représentations » ou des images d'objets du monde extérieur à partir des stimuli qu'il reçoit. Et cela se produit à un stade précédent — et distinct — de toute activité véritablement conceptuelle de l'« esprit » appelée « logique », en opposition à l'« esthétique » — celles-ci étant les deux activités théoriques de l'« esprit » auxquelles Croce ajoutera plus tard deux activités pratiques. Bien que Croce ne soit pas plus spécifique sur cette question dans ses paragraphes d'introduction, l'activité « conceptuelle » de l'« esprit » consiste en la capacité d'émettre des jugements; la distinction entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas sera établie seulement à ce stade conceptuel.

Cette conception est grevée de certaines difficultés évidentes dont Croce ne discute pas mais qui sont relevées par Bosanquet. À un niveau plus général, Bosanquet ne pouvait assurément suivre Croce. Comme disciple de Bradley, il était partisan d'une forme d'idéalisme « objectif » et non d'idéalisme « subjectif »²⁵, et la position de Croce lui est fort probablement apparue comme une variante de ce dernier, comme on peut le voir à partir des passages que je viens de citer. S'il y a un stade distinct pour l'« intuition », il n'y a aucune distinction à ce stade entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas, il n'y a que des images produites par l'esprit. Ainsi, tout commence avec un état purement subjectif (alors qu'il n'y a rien de tel pour Bradley et ses épigones), et il est justifié de se demander s'il fait sens de parler d'une image à un stade où nous ne sommes pas en position de distinguer entre une image et ce que celle-ci dépeint. De manière typique pour un disciple de Bradley, Bosanquet argumente en indiquant une contradiction (ce qui contient une contradiction ne peut exister) :

Je crois que la place de l'art et de la beauté au sein des formes de l'esprit est une pure et simple contradiction. Ils précèdent par nature la pensée conceptuelle; c'est le point central de cette gradation. Mais dans les faits, cela est impossible. Il n'y a pas de tel stade précédant la pensée conceptuelle. L'image peut être libérée de tout jugement explicite; mais l'appeler une image, cela signifie qu'on la distingue par la pensée et qu'on se réfère à des conditions objectives. Comment pourrait-elle être autrement une image de quelque chose? Ainsi, l'intuition précède la pensée et en même temps elle est un objet de la pensée [...]. Les exemples de Croce ne laissent planer aucun doute, « les intuitions, ce sont cette rivière, ce lac, etc. » Mais comment cette rivière peut-elle être autre chose qu'un objet de pensée qui a l'identité, la diversité et tout le reste? (Bosanquet, 1920b, 214).

25. Voir Gandon et Marion dans le présent volume sur cette distinction.

L'ensemble de cette conception de l'antériorité du l'intuition et du langage sur l'assertion logique et le concept ou la catégorie est un nid de contradictions. On nous affirme que les intuitions sont des choses et les concepts des universaux ou relations. Des choses ! On peut donc avoir des intuitions des choses, sans concepts ou catégories, donc *de facto* sans le travail de l'esprit [...] les pensées de l'identité, de la distinction, de la substance, du tout et de la partie. C'est une absurdité complète (Bosanquet, 1920a, 8).

Mais Croce multiplie ses problèmes en ajoutant ici l'élément le plus distinctif de sa théorie esthétique, à savoir la thèse que l'« intuition » *est* « expression » :

Tout ce qui est véritablement intuition ou représentation est aussi expression. Tout ce qui n'est pas objectivé dans une expression n'est pas intuition ou représentation, mais sensation ou quelque chose de naturel. L'esprit n'intuitionne que dans la mesure où il fait, forme, exprime. Celui qui sépare l'intuition de l'expression ne sera jamais en mesure de les rassembler à nouveau. L'acte d'intuitionner ne génère une intuition que dans la mesure où il y a expression. [...] Il est impossible de distinguer entre intuition et expression à l'intérieur de l'acte cognitif (Croce, 1958, 11 / 1992, 8-9).

Intuitionner n'est rien de plus (ni plus, ni moins) qu'exprimer (Croce, 1958, 14 / 1992, 11).

Ce que Bosanquet commente dans ces termes :

Les deux termes, constamment joints comme descriptifs de la même expérience, véhiculent la conception selon laquelle l'attitude primordiale de l'homme face au monde — avant qu'il ne distingue dans le jugement de perception entre le réel et l'irréel — est celle de l'intuition qui est en même temps, de manière inhérente, une expression imaginative. L'homme ne juge pas : il dépeint, focalise, appréhende dans une image de manière idéale ce qui se présente à son esprit. De manière idéale, ou imaginative — car l'appréhension est idéale ou imaginative lorsqu'elle dépeint et elle n'affirme pas (Bosanquet, 1920a, 2).

On doit ajouter à cela que Croce conçoit cette expression comme étant intrinsèquement esthétique : l'expression fait de chacun de nous un poète, *homo nascitur poeta* (Croce, 1958, 18 / 1992, 16).²⁶ Cependant, puisque Croce reconnaît qu'« il ne peut y avoir aucune pensée sans mots » (Croce, 1958, 27 / 1992, 25), il doit préserver le stade préexistant à l'intuition de manière indépendante à l'intérieur même du langage :

26. Donc, « chacun de nous est dans une certaine mesure un peintre, un sculpteur, un musicien, un poète, un écrivain » (Croce, 1958, 14, 1992, 11). Collingwood n'en pense pas moins lorsqu'il écrit dans *The Principles of Art* : « chacun de nos énoncés et chacun de nos gestes est une œuvre d'art » (Collingwood, 1938, 172). Nous verrons cependant que cette thèse n'est pas appuyée sur les mêmes prémisses que celles de Croce.

La poésie est le langage du sentiment, la prose, celui de l'intellect, mais, puisque l'intellect, dans sa réalité concrète, est aussi sentiment, toute prose possède aussi un côté poétique (Croce, 1958, 30 / 1992, 28).

Ainsi, il y a une dimension poétique à toute expression linguistique, et l'esthétique devient ainsi la science du langage, ou linguistique²⁷. Cela rappelle un autre philosophe napolitain, Vico: cette dernière citation est presque une paraphrase de *La scienza nuova*, Livre I, LIII, § 218-219 (Vico, 1993, 85). Ce point est crucial dans notre compréhension de la théorie « idéelle » ou de la possibilité même d'une « théorie de Croce et de Collingwood ». En fait, partant des citations vues plus haut, il est clair que Croce a cherché à dégager un stade ou une phase indépendante préexistant à toute activité conceptuelle, où l'« esprit » s'exprime par la production d'images. Même si cette expression est linguistique, et donc conceptuelle, elle conserve une couche esthétique. On se rappellera maintenant la description que Wollheim a faite de la théorie « idéelle » dans les termes de (a)-(c). Laissons (b) de côté pour l'instant et notons que Croce se commit clairement à (a). Il se commit également à (c) :

En fait, les intuitions et expression auxquelles l'esprit donne une forme ne sont pas toutes externalisées et fixées, nos pensées et images ne sont pas toutes exprimées à voix haute, écrites, imprimées, dessinées, colorées, ou exposées en public. On choisit parmi la foule des intuitions formées ou à tout le moins esquissées dans notre esprit. [...] Une intuition ayant été formée, il faut encore se demander si elle mérite d'être communiquée aux autres, et à qui, quand et comment [...] (Croce, 1958, 128 / 1992, 130).

En fait, Croce en a beaucoup à dire sur ce qu'il considère être la traversée du « *pons asinorum* de l'expression » (Croce, 1958, 144 / 1992, 11), mais il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans ces détails. Retenons simplement que Croce se commit à (c). Pour revenir à notre question initiale, si (a) et (c) décrivent l'esthétique de Croce, est-ce qu'elles décrivent celle de Collingwood ? Comme je l'ai déjà annoncé, ma réponse est non. On peut voir pourquoi en enquêtant davantage sur la réaction critique de Bosanquet *vis-à-vis* Croce.

En effet, Bosanquet rejette l'identification entre « intuition » et « expression » proposée par Croce. Cela revient à rejeter la possibilité même d'une phase poétique, distincte et fondamentale, dans le langage. Nous avons vu que Bosanquet avait déjà récusé la possibilité d'une phase distincte pour l'« intuition », affirmant que l'idée même est contradictoire. Or Bosanquet affirme maintenant qu'il ne pourrait y avoir aucun langage sans aspect « conceptuel » :

27. Sur l'identification de l'art au langage, voir de Mauro, 1969, chapitre IV. Cependant, j'aimerais ici me distancer de toute discussion concernant l'interprétation juste de la philosophie du langage de Croce et de sa valeur pour la linguistique. Bien que je doute qu'il y en ait une, il est intéressant de noter avec Tullio de Mauro qu'il y avait une tradition crocienne dans la linguistique italienne, avec Giovanni Gentile et ses étudiants.

Communiquer à un esprit ce qu'il ne sait pas dans les termes de ce qu'il sait déjà — ce qui est la fonction primaire du langage — cela ne pourrait aucunement être réalisé. L'esprit primitif, loin d'être purement contemplatif et imaginatif, est immergé dans la pratique; et à chaque moment il doit exiger de communiquer au moyen d'éléments du discours qui sont définis et séparables. « Traverse deux rivières et tourne en amont à la troisième ». Comment la vie primitive pourrait-elle se poursuivre sans une communication de ce genre? Et comment une phrase de ce genre pourrait-elle transmettre un conseil utile si les points sur lesquels une erreur est possible n'étaient pas des références distinctes et reconnaissables? [...] C'est là une contradiction extraordinaire que d'en appeler au contraste déjà remarqué par Aristote entre l'assertion ou la proposition logique et la phrase qui énonce un souhait ou un ordre, comme l'a fait Croce à plusieurs reprises. Il considère que seul le premier terme du contraste a une signification en fonction d'un accord, alors que le second serait une sorte de poésie primitive qu'il croit dénuée d'une telle signification et qui la précéderait même. Mais les deux types de phrases ont de la même manière une signification « conventionnelle » ou logique, bien qu'une d'entre elles ne soit pas assertive, et c'était pour enfoncer ce clou que j'ai employé un impératif dans mon exemple. Bref, le langage n'est pas ce qu'il est sans son côté conceptuel, et faire correspondre le langage à l'intuition, pour ensuite traiter l'intuition comme précédant la pensée, c'est briser et renverser toute la conception de l'unité de l'esprit humain (Bosanquet, 1920a, 8-9).

On doit noter ici que Bosanquet se base dans ce passage sur une conception rudimentaire du langage comme moyen de communication, c'est-à-dire comme *véhicule* des pensées. Il ne discute pas davantage cette conception mais la considère certainement moins absurde. Je vais revenir sur ce point. De plus, Bosanquet croit qu'avec le langage, dont la fonction est réduite à communiquer, il n'est tout simplement pas possible de parler de « beauté » :

Or, lorsque le langage est dépouillé de son plein potentiel de signification afin de le faire correspondre ou de l'aplanir avec l'expression en général, la manœuvre est auto-destructrice. Le langage devient alors un geste ou un air, et comparer un air ou un geste au langage, c'est alors comparer une chose à elle-même. Si l'expression, la beauté et le langage sont considérés en principe comme précédant la pensée et la signification explicite, le problème de la beauté est alors traité comme s'il était déjà réglé, alors qu'en vérité, il n'a même pas été soulevé. La beauté n'est pas un donné, c'est une transformation; ce n'est pas un don que l'on reçoit à la naissance, c'est la réalisation d'un adulte (Bosanquet, 1920a, 6).

Dans le contexte du présent article, cela est d'autant plus intéressant qu'il médite sur le fait que la signification de l'œuvre d'art puisse être réduite à ce qui revient à être une image « privée ». En d'autres termes, Bosanquet souligne le fait que Croce ignore le rôle de l'artéfact ou du médium en art :

Nous avons dit que Croce rejetait la réalité du monde extérieur. Avec ce rejet, la singularité de l'intuition-expression est vigoureusement intensifiée. Comme on le soutient habituellement, il y a dans l'art un intérieur et un extérieur, en un certain sens. Certes, la beauté réside dans l'imagination et non pas dans le

caractère physique, mais les efforts en vue d'une expression semblent être des efforts en vue de donner une réalité extérieure à quelque chose d'intérieur. À un tel sentiment de l'intérieur et de l'extérieur, Croce ne fait aucune concession. Le monde extérieur n'est aucunement réel, l'art est la plus réelle des choses. Mais alors, comment l'art peut-il faire partie du monde extérieur ou être dans une quelconque connexion avec des processus ou intermédiaires physiques ? (Bosanquet, 1920a, 10).

On doit mettre l'accent sur ce point, et c'est pourquoi je cite un passage de ses *Three Lectures on Aesthetics* :

[Croce] oublie [...] que, bien que le sentiment soit nécessaire à son incarnation [*embodiment*], l'incarnation est également nécessaire au sentiment. Dire que c'est parce que la beauté implique un esprit qu'elle est un état intérieur et que son incarnation physique est quelque chose de secondaire et d'accessoire n'ayant lieu que pour assurer la permanence et la communication — cela me semble être une profonde erreur de principe, un faux idéalisme (Bosanquet, 1915, 67-68).

Dans ces dernières citations, Bosanquet rejette en effet (c) en employant un argument qui préfigure l'usage de (e) par Wollheim. Pour cette raison, il me semble inapproprié d'attribuer à Bosanquet la théorie « idéelle ». Je ne veux pas dire par là que je trouve ses conceptions acceptables, mais plutôt qu'il serait précipité d'étiqueter ainsi ses conceptions sans jeter un coup d'œil à ce qu'il a écrit en réalité.

Alexander avait déjà noté le défaut fondamental de la critique de Bosanquet : ce qu'il dit peut certes être vrai, mais il ne nous dit pas pourquoi (Alexander, 1939, 220). En effet, Bosanquet ne justifie pas que l'incarnation dans un artéfact soit nécessaire à l'expression artistique du sentiment²⁸. Comme je l'ai indiqué, Bosanquet est dans sa critique parti d'un modèle du langage selon lequel, pour le dire approximativement, celui qui parle forme une intention et l'exprime ensuite dans le langage en employant une signification conventionnelle, alors que l'auditeur déchiffre la signification conventionnelle des mots employés de façon à se former une image de l'intention de celui qui parle. Selon Bosanquet, la notion crocéenne d'« intuition » ne cadre pas dans ce modèle. Wollheim va dans le même sens lorsqu'il bousille son interprétation de Croce (oublions un moment l'occurrence de « Collingwood » dans l'expression « théorie de Croce et de Collingwood »), en affirmant que Croce distingue l'art du langage : dans le cas de l'art, dit-il, l'artiste

[...] peut être dans une situation où il peut produire des œuvres d'art pour lui seul, autrement dit, il est possible qu'il ait les intuitions et qu'il n'y ait aucune manière de les externaliser dans la société (Wollheim, 1980, 115/108).

Wollheim met alors ce point en contraste avec le cas du langage : lorsqu'on forme des pensées dans le médium du langage, il est vrai que l'on peut

28. La critique de Croce par Alexander est en effet analogue de celle de Bosanquet en ceci qu'il relève aussi les défauts de la notion d'intuition, comme le fait qu'elle soit antérieure au langage et purement privée (Alexander, 1933, 132-134, 1939, 219-220).

s'empêcher de les partager ou de les « employer de manière externe », mais il est toujours possible de le faire en principe. La théorie n'est donc pas à propos du « penseur ayant un médium de pensée qu'il utilise seulement pour lui-même », mais plutôt à propos du « penseur qui n'a aucun médium de pensée » (Wollheim, 1980, 116/109). Cela ne rend clairement pas justice à Croce, qui identifie art et langage. Comme nous l'avons vu dans notre dernière citation de celui-ci, toute intuition formée est en principe employable de manière externe, pour utiliser le jargon de Wollheim. En fait, cela contraint même Croce à affirmer que la différence entre Raphaël et un peintre incompetent quelconque ne réside pas dans la capacité à reproduire sa propre « intuition » sur un canevas, mais dans la qualité de l'« intuition » elle-même (Croce, 1958, 12-13/ 1992, 9-10). (Comme le montre ce dernier point, la théorie de Croce n'est pas sans graves difficultés.)

Or, si on applique au cas de l'art la conception du langage présentée ici de manière rudimentaire, l'affirmation de Bosanquet revient à ceci (évidemment dans des mots qui ne sont pas les siens) : Croce pense qu'il y a quelque chose de tel qu'une intention-dans-la-tête-de-l'artiste, son externalisation (contingente) dans un objet physique, et la réplique-de-l'intention-de-l'artiste-dans-la-tête-du-spectateur, formée en contact avec l'objet physique; mais cela ne pourrait être le cas s'il n'y avait pas de façon préliminaire un ensemble de conventions, comme c'est le cas pour la communication dans le langage selon la conception présentée plus haut, pour l'externalisation de l'intention-dans-la-tête-de-l'artiste dans un objet physique, conventions qui sont partagées par les spectateurs qui sont alors en position de former dans leurs têtes des répliques-de-l'intention-de-l'artiste. Ainsi, Croce ne peut expliquer comment nous pourrions communiquer à travers l'œuvre d'art. Ce dernier point est important pour Bosanquet, car il affirme dans ses *Three Lectures on Aesthetics* que

[...] l'attitude esthétique est celle où nous avons un sentiment qui est incarné dans un objet à un point tel qu'il restera fixe pour être observé et, en principe, pour être observé par quiconque (Bosanquet, 1915, 6).

De plus, Bosanquet croyait qu'il est essentiel au sentiment esthétique d'être un « sentiment commun ». Ainsi, il affirme que « vous pouvez faire appel aux autres afin qu'ils le partagent; et sa valeur n'est pas diminuée par le fait d'être partagée » (Bosanquet, 1915, 5). Les raisons poussant Bosanquet à faire appel à un « sentiment commun » sont plutôt complexes; elles ont quelque chose à voir avec sa croyance selon laquelle l'art mène à une expansion du soi, à la fois de l'artiste et du spectateur²⁹. Si l'art devait jouer un tel

29. À son tour, cela est également fondé dans sa métaphysique de l'Absolu comme une complétude infinie et une fusion des esprits finis, mais il n'y a ici aucune nécessité à développer ce point. Voir Lang, 1968, 380-382. Il est certain que cet aspect « hégélien » de la philosophie de Bosanquet est dépassé depuis un bon moment. Il n'y a aucun appel équivalent à un « absolu » chez Collingwood.

rôle dans le développement du caractère ou de la conscience, il serait alors nécessaire d'en appeler à des « sentiments communs ». Nous retrouvons ici les motivations sociales derrière l'esthétique de Bosanquet, et il n'est pas nécessaire de les expliciter davantage. Comme nous le verrons, la théorie de Collingwood était également motivée par le rôle social qu'il impute à l'art.

On devrait toutefois noter que Bosanquet n'est pas clair sur ce qu'il veut dire par l'« incarnation » des « sentiments » dans l'œuvre d'art, et qu'il n'a manifestement senti aucune nécessité de justifier le modèle du langage sur lequel il se base ici. Ce modèle n'est pas dépourvu de difficultés. Par exemple, cette imagerie ouvre la porte naturellement au scepticisme, puisqu'il n'y a aucune garantie que les répliques-de-l'intention-de-l'artiste-dans-la-tête-des-spectateurs correspondent à l'intention-dans-la-tête-de-l'artiste, car il n'y a aucun accès direct à celle-ci, mais uniquement un accès par le biais de son encodage, pour ainsi dire, dans l'objet physique. Tout cas de malentendu, et il ne manque pas de tels cas en art, semble alors confirmer la véracité de ce scepticisme, auquel font aussi face les théories « intentionnalistes » contemporaines telles que celles de Wollheim ou de Levinson³⁰. De toute façon, le problème de la position de Bosanquet est lié au fait qu'il n'a pas expliqué comment il se fait que l'émotion ou le sentiment esthétique puisse être partagé, puisqu'il fait usage dans sa critique de Croce de la conception du langage selon laquelle les « significations » demeurent essentiellement privées. Je crois que Collingwood a conçu son esthétique — une théorie qu'on a récemment appelée, avec raison, une théorie de la « performance »³¹ — précisément dans le but d'éviter cet écueil (qu'il réussisse à l'éviter en bout de ligne, c'est une autre histoire).

Dans *The Principles of Art*, Collingwood ne discute nulle part ouvertement de l'esthétique de Croce, et nous ne pouvons pas voir clairement ce qu'il en a tiré et ce qu'il en a rejeté. Toutefois, de ce que je comprends de Collingwood, sa théorie esthétique s'accorde à la critique de Croce par Bosanquet. Même son ancien maître, Carritt, qui s'était amouraché de Croce, a indiqué que le concept d'expression de l'Italien n'est « pas la communication » et qu'avec celui-ci nous demeurerions « confinés à nous mêmes » (Carritt, 1932, 90-91). Nous ne serions alors pas en mesure d'expliquer comment l'artiste et son spectateur peuvent partager quoi que ce soit par le biais de l'œuvre d'art — une inquiétude qui n'a rien de « post-moderne ». Collingwood était très conscient de cela et s'est exprimé très clairement dans *The Principles of Art*:

30. Voir Wollheim, 1987, ainsi que les articles réunis dans Levinson, 1996 et 2006. C'est bien sûr une thèse audacieuse lorsqu'elle n'est appuyée par aucun argument, mais une discussion détaillée nous mènerait ici trop loin.

31. Voir Davies, 2008, 168. Bien entendu, la théorie de la « performance » de l'œuvre d'art est controversée, comme n'importe quelle autre théorie, mais on ne peut dire qu'elle appartient à une ère « idéaliste » révolue. Pour une défense récente, voir Davies, 2004.

Nous supposons que l'expérience esthétique en soi est, dans les deux cas, une expérience purement intérieure, qui prend entièrement place dans l'esprit de la personne qui a cette expérience. Mais cette expérience intérieure est censée être dans une double relation à quelque chose d'externe ou de corporel. (a) Pour l'artiste, l'expérience intérieure peut être extériorisée ou convertie en un objet perceptible, bien qu'il n'ait aucune raison intrinsèque pour qu'il en soit ainsi. (b) Pour l'audience, il y a un processus converse : l'expérience extérieure vient en premier et elle est convertie en cette expérience intérieure qui est, elle seule, une expérience esthétique. [...] Si l'expérience esthétique, du côté de l'artiste, est quelque chose de complètement indépendant de telles choses extérieures, mais qu'il y a quelque chose du côté de l'audience qui dépend de ces choses extérieures et qui sont dérivées de la contemplation de celles-ci, comment est-ce une expérience du même genre dans les deux cas, et comment peut-il y avoir quelque communication que ce soit ? (Collingwood, 1938, 301-302).

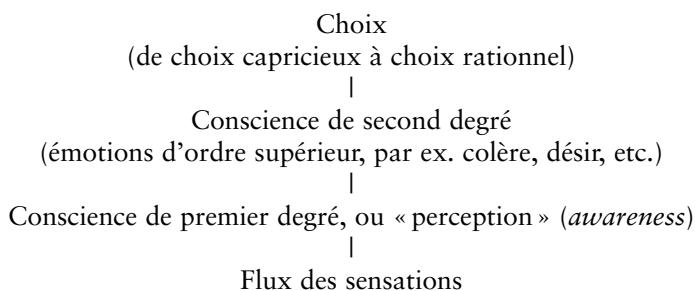
Dans le cas de la peinture discuté ici, sa propre conception à ce sujet était au contraire que l'expérience du spectateur est « identique à celle du peintre » (Collingwood, 1938, 308). Très clairement, les lecteurs anglais de Croce étaient mal à l'aise avec certains aspects de sa théorie esthétique et n'y ont pas adhéré en bloc, sans nuances. Cela a toutefois pour effet qu'il est alors nécessaire de fournir les fondements théoriques nécessaires à la possibilité du partage de la signification dans l'œuvre d'art. Tout le deuxième livre de *Principles of Art* est donc consacré à l'imagination, ce qui semble plutôt crocéen, mais Collingwood y développe une philosophie du langage beaucoup plus intéressante que le modèle du langage auquel Bosanquet fait appel dans ses critiques de Croce, et qu'il améliorera plus tard dans son dernier ouvrage, *The New Leviathan*, lequel n'est assurément *pas* crocéen. Autrement dit, la base de la théorie de Collingwood ne vient pas de chez Croce (ou de Bosanquet), et la différence est, là encore, une différence essentielle puisqu'elle mène au rejet de la théorie « idéelle » esquissée en (a) — (c). Ce qui suit implique une reconstruction de la pensée de Collingwood sur ces problèmes, qui évoluait encore jusqu'à sa mort précoce à l'âge de cinquante-trois ans en 1943. Il faut donc éviter de chercher dans des ouvrages plus anciens comme *The Idea of History* (Collingwood, 1994), pratiquement terminé en 1936, ou même dans *The Principles of Art*, terminé en 1938, où elle est en gestation ; malheureusement, je devrai passer sous silence bien des problèmes d'interprétation³².

3. L'esthétique de Collingwood

La meilleure façon de comprendre la conception du langage et de l'art du dernier Collingwood est peut-être de la contextualiser, c'est-à-dire de la

32. Il y a en effet plusieurs problèmes soulevés ici par les spécialistes et sur lesquels je ne me prononcerai pas. Par exemple, Alan Donagan voyait dans *The New Leviathan* un « recul vers l'associationnisme » (Donagan, 1962, 54-56) là où j'affirme plus loin que Collingwood est allé au-delà de la psychologie vers un point de vue complètement linguistique.

comprendre dans le contexte plus large dans lequel elle s'insère, en la contrastant avec la théorie de laquelle cette conception s'est émancipée. Ma compréhension globale de l'évolution de la philosophie de Collingwood est qu'après avoir été proche du « réalisme d'Oxford » de ses professeurs avant la Première Guerre mondiale, il devint un « idéaliste » plutôt orthodoxe, pour ensuite se départir vers la fin des années 1930 d'une grande partie de cet héritage « idéaliste », s'orientant vers des conceptions plus matures (qu'il n'acheva jamais complètement jusqu'à sa mort précoce)³³. Ses livres *Speculum Mentis* (Collingwood, 1924) et *An Essay on Philosophical Method* (Collingwood, 2005) fournissent la meilleure expression de son « idéalisme ». La nature précise de ce dernier est matière à discussion, mais il est clair qu'elle est d'une forme hautement originale. Par exemple, sa « dialectique de l'esprit » comme une « échelle des formes » dans *Speculum Mentis* était un système ambitieux allant du pur « flux » des sensations à l'action rationnelle, et dont les stades intégraient l'art, la religion, la science, la philosophie et l'histoire. On pourrait reproduire une version simplifiée de son aspect « psychologique » de la manière suivante³⁴ :



Brèvement : on peut dire qu'en partant du « flux » des sensations, l'agent prend connaissance de son entourage et de sa propre réaction émotionnelle à celui-ci, et qu'à son tour il peut développer ses propres désirs et émotions d'ordre supérieur (ou « émotions de l'intellect », comme le dit Collingwood), par exemple : être choqué d'avoir eu honte. Les désirs se présentant comme des buts à réaliser, vient alors le moment de décider lequel sera poursuivi, étant donné la compréhension personnelle de sa propre situation par l'agent. Les diverses activités théoriques de l'être humain nous aident à passer d'un niveau à l'autre. Ainsi, par exemple, *The New Leviathan* contient une longue discussion de l'usage de la pensée philosophique et historique dans le choix du « devoir », parmi les possibilités d'action offertes, c'est-à-dire de l'action rationnelle *par excellence* (Collingwood, 1992, chapitres XIII à XVIII).

33. Pour un compte rendu de la main de Collingwood sur sa propre évolution, voir son *Autobiography* (Collingwood, 1939).

34. Pour un diagramme plus complet, voir Mink, 1969, 117.

Dans ce cadre général, la place initiale de l'art se situe au niveau de la conscience de premier degré ou « perception », où l'« imagination » est nécessaire pour l'« expression » par l'agent de ses propres sentiments concernant les événements qu'il vit. L'idée semble être que l'agent en vient à « percevoir » en portant « attention » aux parties du flux « total » de ses sensations, mais que ces sensations sont toujours accompagnées d'une charge émotionnelle³⁵, celle-ci pouvant toutefois être trop douloureuse ou lourde de conséquences pour que l'agent l'accepte et la reconnaisse complètement comme la sienne, tendant ainsi à la désavouer. Le processus menant à percevoir notre propre réaction émotionnelle face à des événements de notre vie peut ainsi échouer et mener à une étrange situation dans laquelle nous ressentons certaines émotions tout en les désavouant, c'est-à-dire en refusant de reconnaître que nous ressentons ce que ressentons. Collingwood appelle cette situation une « corruption de la conscience ». Il la décrit en employant presque les termes de Hume sur le passage des impressions sensibles aux idées :

Nous dirigeons d'abord notre attention vers un certain sentiment [*feeling*] ou nous en prenons conscience. Ensuite, nous prenons peur à ce que nous avons reconnu : non pas parce que le sentiment, comme impression, est une impression alarmante, mais parce que l'idée dans laquelle nous convertissons ce sentiment s'avère être une idée alarmante. Nous ne pouvons voir comment la dominer et évitons de persévérer dans nos tentatives de le faire, donc nous abandonnons l'idée et nous nous tournons vers quelque chose de moins intimidant... C'est ce que j'appelle la « corruption » de la conscience ; car la conscience s'autorise à être soudoyée ou corrompue dans l'exécution de ses tâches, se laissant distraire d'une tâche formidable au profit d'une tâche plus facile (Collingwood, 1938, 217).

Collingwood considérerait la « corruption de la conscience » comme malsaine et potentiellement dangereuse :

À moins que la conscience fasse son travail avec succès, les faits qu'elle offre à l'intellect, les seules choses sur lesquelles l'intellect peut construire son tissu de pensées, sont faux depuis le début. Une conscience honnête donne à l'intellect une fondation solide sur laquelle construire : une conscience corrompue force l'intellect à construire sur des sables mouvants. Les faussetés qu'une

35. Sur l'attention, voir Collingwood, 1938, 203sq., Collingwood, 1992, 4.5-4.6, et, sur les sensations et leur charge émotionnelle, voir Collingwood, 1938, 232 ; Collingwood, 1992, 4.1 et 4.62. Ces remarques appartiennent à proprement parler à la sphère de la psychologie. Malheureusement, Collingwood ne cite aucune source, mais ce n'est manifestement pas de la fabulation. Par exemple, la notion d'« attention » et l'idée que les sensations sont toujours accompagnées d'une charge émotionnelle a été introduite par James Ward dans la psychologie britannique, dans son entrée célèbre, « Psychology », de la 9^e édition de l'*Encyclopaedia Britannica* (Ward 1886), et on la retrouve, avec d'autres idées sur les émotions d'ordre supérieur, dans ses *Psychological Principles*, rédigés en fin de carrière (Ward, 1918). Il y a aussi de nombreuses références à William James chez Collingwood, par exemple un rejet de sa théorie des émotions dans Collingwood, 1938, 232-233.

conscience malhonnête impose à l'intellect sont des faussetés que l'intellect ne peut jamais corriger. Et dès que la conscience est corrompue, les sources mêmes de la vérité sont empoisonnées. L'intellect ne peut rien construire de solide. Les idéaux moraux sont des châteaux suspendus dans les airs. Les systèmes politiques et économiques sont de simples toiles d'araignées. Même la santé commune et la santé physique ne sont plus sûrs. [...] De la même manière que l'existence même de la vie d'une communauté dépend d'un commerce honnête entre les hommes — la tutelle de cette honnêteté étant acquise non pas dans une classe ou dans une section, mais chez tout un chacun, l'effort en vue d'une expression des émotions, l'effort de dépasser la corruption de la conscience, est un effort qui doit être fait non pas uniquement par des spécialistes, mais par quiconque utilise le langage et à chaque fois qu'il l'utilise. Chacun de nos énoncés et chacun de nos gestes est une œuvre d'art. Il est important pour chacun de nous que dans la réalisation de l'œuvre nous ne nous trompions pas, peu importe que nous trompions les autres. Celui qui se trompe lui-même fait germer en lui un grain qui, s'il ne le déracine pas, évoluera vers une sorte quelconque de malice, de maladie mentale, dans une sorte de bêtise, de sottise et de folie. Le mauvais art, la conscience corrompue, est la véritable *radix malorum*. (Collingwood, 1938, 284-285).

(Comme je l'ai déjà dit, je reviendrai sur la dimension sociale un peu plus loin.) Ainsi, on doit reconnaître ses propres émotions pour pouvoir y faire face et éviter des conséquences désastreuses. Peut-être que l'*Adolphe* de Benjamin Constant aurait pu servir ici d'illustration littéraire aux idées de Collingwood, bien que ce dernier n'en fasse aucune mention : ses références sont celles que l'on rencontre habituellement, c'est-à-dire Spinoza et Freud³⁶. Toutefois, il a probablement repris l'idée de Croce, qui écrivait :

En travaillant sur ses sensations, l'homme se libère. En les objectivant, on s'en détache et on les domine. La fonction libératrice et purificatrice de l'art est un autre aspect de son caractère d'activité. L'activité libère précisément parce qu'elle chasse la passivité (Croce, 1958, 24/ 1992, 22).

La distinction entre l'activité et la passivité est déjà ici une référence à Spinoza sur *actio* et *passio*, comme l'expose clairement Collingwood :

36. Il y a quelques traces précieuses de la psychanalyse dans le développement de Collingwood. Herbert Read avait toutefois déjà intégré les idées de Freud dans *Art and Society* publié en 1936 (Read, 1966, 82-95), et il est probable que Collingwood l'avait lu. Bien entendu, il avait une connaissance de première main de la psychanalyse : respectant son principe selon lequel on ne peut parler d'une activité sans l'avoir soi-même pratiquée, il s'est livré à une psychanalyse complète. (Il était dessinateur (ses reproductions d'inscriptions latines sur pierres dans les îles britanniques, qui furent sa contribution au projet de Theodor Mommsen d'un *Corpus Inscriptionum Latinarum* ont été publiés après sa mort) et il fut pianiste également : il pensait donc pour ces raisons qu'il pouvait parler d'art en connaissance de cause. En ce qui concerne sa philosophie de l'histoire, il était aussi l'archéologue et l'historien le plus éminent de la Grande-Bretagne à l'époque romaine de sa génération.) Son collègue John Mabbott a commenté sarcastiquement les « cinquante pleines sessions » de psychanalyse de Collingwood : « je crois qu'elles lui ont causé de sérieux torts » (Mabbott, 1976, 76).

Cette corruption de la conscience a déjà été décrite par les psychologues de leur propre manière. Ils appellent répression le déni des expériences : par projection, ils décrivent l'attribution de celles-ci à d'autres personnes ; par dissociation, ils décrivent la consolidation de celles-ci dans une masse d'expérience homogène en elle-même (comme cela peut bien être le cas si le déni est systématique) : et ils qualifient de construction fantaisiste la construction d'une expérience expurgée que nous admettrons être la nôtre. Ils ont aussi montré l'effet désastreux qu'ont ces corruptions de la conscience sur la personne qui en souffre, lorsqu'elles deviennent habituelles. Spinoza nous a enseigné la même leçon il y a longtemps, lui qui a exposé mieux que quiconque la conception de la conscience honnête et son importance comme fondement d'une vie mentale saine. Pour lui, le problème de l'éthique est la question de savoir comment l'homme, mû par ses sentiments, peut les incorporer de façon telle que sa vie puisse devenir, de *passio* continue, subissant les choses, une *actio* consciente, une action sur les choses. La réponse qu'il donne est étonnamment simple. [...] Dès que nous formons une idée claire et distincte d'une passion, celle-ci cesse d'être une passion (Collingwood, 1938, 218-219).

Pour Collingwood, le rôle de l'art est d'aider à combattre la « corruption de la conscience » au moyen de l'expression imaginative de nos propres émotions³⁷. Je ne peux ici faire mieux que de citer le magnifique paragraphe de conclusion de *Principles of Art* :

[L'art] doit être prophétique. L'artiste doit prophétiser non pas au sens de prédire les choses qui vont arriver, mais au sens de dire aux membres de son audience, au risque de leur déplaire, le secret de leur propre cœur. Comme artiste, son travail consiste à révéler, à confesser. Mais ce qu'il doit énoncer, ce ne sont pas ses propres secrets, comme la théorie individualiste de l'art veut nous le faire penser. Comme porte-parole de sa communauté, les secrets qu'il doit énoncer sont ceux de sa communauté. La raison pour laquelle celle-ci a besoin de lui est qu'aucune communauté ne connaît son propre cœur ; et sans cette connaissance, une communauté se trompe à un point tel que l'ignorance signifie la mort. Contre les maux qui proviennent de cette ignorance, le poète comme prophète ne propose aucun remède, car il en a déjà donné un. Le remède, c'est le poème lui-même. L'art est la médecine de la communauté contre la pire maladie de l'esprit, la corruption de la conscience (Collingwood, 1938, 336).

Je reviendrai plus loin, dans les remarques finales, sur la conception de Collingwood du rôle social de l'artiste, une conception qui préfigure très bien les conceptions mieux connues d'Iris Murdoch dans *The Sovereignty of Good over Concepts* (Murdoch, 1967)³⁸. Pour l'instant, j'aimerais souligner que Collingwood ne pourrait pas être dans la position de nous dire que l'art

37. Bien entendu, nous ne sommes pas loin de la « catharsis », et Collingwood en était conscient ; voir Collingwood 1938, 110.

38. Voir Davis, 2008, 173. Par ailleurs, il importe de mentionner les connexions avec les conceptions d'Herbert Read dans son livre de 1936, *Art and Society* ; voir par exemple, Read, 1966, 95.

peut jouer un rôle social fondamental, s'il n'avait pas une explication crédible de la possibilité, pour les membres d'une communauté, de partager des émotions au moyen de l'art; cette thèse sur le rôle social de l'art souligne donc la remarque que j'ai faite concernant la nécessité de fournir une explication de l'art montrant comment l'artiste et le spectateur *partagent* quelque chose à travers l'œuvre d'art. Telle est précisément la tâche principale des livres II et III des *Principles of Art* de Collingwood, que personne ne lit de nos jours, tant est tenue pour acquise la critique que Wollheim a faites de la « théorie de Croce et de Collingwood », dont la seule base textuelle se trouve dans le livre I³⁹.

39. En fait, dans le livre I, Collingwood a écrit des remarques qui donnent des munitions à la lecture erronée de Wollheim, par exemple, lorsqu'il écrit qu'« une œuvre d'art peut être complètement créée si elle a été créée comme une chose qui ne se situe que dans l'esprit de l'artiste » (Collingwood, 1938, 134). Mais Wollheim ne réalise manifestement pas que Collingwood visait à installer ses arguments à l'intérieur d'un moule « thèse-antithèse-synthèse » typique des idéalistes britanniques, et que, par conséquent, sa conception véritable n'est exprimée adéquatement que dans le livre III, une fois les défauts des conceptions exprimées au livre I corrigés par les considérations que l'on trouve dans le livre II. Collingwood est plutôt explicite sur ce point à plusieurs endroits dans le livre, et également à la fin du livre I, où il souligne que la théorie du livre III résulte de l'« union » des lignes de recherche des livres précédents (Collingwood, 1938, 153) ainsi que dans une note de bas de page révélatrice tirée de la section dont cette dernière citation a été tirée : « Le lecteur comprendra, je l'espère, que tout ce que j'ai dit dans le livre I est volontairement provisoire et que ma théorie de l'art n'est pas exposée avant le livre III » (Collingwood, 1938, 136). Wollheim fut probablement mis au courant de cette note de quelque manière, car, quelques années après son livre, il publia un article au titre révélateur : « On an Alleged Inconsistency in Collingwood's Aesthetic » (Collingwood, 1972). Dans cet article, Wollheim refuse tout simplement de reconnaître la nature « dialectique » de l'argument de Collingwood et insiste pour que l'on prenne ses remarques au pied de la lettre, affirmant ainsi avoir trouvé une *incohérence* chez Collingwood. Wollheim affirme également que « la conception avancée par Collingwood dans le livre III de *Principles of Art* est très fragmentaire » (Wollheim, 1972, 77), question de l'écarter et d'insister sur la thèse qu'il n'y a que les conceptions exprimées dans le livre I qui peuvent être affirmées comme telles. Au bas mot, c'est de l'hypocrisie exégétique. Comme je l'ai déjà souligné dans la note 16 plus haut, c'est dans le même article que Wollheim introduit une distinction entre art « type » et art « occurrence », afin d'appuyer la thèse que la philosophie de Collingwood s'applique tout au plus au cas de l'art « type ». Comme je l'ai dit dans cette note, je ne discuterai pas de ce point, mais on doit noter que la citation ci-dessus est juste si l'on a à l'esprit un art « type » tel que la musique et qu'en effet Collingwood n'énonce précisément cette thèse qu'en référence à la musique et à la poésie dans Collingwood, 1938, 132 et 151. Hélas, ses propos sont à l'occasion confus, comme au moment où il confond images, pièces musicales et poèmes dans Collingwood, 1938, 134) De toute façon, il est vrai que cette conception ne se transpose pas à l'art « occurrence » comme la peinture, mais la discussion de la peinture par Collingwood dans Collingwood, 1938, 144-148 ne laisse aucune place pour la « théorie idéale » non plus, comme je l'ai déjà mentionné. Il n'est pas nécessaire de feindre le désespoir, comme le fait Wollheim, mais plutôt de faire l'effort de comprendre la conception qu'il rejette si rapidement. Une lecture inadéquate et injuste demeure une lecture inadéquate et injuste, et le moins que l'on puisse faire est d'essayer de comprendre ce que Collingwood voulait vraiment dire.

On doit noter également que Collingwood n'a pas défini l'art comme étant l'« expression d'une émotion » en tant que simple « activité » (par opposition à un état), mais en tant qu'activité « cognitive », c'est à dire :

[...] une activité par laquelle nous prenons conscience de nos propres émotions (Collingwood 1938, 292).

En théorie, l'artiste est une personne qui en vient à se connaître lui-même, à connaître ses propres émotions (Collingwood, 1938, 291).

L'activité qui génère une expérience artistique est l'activité de la conscience. Cela exclut toutes les théories de l'art qui situent son origine dans la sensation ou dans les émotions (Collingwood, 1938, 273)⁴⁰.

C'est là une différence cruciale qui est souvent ignorée par les critiques hâtifs⁴¹. Incidemment, la dernière citation est un rejet implicite de Croce. On doit se rappeler encore une fois le système général dans lequel est implantée la philosophie de l'art de Collingwood : cette implantation définit l'intérêt premier de l'art comme étant *cognitif*⁴².

Revenons maintenant au système d'ensemble de Collingwood. Malgré la volonté de concevoir une échelle des diverses activités de l'être humain (art, religion, philosophie, etc.), il n'est question ici d'une orthodoxie « hégélienne ». En effet, l'influence de Croce sur ce système est clair. Bien entendu, ce n'est pas ici le moment d'entrer dans les détails, ni le lieu pour une discussion des nombreuses questions qu'ils soulèvent. Toutefois, certains détails valent la peine d'être soulignés. Je dois indiquer en premier lieu un point concernant le mouvement allant du flux des sensations à la conscience de premier niveau, par le biais de l'« attention ». Cette idée est bien entendu issue de la psychologie⁴³, mais on doit noter que Collingwood a, de manière comprimée, passé en revue l'ensemble de son système dans la partie I du *New Leviathan*, en faisant des modifications substantielles qui indiquent un changement d'orientation vers un point de vue de plus en plus linguistique :

[...] fixez votre esprit sur la question en débat, et vous verrez que l'acte pratique de nommer votre sentiment, c'est ce qui enclenche votre conscience que vous en avez (Collingwood, 1992, 6.27).

Il ne peut donc y avoir aucun niveau pré-linguistique autre que celui du pur « flux des sensations », et toute conscience est déjà une conscience de nature linguistique. Il n'y a donc aucune place pour des émotions qui seraient conscientes sans être exprimées linguistiquement.

40. Il est cependant clair, partant de ce qu'il dit ailleurs dans le livre ainsi que dans *The New Leviathan*, que Collingwood concevait vraiment cette « activité de conscience » comme étant de nature linguistique.

41. Ce fait est souligné par Davies, 2008, 173.

42. C'est aussi la cause des nombreuses difficultés soulignées dans Davies, 2008.

43. Cf. *infra*, note 36.

Deuxièmement, une des particularités de la notion de langage de Collingwood est qu'elle est plutôt large et qu'elle ne couvre pas seulement le discours mais aussi

[...] tout système de mouvements corporels, non nécessairement vocal, par lesquels les hommes qui les produisent *veulent dire* ou *signifient* quelque chose (Collingwood, 1992, 6.1)⁴⁴.

C'est pourquoi il dit de la danse qu'elle est la « mère de tous les langages » (Collingwood, 1938, 244 et 246). Placée où il est, au stade le plus primitif des niveaux de conscience exposés plus haut, l'art devient omniprésent, et si l'« activité artistique » est une activité d'« expression des émotions » (dans le sens spécifique exposé plus haut), alors l'art est tout simplement co-extensif avec le langage comme nous venons de le définir (Collingwood, 1938, 273 et 275). Cela est également évident de par le fait que les conceptions de Collingwood ne laissent aucune place à une conception de l'art dans laquelle l'œuvre d'art est — en comprimant (a) et (c) — un état interne de l'artiste qui pourrait ne pas être externalisé : dans le cas de la danse, c'est clairement impossible. Comme Collingwood l'a lui-même souligné, cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il ne puisse y avoir aucun cas dans lequel l'œuvre d'art est d'abord un état purement interne, par exemple dans le cas d'un poème imaginé par le poète simplement en pensée. Mais cela nous montre seulement que Collingwood n'affirme pas une thèse *essentialiste* sur l'art. Il n'affirme pas, par exemple dans les passages cités plus haut (Collingwood, 1938, 151), que l'œuvre d'art est *toujours* d'abord un état interne de l'artiste, mais seulement qu'elle *peut l'être*.

Troisièmement, une autre raison fait que Wollheim ne peut avoir raison dans le portrait qu'il dresse de Collingwood et qui relève du fait que l'« art est langage »⁴⁵. Dit brièvement, cela signifie que les conditions de la compréhension linguistique s'appliquent *mutatis mutandis* au cas de l'interprétation de l'œuvre d'art. C'est pourquoi on retrouve dans *The Principles of Art* un long chapitre sur le langage et la compréhension (Collingwood, 1938, 225-229) qui avance une explication de la possibilité de partager une émotion par le biais de l'art. Dans ce chapitre, Collingwood développe une conception hautement originale du langage et souligne que la conscience de soi émerge conjointement avec la conscience des autres et que cette découverte est la découverte du soi à la fois en tant que locuteur et en tant qu'auditeur :

44. Voir aussi Collingwood, 1938, 243.

45. Incidemment, c'est une thèse que Wollheim lui-même rejette (Wollheim, 1987, 44). Rappelons-nous que, selon lui, « on retrouve dans la peinture le type d'explication qui a été évacuée — et plutôt avec raison — du champ du langage sous l'influence de Wittgenstein » (Wollheim, 1987, 22). Une re-psychologisation de l'esprit est au menu d'ouvrages tels que Wollheim, 1993 et 1999. Ce serait un peu injuste de dépeindre Collingwood comme étant « dépassé » sur ce point.

La conscience ne commence pas comme une simple conscience de soi, [...] pour ensuite procéder, par un processus quelconque [...] à la construction ou à l'inférence d'autres personnes. Chacun de nous est un être fini, entouré par d'autres du même genre; et la conscience de notre propre existence est également la conscience de l'existence de ces autres. [...] La découverte de soi comme personne par l'enfant est également la découverte de soi comme membre d'un monde de personnes [...]. La découverte de ma propre personne est la découverte que je peux parler, que je suis une personne ou un locuteur. En parlant, je suis à la fois le locuteur et l'auditeur, et puisque la découverte de ma propre personne est également la découverte d'autres personnes autour de moi, c'est la découverte de locuteurs et d'auditeurs autres que moi. Ainsi, l'expérience du discours contient en elle-même d'emblée, en principe, les expériences de parler aux autres et d'entendre les autres me parler (Collingwood, 1938, 248-249).

La compréhension est donc le résultat d'un recentrement de l'auditeur comme locuteur, ce qui est possible sur la base du fait que le langage est dénué de toute asymétrie imposée par un quelconque privilège de la première personne :

L'expression [d'une émotion] est un discours, et le locuteur est son propre premier auditeur. En s'écoutant parler, il est conscient de lui-même comme possédant l'idée qu'il s'entend exprimer [...]. Nous décrivons [...] notre situation comme auditeurs de ce que nous disons nous-mêmes. La personne à laquelle est adressée le discours est déjà familiarisée avec cette double situation [...]. L'auditeur [...], conscient qu'une autre personne comme lui s'adresse à lui, considère ce qu'il entend comme si c'était son propre discours : il se parle à lui-même avec les mots qu'il entend et qui lui sont adressés, et construit ainsi en lui-même l'idée exprimée par ces mots. En même temps, conscient du locuteur comme personne différente de lui-même, il attribue l'idée à cette autre personne. Comprendre ce que quelqu'un vous dit, c'est donc lui attribuer l'idée que ses mots ont éveillé en vous; et cela implique de traiter ces mots comme étant les vôtres (Collingwood, 1938, 249-250).

L'auditeur comprend celui qui parle de la même manière qu'il se comprend lui-même et, en même temps, il attribue l'idée qu'il comprend à celui qui parle. Les conceptions exposées dans ces riches passages méritent certainement une étude critique. Mais, pour les fins de cet article, il suffit que le lecteur réalise que la position de Collingwood est appuyée par une conception hautement originale du langage. Cette conception a été saluée par des philosophes analytiques contemporains aussi diversifiés que Simon Blackburn, qui a vu en lui, à mon avis à tort, un précurseur de la théorie moderne de la simulation en psychologie (Blackburn, 1992) et Donald Davidson, qui y a vu un précurseur de sa propre « triangulation » (Davidson, 2001, 219). Il n'est pas important de décider ici qui a raison, mais une chose est certaine : on ne peut *pas* dire que sa conception était *rétrograde* pour les années 1930. C'est en fait exactement le contraire, tant et si bien que je dois insister encore une fois sur le fait qu'il n'y a aucun équivalent de tout cela

du côté des conceptions de Croce et de Bosanquet. Non seulement il est clair que (a) — (c) ne caractérisent pas sa position, mais il serait tout simplement faux d'affirmer (d) et de dire que, selon Collingwood, le lien est rompu entre l'artiste et son spectateur. C'est sur ce point que je vais insister dans mes remarques finales.

3. Collingwood et le rôle social de l'art

Pour conclure, j'aimerais revenir sur le rôle social de l'art. Comme je l'ai souligné, Collingwood cherchait à faire jouer à l'art un rôle social essentiel, celui d'une « médecine communautaire contre la pire maladie de l'esprit, la corruption de la conscience » (Collingwood, 1938, 336). Les historiens de la philosophie véhiculent souvent l'idée erronée que les philosophes, raisonnant comme ils le font dans des sphères éthérées et éternelles, ne sont jamais conditionnés par leur contexte. Collingwood, qui, avec raison, jugeait cette idée absurde, nous dit dans la préface de *Principles of Art* :

Tout ce qui a été écrit dans ce livre l'a été dans l'espoir que cela aura un effet pratique, direct ou indirect, sur la situation de l'art en Angleterre en 1937 (Collingwood, 1938, 279).

Le livre fut publié à la veille de l'accord de Munich de 1938, à une époque où Collingwood, qui avait vécu jusque-là la vie de réclusion typique d'un professeur d'Oxford, devint de plus en plus préoccupé par la situation politique (certains des partisans de l'accord de Munich et de « l'accommodement » étaient ses collègues à Oxford, ce qui le troubla énormément)⁴⁶. Le contexte de « la condition de l'art en Angleterre en 1937 » est également celui d'un pays dont les citoyens ne veulent pas reconnaître que leur tâche est de réagir à la montée du nazisme et du fascisme, de ne pas laisser tomber la république espagnole, etc. Il croyait qu'un des défauts les plus graves des démocraties était, en contraste avec les états totalitaires, leur inaptitude à susciter un appui émotionnel, et c'est cela qu'il exprimait en parlant d'une « corruption de la conscience » sur le plan communautaire. Les citoyens britanniques lui semblaient incapables de cette sorte d'émotion nécessaire à une vie démocratique saine, et il croyait que ce défaut était en partie dû à l'état désolant des arts dans son pays. L'art aurait dû amener le type d'émotions nécessaires au soutien de la démocratie dans l'espace public au moment où un conflit décisif se tramait, mais il n'a pas réussi à le faire. Il croyait donc que c'est la tâche de l'artiste que de prendre ici les rênes et de réussir à exprimer une émotion qui soit partagée par la communauté, un « sentiment commun » comme l'aurait dit Bosanquet. Au fond, donc, la philosophie de l'art de Collingwood est intimement liée à sa philosophie politique. Cette remarque l'illustre bien :

46. La philosophie politique de Collingwood est exposée dans *The New Leviathan* (Collingwood, 1992) et dans des essais réunis dans Collingwood, 1989. Pour une discussion de celle-ci, voir Boucher, 1989.

Il me semble donc évident que, selon mes propres prémisses, un artiste avec de forts sentiments et convictions politiques sera dans cette mesure mieux qualifié pour produire des œuvres d'art qu'un artiste qui n'en a pas. (Collingwood, 1938, 279).

Comme je l'ai souligné, pour être en mesure de tenir ces propos, il avait besoin d'une explication crédible de la possibilité que les membres d'une communauté puissent partager une émotion par le biais d'une œuvre d'art. Il affirma d'abord, de manière plutôt *réaliste*, que l'émotion qui est « mise dans l'œuvre d'art » par l'artiste et l'émotion qui est ressentie par le spectateur sont *identiques* :

Si l'artiste peint son tableau de telle manière que, lorsque nous le regardons en utilisant notre imagination, nous fassions une expérience comme celle qu'il a faite en le peignant, il n'y aurait pas grand sens à dire que nous apportons cette expérience avec nous et que nous ne la trouvons pas dans le tableau. Si nous disions cela à l'artiste, il rirait de nous et nous assurerait que ce que nous avons cru lire dans le tableau était tout simplement ce qu'il y avait mis (Collingwood, 1938, 150)⁴⁷.

C'est certainement là une thèse controversée tellement elle va à l'encontre des sensibilités post-modernes de notre époque. Elle était en outre appuyée par des arguments sur la possibilité pour l'historien de repenser (*re-enact*) la pensée de l'agent historique qu'il étudie par une pensée identique à celle-ci, arguments que Collingwood a développés dans sa philosophie de l'histoire⁴⁸. (Peut-être qu'une théorie de la vérité comprise comme identité est présupposée ici⁴⁹.) Ce qui est peut-être plus intéressant, c'est qu'il y a un argument dérivé de sa philosophie du langage, que nous avons brièvement esquissé plus haut à l'aide de quelques citations. Comme nous l'avons vu, Collingwood considérait le langage comme dénué de toute forme d'asymétrie entre l'auditeur et le locuteur, de telle sorte qu'ils peuvent changer de place. Cette conception est simplement étendue à l'art, où l'interchangeabilité des perspectives entre l'artiste et le spectateur est une condition préalable à la compréhension. La position de Collingwood sur les émotions devient donc réellement « linguistique » :

La relation entre le locuteur et l'auditeur, en tant que deux personnes distinctes, en est une qui est facilement mal comprise en raison de sa grande familiarité. Nous sommes capables de la penser comme une relation dans laquelle le locuteur « communique » son émotion à l'auditeur. Mais les émotions ne peuvent être partagées comme on partage un repas ou un breuvage, ou distribuées comme des vêtements usés [...]. Indépendamment du langage, ni lui, ni moi, ni aucune tierce personne peut comparer ses émotions avec les miennes, comme pour voir si elles sont semblables ou non. Lorsqu'on parle

47. Voir également Collingwood, 1938, 308.

48. Voir Saari, 1989, et D'Oro, 2000, sur cette question.

49. Pour de plus amples informations, voir Baldwin, 1991.

d'une telle comparaison, on parle de quelque chose qui est fait en utilisant le langage; ainsi, la comparaison doit être définie en termes d'actes de parler et d'entendre, et non l'inverse (Collingwood, 1938, 249).

La même chose est valable pour l'art:

Si ce [que l'artiste] souhaite faire est d'exprimer ses émotions de manière intelligible, il doit les exprimer de manière telle qu'elles lui soient intelligibles. Son auditoire est alors dans la position de personnes qui l'auraient entendu par hasard (Collingwood, 1938, 111).

Si quelqu'un dit « deux et deux font quatre » en présence de quelqu'un qui est incapable de réaliser même les opérations arithmétiques les plus simples, il se comprendra lui-même, mais il ne sera pas compris par son auditeur. L'auditeur ne peut comprendre que s'il peut additionner deux et deux dans son esprit. Cela ne fait aucune différence qu'il puisse ou non le faire avant d'avoir entendu le locuteur prononcer ces mots. Ce qu'on dit ici à propos de l'expression des pensées est aussi vrai à propos de l'expression des émotions. Si par exemple un poète exprime une certaine peur, les seuls auditeurs qui pourront le comprendre sont ceux qui sont eux-mêmes capables de faire l'expérience de ce genre de peur. Ainsi, lorsque quelqu'un lit et comprend un poème, il ne fait pas que simplement comprendre l'expression de [ses propres] émotions par le poète, il exprime ses propres émotions dans les mots du poète, qui sont ainsi devenus ses propres mots. Nous savons qu'il exprime ses émotions par le fait qu'il nous permet d'exprimer les nôtres (Collingwood, 1938, 118).

Cette conception a de profondes conséquences. Principalement, c'est l'idée que l'artiste et le spectateur *collaborent*, que l'œuvre d'art est donc le produit d'une collaboration, c'est-à-dire que, tout comme pour la signification linguistique, l'expérience de partager une émotion n'appartient jamais uniquement à l'un ou l'autre. Cette conception, qui relève encore aujourd'hui de l'avant-garde, est clairement une conséquence de sa philosophie du langage:

L'activité esthétique est l'activité de parler. Le discours est discours seulement dans la mesure où il est parlé et entendu. Il ne fait aucun doute qu'un homme peut se parler à lui-même et être son propre auditeur; mais ce qu'il se dit peut en principe être dit à quiconque partage son langage. En tant qu'être fini, un homme devient conscient de lui-même en tant que personne seulement dans la mesure où il se trouve en relation à d'autres qu'il perçoit simultanément comme personnes. Et il n'y a aucun moment dans la vie d'un homme où il perd conscience de lui-même comme personne. [...] S'il a une nouvelle émotion, il doit l'exprimer aux autres de telle manière qu'il peut, en les reconnaissant aptes à la partager, s'assurer que sa conscience n'est pas corrompue.

Cela ne contredit pas la doctrine affirmée ailleurs dans ce livre selon laquelle l'expérience ou activité esthétique est quelque chose qui a lieu dans l'esprit de l'artiste. L'expérience d'être entendu est une expérience qui a lieu dans l'esprit du locuteur, bien qu'un auditeur soit nécessaire à son existence et qu'ainsi l'activité soit une collaboration. L'amour mutuel est une activité de collaboration: mais l'expérience de cette activité dans l'esprit de chaque amant pris

singulièrement est une expérience différente de celle d'aimer et d'être rejeté (Collingwood, 1938, 317-318).

Enfin, on doit souligner que Collingwood croyait réellement que l'art est une activité qui appartient à la *communauté*, et non à un individu isolé :

[L'activité artistique] est une activité collective qui n'appartient pas à un être humain mais à une communauté. Elle est réalisée non seulement par l'homme que nous appelons, de manière individualiste, l'artiste, mais en partie par tous les autres artistes dont nous disons qu'ils l'ont influencé, là où nous voulons dire en fait qu'ils ont vraiment collaboré avec lui. L'activité artistique est réalisée non pas uniquement par ce collectif d'artistes, mais (dans le cas des arts de performance) par les exécutants, qui n'agissent pas simplement sous les ordres de l'artiste, mais qui collaborent avec lui afin de produire l'œuvre achevée. Et même là, l'activité de la création artistique n'est pas complète ; car il doit y avoir une audience dont la fonction n'est pas simplement réceptive mais également collaborative. L'artiste (bien qu'il puisse tenter de le nier sous l'influence de préjugés individualistes) est ainsi en relation de collaboration avec une communauté entière ; non pas une communauté idéale de tous les êtres humains, mais la communauté actuelle des artistes auxquels il a emprunté, des exécutants qu'il emploie, et de l'audience à laquelle il s'adresse (Collingwood, 1938, 324).

Cette conception a plusieurs implications controversées, et certaines d'entre elles ont été exposées par Collingwood, par exemple la nécessité d'abolir la loi sur les droits d'auteur (Collingwood, 1938, 325-326), son apologie de l'avant-garde et du *Group Theatre* de tendance plutôt gauchiste à Londres (Collingwood, 1938, 329), son hommage aux poètes et dramaturges Louis MacNiece et T. S. Eliot (Collingwood, 1938, 332-335)⁵⁰, ou ce simple commentaire, qu'on croirait avoir été écrit il y a quelques mois :

Nous devons faire face au fait que chaque performeur est nécessairement un co-auteur, et nous devons développer ces implications (Collingwood, 1938, 328).

Encore une fois, ce n'est pas ici le lieu de discuter de ces questions, mais ces remarques pourront au moins servir d'illustration de l'originalité, de la radicalité et de la modernité des conceptions de Collingwood. Et, à tout le moins, le lecteur aura noté à quel point nous nous sommes ainsi éloigné de la prétendue « théorie de Croce et de Collingwood », puisque rien de cela ne fait sens à la lumière de ma reconstruction de la philosophie de Collingwood. Il n'est pas seulement faux de dire que le lien entre l'artiste et le spectateur est rompu chez Collingwood ; cela est à l'inverse de la vérité, car il a plaidé en faveur de ce lien de la manière la plus originale qui soit pour son époque ! Pendant plusieurs générations, l'idée même d'une « théorie

50. Le fait que la théorie de Collingwood était censée apporter un soutien à l'avant-garde artistique de son temps a même été utilisé contre lui dans *A Philosophy of Mass Art* de Noël Carroll (Carroll, 1998, 102) !

de Croce et de Collingwood » fut un prétexte pour ne pas lire ce philosophe qui aurait dû plutôt piquer notre curiosité ; celui-ci mérite certainement d'être entendu, à condition de ne pas se laisser guider par toutes sortes de préjugés⁵¹.

Traduit de l'anglais par Guillaume Fréchette

Bibliographie

- Alexander, S. *Beauty and other Forms of Value*, Londres, MacMillan, 1933.
 —. *Philosophical and Literary Pieces*, Londres, MacMillan, 1939.
 Anderson, D. R. « Collingwood, Robin George », in M. Kelly (dir.) *Encyclopedia of Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, vol. 1, 1998, 393-395.
 Baldwin, T. « The Identity Theory of Truth », *Mind*, vol. 100, 1991, 35-52.
 Baxandall, M. *Formes de l'intention. Sur l'explication historique des tableaux*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1991.
 Bell, C. *Art*, Londres, Chatto & Windus, 1914.
 Blackburn, S. « Theory, Observation and Drama », *Mind and Language*, vol. 7, 1992, 187-203.
 Bosanquet, B. *A History of Aesthetics*, Londres, Allen & Unwin, 1904.
 —. *Three Lectures on Aesthetic*, Londres, Macmillan, 1915.
 —. « Croce's Aesthetic », *Proceedings of the British Academy*, vol. 9, 1920a, 1-28.
 —. « Croce's Aesthetic », *Mind*, vol. 29, 1920b, 212-215.
 Boucher, D. *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
 Carr, H. W. « Mr. Bosanquet on Croce's Aesthetic », *Mind*, vol. 29, 1920, 208-211.
 Carritt, E. F. (dir.) *Philosophies of Beauty from Socrates to Robert Bridges, being the Sources of Aesthetic Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1931.
 —. *What is Beauty? A First Introduction to the Subject and to Modern Theories*. Oxford, Clarendon Press, 1932.
 —. *An Introduction to Aesthetics*, Londres, Hutchinson, 1949.
 —. « Croce and his Aesthetic », *Mind*, vol. 62, 452-464, 1953.
 Carroll, N. *A Philosophy of Mass Art*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
 Collingwood, R. G. *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
 —. *Outlines of a Philosophy of Art*, Oxford, Clarendon Press, 1925.
 —. *The Principles of Art*, Oxford, Oxford University Press, 1938.
 —. *Essays in the Philosophy of Art*, A. Donagan (dir.), Bloomington, Indiana University Press, 1964.

51. Une version antérieure de cet article a été lue au colloque « Comment être idéaliste ? Bradley et Collingwood » qui a eu lieu à l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand en juin 2006 ainsi qu'à une réunion du British Idealism Specialist Group de la Political Science Association de Grande-Bretagne à Gregynog, au Pays de Galles, en décembre 2007. J'aimerais remercier les participants à ces deux activités pour leurs commentaires, tout comme David Boucher, James Connelly, David Davies, Giuseppina D'Oro, Sébastien Gandon, Laurent Jaffro et Bill Manders pour leur aide et leurs commentaires qui ont fait leur chemin dans cet article, depuis ces dernières années. J'aimerais aussi remercier Mathieu Marion pour son aide dans la version anglaise de cet article et pour plusieurs commentaires détaillés qui l'ont grandement amélioré. J'ai pu largement bénéficier de sa connaissance approfondie de la philosophie britannique. Il a en outre vérifié la traduction de Croce, de l'italien au français.

- . *Essays in the Philosophy of History*, Austin TX, University of Texas Press, 1965.
- . *Essays in Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- . *The New Leviathan*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 1992 ; traduction française : *Le Nouveau Léviathan*, Paris, Kimé, 2001.
- . *The Idea of history*, 2^e édition, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- . *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- . « A Selection of Collingwood's Writings on Aesthetics, compiled and introduced by James Connelly », *Collingwood Studies*, vol. 2, 1995, 182-212.
- . « Aesthetic and the Mind, introduced by James Connelly », *Collingwood Studies*, vol. 3, 1996, 188-193.
- Cometti, J.-P., J. Morizot et R. Pouivet. *Questions d'esthétique*, Paris, P. U. F., 2000.
- Croce, B. *The Philosophy of Giambattista Vico*, Londres, Howard Latimer, 1913.
- . *Aesthetics as Science of Expression and General Linguistics*, 2^e édition, Londres, MacMillan, 1922.
- . *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari, Laterza & Figli, 1958.
- . *The Aesthetics as the Science of Expression and Linguistic in General*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- . *Thèses fondamentales pour une esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*, Nîmes, Champ social éditions, 2006.
- Davidson, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Davies, D. *Art as Performance*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Davies, D. « Collingwood's 'Performance' Theory of Art », *British Journal of Aesthetics*, vol. 48, 2008, 162-174.
- Dewey, J. 1893. « Review of *A History of Aesthetics* by Bernard Bosanquet », *Philosophical Review*, vol. 2, 63-69.
- Dewey, J. *Art as Experience*, New York NY, Minton, Balch & Co, 1934.
- Donagan, A. « The Croce-Collingwood Thoery of Art », *Philosophy*, vol. 33, 1958, 162-167.
- . *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- . « Collingwood's Debt to Croce », *Mind*, vol. 81, 1972, 265-266.
- D'Oro, G. « Collingwood on Re-Enactment and the Identity of Thought », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, 2000, 87-101.
- Elton, W. (ed.) *Aesthetics and Language*, Oxford, Blackwell, 1959.
- Gallie, W. B. « The Function of Philosophical Aesthetics », in W. Elton (dir.), *Aesthetics and Language*, Oxford, Blackwell, 1959, 13-35.
- Goodman, N. (1968), *Languages of Art. An Approach to the Theory of Symbols*, Indianapolis IN, Bobbs-Merrill ; traduction française : *Langages de l'art*, Paris, Hachette, 2005.
- Gombrich, E. H. *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, 2^e édition, Princeton, Princeton University Press, 1961 ; traduction française : *L'art et l'illusion. Psychologie de la représentation picturale*, Paris, Gallimard, 1971.
- Hospers, J. « The Croce-Collingwood Theory of Art », *Philosophy*, vol. 31, 1956, 291-308.
- Inglis, F. *History Man. The Life of R. G. Collingwood*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2009.

- Kemp, G. « The Croce-Collingwood Theory as Theory », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 61, 2003, 171-193.
- Knox, T. M. « Review of *The Formative Years of R. G. Collingwood* by William Johnston », *Philosophical Quarterly*, vol. 19, 1969, 165-166.
- Lang, B. « Bosanquet's Aesthetic: A History and Philosophy of the Symbol », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 26, 1968, 377-387.
- Levinson, J. *The Pleasures of Aesthetics: Philosophical Essays*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1996.
- . *Contemplating Art*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Mabbott, J. *Oxford Memories*, Oxford, Thornton's, 1986.
- Mauro, T. de. *Une introduction à la sémantique*, Paris. Payot, 1969.
- Michaud, Y. *Critères esthétiques et jugement de goût*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1999.
- Mink L. O. *Mind, History and Dialectic. The Philosophy of R. G. Collingwood*, Bloomington IN, Indiana University Press, 1969.
- Mulhall, S. « Expression », in D. Cooper (dir.), *A Companion to Aesthetics*, Oxford, Blackwell, 1992, 144-149.
- Murdoch, I. *The Sovereignty of Good over other Concepts*, Londres, Cambridge University Press, 1967.
- Passmore, J. « G. F. Stout's Editorship of *Mind* (1892-1920) », *Mind*, vol. 85, 1976, 17-36.
- Read, H. *Art and Society*, New York, Schocken Books, 1966.
- Reid, L. A. *A Study of Aesthetics*, Londres, Allen & Unwin, 1931.
- Ridley, A. « Not Ideal: Collingwood's Expression Theory », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 55, 1997, 263-72.
- . *R. G. Collingwood: A Philosophy of Art*, Londres, Phoenix, 1998.
- Saari, H. « R. G. Collingwood on the Identity of Thoughts », *Dialogue*, vol. 28, 1989, 77-89.
- Saw, R. L. « E. F. Carritt », *British Journal of Aesthetics*, vol. 4, 1963, 3-6.
- Sclafani, R. « Wollheim on Collingwood », *Philosophy*, vol. 51, 1976, 353-359.
- Spadoni, C. « Bertrand Russell on Aesthetics », *Russell*, n.s., vol. 4, 1984, 49-82.
- Sully, J. « Review of *A History of Aesthetics* by Bernard Bosanquet », *Mind*, n.s., vol. 2, 1893, 110-117.
- Sweet, W. « British Idealist Aesthetics: Origins and Themes », *Bradley Studies*, vol. 7, 2001, 131-161.
- Vico, G. *La science nouvelle* (1972), Paris, Gallimard, 1993.
- Ward, J. « Psychology », *Encyclopaedia Britannica*, 9^e édition, 1886, vol. XX, 37-85.
- . *Psychological Principles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1918.
- Weitz, M. « The Role of Theory in Aesthetics », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 15, 1956, 27-35.
- Wollheim, R. F. H. *Bradley*, Londres, Penguin Books, 1959.
- . « On an Alleged Inconsistency in Collingwood's Aesthetic », in M. Krausz (dir.), *Critical Essays in the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1972, 68-78.
- . *On Art and the Mind*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1974.
- . *Art and its Objects*, 2^e édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- . *Painting as an Art*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987.
- . *The Mind and its Depths*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1993.
- . *On the Emotions*, New Haven CT, Yale University Press, 1999.

Le fossé dans l'explication n'est pas épistémologique mais sémantique

Giuseppina D'Oro

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038015ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038015ar>

[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

D'Oro, G. (2009). Le fossé dans l'explication n'est pas épistémologique mais sémantique. *Philosophiques*, 36 (1), 183–192. <https://doi.org/10.7202/038015ar>

Résumé de l'article

Cet article explore une solution de rechange au physicalisme qui n'est ni le défi métaphysique de Jackson et de Kripke, ni le défi épistémologique de Nagel, Levine et McGinn. D'après cette autre thèse, le fossé entre l'esprit et le corps n'est ni ontologique ni épistémologique, mais sémantique. Je soutiens que c'est parce que le fossé est sémantique que le problème corps-esprit (*mind-body problem*) est par essence un problème philosophique qui ne disparaîtra vraisemblablement pas avec le progrès de nos connaissances en sciences naturelles.

Le fossé dans l'explication n'est pas épistémologique mais sémantique¹

GIUSEPPINA D'ORO

Université de Keele

RÉSUMÉ. — Cet article explore une solution de rechange au physicalisme qui n'est ni le défi métaphysique de Jackson et de Kripke, ni le défi épistémologique de Nagel, Levine et McGinn. D'après cette autre thèse, le fossé entre l'esprit et le corps n'est ni ontologique ni épistémologique, mais sémantique. Je soutiens que c'est parce que le fossé est sémantique que le problème corps-esprit (*mind-body problem*) est par essence un problème philosophique qui ne disparaîtra vraisemblablement pas avec le progrès de nos connaissances en sciences naturelles.

ABSTRACT. — This paper explores an alternative to the metaphysical challenge to physicalism posed by Jackson and Kripke and to the epistemological one exemplified by the positions of Nagel, Levine and McGinn. On this alternative the mind-body gap is neither ontological nor epistemological, but semantic. I claim that it is because the gap is semantic that the mind body-problem is a quintessentially philosophical problem that is not likely to wither away as our natural scientific knowledge advances.

Depuis quelques années, un nombre croissant de textes ont été consacrés à l'explication de la raison pour laquelle le problème corps-esprit [*mind-body problem*] est apparu si insoluble. À la lumière de ce qui est perçu comme l'échec du programme de réduction du mental au physique, de nombreux philosophes ont entrepris d'expliquer la raison pour laquelle les énoncés concernant l'identité du corps et de l'esprit sont plus problématiques que les énoncés d'identité scientifiques comme « eau = H₂O » ou « éclair = décharge électromagnétique ». Certains, comme Saul Kripke et Frank Jackson, ont fait appel à des arguments de style cartésien qui invoquent la notion de possibilité en termes de concevabilité afin de démontrer que l'identité du corps et de l'esprit est métaphysiquement contingente². D'autres en revanche, comme Thomas Nagel, Joseph Levine et Colin McGinn, ont argumenté simplement en faveur d'une non-identité épistémique³. Levine, en particulier, a mis en

1. Je souhaite remercier mon collègue James Tartaglia pour nos nombreuses et fructueuses discussions sur le fossé dans l'explication.

2. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford. Blackwell, 1980; traduction française: *La logique des noms propres*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, et F. Jackson, « What Mary Didn't Know », *Journal of Philosophy*, vol. 83 (1986), p. 291-295; réimpression dans N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge Mass., MIT Press, 1997, p. 567-570.

3. T. Nagel, « What is it Like to be a Bat? » in *Mortal Questions* (Cambridge, Cambridge University Press), 1979; traduction française: « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris? », dans *Questions mortelles*, Paris, Presses Universitaire de France, 1979, p. 193-209; J. Levine, « Materialism and Qualia: The Explanatory Gap », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64 (1983), p. 354-61; C. McGinn, « Can We Solve the Mind-Body Problem? » dans N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, op. cit., p. 529-542.

garde contre le fait de tirer des conclusions métaphysiques à partir de prémisses épistémologiques, et il a clairement condamné les attaques métaphysiques de Kripke et de Jackson contre le physicalisme en réfutant les présupposés rationalistes sur lesquels se basent leurs arguments.

Tout en rejetant le rationalisme modal de Kripke et de Jackson, Nagel, Levine et McGinn concèdent néanmoins que le physicalisme est incapable d'expliquer le caractère qualitatif de l'expérience, et même s'il n'y a peut-être aucune distinction réelle entre l'esprit et le corps, il y aurait selon eux au moins une distinction épistémologique dans la mesure où nous accédons à nos états mentaux d'une manière très différente de la manière par laquelle nous accédons à nos états physiques. Autrement dit, même si le physicalisme se révélait juste sur le plan métaphysique, cela resterait insuffisant sur le plan épistémologique, car de l'introspection résulte une phénoménologie bigarrée inexplicable à partir d'un point de vue objectif. Ainsi, alors que pour Kripke et Jackson le fossé en question est ontologique, pour Nagel, Levine et McGinn il est essentiellement épistémologique.

Dans cet article j'explore une solution de rechange au physicalisme qui n'est ni le défi métaphysique de Jackson et de Kripke ni le défi épistémologique de Nagel, Levine et McGinn. D'après cette autre thèse, le fossé entre l'esprit et le corps n'est ni ontologique ni épistémologique, mais sémantique. J'appelle ici « thèse ontologique » le défi métaphysique de Kripke et de Jackson, « thèse épistémologique » le défi de Nagel, Levine et McGinn, et « thèse sémantique » ma propre thèse. Tout comme les avocats de la thèse épistémologique, je ne suis pas partisane du rationalisme modal, car je partage leur scepticisme concernant la métaphysique rationaliste qui a conduit Kripke et Jackson à élaborer leur défi métaphysique au physicalisme. Mais contrairement aux avocats de la thèse épistémologique, je soutiens que ce qui fait du problème corps-esprit un problème *philosophique* n'est pas le fait que nous accédons aux phénomènes physiques et mentaux de manière très différente, mais le fait que nous signifions des choses très différentes lorsque nous parlons de l'esprit et lorsque nous parlons du corps. Je soutiens donc que c'est parce que le fossé est de nature sémantique que le problème corps-esprit est par essence un problème *philosophique* qui ne disparaîtra vraisemblablement pas avec le progrès de nos connaissances en sciences naturelles.

Selon la thèse sémantique, le problème philosophique de la relation entre l'esprit et le corps est intrinsèquement lié à une conception de la philosophie en tant qu'activité d'éclaircissement des ambiguïtés, qui nous permet de discerner différents sens même lorsqu'il n'y a qu'un seul référent. Par conséquent, un défenseur de la thèse sémantique s'engage principalement sur l'inéliminabilité de la distinction analytique/synthétique, plutôt que sur l'inéliminabilité de deux modes d'accès épistémique : l'introspection du monde intérieur et l'inspection du monde extérieur. Pour cette raison, il est impossible d'accommoder une théorie des « deux aspects » [*dual aspect theory*] selon laquelle le fossé est sémantique (plutôt qu'épistémologique) dans un cadre naturaliste,

puisque la thèse sémantique qui est défendue ici est fortement reliée avec une conception de la philosophie comme science première. À cet égard la thèse sémantique diffère radicalement de la thèse épistémologique.

La majorité des défenseurs de la thèse épistémologique sont des physicalistes qui repèrent une lacune épistémologique dans la méthode des sciences naturelles. Par exemple, Nagel ne soutient pas que le physicalisme est faux, mais que « nous n'avons pas le commencement de l'idée de la manière dont [il] pourrait être [vrai] »⁴. De même, pour Levine, c'est la capacité du physicalisme à expliquer l'aspect qualitatif de l'expérience qui est en jeu, non pas sa vérité. La thèse épistémologique n'est par conséquent pas un défi aussi radical contre le physicalisme que ne l'est si visiblement la thèse métaphysique. Pour Nagel et Levine, le physicalisme est en fait vrai, mais il laisse inexpliqué certains aspects de notre expérience. Ce naturalisme implicite est clairement révélé dans le travail de McGinn, où la thèse épistémologique qui a d'abord été développée par Nagel et Levine fournit les bases d'une approche déflationniste du problème philosophique du dualisme corps-esprit⁵. McGinn, comme Nagel et Levine, commence par faire remarquer qu'il y a quelque chose que le point de vue objectif oublie, à savoir l'élément qualitatif, qui répondrait à la question « Quel effet cela fait d'être un X? ». Pour McGinn le problème du dualisme corps-esprit se pose

[...] parce que notre constitution cognitive nous empêche d'avoir une conception de la propriété naturelle du cerveau (ou de la conscience) qui expliquerait le lien psycho-physique. C'est une sorte de connexion causale que nous ne pourrions jamais comprendre, étant donné la façon que nous avons de former nos concepts et de développer nos théories. Il n'est pas étonnant que nous trouvions ce problème si difficile⁶!

McGinn ajoute ensuite que le fait que la propriété naturelle qui expliquerait le lien psycho-physique nous soit cognitivement inaccessible implique qu'« il n'y a pas de problème philosophique (par opposition à scientifique) de la relation corps-esprit »⁷.

La thèse sémantique développée ici ébranle en fait l'approche déflationniste de McGinn sur le problème du dualisme corps-esprit. Je veux montrer, premièrement, que le problème corps-esprit est un problème *philosophique*, et, deuxièmement, que le problème persiste non pas en raison d'une certaine incapacité cognitive des humains à saisir la relation psycho-physique, mais en raison de la nature particulière, à savoir purement sémantique, de la distinction entre l'esprit et le corps. En clair, je ne soutiens pas qu'il

4. T. Nagel, « What it is Like to be a Bat », *op. cit.*, p. 177; traduction française, « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? », *op. cit.*, p. 207.

5. Plus récemment, McGinn a expliqué sa position dans C. McGinn, *Consciousness and its Objects*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

6. C. McGinn, « Can We Solve the Mind-Body Problem ? », *op. cit.*, p. 529.

7. *Ibid.*, p. 531.

n'y a aucun fossé épistémologique comme tel, mais que c'est l'existence d'un fossé sémantique qui fait du problème corps-esprit un problème philosophique récurrent. Ainsi, alors que la reformulation du fossé corps-esprit en terme sémantique n'implique pas de rejeter qu'il y ait une phénoménologie caractéristique dont le point de vue objectif ne rend pas compte, elle implique en revanche de s'intéresser moins au caractère qualitatif de l'expérience qu'à une réflexion sur les significations des assertions qui emploient les concepts de corps et d'esprit.

L'argumentation que je développe ici est une reconstruction à partir de la notion d'analyse philosophique développée par Collingwood dans *An Essay on Philosophical Method*⁸, un livre dont on peut soutenir qu'il contient l'explication la plus pertinente fournie au siècle dernier de la raison pour laquelle la philosophie et les sciences de la nature ne traitent pas du même sujet. Mon objectif est d'expliquer la persistance du problème corps-esprit en me basant sur le rôle et la nature de la notion d'analyse philosophique chez Collingwood. Je dois cependant dire clairement que mon but dans cet article n'est pas de faire une exégèse de Collingwood. Je peux facilement imaginer que des lecteurs de celui-ci puissent être réticents à accepter que les thèses que je défends ici correspondent à des positions défendues par Collingwood, et je concède volontiers que le propos de cet article m'a conduit à développer librement une de ses idées⁹. Dans ce qui suit j'explique, premièrement, pourquoi les problèmes philosophiques sont de nature sémantique et, deuxièmement, j'explore ce que cela implique pour le problème corps-esprit.

Afin de découvrir ce qui est spécifiquement philosophique dans un problème, nous devons partir de la pratique philosophique. Et lorsque nous considérons la pratique philosophique, nous trouvons qu'il y a des problèmes récurrents, comme celui de la compatibilité du libre arbitre avec le déterminisme ou le critère de l'identité personnelle. Dans son *Essay on Philosophical Method*, Collingwood fournit une explication ingénieuse de la raison pour laquelle ces problèmes existent et subsistent. Pour comprendre l'existence même des problèmes philosophiques, il est nécessaire d'accepter qu'il y a des concepts et des distinctions non empiriques.

Qu'est-ce qu'une classification empirique et quelles sont ses caractéristiques? Collingwood a affirmé que les espèces coordonnées d'un genre empirique forment un ensemble de classes mutuellement exclusives. Considérons

8. R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 2^e édition, 2005.

9. Pour une étude approfondie de *Essay on Philosophical Method*, voir mon livre: G. D'Oro, *Collingwood and the Metaphysics of Experience*, Londres, Routledge, 2002. Pour la position de Collingwood sur le problème corps-esprit, voir aussi: G. D'Oro, « Collingwood's 'Solution' to the Problem of Mind-Body Dualism », *Philosophia*, vol. 32, 2005, p. 349-368, et « Idealism and the Philosophy of Mind », *Inquiry*, vol. 48, 2005, p. 395-412.

par exemple le genre empirique « couleur » et ses espèces coordonnées « rouge » et « bleu ». Les objets qui tombent sous le concept « rouge » ne peuvent pas tomber sous son espèce coordonnée « bleu », parce qu'aucun objet ne peut être à la fois rouge et bleu. Considérons maintenant un autre exemple, celui du genre empirique « mammifère » et de ses espèces coordonnées « vache » et « chèvre ». Les objets qui tombent sous le concept « vache » ne peuvent pas tomber sous le concept « chèvre ». Par conséquent, les espèces coordonnées de ce genre forment des classes mutuellement exclusives. Autrement dit, les espèces coordonnées d'un genre empirique ne peuvent pas être extensionnellement équivalentes. Les distinctions philosophiques diffèrent des classifications empiriques en ce qu'elles permettent un chevauchement extensionnel : les espèces coordonnées d'un genre philosophique forment des classes qui se chevauchent mutuellement.

Considérons trois exemples de distinction philosophique, un qui appartient à la philosophie morale, un qui appartient à l'esthétique et un qui appartient à la philosophie de l'esprit. Les philosophes moraux ont l'habitude de distinguer entre les actions qui sont motivées par le devoir et les actions qui sont motivées par l'évaluation des conséquences. Mais la distinction philosophique entre le devoir et l'utilité n'est pas une classification empirique, car certaines actions peuvent s'expliquer à la fois par le souci du devoir et par celui des conséquences. Par exemple, dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant¹⁰, l'action d'un marchand qui redonne la monnaie correctement afin de garder sa clientèle correspond au souci des conséquences, mais son action se conforme en apparence avec les règles du devoir moral et elle pourrait être utilisée comme illustration du souci de celui-ci. Par conséquent, le souci du devoir moral et celui de l'utilité permettent un chevauchement extensionnel, alors qu'un tel chevauchement est exclu dans le cas de classifications empiriques. La distinction entre les types d'art, comme la musique et la poésie, offre un autre exemple de distinction philosophique. Alors que les classes empiriques ne peuvent pas se chevaucher, la musique et la poésie le peuvent, par exemple dans une chanson de Leonard Cohen. Alors qu'une chose ne peut pas être à la fois rouge et bleue, vache et chèvre, elle peut être à la fois musique et poésie. Des considérations analogues sont pertinentes pour le type de distinction en jeu en philosophie de l'esprit, comme la distinction entre un corps et une personne. Cette dernière n'est pas conçue comme une classification empirique subdivisant les entités existantes en des classes qui ne se chevauchent pas de la façon dont les primates se subdivisent en chimpanzés et en humains. C'est une distinction sémantique qui, comme telle, permet le chevauchement extensionnel. Comme l'affirme Collingwood, la tâche de la philosophie est de « distinguer des concepts [...] qui coexistent dans leurs instances¹¹ ». C'est ainsi que les

10. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1980, p. 95.

11. R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, op. cit., p. 51.

philosophes distinguent entre le devoir moral et l'utilité, entre les genres esthétiques comme la musique et la poésie, et entre les personnes et les simples corps, même lorsqu'il n'y a pas de classification empirique correspondant à ces distinctions. Je veux maintenant considérer deux objections qui pourraient être élevées contre l'explication de Collingwood sur la manière dont les distinctions philosophiques diffèrent des classifications empiriques.

On pourrait défendre que le chevauchement des classes n'est pas une caractéristique distinctive des concepts philosophiques, car les concepts empiriques permettent également un chevauchement extensionnel. Les concepts « avoir un bec » et « avoir des plumes » sont des concepts empiriques. Pourtant, ils se chevauchent dans tous les cas, à savoir les oiseaux. Il est vrai qu'un chevauchement empirique de ce type est omniprésent, mais on peut répondre rapidement à une telle objection en faisant remarquer qu'« avoir un bec » et « avoir des plumes » ne sont pas des espèces coordonnées du même genre empirique. Ils sont comme les concepts de « marron » et de « laine » qui coexistent concrètement dans cette robe de laine marron, mais qui ne sont pas censés capturer une articulation importante de la nature à la manière des classifications des vertébrés en mammifères et en ovipares, ou des mammifères en vaches et chèvres. De plus, alors que nous pouvons trouver des concepts empiriques qui se chevauchent partiellement, comme dans le cas de « marron » et de « laine », ou de « animaux avec un bec » et « animaux avec des plumes », les espèces coordonnées des concepts philosophiques permettent un chevauchement extensionnel complet, puisque les distinctions philosophiques sont des distinctions purement intensionnelles que l'on voudrait faire même s'il n'y avait pas de différences extensionnelles. Ainsi, les philosophes moraux voudraient distinguer entre le principe du devoir moral et celui de l'utilité, même dans le scénario hypothétique où la vertu favoriserait vraiment le bonheur et où la distinction entre le devoir et l'utilité ne ferait aucune différence quant au choix de l'action à accomplir. Afin d'éclaircir ce que l'on entend par distinction purement intensionnelle ou sémantique, nous devons d'abord réfléchir à ce qui se produit lorsqu'on ne fait pas de telles distinctions.

Les implications de l'échec à effectuer les distinctions sémantiques pertinentes peuvent s'apercevoir lorsqu'on considère certains des problèmes rencontrés par l'éthique aristotélicienne. Il est connu qu'Aristote n'a pas clairement distingué entre la vertu et le bonheur. Le concept d'*eudaimonia*, qui recouvre les deux, n'est pas un concept composite construit à partir d'éléments hétérogènes; c'est un tout homogène dans lequel la vertu et le bonheur n'ont pas d'existence conceptuelle indépendante. Ainsi, pour Aristote, la personne vertueuse jouit également d'une vie prospère d'un point de vue non moral, de la même façon que ceux qui échouent à distinguer entre le concept d'amour et celui de la jalousie supposent automatiquement que l'homme jaloux est un homme amoureux. Posséder le concept d'*eudaimonia* ne requiert pas de faire, mais d'échouer à faire une distinction entre la bonté

morale et la bonté non morale. L'usage du concept d'*eudaimonia* requiert non pas plus, mais moins de distinctions conceptuelles. La critique kantienne de la philosophie morale d'Aristote revient précisément à introduire une distinction qu'Aristote ne faisait pas entre l'impératif catégorique et l'impératif hypothétique, afin de rendre nos concepts moraux cohérents avec notre conviction que la vertu n'est pas toujours récompensée. Il est certain que Kant ne pensait pas que la distinction entre les actions fondées sur le devoir moral et celles fondées sur l'utilité correspondait à une classification empirique. Comme nous l'avons vu, le concept de devoir moral et celui d'utilité peuvent se chevaucher dans certains cas, comme dans celui de l'action du marchand. Mais c'est uniquement parce que la distinction est faite qu'il est aussi possible de penser, *contra* Aristote, que la vertu n'est pas toujours avantageuse au sens empirique. Le progrès dans l'enquête philosophique se produit souvent par l'introduction de distinctions sémantiques qui résolvent des problèmes créés par leur absence. L'introduction de distinctions sémantiques, comme celle entre le principe du devoir moral et celui d'utilité, est quelque chose de très différent de la découverte d'une nouvelle espèce humaine, comme *Homo floresiensis*, la créature ressemblant à un hobbit découverte dans une île à l'est de Bali entre l'Asie et l'Australie. L'introduction d'une distinction philosophique n'implique pas l'addition d'une classe empirique qui était auparavant inconnue, mais le raffinement de notre compréhension de la signification de la bonté et des différents sens selon lesquels un acte peut être qualifié de bon. Les distinctions philosophiques nous permettent d'identifier une chose comme étant d'un certain type, comme par exemple une action véritablement morale par contraste avec une action motivée seulement par son utilité, ou un être rationnel par contraste avec un être non rationnel. Mais les types de distinctions effectuées à partir des espèces coordonnées d'un genre philosophique peuvent ne correspondre à aucun type empirique, puisque les distinctions philosophiques ne « découpent » pas la nature « à ses articulations », mais font ressortir ce que nous signifions lorsque nous parlons d'une action morale plutôt qu'immorale, ou d'une personne plutôt que d'un simple corps, etc.

Considérons maintenant une deuxième objection à la doctrine du chevauchement des classes. On pourrait penser que l'existence d'hybrides comme le *Tyrannosaurus Rex* constitue un contre-exemple plus puissant contre l'affirmation que les espèces coordonnées des concepts philosophiques permettent des chevauchements extensionnels à la différence des espèces coordonnées des genres empiriques. Pendant un certain temps, une dispute a fait rage parmi les paléontologistes pour savoir si le *Tyrannosaurus Rex* était un prédateur ou un charognard. La dispute était féroce, car on supposait que les prédateurs et les charognards constituaient des espèces coordonnées du même genre empirique et que par conséquent cette distinction capturerait une articulation importante du monde naturel. Toutefois, l'issue de cette dispute fut la reconnaissance que le *Tyrannosaurus Rex* était à la fois un prédateur

et un charognard, suggérant ainsi que le chevauchement des classes n'est pas une caractéristique distinctive des concepts philosophiques. Cependant, même la façon étonnante avec laquelle cette dispute a été finalement résolue ne jette pas un doute sérieux sur la thèse que les distinctions philosophiques ne sont pas du même type que les classifications empiriques, car la doctrine du chevauchement des classes entraîne qu'il n'y a véritablement aucun « exemple » de concepts philosophiques. L'action du marchand *illustre* ce que cela veut dire d'agir selon des considérations utilitaires; il ne s'agit pas d'un exemple d'action utilitaire à la manière dont Dolly est un spécimen de mouton. Puisqu'il n'y a à proprement parler aucun exemple de concepts philosophiques, les particuliers pour lesquels les espèces coordonnées d'un genre philosophique coïncident ne sont pas des hybrides; les concepts philosophiques ne sont tout simplement pas instanciés conjointement de la même façon que le sont les concepts empiriques. Ainsi, si nous disons que l'être humain tombe à la fois sous le concept de corps et sous celui d'esprit, nous ne voulons pas dire que l'être humain est en partie un corps et en partie un esprit à la manière d'un centaure qui est en partie cheval et en partie humain. Comme l'affirme Collingwood:

2.43. Car le corps de l'homme et l'esprit de l'homme ne sont pas deux choses différentes. Ce sont une seule et même chose, l'homme lui-même, connu de deux manières différentes.

2.44. Ce n'est pas une partie de l'homme, mais l'homme tout entier, qu'est le corps dans la mesure où l'homme approche le problème de la connaissance de soi par les méthodes de la science naturelle.

2.45. Ce n'est pas une partie de l'homme, mais l'homme tout entier qu'est l'esprit dans la mesure où l'homme approche le problème de la connaissance de soi en étendant et en clarifiant les données de la réflexion¹².

Puisque les objets qui exemplifient plus d'un concept philosophique ne sont pas hybrides, le chevauchement des classes ne pose pas le même problème pour les distinctions philosophiques que pour les classifications empiriques. Lorsque les philosophes rencontrent des concepts dont les instances coïncident, ils ne pensent pas qu'ils doivent réarranger leur schème conceptuel. La réaction naturelle des philosophes est de chercher à conserver des distinctions sémantiques, même lorsqu'elles ne correspondent à aucune différence empirique. C'est, par exemple, la façon dont Berkeley, avec son tournant immatérialiste, a cherché à traiter la distinction entre les objets réels et les objets imaginaires. Ce qu'il a soutenu n'est pas que nous devrions abandonner la distinction entre les uns et les autres, mais que nous devrions l'expliquer autrement, que ce que nous appelons une distinction

12. R. G. Collingwood, *The New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 2^e édition, 1992, p. 11; traduction française: *Le nouveau Léviathan*, Paris, Kimé, 2001, p. 22.

entre objets réels et objets imaginaires est en fait une distinction entre des idées plus ou moins intenses et plus ou moins ordonnées, ou plus ou moins cohérentes. Lorsque les philosophes rencontrent des distinctions dont les instances coïncident, leur réaction naturelle n'est pas de les abandonner, mais de trouver un moyen de les préserver et de les reformuler.

Jusqu'ici, j'ai considéré trois distinctions philosophiques, une en philosophie morale, une en esthétique et une en philosophie de l'esprit, et j'ai soutenu que les distinctions philosophiques sont qualitativement différentes des classifications empiriques en ce que les premières expriment des distinctions purement sémantiques. Les débats philosophiques traitent de questions sémantiques (par exemple, qu'est-ce que cela signifie d'être une personne plutôt qu'un corps?) et les positions concurrentes dans les controverses philosophiques (comme l'éthique du devoir par rapport au conséquentialisme en philosophie morale, le causalisme par rapport au non-causalisme en philosophie de l'action) ne découpent pas la réalité selon des lignes empiriques, mais selon des lignes qui correspondent à des distinctions de raison.

Cette conception de la nature des problèmes philosophiques éclaire d'un jour différent le problème corps-esprit. Comme nous l'avons vu, dans les discussions contemporaines en philosophie de l'esprit, ce dernier est considéré comme un problème particulier qui survient du fait que nous accédons de manière très différente à nos états mentaux et à nos états physiques. Les considérations métaphilosophiques que je viens de présenter suggèrent de ne pas concevoir la distinction entre l'esprit et le corps comme étant d'un type particulier mais comme étant similaire à d'autres distinctions purement intensionnelles que l'on trouve dans d'autres branches de la philosophie comme l'éthique ou l'esthétique. Ainsi, selon cette conception de l'origine des problèmes philosophiques, la persistance du problème corps-esprit n'est pas due au fait épistémologique que nous accédons de manière très différente à nos états mentaux et à nos états corporels. Le problème corps-esprit survient parce que la distinction entre l'esprit et le corps est une distinction sémantique plutôt qu'une classification empirique; il persiste parce qu'il y a des thèses qui sont vraies en vertu de leur signification et qui, comme telles, ne peuvent pas être falsifiées à la lumière de nouvelles preuves empiriques. Il y a un problème *philosophique* de l'esprit et du corps, et ce problème va demeurer, au moins pour ceux qui sont réticents à abandonner la distinction analytique/synthétique.

Les implications de la thèse que la distinction entre l'esprit et le corps n'est ni ontologique ni épistémologique, mais sémantique sont très nombreuses. Toutefois, les étudier demanderait d'aller bien au-delà d'une discussion de la littérature concernant le fossé dans l'explication. Cependant, deux brèves considérations peuvent être apportées maintenant en guise de conclusion.

Premièrement, refuser que la distinction entre l'esprit et le corps soit de nature épistémologique, et promouvoir à la place la thèse sémantique entraîne que la connaissance de la relation psycho-physique n'est pas pertinente pour notre compréhension de l'esprit, bien plus que de dire que cette relation serait au-delà de nos capacités cognitives. La connaissance de la relation psycho-physique n'est pas pertinente parce que le concept d'esprit est logiquement requis afin de caractériser quoi que ce soit comme étant mental. Une recherche sur les bases neurophysiologiques de la conscience implique l'application d'une explication causale et ainsi d'une catégorie qui est intrinsèquement inappropriée pour décrire le mental *en tant que* mental. S'il n'y a pas de solution scientifique au problème corps-esprit, ce n'est pas parce que nous sommes incapables de comprendre comment le physicalisme peut être vrai, mais parce que les explications causales de l'émergence de la conscience, même si elles pouvaient être trouvées, ne sont tout simplement pas des explications de l'esprit.

Deuxièmement, refuser que la distinction entre l'esprit et le corps soit de nature ontologique et promouvoir à la place la thèse sémantique entraîne la défense d'une certaine conception de la nature des débats métaphysiques. Selon ce point de vue, les débats métaphysiques ne portent pas sur ce qui existe réellement mais sur les structures catégoriales que nous employons pour identifier ce qu'il y a : la métaphysique est fondamentalement une forme d'analyse conceptuelle. Cette conception du problème corps-esprit comme étant un problème essentiellement sémantique repose sur une identification de la tâche de l'analyse philosophique avec celle d'une clarification conceptuelle qui a des similarités avec le tournant linguistique. Toutefois, si la thèse sémantique identifie l'analyse métaphysique avec l'analyse conceptuelle, elle ne soutient pas la conception, souvent associée à Ryle et à Wittgenstein, que les problèmes philosophiques sont des pseudo-problèmes qui vont disparaître, non pas en raison d'avancées scientifiques, mais de clarifications conceptuelles¹³. C'est le fait que nous continuons à faire des distinctions sémantiques, ou des distinctions qui ne correspondent pas à des différences empiriques, qui explique pourquoi le problème corps-esprit a résisté au test du temps et pourquoi il y aura toujours besoin d'analyses philosophiques. La thèse sémantique n'est ainsi ni une tentative de résoudre le problème empiriquement (ce qui reviendrait à expliquer pourquoi la solution scientifique, bien que possible en principe, est au-delà de notre compréhension), ni une tentative déflationniste de dissoudre a priori le problème. C'est une tentative de montrer pourquoi le problème va demeurer.

Traduction de l'anglais par Jérôme Havenel

13. Sur cette question voir: G. D'Oro, «Collingwood and Ryle on the Concept of Mind», *Philosophical Explorations* VI (I), 2003, p. 18-30; «Collingwood on Philosophical Knowledge and the Enduring Nature of Philosophical Problems», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 12 (2004), p. 93-109.

Philosophiques

philosophiques

Précis de *L'esprit et le monde*

John H. McDowell

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038016ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038016ar>

[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

McDowell, J. H. (2009). Précis de *L'esprit et le monde*. *Philosophiques*, 36 (1), 193–194. <https://doi.org/10.7202/038016ar>

Disputatio

Précis de *L'esprit et le monde**

JOHN H. MCDOWELL

Université de Pittsburgh

Il peut être difficile de trouver une manière d'attribuer à l'expérience perceptuelle un rapport rationnel — par opposition à un rapport qui n'est pas autre chose que causal — aux jugements perceptuels. Certaines des façons de le faire entrent en conflit avec l'attaque lancée par Wilfrid Sellars sur ce que celui-ci appelle le « mythe du donné ». Ceux qui ne trouveront aucun moyen d'attribuer à l'expérience un rôle fondateur dans la connaissance perceptuelle qui permette en même temps d'éviter de tomber dans le mythe seront tentés de suivre Donald Davidson (et Robert Brandom) en décrétant qu'il n'y a qu'une relation causale entre les activités de la conscience sensorielle et les jugements perceptuels. Mais j'insiste que de telles conceptions ne mènent nullement à une compréhension satisfaisante de l'épistémologie du jugement perceptuel. De plus, ces conceptions tendent à laisser planer un mystère sur la question de savoir comment une pensée empirique peut être dirigée vers le monde tel qu'elle doit l'être pour être une pensée en général, qu'il s'agisse ou non d'une connaissance. À mon avis, l'attrait exercé par l'empirisme n'est pas seulement épistémologique, mais il est également transcendantal au sens où on a besoin de l'empirisme pour rendre intelligible le fait que notre pensée a une visée objective.

On peut attribuer à l'expérience un rôle fondateur sans tomber dans le mythe du donné et ainsi nous armer d'un empirisme satisfaisant, apte à servir à la fois des fins épistémologiques et transcendantales, si nous soutenons que les capacités conceptuelles — des capacités qui appartiennent à la faculté de rationalité consciente et critique d'un sujet — sont actualisées dans de tels sujets, non seulement dans l'activité intellectuelle de décider quoi penser, mais aussi dans la réceptivité de la conscience sensorielle. Comprise comme actualisation des capacités conceptuelles dans la conscience sensorielle, l'expérience peut être une ouverture rationnelle à l'état dans lequel se trouvent les choses. Une expérience peut révéler que les choses sont telles ou telles. Lorsqu'un sujet a une expérience qui révèle que les choses sont telles ou telles, cela peut expliquer comment il se peut qu'un jugement, basé sur l'expérience, selon lequel les choses sont telles ou telles soit une connaissance.

De toute évidence, si nous acceptons une telle conception de l'expérience perceptuelle des animaux rationnels, nous devons tenir un propos différent sur la perception des animaux non rationnels.

* John McDowell, *L'esprit et le monde*, trad. franç. de C. Alsaleh, Paris, Vrin, 2007, 238 p.

À mon avis, ce qui bloque la voie à une acceptation toute faite de cette conception de l'expérience des animaux rationnels est l'idée que, possédée comme elle l'est également par les animaux rationnels et non rationnels, la sensibilité — la capacité d'avoir une conscience sensorielle — est un bien *naturel*, l'idée du naturel étant prise ici en opposition aux idées qui ne fonctionnent que dans le contexte d'une idée de rationalité. Soulignant une caractéristique particulière dont il dit qu'elle appartient à la notion de connaissance, Sellars affirme que le discours sur la connaissance installe son sujet dans l'espace logique des raisons. Il suggère également que le discours sur le naturel installe son sujet dans un espace logique distinct, notamment lorsqu'il affirme qu'une tentative visant à réduire les concepts épistémiques à des concepts non épistémiques tomberait dans une erreur semblable à celle du naturalisme en éthique. En fait, cette séparation conceptuelle est centrale dans l'entreprise de Sellars visant à démasquer le donné comme mythe. Mais si nous acceptons cette séparation conceptuelle, il peut sembler inintelligible que des capacités relevant essentiellement d'une faculté à manœuvrer consciemment et de manière critique dans l'espace des raisons puissent aussi informer notre sensibilité — en supposant que la sensibilité soit quelque chose que nous avons simplement comme animaux.

Pour éviter cette difficulté, il nous faut distinguer le sens dans lequel la sensibilité est naturelle (puisque'elle appartient à la nature des animaux que nous sommes) de l'idée du naturel qui figure dans cette séparation conceptuelle. Je crois que nous pouvons ici nous aider par un rappel de l'intelligibilité évidente d'une idée de seconde nature. L'actualisation de capacités conceptuelles est une idée qui appartient à l'espace logique des raisons. Néanmoins, les capacités conceptuelles font partie de la seconde nature de leurs possesseurs. La sensibilité en général est une capacité naturelle, mais le sens selon lequel notre version de la sensibilité est naturelle n'implique pas que ses opérations ne puissent être informées par des capacités qui relèvent d'une faculté de rationalité consciente et critique. Ce qu'est pour nous la sensibilité se rapproche de notre seconde nature. Même si Sellars a raison de séparer les concepts qui appartiennent à l'espace des raisons des concepts qui servent à caractériser ce que nous pourrions décrire comme ce qui est simplement naturel, notre conception des possibilités de compréhension de la sensibilité des animaux rationnels ne devrait pas être régie par un dualisme entre la raison et la nature animale.

La sensibilité n'est qu'un des aspects de la vie des animaux rationnels que nous risquons de mal comprendre si nous acceptons un dualisme entre la raison et la simple nature. Non seulement ma recommandation d'une sorte d'empirisme sert donc les buts épistémologiques et transcendants que j'ai mentionnés plus haut, mais elle sert aussi de zone exemplaire de résistance à tout dualisme de cette sorte.

L'« empirisme transcendantal » de McDowell

David Davies

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038017ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038017ar>

[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

Davies, D. (2009). L'« empirisme transcendantal » de McDowell. *Philosophiques*, 36 (1), 195–204. <https://doi.org/10.7202/038017ar>

L'« empirisme transcendantal » de McDowell

DAVID DAVIES
Université McGill

I.

Dans l'introduction à la seconde édition de *Mind and World*, John McDowell identifie une idée cruciale de l'empirisme que ceux qui offrent une explication « post-empiriste » de la connaissance n'ont pas réussi à apprécier. Cette idée cruciale — que McDowell appelle l'empirisme minimal (EM) — établit la condition fondamentale qu'une pensée ait un contenu empirique : « Il faut constituer l'expérience en un tribunal fournissant une médiation pour que notre pensée réponde devant l'état des choses comme il se doit pour que nous puissions y voir une pensée » (McDowell 1996, p. xii. Sauf indication, toutes les références sont faites à cette édition). Le défi consiste alors à montrer comment l'expérience peut jouer un tel rôle si on tient compte des attaques de Sellars contre le mythe du donné. Comme McDowell l'a récemment affirmé (cf. McDowell, *manuscrit*), sa solution se trouve dans l'amorce, par Sellars lui-même dans les dernières sections d'*Empirisme et philosophie de l'esprit*, de ce qu'on peut appeler un « empirisme transcendantal » : c'est en raison du rôle joué par nos capacités conceptuelles dans l'expérience perceptuelle — rôle contesté par l'« atomisme » de l'empirisme traditionnel — que l'expérience peut jouer le rôle requis en rendant la pensée redevable de l'état dans lequel sont les choses.

Selon McDowell, afin de respecter les exigences de EM, l'expérience doit être placée dans ce que Sellars appelle « l'espace logique des raisons, des justifications et des aptitudes à justifier ce qu'on affirme » (Sellars, 1956, p. 299 ; cité dans McDowell 1996, p. 5). De plus, McDowell soutient que l'espace des raisons est l'espace des concepts (7sq.), que l'espace des concepts est le domaine de la spontanéité kantienne (4-5) et que le domaine conceptuel doit être identifié avec le sens frégéen (106-107, 179-180). Essayons ici de décortiquer certains de ces énoncés et de les relier à la thèse originale selon laquelle l'expérience perceptuelle doit servir de médiation entre notre pensée et ce à quoi on pense.

D'abord, l'espace des raisons comprend les activités qui impliquent une réactivité aux raisons (McDowell, 2002, 271) et donc des éléments qui peuvent être en relation *justificative* les uns avec les autres, qui peuvent être donnés comme des raisons pour croire, dire ou faire quelque chose et qui, en tant qu'affirmations ou intentions d'agir, peuvent être appuyés par des raisons. La relation épistémique est un type de relation justificative. Ici, l'espace des raisons est l'espace de la fixation de croyance rationnelle et de l'assertion raisonnée. De plus, l'espace des raisons est l'espace de l'*action rationnelle* et

de l'*explication rationnelle* des actions en termes d'états intentionnels de l'agent.

Les éléments qui peuvent entrer dans de telles activités et qui sont dans de telles relations justificatives sont individués par référence à leurs contenus propositionnels conceptualisés. Ce qui nous intéresse ici, c'est-à-dire la fixation rationnelle des croyances et l'action rationnelle, c'est la façon de caractériser le monde et les concepts auxquels il est ramené. Seuls les éléments qui véhiculent un contenu propositionnel déterminé en vertu de leurs constituants conceptualisés peuvent être dans des relations justificatives. C'est pourquoi l'espace des raisons est l'espace des concepts. Et la nature conceptualisée des éléments dans l'espace des raisons doit être comprise aux sens frégéens, étant donné que ces derniers sont des modes de présentation d'objets ou d'événements. C'est seulement sous de tels modes de présentation que les objets et les événements font leur entrée en tant que contenus dans nos croyances et nos désirs et peuvent du coup être engagés dans l'explication raisonnée de nos actions et dans la révision de nos croyances. Ce sont les objets et les événements qui, exposés de cette manière, sont ainsi présents dans l'espace des raisons.

Dire que l'expérience doit être placée dans l'espace des raisons pour que la pensée empirique soit possible, c'est donc dire que les expériences doivent elles-mêmes avoir un contenu conceptuel caractérisable propositionnellement, dans le sens frégéen, et être individuées en référence à ce contenu si elles sont censées jouer le rôle médiateur nécessaire. Bien sûr, comme le souligne McDowell, nous ne pouvons dire que l'expérience perceptuelle implique l'*exercice* des capacités conceptuelles et qu'elle est ainsi une manifestation de la spontanéité au sens kantien sans compromettre la nature réceptive de l'expérience. Nous devons donc dire que les capacités conceptuelles sont « mobilisées » dans l'expérience perceptuelle, et que c'est en vertu de cela qu'une telle expérience tombe dans l'espace des concepts et l'espace des raisons.

II.

EM nécessite donc que l'expérience soit le genre de chose qui peut à la fois : a) être en relation rationnelle « justificative » avec notre pensée en vertu de son contenu caractérisable propositionnellement ; et b) véhiculer un contenu à propos du monde qui repose sur l'acceptabilité des jugements s'inscrivant dans notre activité de penser. Mais cela soulève deux questions :

- 1) Comment une expérience perceptuelle peut-elle être dans l'espace des raisons si la perception est une capacité naturelle que nous possédons, comme d'autres créatures, en vertu de notre héritage évolutionnaire ? Si notre conception de nous-mêmes en tant que créatures pensantes requiert que l'expérience perceptuelle soit située dans l'espace des raisons, comment cela est-il conciliable avec notre conception de nous-mêmes comme êtres naturels ?

Soulevant cette question dans les dernières sections de *L'esprit et le monde*, McDowell soutient que nous avons besoin d'élargir notre conception de ce qui est naturel de façon à ce que la nature puisse incorporer les capacités que les créatures qui nous sont semblables possèdent manifestement : nous acquérons une « seconde nature » dans notre initiation aux capacités conceptuelles, probablement au moment où nous apprenons le langage, et notre conception de ce qui est naturel doit être élargie pour accommoder ce fait.

Mon intérêt porte cependant sur une deuxième question :

- 2) Si nous supposons que placer l'expérience perceptuelle dans l'espace des raisons permet à celle-ci de se placer en relation justificative avec notre pensée, qu'est-ce que cela veut dire que d'affirmer que l'expérience perceptuelle « mobilise » nos capacités conceptuelles, et en quoi cela rend-il notre pensée apte à répondre *du monde* ? On peut voir l'importance de cette question si, suivant McDowell, on place ses affirmations dans le contexte des attaques par Sellars (1956) (sur la lecture « brandomienne » de ce dernier dans *L'esprit et le monde*) et Davidson (1986) de l'idée que ce qui est *donné* dans l'expérience peut jouer quelque rôle justificatif que ce soit. L'expérience, dit-on, en tant qu'elle est notre mode de contact primaire avec le monde, doit se situer à l'extérieur de l'espace des raisons : ce ne sont que les *jugements* sensoriels qui peuvent être en relation rationnelle avec la pensée portant sur le monde. Placer l'expérience à l'intérieur de l'espace des raisons semble simplement être une façon de donner une nouvelle étiquette à nos *jugements* sensoriels plutôt que de caractériser l'engagement envers le monde, engagement à propos duquel sont émis de tels jugements. Insister sur le fait que l'expérience se trouve à l'intérieur de l'espace des raisons ne répond pas à la question de savoir comment elle peut impliquer le monde dans son contenu tel que l'exige EM.

Certains passages de *L'esprit et le monde* ont suggéré à certains commentateurs que, pour rencontrer cette exigence, le monde lui-même doit être placé dans l'espace des raisons afin que les éléments qui constituent le monde soient eux-mêmes individués de manière non extensionnelle. Considérons les remarques suivantes :

Les ultimes contenus pensables dans l'ordre de la justification sont des contenus d'expérience, et, dans le courant d'une expérience, on s'ouvre à des faits manifestes ayant lieu de manière indépendante et qui s'impriment sur notre sensibilité. [...] Quand nous voyons que certaines choses ont lieu, nous, et notre voir, ne manquons pas le fait (29).

[I]l n'y a pas de fossé ontologique entre le genre de chose qu'on peut signifier ou de manière générale le genre de chose qu'on peut penser, et le genre de chose qui peut être le cas. Lorsqu'on pense de manière véridique, ce qu'on pense *est* ce qui est le cas. Et donc comme le monde est tout ce qui est le cas [...], il n'y a pas de fossé entre la pensée, comme telle, et le monde (27).

[L]es faits perceptibles sont par essence aptes à s'imprimer sur des sujets percevants dans [l'expérience] [...]; les faits en général sont par essence aptes à être embrassés en pensée dans [des actes de penser] (28).

Étant donné que ce qui peut être pensé se trouve à l'intérieur du royaume des sens frégeens, certains y ont vu un signe de l'engagement de McDowell envers l'idée que le monde lui-même est composé de faits individués à la manière de sens frégeens. Julian Dodd (1995) accuse McDowell de confondre ce qu'on dit des faits en tant que « pensées vraies » avec ce qu'on en dit en tant qu'états du monde rendant vraies des pensées vraies. Paul Pietroski (1996) fait écho aux doutes de Dodd. Les soucis « idéalistes » liés à cette conception mis à part, celle-ci semble mener à un verdict au pessimisme dérangeant concernant la possibilité d'une compréhension interculturelle. Si ce dont on fait perceptuellement l'expérience tombe dans l'espace des raisons/concepts, cela semble impliquer que, lorsque des penseurs opèrent avec différents « espaces » conceptuels, ils « habitent différents mondes » dans un sens plutôt littéral. Ce souci est exprimé par Michael Friedman. Comment McDowell, de s'inquiéter rhétoriquement Friedman, « répond-il à la menace du relativisme culturel ou linguistique ? Ne faisons-nous pas face, en particulier, à la menace qu'il n'y ait pas un espace des raisons mais plusieurs espaces différents — chacun adapté à ses propres traditions culturelles et chacun constituant son propre monde ? » (Friedman 1996, p. 465). Et, évoquant l'endossement par McDowell de la notion gadamérienne de compréhension interculturelle au moyen d'une « fusion des horizons », Friedman se demande s'il n'est pas le cas que, selon la conception de McDowell, en tentant de réaliser une telle fusion nous faisons face à « deux systèmes conceptuels différents et à deux “mondes” différents constitués par ces systèmes » (*ibid.*, p. 466).

III.

Pour répondre à ces inquiétudes, la clé me semble se trouver dans ce qu'on peut appeler un « modèle dual » de l'expérience perceptuelle, dont une certaine forme semble être contenue dans l'éclaircissement que donne McDowell de sa propre position. L'expérience perceptuelle humaine est « duale » parce qu'elle implique — et on fait aussi l'expérience de cette implication — de deux façons différentes un monde dont on fait l'expérience. Premièrement, ce dont on fait l'expérience est un monde objectif, dont l'objectivité consiste à être ouvert à d'autres voies d'accès expérientielles — en ce sens, les objets de l'expérience sont donnés comme étant individués extensionnellement en ce qu'ils admettent différentes descriptions correctes. Deuxièmement, le monde donné dans l'expérience est toujours donné *d'une certaine manière* dans l'expérience (expérience *en tant que*), alors que les contenus de l'expérience-en-tant-que sont individués intensionnellement. C'est parce que l'expérience perceptuelle humaine a toujours cette dimension intensionnelle qu'elle doit être placée dans un espace des raisons sellarsien et qu'elle peut entrer dans des relations justificatives avec notre activité de penser. D'autre part,

c'est parce que l'expérience perceptuelle est toujours celle d'un monde objectif, *duquel* elle est l'expérience, que la pensée de ceux qui ont des cadres conceptuels différents est redevable d'un monde *commun* plutôt que de mondes « intensionnels » distincts. C'est, il me semble, ce qu'implique la compréhension de la nature conceptuelle de l'expérience perceptuelle en termes de sens frégéens : les sens frégéens rendent les objets présents, mais ils le font toujours sous des modes de présentation particuliers. Dans une expérience véridique, de telles présentations d'objets et d'événements nous ouvrent à des « faits » tractariens, et ce sont de tels faits qui constituent le monde. Mais, de manière cruciale, le monde de l'expérience est donné comme « objectif » dans le sens précisé plus haut, comme transcendant tout « aperçu » particulier qu'on pourrait en avoir — il admet d'autres modes de présentation, il comprend d'autres « faits » qui éludent notre perception du moment.

Le caractère dual de l'expérience perceptuelle prend racine dans des doctrines strawsoniennes que McDowell endosse avec enthousiasme dans *L'esprit et le monde* (voir par exemple viii et 54, n. 8). Dans la restructuration strawsonienne de la déduction transcendantale de Kant, la capacité à la conscience de soi dépend de notre habileté à considérer notre expérience comme une voie parmi plusieurs voies subjectives possibles vers un monde objectif, un monde dont l'expérience nous donne des « aperçus ». L'« objectivité » du monde consiste alors en ceci qu'il contient des objets persistants dont on peut faire l'expérience et qu'on peut décrire de différentes manières. Comme McDowell l'affirme, l'objectivité de l'expérience ainsi construite n'est possible que si nous mobilisons nos capacités conceptuelles dans l'expérience perceptuelle, alors que nos « aperçus » se réfèrent à un monde aperçu. C'est là l'intuition de « l'empirisme transcendantal » dont McDowell crédite maintenant Sellars.

Cela rejoint l'insistance de McDowell sur le fait que son explication n'exclut pas la dimension sociale de notre tournure d'esprit. Contrastant sa position avec celle de Brandom (McDowell, 2002, 275), il soutient que le contenu objectif de notre activité de penser ne peut être fondé sur des normes sociales qui gouvernent le discours, mais il insiste sur le fait que ce sont là deux éléments complémentaires dans *L'esprit et le monde*. La dimension sociale de notre tournure d'esprit peut être considérée comme impliquant l'articulation sociale des mêmes capacités conceptuelles sur lesquelles nous nous basons dans l'expérience perceptuelle, rendant ainsi possible la coordination intersubjective et la correction des différents « modes de présentation » du monde. Ainsi — contrairement au portrait dressé par Brandom, l'objectivité de notre pensée est fondée dans l'expérience perceptuelle, mais elle est nécessairement articulée par la pratique sociale. L'erreur dans le portrait de Brandom serait alors de penser que nous pouvons obtenir une telle objectivité en partant d'une pratique sociale dont les participants ne sont pas toujours d'ores et déjà en relation avec le monde objectif par le biais de l'expérience.

Afin de voir comment la nature duale de l'expérience perceptuelle pourrait être une réponse au type d'objection soulevée par Friedman, considérons une situation dans laquelle on attribue à deux « créatures pensantes » — un anthropologue occidental et un membre d'une tribu africaine traditionnelle — des pensées radicalement différentes dans un contexte donné. Supposons que l'anthropologue pense qu'un chien jappe quelque part dans les environs, alors que le membre de la tribu africaine pense que son ancêtre le rassure sur le fait qu'il est à l'abri de la sorcellerie. Dans les deux cas, pourrait-on dire, les pensées sont fondées dans les expériences des penseurs — des expériences qui peuvent, dans les deux cas, être dans une relation justificative avec les pensées respectives. Ainsi, l'expérience perceptuelle de l'anthropologue possède le « contenu » *que-le-chien-jappe* (en un sens à spécifier), alors que l'expérience du membre de la tribu traditionnelle africaine a le contenu, en ce sens, *que-mon-ancêtre-me-rassure*. Chacun considère faire l'expérience d'un monde objectif dont son expérience est un « aperçu », et chacun possède ainsi les ressources pour comprendre l'autre en tant qu'il fait l'expérience d'un monde partagé admettant différentes descriptions vraies (et fausses). Ainsi, étant donné l'articulation sociale de nos ressources conceptuelles et l'obligation constante de réfléchir à ces ressources, on peut soutenir que certaines voies subjectives vers le monde objectif *échouent* à produire des aperçus du monde tel qu'il est. Par exemple, on pourrait affirmer que, pendant que le monde à un certain moment contient des faits, dont on peut faire l'expérience, tels que « un chien jappe » ou « le chien de mon voisin jappe », « mon ancêtre me rassure... » n'est pas un de ces faits. C'est pourquoi, de manière standard, on fait une telle distinction en attribuant un contenu « intensionnel » aux expériences perceptuelles des membres de notre propre culture. Par exemple, un jeune enfant peut faire l'expérience d'un rayon de lune dans le coin de sa chambre comme étant un fantôme, mais, en caractérisant ainsi son expérience, nous ne voulons pas dire qu'« un fantôme » est une description vraie de ce dont il fait (extensionnellement) l'expérience.

IV.

Il y a cependant une obligation dont nous ne sommes pas encore déchargés, à savoir l'explication de ce que c'est, pour deux individus qui font l'expérience du même état du monde (en tant que façon socialement articulée de coordonner des expériences), que d'être différent dans la manière dont ils en font l'expérience — autrement dit d'expliquer ce que c'est, pour l'expérience perceptuelle, que d'avoir des contenus intensionnels particuliers. Il est possible de dire que cette explication relève de la *phénoménologie* de l'expérience, de « l'effet que cela fait » à l'individu qui a un tel « aperçu » du monde. Si, comme McDowell l'affirme, l'expérience est au mieux « la prise en charge d'un fait » (McDowell, 2002, 289), où le fait est quelque chose qu'on peut à la fois expérimenter et penser, on peut envisager qu'expérimenter le

fait qu'« un chien jappe » consiste en un certain *contenu expérientiel* que l'expérience nous invite à endosser. L'affirmation de McDowell selon laquelle, dans l'expérience, un morceau de réalité est « à l'intérieur de notre point de vue », et que la justification d'une croyance est ainsi « visiblement là » (*ibid.*, 280) suggère également une telle conception.

Cela peut cependant être vu comme ne rendant pas suffisamment justice au rôle des concepts empiriques particuliers, et non simplement au concept d'« objet en général » dans l'expérience perceptuelle. De manière plus significative, il semble inadéquat de rencontrer les exigences de EM quant au fait que l'expérience perceptuelle rende la pensée et l'action « redevables » du monde de manière déterminée, et serve du coup d'élément *d'explications et de justifications raisonnées* de l'action et de la pensée en vertu de son contenu conceptuel. On peut cependant proposer un lien entre la question du contenu conceptuel de l'expérience et celle des « explications et des justifications raisonnées de l'action et de la pensée » en partant d'une conception particulière de ce que c'est que de posséder des concepts empiriques et, de manière dérivée, de ce que c'est pour ces concepts que d'être exercés dans des jugements ou d'être mis à contribution dans l'expérience. Pour McDowell, posséder un répertoire de concepts empiriques, c'est posséder un « réseau rationnel organisé de capacités à ajuster activement notre pensée aux présents de l'expérience » (29). *Exercer* notre concept de « chien » dans l'acte de juger qu'un chien jappe, c'est classer ce dont on fait l'expérience d'une manière qui requiert l'ajustement rationnel général de notre cadre de croyances et de nos raisons d'agir de certaines façons en fonction de certains autres états intentionnels[0]. Faire *l'expérience* de certains événements du monde *en tant que* jappements de chiens — être correctement représentés comme faisant appel au concept « chien » dans son expérience de ces événements —, c'est activer le réseau de capacités ordonné rationnellement en fonction de l'état du monde dont on fait l'expérience. Et ainsi, en l'absence de jugements selon lesquels notre expérience nous induit en erreur, on entre dans des relations ordonnées rationnellement qui correspondent à ces capacités en regard de l'état du monde dont on fait l'expérience. McDowell endosse l'idée de Brandom (voir McDowell, 2002, 278) qu'une impression est une « invitation » à accepter une proposition concernant le monde objectif.

Dans cette explication, les différences dans lesquelles on fait l'expérience-*en-tant-que* du monde sont des différences dans le réseau d'engagements ordonné rationnellement envers l'action et la croyance relativement au monde dont on fait l'expérience — engagements qu'on assume en l'absence de jugement contraire concernant l'expérience. C'est la structure rationnelle de ce réseau — telle que caractérisée dans le contenu conceptuel de l'expérience et réfléchie dans les manœuvres justificatives et rationalisantes qui peuvent être faites à l'intérieur de l'espace des raisons — qui fournit le lien normatif entre la pensée et le monde exigé par EM. Ce n'est pas, comme c'est le cas avec la reconstruction par Friedman du « monde intensionnel » de

McDowell, que les états du monde de l'expérience soient individués intensionnellement : par l'expérience perceptuelle, nous sommes plutôt invités à entrer dans des engagements à l'action et à la croyance rationnellement ordonnés en fonction d'un monde extensionnel à juste titre. Rien ne contredit ici la phénoménologie de l'expérience, mais ce n'est pas en termes phénoménologiques que nous pouvons dire comment des expériences particulières donnent des aperçus du monde.

Cela peut éclairer quelque peu la distinction épineuse entre le contenu conceptuel et « non conceptuel » dont discute McDowell à plusieurs endroits dans *L'esprit et le monde*. On pourrait penser que, dans la mesure où les animaux peuvent certainement être victimes d'*illusions* sensibles, ils ont aussi une expérience duale. Mais McDowell insiste sur la distinction entre le type d'expérience réalisée par des créatures possédant une « seconde nature » — des créatures qui ont une expérience du monde — et la « sensibilité perceptuelle à des caractéristiques de l'environnement » (64) que peuvent réaliser d'autres créatures. Les animaux n'ont pas d'expérience perceptuelle du monde qui soit authentique parce qu'ils ne peuvent satisfaire la condition strawsonienne fondamentale de l'expérience perceptuelle — la condition qu'un sujet expérientiel conçoive son expérience comme une voie subjective vers un monde objectif dont il a des aperçus. McDowell présente ce point comme suit : « Le monde objectif n'est présent qu'à un sujet conscient de soi, un sujet capable de s'attribuer des expériences ; ce n'est que dans le contexte de l'aptitude d'un sujet à s'attribuer des expériences que les expériences peuvent constituer la conscience du monde. »

Considérons ici un modèle sub-personnel familier de la perception. La présence d'un chien favorablement situé suffit à produire le déclenchement d'un sous-ensemble de détecteurs de caractéristiques dans le système visuel de X. Cependant, le même sous-ensemble de détecteurs de caractéristiques peut être déclenché en l'absence d'un chien. Dans de tels cas, on peut faire sens du fait que le système fasse erreur quant à la « fonction propre » des détecteurs de caractéristiques. Ce modèle de la perception en termes de psychologie cognitive sub-personnelle est éventuellement applicable également à des humains et à d'autres mammifères supérieurs. Le déclenchement des capacités de reconnaissance d'un chien chez X est alors impliqué causalement dans le jugement de X « je vois un chien » (si on assume que X est apte à faire un tel jugement) et aussi dans la disposition de X à répondre par d'autres manières déterminées dans une situation de stimulus donnée. Mais le réseau des dispositions par rapport auquel le déclenchement de ce sous-ensemble de détecteurs de caractéristiques peut se voir attribuer un contenu particulier n'est pas *ordonné rationnellement*, et le contenu attribué n'est donc pas *conceptuel* de la manière requise pour justifier une caractérisation propositionnelle de l'expérience de X. Ainsi, le déclenchement des capacités de X à reconnaître un chien ne peuvent (en elles-mêmes) entrer ni dans (a)

la justification des croyances de X ni dans (b) l'explication intentionnelle des actions de X.

Cela nous aide à clarifier en quoi le modèle de la perception des « sciences cognitives » en termes de déclenchement des capacités perceptuelles avec des fonctions dérivées ne pourra satisfaire les exigences de EM selon lesquelles la pensée doit être redevable du monde. Le « contenu » du déclenchement de ses détecteurs de caractéristique place une créature dans un espace de capacités qui est *ordonné causalement* aux fins de savoir comment il est *disposé* à répondre lorsqu'il est stimulé de telle manière. Ce qu'il ne fait pas, c'est placer la créature dans un espace de capacités *ordonné rationnellement* qui donne une ouverture au monde. Ainsi, identifier la réactivité perceptuelle d'une créature à son environnement et ses dispositions à subir les déclenchements des détecteurs de caractéristiques individués par rapport à ses « fonctions propres » ne nous fournit pas d'expériences qui peuvent être en relation justificative avec l'activité de penser de cette créature.

V.

Je me suis appuyé sur plusieurs éléments de la présentation de McDowell et de la défense de sa position en soulignant ce que j'ai appelé la nature « duale » de l'expérience perceptuelle, et j'ai suggéré une façon d'élaborer ce modèle pour qu'il remplisse à la fois les exigences de l'« empirisme minimal » et qu'il puisse éviter les objections de type « idéaliste » et « subjectiviste » soulevées par les critiques de McDowell. Si McDowell endosse la conception présentée, cela dépend de son consentement ou non à parler de contenu conceptuel de l'expérience perceptuelle dans les termes non phénoménologiques que je suggère. On pourrait penser que, en parlant d'un réseau de relations à l'objet articulé rationnellement, j'impose à l'explication de l'expérience de McDowell quelque chose comme le modèle inférentialiste de l'articulation conceptuelle de Brandom. Mais j'ai aussi reconnu la force de la position de McDowell selon laquelle EM peut être satisfait seulement si l'expérience perceptuelle elle-même fonde l'objectivité de notre pensée, et j'ai noté que McDowell reconnaît que quelque chose comme l'articulation sociale des normes inférentielles de Brandom doit aussi jouer un rôle dans l'ensemble. Ainsi, je ne vois pas pourquoi l'explication proposée ne pourrait pas mobiliser ce que je considère être les forces de l'explication de McDowell et de celle de Brandom. Je me réjouis donc des réflexions de McDowell sur ce qui sera considéré, je l'espère, comme une réponse constructive à son ouvrage remarquable et immensément stimulant, dont j'ai pu, comme plusieurs, tirer tant de profit.

Traduit de l'anglais par Guillaume Fréchette

Bibliographie

- Davidson, D. « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », in E. Lepore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, 307-19.
- Dodd, J. « McDowell and Identity Theories of Truth », *Analysis*, vol. 55, 1995, 160-165.
- Friedman, M. « Exorcising the Philosophical Tradition: Comment's on John McDowell's *Mind and World* », *The Philosophical Review*, vol. 105, n° 4, octobre 1996, pp. 427-67.
- McDowell, J. *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996.
- . « Responses », in N. H. Smith, ed., *Reading McDowell: On Mind and World* London, Routledge, 2002, 269-305.
- . « Transcendental Empiricism » (manuscrit).
- Pietroski, P. « Critical Notice of McDowell's *Mind and World* », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 26, 1996, 613-36.
- Sellars, W. « Empiricism and the Philosophy of Mind », in H. Feigl et M. Scriven, ed. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, 253-329.
- Strawson, P. F. *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1966.

L'esprit (bipolaire) et le monde (vérifacteur). Quelques réflexions sur *L'esprit et le monde* de John McDowell

Jérôme Dokic

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038018ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038018ar>

[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

Dokic, J. (2009). L'esprit (bipolaire) et le monde (vérifacteur). Quelques réflexions sur *L'esprit et le monde* de John McDowell. *Philosophiques*, 36 (1), 205–214. <https://doi.org/10.7202/038018ar>

L'esprit (bipolaire) et le monde (vérificateur). Quelques réflexions sur *L'esprit et le monde* de John McDowell.

JÉRÔME DOKIC
Université de Paris IV – Sorbonne

L'ouvrage de John McDowell, dont l'origine est une série de conférences prononcées en 1991 dans le cadre des prestigieuses *John Locke Lectures* à Oxford, a eu, à juste titre, un retentissement considérable au sein de la philosophie de l'esprit contemporaine. Saluons donc la parution de l'édition française de *Mind and World*, treize ans après la première édition anglaise. Le commentaire qui suit est une critique de quelques aspects fondamentaux de l'analyse de McDowell, à savoir ceux qui concernent les relations entre la pensée conceptuelle, la perception et la réalité, telles qu'elles sont exposées surtout dans les trois premières conférences de *L'esprit et le monde*.

1. La pensée, la perception et la réalité

Selon l'une des thèses les plus célèbres — peut-être la plus célèbre — de *L'esprit et le monde* (ci-après *EM*), le contenu de la perception est conceptuel de part en part, et plus précisément identique au contenu d'un jugement susceptible d'être formé rationnellement sur la base de la perception. Si je juge qu'il reste du café dans ma tasse parce que c'est ce que je vois, le contenu de mon jugement reprend ou endosse (au moins en partie) le contenu de mon expérience visuelle. C'est la thèse du *contenu conceptuel de la perception* :

(CCP) Quand un sujet S a une expérience perceptive, ce que S perçoit (le contenu de son expérience) est un contenu conceptuel.

Dans *EM*, CCP et le sommet émergent d'une série complexe de thèses visant à rendre compte des relations entre le jugement, la perception et la réalité. Ces thèses peuvent être résumées de la manière suivante (je ne prétends pas reproduire ici l'ordre de l'exposé original). Tout d'abord, McDowell défend ce qui a été ultérieurement appelé la *conception de la vérité comme identité*¹, et qu'il considère comme un « truisme » :

(CVI) Quand le jugement d'un sujet S est vrai, ce que S pense (le contenu de son jugement) est un fait.

Les faits, selon McDowell qui s'inspire ici de Frege, appartiennent au domaine du sens (*Sinn*) plutôt qu'à celui de la référence (*Bedeutung*). Le contenu d'un jugement est une pensée. Or, de même que c'est à la pensée que

1. Cf. Hornsby (1997), McDowell (2005) qui répond à la critique de Engel (2001); cf. aussi Engel (2005).

nous attribuons en premier lieu la vérité (« Il est vrai qu'il reste du café dans ma tasse »), c'est bien d'une pensée que nous parlons quand nous parlons d'un fait (« C'est un fait qu'il reste du café dans ma tasse »).

Une autre source d'inspiration est Wittgenstein, à qui McDowell emprunte la déclaration selon laquelle le monde n'est rien d'autre que la totalité des faits (*Tractatus*, §1). C'est ce que j'appellerai la *conception tractarienne du monde*:

(CTM) Le monde est tout ce qui est le cas, ou l'ensemble des faits.

CVI et CTM impliquent l'absence d'un hiatus ontologique entre la pensée vraie et le monde:

[I]l n'y a pas de fossé ontologique entre le genre de chose qu'on peut signifier, ou de manière générale le genre de chose qu'on peut penser, et le genre de chose qui peut être le cas. Et donc, comme le monde est tout ce qui est le cas (comme Wittgenstein l'a lui-même écrit), il n'y a pas de fossé entre la pensée, comme telle, et le monde (*EM*, p. 27, trad. légèrement modifiée).

En ce qui concerne la perception, McDowell veut rendre justice à l'image de la perception comme une « ouverture » (*openness*) au monde.

(O) Quand un sujet S a une expérience perceptive qui n'est ni une illusion ni une hallucination, ce que S perçoit (le contenu de son expérience) est un aspect du monde lui-même.

McDowell comprend la thèse de l'ouverture dans le cadre de CTM, ce qui donne lieu à la conception de la perception comme une ouverture à des faits:

(OF) Quand un sujet S a une expérience perceptive qui n'est ni une illusion ni une hallucination, ce que S perçoit (le contenu de son expérience) est un fait (ou un ensemble de faits).

Comme l'écrit McDowell, « dans le courant d'une expérience, on s'ouvre à des faits manifestes, ayant lieu de manière indépendante et qui s'impriement sur notre sensibilité » (*EM*, p. 29).

La notion d'ouverture peut être comprise au sens phénoménologique: la perception est l'expérience transparente d'un aspect du monde, et non pas celle de quelque intermédiaire opaque (sensations, *sense-data*). Dans la perspective de McDowell, cette notion a surtout une interprétation épistémologique. OF est explicitement rapporté à CVI, par référence à la nécessité épistémologique d'expliquer comment la perception peut fournir une raison de former un jugement, et lui octroyer le cas échéant une valeur de connaissance:

Pour quelle raison faut-il concevoir la vérité d'une manière qui s'articule sur l'identité entre des pensables vrais et des faits? Comme je l'ai dit, dans mon livre [*EM*] la raison est que cela m'aide à expliquer clairement l'image de l'expé-

rience perceptive comme ouverture à la réalité — comment la réalité elle-même est autorisée à exercer un contrôle rationnel sur notre pensée (2005, p. 87).

Les thèses CVI et OF impliquent que la perception a un contenu conceptuel (CCP). Par définition, le jugement a un contenu conceptuel, identique ou non à un fait. Quand je juge qu'il reste du café dans ma tasse, dans une situation où il en reste effectivement, le contenu de mon jugement est un fait. Si par ailleurs je forme ce jugement parce que je *vois* qu'il reste du café dans ma tasse, le contenu de mon jugement est le même que celui de mon expérience visuelle, qui a donc également un contenu conceptuel.

2. La bipolarité et les vérificateurs

Les thèses qui viennent d'être exposées forment-elles un tout cohérent ? Considérons notre exemple plus avant. Je vois qu'il reste du café dans ma tasse et (n'ayant par ailleurs aucune raison de croire que mon expérience est trompeuse), je forme le jugement correspondant. Le contenu de mon jugement (qu'il reste du café dans ma tasse) est une pensée, qui présente la propriété que Wittgenstein a appelée « bipolarité »². Elle est capable d'être vraie mais aussi capable d'être fausse. Elle est vraie dans le monde réel, mais la *même* pensée est fausse dans quelque autre monde possible, et notamment dans tous les mondes dans lesquels ma tasse est vide.

La bipolarité de la pensée est définie par la coexistence de deux capacités ou potentialités : la capacité d'être vraie et la capacité d'être fausse. L'actualisation de l'une de ces capacités empêche l'actualisation de l'autre (sinon la même pensée pourrait être à la fois vraie et fausse). Mais la pensée à elle seule n'est pas en mesure d'exclure l'un ou l'autre des deux pôles qui la constituent.

Il s'ensuit en particulier que, lorsqu'une pensée est vraie, quelque chose la rend vraie, que nous pouvons appeler son *vérificateur*. L'existence de vérificateurs me semble être une conséquence inévitable de la bipolarité de la pensée. Il incombe à la métaphysique plutôt qu'à la sémantique de nous éclairer sur la nature de ces entités. Peut-être un vérificateur a-t-il une structure formelle très différente de celle de la pensée qu'il rend vraie³. Peut-être une même pensée a-t-elle des vérificateurs différents d'une circonstance d'évaluation à l'autre. Seules deux propriétés constitutives du vérificateur peuvent être déduites *a priori* de la bipolarité de la pensée :

- (V1) Le vérificateur, quel qu'il soit, est distinct de la pensée.
- (V2) Le vérificateur, quel qu'il soit, n'est pas une entité bipolaire.

2. Cf. Wittgenstein (1971, p. 171).

3. Cf. Mulligan, Simons & Smith (1984).

Contrairement à la pensée, le vérificateur n'appartient pas au domaine du sens. Il n'est pas bipolaire d'une manière qui mimerait la bipolarité de la pensée, car il n'existe que dans les mondes possibles où la pensée est vraie⁴.

Si la bipolarité de la pensée est prise au sérieux, les faits aussi dépendent de vérificateurs, en tant qu'ils sont identiques à des pensées. CVI peut être maintenue, à condition de garder à l'esprit que la caractérisation d'une pensée vraie comme un fait implique une propriété qui n'est pas constitutive de la pensée, en tant qu'entité essentiellement bipolaire, à savoir la propriété d'avoir un vérificateur.

En revanche, la thèse CTM, qui identifie le monde à un ensemble de faits, doit être amendée. Contrairement à CVI, elle peut difficilement être considérée comme un truisme. Après tout, il s'agit d'une thèse substantielle de l'ontologie du *Tractatus*, qui ne s'accommode pas aisément du système frégeén. À tout le moins, CTM n'est pas une conséquence triviale de CVI. Même si les faits sont des pensées vraies, il est loin d'être évident que ce que nous appelons le monde soit l'ensemble des faits. Il vaut mieux parler de l'ensemble des faits (si tant est qu'il existe) comme *caractérisant* ou *représentant correctement* le monde. Nous énonçons des faits *sur* ou *à propos* du monde; nous n'énonçons pas des aspects du monde. Je suggère donc de remplacer CTM par ce que l'on peut appeler la *conception du monde comme vérification*:

(CMV) Le monde est l'ensemble des vérificateurs de toutes les pensées vraies.

L'ensemble des pensées vraies inclut ici, à la manière de Frege, un nombre indéfini de pensées qui n'ont jamais été saisies par un être humain, et qui pour la plupart ne le seront jamais. Le monde, selon CMV, est un monde de vérificateurs qui constituent à proprement parler la réalité concrète. Il n'est pas bipolaire, car, comme le dit Johnston, « la réalité concrète ne consiste pas en des entités qui pourraient être fausses » (2006, p. 270).

3. L'ouverture revisitée

Quelles sont les conséquences de la distinction entre la pensée bipolaire et le monde vérificateur pour la théorie de la perception? Si le contenu de la perception est également celui d'un jugement au moins possible, alors il est

4. Une conviction centrale de EM est que « la pensée et la réalité se rencontrent dans le domaine du sens » (p. 180). Je pense au contraire que, pour atteindre la réalité, il faut sortir du domaine du sens. Pour entrer dans celui de la référence? Si le vérificateur est constitué d'entités (objets, propriétés, etc.) auxquelles il est possible de faire référence, il n'est pas évident qu'il puisse être lui-même l'objet d'une référence directe. C'était en tout cas l'intuition du jeune Wittgenstein, qui insistait sur l'impossibilité de faire référence à un fait, conçu de manière non frégeenne comme ce qui rend une proposition vraie. Je ne peux pas traiter de cette question épineuse ici; je me contenterai de suggérer que la dichotomie entre domaine du sens et domaine de la référence n'est sans doute pas exhaustive.

essentiellement bipolaire. La difficulté principale, à ce stade, est d'échapper à l'image désastreuse de l'expérience comme un émissaire qui prétend nous livrer une information (vraie ou fausse) sur l'état du monde :

[S]i nous présentons les expériences comme des émissaires qui, présomptivement, nous informent sur le monde, alors le problème est qu'« il se peut qu'ils mentent [...] des intermédiaires ne peuvent nous promettre la vérité » (*EM*, p. 143 ; McDowell cite ici Davidson [1986]).

McDowell insiste sur le fait qu'un tel problème, soulevé initialement par Davidson, ne saurait se poser dans son approche, précisément en vertu de la conception de la perception comme ouverture :

Quand l'expérience ne nous induit pas en erreur, nous sommes confrontés directement à un état de choses qui se trouve dans le monde même, nous ne sommes pas servis par un intermédiaire qui se trouve dire la vérité (*EM*, p. 143 ; trad. légèrement modifiée).

Autrement dit, puisqu'un aspect du monde lui-même se révèle dans la perception, il peut directement servir de raison pour la formation d'un jugement empirique.

La réponse de McDowell au problème de Davidson me paraît inadéquate. Un fait n'est rien d'autre qu'une pensée bipolaire qui se trouve être vraie. Or si le contenu de la perception est identique à une pensée bipolaire, même vraie, il ne peut pas à *lui seul* servir de raison pour le jugement, d'une manière qui pourrait conduire à la connaissance empirique. La formation du jugement doit être rationnellement sensible, au minimum, à ce qui dans le monde *rend vrai* le contenu de la perception.

Plus récemment, McDowell évoque explicitement la notion de bipolarité et sa pertinence pour l'approche de *EM* :

C'est le contenu propositionnel en tant que tel, et non pas *qua* ce qui est, disons, vu ou connu d'une autre manière comme étant le cas, qui est bipolaire. Il est absurde de suggérer que la bipolarité du contenu en tant que tel pourrait d'une quelconque façon nous priver du truisme selon lequel, si un contenu est correctement caractérisable comme ce que l'on voit ou sait être le cas, alors il est quelque chose qui est le cas, et donc est un fait (2005, p. 86).

Convenons avec McDowell que la bipolarité du contenu propositionnel n'est pas en soi un obstacle au truisme CVI. Quand un contenu est celui d'une expérience perceptive, le pôle de la fausseté est en effet exclu, de sorte que ce qui est perçu est un fait. Toutefois, contrairement à ce que suppose McDowell, l'exclusion *de facto* de ce pôle ne signifie pas pour autant que le contenu, *même en tant qu'il est perçu*, cesse d'être bipolaire. Le contenu propositionnel, rappelons-le, est essentiellement bipolaire, et pas seulement sous une description (« en tant que tel », par opposition à « en tant qu'il est perçu »).

En particulier, le contenu conceptuel n'est pas bipolaire seulement sous la description « contenu propositionnel ». Dans la préface à *EM* (rédigée

spécialement pour l'édition française), McDowell distingue l'unité des intuitions et l'unité des jugements. La même fonction fournit les deux unités, d'où la thèse conceptualiste selon laquelle « les intuitions ont un contenu par l'actualisation de capacités conceptuelles » (p. 8). McDowell ajoute cependant que « les intuitions n'ont pas de contenu propositionnel. On ne peut pas considérer que les intuitions nous disent que les choses sont d'une certaine manière. » Le contenu de l'expérience est « intuitionnel et non pas propositionnel ». Sans doute McDowell introduit-il cette distinction notamment pour se débarrasser définitivement de l'image de l'expérience comme un émissaire. La perception ne nous *dit* pas que les choses sont d'une certaine manière, parce que son contenu n'est pas *propositionnel*.

Selon moi, le problème de Davidson se situe en réalité *en amont* de la distinction entre contenu intuitionnel et contenu propositionnel. Il résulte de la conception générale du contenu perceptif comme étant bipolaire, plutôt que de sa conception plus spécifique comme ayant une articulation propositionnelle. McDowell se heurte à un dilemme. La distinction entre contenu intuitif et contenu propositionnel peut être interprétée, soit comme une distinction entre deux types de contenu, soit comme une distinction entre deux manières de considérer ou d'appréhender un même type de contenu. Dans le premier cas, McDowell ne peut plus se prévaloir de l'identité entre le contenu de la perception et le contenu du jugement, et doit fournir une explication substantielle de la relation entre les deux. Dans le second cas, le contenu perceptif reste identique au contenu d'un jugement. Par conséquent, si le second est essentiellement bipolaire, il en va de même du premier. Le problème de Davidson n'a pas disparu : si ce qui est perçu peut être un fait (une pensée vraie) mais *peut* également être un simple état de choses (une pensée fausse), la perception ne saurait, à elle seule, convertir le jugement à la connaissance.

Le seul remède efficace contre l'image de l'expérience comme un émissaire implique une redéfinition substantielle de la notion d'ouverture. Au lieu de considérer la perception comme une ouverture à des faits, il vaut mieux faire l'hypothèse qu'elle dévoile des *vérificateurs* de jugements empiriques (Johnston 2006) :

(OV) La perception est une ouverture à des *vérificateurs* plutôt que (seulement) à des faits.

OV résulte de O et de la thèse amendée CMV, qui identifie le monde à des vérificateurs plutôt qu'à des faits. Quand je vois qu'il reste du café dans ma tasse, je vois une partie du monde *comme* rendant vraie ou nécessitant la pensée qu'il reste du café dans ma tasse. Si je n'ai aucune raison indépendante de douter de mon expérience, je suis autorisé à reprendre cette pensée dans le cadre d'un jugement, qui revêt alors une valeur de connaissance.

Certes, la thèse OV ne résout pas à elle seule le problème épistémologique qui consiste à rendre compte de la transition rationnelle entre une

expérience perceptive et un jugement. Si McDowell a raison de revendiquer un empirisme minimal, c'est-à-dire la possibilité pour la perception d'exercer un contrôle rationnel sur (certains de) nos jugements, en les transformant le cas échéant en connaissances, alors la seule conclusion que nous pouvons légitimement tirer à ce stade est négative : la formation du jugement ne peut pas reposer exclusivement sur une sensibilité rationnelle à des contenus bipolaires. Le modèle épistémologique adéquat de ce processus reste à écrire.

4. Les pensées déictiques

À moins de souscrire à une conception ineffabiliste du monde, n'importe quel vérifacteur doit pouvoir être correctement et entièrement décrit par une pensée ou un ensemble de pensées vraies, et donc par un ensemble de faits. On peut cependant se demander si la pensée qui caractérise correctement un vérifacteur dévoilé dans la perception est aussi celle qui constitue le contenu conceptuel de l'expérience, qui peut être repris par le jugement. Johnston répond à cette question par l'affirmative :

La conscience sensorielle dévoile les vérifacteurs de nos jugements perceptifs immédiats. [...] Les éléments structuraux (objets, matières, leurs qualités et leurs relations) dans ces vérifacteurs sont alors recombinaés dans les jugements immédiats. Donc, les vérifacteurs que la conscience sensorielle dévoile fournissent aussi le contenu des jugements perceptifs immédiats (2006, p. 282).

Dans la dernière partie de mon commentaire, je voudrais émettre la suggestion inverse, à savoir que la pensée qui caractérise correctement un vérifacteur dévoilé dans la perception n'est pas forcément celle qui constitue le contenu conceptuel de l'expérience. Cette suggestion contribue au moins à expliquer la relation entre la perception d'un vérifacteur et la perception de sa relation à une pensée spécifique, telle que la pensée qu'il reste du café dans ma tasse.

À mes yeux, le meilleur argument contre la thèse CCP, selon laquelle la perception a un contenu entièrement conceptuel, vient du fait que l'expérience d'un aspect du monde *explique* la possibilité de saisir les pensées qui forment le contenu de nos jugements de perception, plutôt que l'inverse⁵. McDowell fait observer dans *EM* que ces pensées peuvent être entièrement déictiques. Elles peuvent se présenter par exemple sous la forme « Ceci est (coloré) ainsi », où « ceci » et « *x* est (coloré) ainsi » expriment respectivement, dans le contexte pertinent, un concept déictique singulier, qui désigne un objet particulier, et un concept déictique général, qui désigne une qualité chromatique déterminée. Or la saisie de ces concepts est vraisemblablement

5. C'est également l'opinion de Campbell (2002, chap. 6). Peacocke (2001) considère au contraire que le meilleur argument contre CCP repose sur la possibilité d'attribuer des capacités perceptives sophistiquées à des animaux incapables de saisir des concepts.

fondée sur la perception d'un objet particulier présentant la qualité en question. Il doit donc être possible d'expliquer la manière dont la perception vise un objet et une qualité chromatique déterminés indépendamment de leur représentation conceptuelle.

Dans le cas des objets, une telle explication devrait sans doute s'intéresser de près aux travaux des psychologues de la perception sur les capacités sensorimotrices qui nous permettent de garder la trace des objets au repos ou en mouvement. Par exemple, il semble qu'il soit possible de suivre des yeux (non pas au sens littéral, car dans certains cas les yeux peuvent rester immobiles) un ou plusieurs objets, sans les confondre, indépendamment d'une représentation conceptuelle de l'identité de ces objets⁶.

Dans le cas des qualités chromatiques, l'explication est un peu plus complexe. Il s'agit tout d'abord de déterminer l'extension des concepts déictiques généraux qu'il est possible de former sur la base de la vision d'un échantillon coloré. Un même échantillon tombe sous un nombre indéfini de concepts « chromatiques » différents, qui correspondent à autant de bandes plus ou moins larges sur le continuum des couleurs. Lequel de ces concepts est le concept déictique que je saisis quand je vois l'échantillon ? En répondant à cette question, McDowell prend soin d'échapper à un paradoxe sorite bien connu. Comme il l'explique clairement, la règle qui détermine l'extension des concepts chromatiques déictiques ne peut pas avoir la forme suivante :

(R1) Un échantillon compte comme ayant la nuance pertinente s'il ne peut pas être différencié (sous l'aspect de la couleur) de quelque autre échantillon qui compte comme ayant cette nuance.

Si la relation exprimée par « x ne peut pas être différencié (sous l'aspect de la couleur) de y » n'est pas transitive, cette règle conduit à trivialisier le concept déictique pertinent, sous lequel tomberait n'importe quel échantillon, quelle que soit sa couleur. McDowell considère plutôt que la règle correcte est la suivante :

(R2) Un échantillon compte comme ayant la nuance pertinente s'il ne peut pas être différencié (sous l'aspect de la couleur) de *cet échantillon perçu*.

Selon l'image de McDowell (*EM*, p. 171), l'échantillon perçu fonctionne comme une « ancre » qui empêche la dérive sorite de l'extension du concept⁷.

Sans entrer dans les détails de la règle énoncée par McDowell, il est difficile de comprendre comment, dans son approche, l'échantillon peut fonctionner comme une ancre. Ce qui compte comme une ancre pour le concept

6. Cf. Pylyshyn (2007).

7. Cf. aussi Brewer (1999, pp. 174-5), et Dokic et Pacherie (2001).

déictique pertinent n'est pas l'échantillon lui-même en tant qu'objet matériel, mais l'échantillon *en tant qu'il exemplifie une qualité chromatique déterminée*. L'expérience visuelle du sujet rend cette propriété *disponible à la conceptualisation* à travers un concept déictique nécessairement moins spécifique, de la forme « *x* est (coloré) ainsi ».

Reste évidemment la question de la nature des nuances capables de fonctionner comme des ancres pour nos concepts déictiques. Selon une analyse plausible, il s'agit en fait de nuances de Russell-Goodman (ci-après RG), qui répondent à la définition contextuelle suivante⁸ :

(RG) Deux échantillons présentent la même nuance de RG si et seulement si tous les objets indifférenciables (sous l'aspect de la couleur) du premier échantillon le sont également du second échantillon.

Les nuances de RG sont définies par référence à nos capacités de différenciation, que seul un psychologue usant de méthodes statistiques et multidimensionnelles complexes peut décrire correctement⁹. La notion d'une nuance de RG est donc une notion théorique, et non pas observationnelle. Je ne peux pas savoir, sur la seule base de l'observation, *quelle nuance déterminée* j'ai sous les yeux.

Pour conclure, il n'est pas tout à fait absurde de supposer que la perception implique une structure duelle commune à la perception des objets et à celle des qualités. D'une part, des capacités de différenciation perceptive nous permettent de viser un objet ou une qualité indépendamment d'une représentation conceptuelle de leur identité ou de leur nature. D'autre part, cet ancrage non conceptuel sur un objet ou une qualité nous permet de saisir des concepts déictiques singuliers ou généraux qui forment le contenu de nos jugements de perception.

Dans le cas d'un échantillon coloré, l'objet et la qualité perçus font partie du vérificateur de la pensée déictique « Ceci est (coloré) ainsi. » Ce vérificateur est correctement décrit par une pensée nécessairement plus spécifique que celle qui constitue le contenu conceptuel de l'expérience. Il s'agit d'une pensée théorique, qui porte notamment sur une nuance de RG, et qui ne figure d'ailleurs pas forcément dans le répertoire conceptuel du sujet percevant ordinaire. C'est en ce sens que la perception du vérificateur est au moins en partie non conceptuelle.

Une description de ce type, portant sur la relation entre les parties du vérificateur et les parties du contenu conceptuel de la perception, devrait contribuer à clarifier la nature duelle de la perception, qui me permet de percevoir un aspect du monde *comme* ce qui rend vraie une pensée spécifique (ou un ensemble de pensées). Par exemple, en posant les yeux sur un échantillon,

8. D'après Russell (1921) et Goodman (1951).

9. Cf. Clark (1993).

je vois (non conceptuellement) une certaine nuance de RG. Je la vois aussi *en tant qu'*elle contribue à rendre vrai le contenu conceptuel déictique exprimé par « Ceci est (coloré) ainsi. » L'extension du concept déictique général (« x est (coloré) ainsi ») est disjonctive; elle inclut la nuance perçue, sur laquelle le concept est « ancré », mais également les deux nuances de RG adjacentes.

Références

- Brewer, B. *Perception and Reason*, Oxford, OUP, 1999.
- Campbell, J. *Reference and Consciousness*, Oxford, OUP, 2002.
- Clark, A. *Sensory Qualities*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Davidson, D. « A Coherence Theory of Truth and Knowledge », in E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, 307-319.
- Dokic, J. et Pacherie, É. « Shades and concepts », *Analysis*, 61.3, 2001, 193-201.
- Engel, P. « The False Modesty of the Identity Theory of Truth », *International Journal of Philosophical Studies*, 9.4, 2001, 441-58.
- Engel, P. « The Unimportance of Being Modest: A Footnote to McDowell's Note », *International Journal of Philosophical Studies*, 13.1, 2005, 89-93.
- Goodman, N. *The Structure of Appearance*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1951.
- Hornsby, J. « Truth: The Identity Theory », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 97, 1997, 1-24.
- Johnston, M. « Better than Mere Knowledge? The Function of Sensory Awareness », in T. S. Gendler et J. Hawthorne (eds), *Perceptual Experience*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- McDowell, J. *L'esprit et le monde*, trad. fr. C. Alasaleh, Paris, Vrin, 2007. [Traduction de J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1994 et 1996.]
- . « The True Modesty of an Identity Conception of Truth: A Note in Response to Pascal Engel (2001) », *International Journal of Philosophical Studies*, 13.1, 2005, 83-88.
- Mulligan, K., Simons, P. et Smith, B. « Truth-Makers », *Philosophy and Phenomenological Research*, 44, 1984, 287-321.
- Peacocke, C. « Does Perception Have a Nonconceptual Content? », *Journal of Philosophy*, 98, 2001, 239-64.
- Pylyshyn, Z. *Things and Places. How the Mind Connects with the World*, The Jean-Nicod Lectures, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2007.
- Russell, B. *The Analysis of Mind*, New-York, The Macmillan Company, 1921.
- Wittgenstein, L. *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971.
- . *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.

Croyance et spontanéité

Pascal Engel

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038019ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038019ar>

[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

Engel, P. (2009). Croyance et spontanéité. *Philosophiques*, 36 (1), 215–220.
<https://doi.org/10.7202/038019ar>

Croyance et spontanéité

PASCAL ENGEL

Université de Genève

Dans la conférence III de *L'esprit et le monde* (2^e éd., § 6, p. 60-63, trad. fr. p. 93-96), quand il discute les thèses d'Evans sur le contenu non conceptuel, John McDowell fait quelques remarques sur la croyance et le jugement. Ces remarques sont quelque peu orthogonales par rapport à l'argumentation générale du chapitre, que je n'examinerai pas ici (je l'ai fait ailleurs)¹, mais elles me semblent à la fois significatives pour l'ensemble de son projet dans le livre, en même temps que problématiques.

Evans s'intéresse à la distinction entre le contenu informationnel de l'expérience perceptive et le contenu des croyances, et il rejette l'idée que le premier pourrait constituer des « inclinations *prima facie* à croire ». Il a l'intention, nous dit McDowell, de réserver le terme « croyance » pour désigner un état cognitif plus sophistiqué, lié à la notion de jugement et à celle de raison. McDowell ajoute :

Il faut réserver l'idée de croyance pour quelque chose qu'on ne peut comprendre que dans le contexte de l'idée de spontanéité, la spontanéité étant l'entreprise active par laquelle un sujet acquiert un contrôle rationnel sur la configuration de sa pensée. Nos croyances ne résultent pas toutes de cette activité d'organisation, mais on a intérêt à réserver le titre de croyance à un état cognitif qui ressortit à cette activité. Même lorsque je n'ai pas décidé d'avoir une certaine croyance, on peut toujours me demander de quel droit j'ai cette croyance. Nous pouvons résumer ces suggestions d'Evans en disant que la croyance est une disposition à émettre des jugements, et que le jugement est essentiellement un acte de spontanéité (M & W, 60, trad. fr., 94).

McDowell emprunte ici l'idée d'Evans selon laquelle le contenu de la croyance diffère du contenu de l'expérience en ceci que le premier, mais pas le second, implique l'exercice de capacités conceptuelles et une sensibilité à la raison, et il soutient que cette sensibilité et cet exercice sont déjà présents dans l'expérience elle-même. Selon McDowell, cela ne veut pas dire que l'expérience soit par elle-même l'exercice de jugements actifs, car l'expérience, selon lui, est passive. Mais les capacités requises pour avoir l'expérience sont conceptuelles et exploitées dans les jugements. Faisons ici abstraction de la thèse mcdowellienne selon laquelle le contenu de l'expérience est conceptuel, et

1. Mon excuse pour le choix que je fais ici de discuter ce qui semble être une question secondaire par rapport à la ligne générale d'argumentation du livre de McDowell, étant donné que j'ai déjà discuté les vues de McDowell sur la perception et la vérité comme identité de McDowell ailleurs (Engel, 2001, 2002, 2003 ; voir aussi la réponse de McDowell [2004] à ce dernier article).

occupons-nous seulement de sa thèse sur la croyance et le jugement avancée dans ce passage. En quel sens pouvons-nous dire que la croyance est « active » et « essentiellement un acte de spontanéité » ?

McDowell a défendu ailleurs une conception du jugement proche de celle qu'il affirme dans le passage cité plus haut :

Juger, se faire une opinion pour savoir quoi penser est quelque chose dont nous sommes, en principe, responsables — quelque chose que nous faisons librement, par opposition à quelque chose qui se produit simplement dans nos vies. Bien sûr la croyance n'est pas toujours, ni même ordinairement, le résultat de l'exercice de cette liberté de faire ce que nous pensons. Mais même si une croyance n'est pas librement adoptée, elle est l'actualisation de capacités d'un certain type, les capacités conceptuelles, dont le mode d'actualisation paradigmatique est l'exercice de la liberté en quoi consiste le jugement. Cette liberté, exemplifiée dans des actes responsables de jugement, consiste essentiellement dans le fait d'être capable de répondre à des critiques à la lumière de considérations rationnellement pertinentes. Ainsi, le royaume de la liberté, tout au moins comme royaume de la liberté de juger, peut être identifié à l'espace des raisons (1998, 434).

Selon cette conception, on a un contrôle sur ses croyances, et celles-ci sont en ce sens l'exercice d'un pouvoir actif et libre qui nous rend responsables de ce que nous croyons, quand nous avons la capacité d'être sensibles aux raisons. Appelons ce pouvoir *contrôle rationnel*. McDowell insiste sur le fait que le contrôle actif que nous avons sur nos croyances dans le jugement ne consiste pas en notre capacité à « croire à volonté » ou à « décider de croire », que ce soit de manière directe ou indirecte. Il ne propose pas une forme de volontarisme doxastique. Mais on peut néanmoins se demander : si notre responsabilité dans le jugement ne vient pas d'un acte de la volonté, d'où vient-elle ? Elle vient, selon McDowell, du fait que quand nous formons un jugement « nous sommes capables de prendre le contrôle rationnel de la forme de notre pensée », et du fait que nous nous trouvons situés dans « l'espace des raisons ». Bien qu'il y ait eu sans aucun doute, depuis que McDowell a repris cette célèbre formule de Sellars, un abus dans l'usage de l'expression — l'espace des raisons —, il n'est pas difficile de reconnaître ici la notion kantienne de la liberté comme autonomie, que d'autres auteurs inspirés par Sellars ont également développée. Par exemple Robert Brandom écrit :

La réconciliation opérée par Kant entre notre nature comme être libres du fait de notre rationalité, en tant que nous sommes rationnels — et par conséquent de la liberté comme contrainte par une certaine sorte de norme, les normes de rationalité — implique que l'on traite le statut normatif de l'obligation morale comme institué par des attitudes normatives (Brandom, 1994, 51)².

Mais il nous faut encore comprendre comment un sujet qui se trouve contraint par les normes de la raison peut être libre dans ses jugements et

2. Voir aussi Burge, 1995, pour une position voisine sur ce point de celle de McDowell.

responsable de ceux-ci. Si je comprends bien la thèse de McDowell, ici, le type de liberté dont nous disposons dans la croyance répond à au moins deux conditions. Un sujet qui croit quelque chose est responsable de sa croyance quand : i) il est capable d'être sensible aux raisons et aux normes de la croyance ; et ii) il est sensible aux raisons s'il est capable de réfléchir sur ses raisons de croire. Associée à la condition (i) suit l'idée que le sujet doit reconnaître son engagement vis à vis d'un type spécifique de normes, les normes de la raison. La condition (ii), cependant, est moins claire. McDowell admet dans le premier passage que toutes nos croyances ne sont pas le résultat de notre « activité de se faire un avis » : certaines de nos croyances ne sont pas conscientes ou du moins ne sont pas complètement conscientes. Mais le fait nous puissions, dans certaines circonstances, exercer notre jugement de manière critique est conditionné par le fait que nous soyons *réflexivement* conscients de nos jugements, et capables de souscrire à des engagements aux normes que nous reconnaissons.

Toutefois, c'est là que je vois une difficulté pour la conception (et pour toute conception de type kantien au sens large). Si nous essayons de spécifier ces conditions, il n'est pas clair qu'il y ait un sens dans lequel nous puissions dire qu'une croyance est « active » ou « le produit de la spontanéité ». En premier lieu, est-ce que le fait de se conformer à une norme, y compris une norme de la raison, est le produit d'un *acte* de l'esprit ? Pour qu'on ne considère que les normes logiques, qui, on peut le supposer, forment la base de l'espace des raisons, ces dernières sont habituellement considérées comme des contraintes auxquelles on obéit sur le mode passif (on ne souscrit pas activement à un principe comme le principe de non-contradiction). Même si l'on n'a pas à souscrire à l'injonction d'Achille à la tortue dans la fameuse histoire de Lewis Carroll — « la logique te prendra par la gorge et te forcera à inférer » —, même si l'on ne succombe pas à l'image de la « dureté du “doit” logique », notre engagement vis-à-vis des normes logiques est tout sauf actif.

En second lieu, la condition (ii) sur le jugement, selon laquelle il doit être réflexif, est problématique. Car si nous supposons qu'un sujet qui suit les normes de la raison doit former un jugement d'ordre supérieur selon lequel il suit les normes de la raison, en quoi ce jugement d'ordre supérieur peut-il avoir le moindre effet sur son jugement de premier ordre ? C'est là aussi l'une des leçons de l'histoire de Lewis Carroll : le fait de juger que l'on est soumis à une norme n'est pas suffisant en soi pour *mouvoir* l'esprit. C'est pourquoi, dans l'histoire d'Achille et de la Tortue le seul fait d'ajouter la proposition « Si, si P et si P alors Q, alors Q » à la liste des propositions ne permet pas d'inférer la conclusion. De même si l'on ajoutait la proposition selon laquelle l'inférence en *modus ponens* est une norme logique³. Le simple fait d'avoir

3. Ce point est bien mis en valeur par Blackburn (1995), qui l'applique au raisonnement pratique.

un jugement d'ordre supérieur selon lequel une certaine norme est en place ne nous fait pas par elle-même suivre la norme.

Mais une autre option est ouverte au kantien. Il peut soutenir qu'il y a un certain type de contrôle que nous avons sur nos jugements, mais qui n'est pas de nature réflexive. C'est l'idée, qui vient aussi de Gareth Evans, et qui a été reprise par plusieurs auteurs récemment, selon laquelle quand nous formons un jugement relativement à la vérité d'une proposition, nous ne « montons » pas à un jugement réflexif selon lequel ce que nous croyons, P, est vrai, mais nous nous demandons simplement à nous-même *si c'est le cas que P*⁴. On peut soutenir que la norme de base de la croyance — une croyance est correcte si et seulement si elle est vraie — est implicitement en œuvre dans l'exercice de tels jugements. Certains auteurs, comme Hironymi (2006), parlent dans ce cas du « contrôle évaluatif » que nous avons sur nos croyances et opposent ce type de contrôle au type de contrôle « manipulatif » que nous avons sur nos croyances quand nous avons l'intention de les avoir pour des raisons pratiques et non pas épistémiques. Dans le contrôle évaluatif en ce sens, il y a bien évaluation, mais comment le fait que cette évaluation soit constitutive de la relation immédiate que nous avons avec nos croyances peut-il constituer une forme de *contrôle* sur elles ? Juger si P n'est pas contrôler son attitude vis-à-vis de P. Au mieux cela peut être une *précondition* du fait d'avoir d'autres attitudes, ou d'être capables de réviser ses croyances à la lumière de nouvelles informations, ou pour s'engager dans un processus d'enquête. Mais cela peut difficilement être considéré comme une condition constitutive du jugement. En d'autres termes, le contrôle rationnel sur nos jugements ne peut pas être constitué par le fait que soyons conscients de les effectuer, que ce contrôle soit réflexif ou non⁵.

Ce que McDowell veut dire est peut être différent, et c'est ce que suggère le fait qu'il parle « d'actualisation de capacités ». Il peut vouloir dire que c'est la *possibilité* d'exercer la capacité au jugement critique qui nous rend libres dans le domaine de la pensée. Cela peut se produire en particulier quand on relève un conflit entre le jugement et les normes de rationalité. Mais comment cette capacité peut-elle être *déjà* présente dans la perception à travers le fait qu'elle est conceptuelle si l'on doit la comprendre comme un développement *supplémentaire* de la capacité de juger à travers une pensée consciente ?

Une description plus plausible de notre capacité à juger pourrait être la suivante. Nous avons des croyances de premier ordre, qui sont rationnelles ou pas. Nous n'avons aucun contrôle sur elles. Elles s'imposent seulement à nous. Pas plus que nous n'avons de contrôle sur les normes de rationalité. Nous ne devenons pas rationnels du seul fait que nous sommes conscients de nos croyances et des normes qui les régissent. Sans doute, des conflits peuvent

4. Evans, 1982 ; Moran, 2000 ; Shah, 2003 ; Shah et Velleman, 2005.

5. Cf. Owens, 2000 ; Engel, 2002a ; Engel, 2009.

se produire entre nos croyances du premier ordre et ce que nous croyons que nous devrions croire (ou ne pas croire). Et dans ces cas nous pouvons essayer de changer nos croyances. Mais on ne fait pas cela parce que l'on est conscient de ses normes et de ses croyances. On le fait parce qu'on a à se conformer à ces normes, et qu'on y est forcé.

Cette version faible de l'idée de contrôle rationnel sur nos jugements semble plus plausible que l'image néo-kantienne de l'autonomie et de la liberté de jugement suggérée par la première citation de McDowell. Selon cette version, la conscience que nous avons de nos croyances et des normes rationnelles est une précondition du contrôle rationnel ; si nous avons cette conscience, nous sommes en position d'accepter certaines croyances et d'en rejeter d'autres. Mais cette version n'implique pas que le contrôle s'effectue à travers cette conscience de nos croyances et de leurs normes. Elle dit qu'il est une condition nécessaire, mais pas suffisante pour le contrôle rationnel. Il ne fait pas de doute que, pour pouvoir maintenir une certaine croyance, s'y tenir, ou bien la rejeter, il faut en être conscient. Et pour l'évaluer, je dois être conscient des normes qui la gouvernent. Il est tout à fait compatible avec la version faible du contrôle rationnel de nier qu'il y ait un contrôle actif sur la pensée. Le rôle de l'action dans la pensée est au mieux indirect. Il est préparatoire, et non pas constitutif de la pensée. En ce sens il n'y a pas de raison de se démarquer du slogan empiriste humien traditionnel selon lequel « la croyance appartient à la partie sensitive plutôt que cognitive de notre nature ».

Il se peut que j'aie mal compris McDowell sur ces points, mais quoi qu'il en soit, j'aimerais en savoir plus que ce que disent ces quelques passages un peu énigmatiques sur la liberté de croire.

Références

- Blackburn, S. « Practical Tortoise Raising », *Mind* 104, 416, 695-711.
- Brandom, R. *Making it Explicit*, Harvard, Harvard University Press, 1994.
- Burge T. « Reason and the First Person », in C. Mc Donald et C. Wright, *Knowing our Own Minds*, Oxford University Press, 1995.
- Engel, P. « L'espace des raisons est-il sans limites ? » in *Un siècle de philosophie*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 231-276.
- . « The False Modesty of the Identity Theory of Truth », *International Journal of Philosophical Studies*, 9, 4, 2001, 441-458.
- . « Free Believers », vol. XXV, André Leclerc, Giovanni da Silva de Queiroz et Michael B. Wrigley (dir.), 2002, pp. 155-175.
- . « Le contenu de la perception est-il conceptuel ? » in J. Bouveresse et J. J. Rosat (dir.), *Philosophies de la perception, phénoménologie, grammaire et sciences cognitives*, Paris, Odile Jacob, 2003, 244-261.
- . « Epistemic Responsibility without Epistemic Agency », *Philosophical Explorations*, vol. 12, n° 2, juin 2009, 205—219.
- Evans, G. *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Hieronymi, P. « Controlling attitudes », *Pacific Philosophical Quarterly*, 87 (1), 2006, 45—74.

- McDowell J. « Having the World in View », *Journal of Philosophy*, 95, 1998, pp. 431-450.
- . 2002. « The True Modesty of the Identity Theory of Truth », *International Journal of Philosophical Studies* 13, 2004, 1, 82- 89.
- Moran, R. *Authority and Estrangement*, Princeton, Princeton University Press.
- Owens, D. *Reason without Freedom*, London, Routledge, 2000.
- Shah N. « How Truth Regulates Belief », *Philosophical Review*, 112, 4, 2003, 447.
- Shah N. et D. Velleman. « Doxastic Deliberation », *Philosophical Review*, 114, 4, 2005, 497.

Réponse à mes critiques

John H. McDowell

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038020ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038020ar>

[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

McDowell, J. H. (2009). Réponse à mes critiques. *Philosophiques*, 36 (1), 221–233.
<https://doi.org/10.7202/038020ar>

Réponse à mes critiques*

JOHN H. MCDOWELL

Université de Pittsburgh

Réponse à David Davies

Davies introduit la question qui l'intéresse — en quoi ma conception de l'expérience contribue à rendre intelligible la redevabilité de notre pensée au monde — en rappelant à ses lecteurs les attaques, notamment celles de Robert Brandom et de Donald Davidson, contre l'idée même que l'expérience peut être pertinente pour la justification — en opposition à la simple étiologie — des jugements perceptuels. Il écrit dans ce contexte : « Placer l'expérience à l'intérieur de l'espace des raisons semble simplement être une façon de donner une nouvelle étiquette à nos *jugements* sensoriels plutôt que de caractériser l'engagement envers le monde, engagement à propos duquel sont émis de tels jugements. Insister sur le fait que l'expérience se trouve à *l'intérieur* de l'espace des raisons ne répond pas à la question de savoir comment elle peut impliquer le monde dans son contenu tel que l'exige [l'empirisme minimal]. » (p. 197)

Je me demande à quel point il veut que nous prenions au sérieux cette introduction au sujet. Il est vrai qu'à quelqu'un qui ne peut voir comment autre chose que des jugements peut avoir le type de contenu pertinent, il semblera que dans l'explication que j'offre de l'expérience, je ne puisse qu'appliquer l'étiquette d'« expérience » à certains jugements. Mais, de mon point de vue, cette idée ne fait que refléter une simple tâche aveugle. Elle passe à côté de la possibilité sur laquelle j'insiste, à savoir que les mêmes capacités conceptuelles qui sont exercées dans des jugements peuvent également être actualisées *dans la réceptivité sensorielle*. Placer l'expérience dans l'espace des raisons n'est rien de plus qu'affirmer que cette possibilité est actuelle dans le cas de l'expérience perceptuelle des animaux rationnels. Dans le contexte qui nous intéresse ici, cela conduit à affirmer que les expériences perceptuelles des animaux rationnels ont le même type de contenu que les jugements¹. Et le rôle que joue l'idée de la réceptivité sensorielle dans l'explication de l'expérience que je propose fait en sorte que cette affirmation ne revient pas simplement à appliquer l'étiquette d'« expérience » à des objets qui sont

* J'exprime ma reconnaissance à mes commentateurs pour s'être donné autant de peine à lire mon ouvrage, et je remercie le directeur de la revue de m'avoir donné l'occasion de prendre part à cette *disputatio*.

1. Je dis « dans le contexte qui nous intéresse ici » parce que je fais abstraction ici de l'idée à laquelle je n'ai fait attention que depuis que j'ai écrit *L'esprit et le monde*, à savoir que le contenu expérientiel est à concevoir davantage comme étant intuitif plutôt que propositionnel. Voir ma réponse à Jérôme Dokic pour de plus amples remarques sur ce point.

véritablement des jugements. En fait, le rôle de la réceptivité sensorielle dans cette explication assure que les expériences peuvent être conçues comme des prises en charge de l'état des choses, ce qui est l'élément essentiel de mon explication de la manière par laquelle les expériences médient la redétabilité au monde.

Supposons que quelqu'un soit prêt à soutenir que les expériences sont à l'intérieur de l'espace des raisons puisqu'elles ont le même type de contenu que celui des jugements. Je ne vois pas pourquoi une telle personne ne trouverait pas de réponse à la question de savoir comment l'expérience en particulier peut impliquer le monde dans son contenu, contrairement à ce que suggère Davies dans la deuxième phrase que j'ai citée de lui. Après tout, l'effet produit par l'affirmation est de créditer l'expérience de la même orientation vers le monde qu'ont les jugements. Peut-être que Davies envisage ici quelqu'un qui trouve déroutante cette orientation vers le monde *en général*, et non l'orientation vers l'expérience en particulier. Mais ce que je propose, c'est précisément que nous pouvons améliorer notre compréhension de l'orientation vers le monde prise en général, possédée comme elle l'est également par les expériences et les jugements, en l'expliquant dans un cas comme dans l'autre en termes d'actualisation de capacités conceptuelles et en mettant l'accent sur le fait que, dans le cas des expériences, l'actualisation se produit dans la réceptivité sensorielle.

D'une manière qui me semble étrange, Davies lui-même se distancie de l'idée que je vois le monde comme étant constitué de faits considérés comme des sens frégeens. Il n'introduit l'idée que comme une interprétation que certains lecteurs ont appliquée à certains passages de mon livre. Mais cette précaution n'était pas nécessaire. J'ai voulu être assez explicite dans mon livre sur le fait que je travaille avec l'idée que le monde est tout ce qui est le cas, ainsi qu'avec l'idée que quelque chose qui est le cas est quelque chose qu'on peut véridiquement penser comme étant le cas — autrement dit: la pensée, dans un sens semblable à celui de Frege, qui est le contenu d'un acte possible de penser vrai.

Davies construit la portion positive de son article en partant de deux types d'inquiétudes qu'on peut avoir sur cette question.

La première est l'idée que le portrait que je dresse ne rend pas compte des faits « en tant qu'états du monde rendant vraies des pensées vraies ». Dans la version de cette inquiétude qu'on retrouve chez Julian Dodd, je devrais confondre les éléments du monde en mon sens — des choses dont on peut véridiquement penser qu'elles sont le cas — avec des faits dans un sens différent, selon lequel ils peuvent être des vérificateurs.

La seconde est une inquiétude sur la compréhension interculturelle, formulée par Michael Friedman dans les termes d'une soi-disant menace du relativisme culturel ou linguistique: une menace selon laquelle je verrais différentes traditions culturelles occuper des espaces de raison différents, chacun constituant son propre monde.

Contre la première inquiétude, j'insiste sur le fait que les éléments du monde pris en mon sens peuvent parfaitement être pris pour des vérificateurs. Comme je le remarque dans ma réponse à Jérôme Dokic (qui a soulevé une version de cette inquiétude) on peut introduire des vérificateurs au moyen d'un certain type de nominalisation : ce serait vrai de penser que le temps est ensoleillé aujourd'hui (imaginons un contexte d'énonciation convenable) en vertu de *l'ensoleillement du temps aujourd'hui*. Nous pouvons comprendre cette nominalisation comme référant à quelque chose dont on peut penser que c'est le cas — que le temps est ensoleillé aujourd'hui — d'une manière qui signale qu'on peut *véridiquement* penser que c'est le cas. Ainsi, la nominalisation peut être comprise comme se référant à un élément du monde pris en mon sens. Mais l'aspect naturel de la locution « en vertu de » montre qu'il n'y a pas de problème à concevoir la nominalisation comme se référant à un vérificateur.

La deuxième inquiétude, au moins dans la version de Friedman, n'arrive pas à vraiment porter attention à l'idée qui est sa cible. L'idée est que *le monde* est tout ce qui *est* le cas (et bien sûr seulement ce qui est le cas ; les éléments du monde n'incluent pas des choses qui ne sont pas le cas). L'idée n'est pas que le monde *de telle-ou-telle culture* est tout ce que les membres de cette culture *considèrent* être le cas. (Si on fait sens de la notion d'un monde de telle-ou-telle culture, c'est uniquement dans un type de contexte plutôt différent.) Il ne fait aucun doute que la compréhension inter-culturelle peut être ardue. Mais il n'est pas impossible d'arriver provisoirement à la conclusion que quelque chose qui est considéré comme étant le cas dans une culture étrangère n'est pas le cas, et ainsi n'est pas un élément du monde. Et cela bien sûr de notre point de vue, ce qui fait ressortir une raison pour le caractère provisoire de telles conclusions ; lorsque nous tentons de comprendre des cultures étrangères, nous devrions rester ouverts à la possibilité que notre point de vue — et, de manière correspondante, notre vision du monde — puisse s'améliorer en apprenant des autres. C'est une confusion de penser qu'il y a là une ouverture au relativisme, une tendance à nous faire perdre prise sur l'idée *du* monde, sur l'état des choses (ce qui ne doit absolument pas être identifié avec l'état des choses pour nous). Le monde par rapport auquel notre vision du monde tend à être une vision est tout ce qui *est* le cas. Il est partie prenante de la manière dont nous comprenons cette visée que quelques-unes des choses qui sont le cas ne font pas partie de nos connaissances (bien qu'elles soient peut-être connues des autres, et que quelques-unes des choses que nous pensons être le cas ne sont pas le cas. Le monde est constitué par l'état actuel des choses. Il nous incombe de faire de notre mieux pour le découvrir. Et cela signifie également faire de notre mieux pour nous assurer que ce que nous considérons être des manières de le faire est effectivement ce que nous pensons qu'elles sont — c'est-à-dire de nous assurer que notre conception de la structure des régions concernées de l'espace des raisons est correcte.

Dans ces brèves remarques, j'ai un peu négligé les deux inquiétudes que Davies présente comme étant les motivations de son article. Je ne crois pas qu'elles mènent à grand chose. On comprendra donc que je soupçonne le « modèle dual de l'expérience », que Davies propose d'extraire de mon ouvrage, d'être un dispositif superflu, du moins pour l'usage en question ici. Et je suis de toute façon peu disposé à accepter ce que Davies suggère sous la rubrique du modèle dual.

Dans la mesure où le modèle dual ne fait que déclarer que la doctrine fré géenne inclut la *Bedeutung* ainsi que le *Sinn*, il ne me pose bien sûr aucun problème. Le monde, compris comme tout ce qui est le cas, a pour éléments les membres d'un sous-ensemble des pensées fré géennes : les pensées vraies. Les pensées fré géennes sont des sens et n'ont que des sens comme parties constituantes. Mais ces sens, qui sont les parties constituantes, incluent par exemple les modes de présentation des objets. Ainsi, même si les objets ne sont pas des parties constituantes des pensées, et donc ne sont pas des parties constituantes du monde compris comme tout ce qui est le cas, ils ne font pas défaut dans l'image d'ensemble selon laquelle, comme je le dis dans mon livre, l'acte de penser et de faire une expérience sont en contact avec le monde dans le domaine du sens. Ce type de considération peut effectivement nous aider à désamorcer le type d'inquiétude qu'on retrouve dans l'idée de Dodd selon laquelle j'aurais besoin d'un autre genre de choses qui serviraient de vérifacteurs — bien que le désamorçage fonctionne en s'assurant que les objets et autres *Bedeutungen* d'expressions infraphrastiques ne fassent pas défaut, et non en incluant des « états du monde » dans le domaine de la *Bedeutung*. Les *Bedeutungen* d'expressions dont le sens est constitué de pensées complètes ne sont pas des états du monde mais bien des valeurs de vérité, et il n'existe que deux de celles-ci (je reviendrai plus loin sur les états du monde).

Je ne crois pas que la distinction *Sinn-Bedeutung*, ou la distinction afférente entre les choses individuées extensionnellement et les choses qui ne le sont pas, ait un rapport particulier à la soi-disant inquiétude d'une ouverture vers le relativisme. Les choses qui sont le cas — les choses dont on peut véridiquement penser qu'elles sont le cas — ne sont absolument pas individuées extensionnellement. Même si chacun des actes d'une paire d'actes de penser implique, supposons, d'attribuer la même propriété au même objet, on sait qu'on ne montre pas de cette manière qu'ils ont la même pensée fré géenne comme contenu. Si, par exemple, l'objet figure dans ces deux actes de penser sous deux modes différents de présentation, les pensées sont différentes (c'est ainsi que Frege introduit sa distinction entre *Sinn* et *Bedeutung*). Et, de manière correspondante, si deux tels actes de penser sont vrais, les faits — les éléments du monde — en vertu desquels ils sont vrais sont alors différents. Il n'y a aucune ouverture au relativisme lorsqu'on reconnaît que les faits diffèrent. Il n'y a aucun renvoi, dans la doctrine de Frege, à une idée d'états du monde selon lesquels les expériences dont les

contenus sont donnés par deux telles pensées sont, comme Davies semble le suggérer, des expériences du même état du monde, présenté différemment dans les deux expériences. (Ce ne serait *pas* simplement une autre application de la distinction *Sinn-Bedeutung*.) Le problème avec l'inquiétude de Friedman n'est pas qu'elle passe à côté de la possibilité d'élaborer l'idée d'un monde commun en termes d'états du monde conçus de cette manière, possédés comme des objets de l'expérience et du jugement entre des sujets dont les expériences et les jugements divergent selon l'aspect non extensionnel caractéristique des pensées frégéennes. Le point sur lequel l'inquiétude de Friedman ne réussit pas à mettre le poids nécessaire peut être formulé entièrement au niveau du *Sinn*, entièrement par des éléments qui, étant des pensées frégéennes, ne sont pas individués extensionnellement. Ce qui disperse l'inquiétude est que le monde visé par une vision du monde est tout ce qui *est* le cas (c'est-à-dire tous les membres de cette espèce individuée non extensionnellement qui ont le *vrai* pour valeur de vérité), et non pas tout ce qui est considéré comme étant le cas dans la vision du monde en question.

Réponse à Jérôme Dokic

Donald Davidson a exprimé une inquiétude relativement aux expériences perceptuelles prises comme intermédiaires entre les sujets percevants et le monde — des intermédiaires qu'on ne peut obliger à dire la vérité. Dans *Mind and World*, j'ai affirmé que cette inquiétude est neutralisée par ma conception de l'expérience perceptuelle. Selon ma conception, l'expérience perceptuelle n'est pas un intermédiaire, mais elle nous ouvre directement au monde lui-même. Dokic croit que ma réponse à Davidson ne peut fonctionner, et plus généralement que ma conception de la manière par laquelle l'expérience perceptuelle nous ouvre au monde ne peut fonctionner non plus. Sa motivation repose sur le fait qu'il y a selon lui une bipolarité caractérisant le contenu perceptuel comme tel, indépendamment de savoir si elle est conçue de la manière que je recommande dans le texte de *Mind and World* — c'est-à-dire un contenu propositionnel comme contenu potentiel de jugements — ou de la manière que j'ai esquissée brièvement dans l'édition française, c'est-à-dire comme contenu intuitif.

Je crois que cela est complètement erroné.

Commençons par le contenu intuitif. Une intuition peut avoir un contenu en vertu du fait qu'elle est une actualisation, avec un certain mode d'unité, des capacités conceptuelles dont le contenu peut être exprimé par « rouge » et « cube », pour prendre un exemple simple. En vertu du fait qu'il a un contenu du type pertinent (évidemment, un cas actuel serait plus complexe et plus spécifique), une telle intuition rendrait un cube rouge perceptuellement présent à un sujet. Et il n'y a ici *aucune place* pour aucun *analogon* de la bipolarité. Il est vrai qu'une expérience peut sembler rendre un cube rouge perceptuellement présent à un sujet sans vraiment le faire. C'est-à-dire qu'une expérience pourrait sembler avoir le type de contenu qui caractéri-

serait une intuition d'un cube rouge, mais sans vraiment avoir ce type de contenu. Si une expérience a vraiment ce type de contenu, elle rend un cube rouge perceptuellement présent à son sujet. Il n'y a pas d'autre pôle capable d'être occupé par un contenu actuel de ce type — en opposition à un semblant de contenu de ce type — qui serait analogue à la fausseté dans le cas du contenu propositionnel.

Je choisis ici la première corne du dilemme que présente Dokic à mon sujet relativement au contenu intuitif: le contenu intuitif est un type de contenu différent du contenu propositionnel, ce n'est pas le même type de contenu vu différemment. Il est vrai que si nous concevons l'expérience comme comprenant les intuitions, l'épistémologie des jugements perceptuels, ne peut prendre exactement la forme qu'elle prend dans le portrait que j'ai dressé dans *Mind and World*, selon lequel les jugements perceptuels héritent directement leur contenu du contenu des expériences sur lesquelles ils sont basés, et selon lequel ils sont des jugements de connaissance en vertu du fait que les expériences révèlent que les choses sont telles qu'elles sont jugées dans ces jugements. Mais l'épistémologie du contenu intuitif est seulement un peu plus complexe. Le mode d'unité avec lequel ces capacités conceptuelles sont actualisées, dans une intuition comme celle que j'ai considérée plus haut, est une contrepartie, dans le domaine des unités intuitives, d'un mode d'unité dans le domaine des unités judicatives: à savoir le mode d'unité avec lequel ces mêmes capacités conceptuelles peuvent être exercées dans un jugement pouvant être exprimé par « il y a un cube rouge là-bas », par exemple. Et il est facile de voir comment le fait d'avoir un cube rouge perceptuellement présent — dans une expérience partiellement constituée par une actualisation de ces capacités conceptuelles avec un mode convenable d'unité intuitive — peut nous permettre d'émettre un jugement de connaissance dans lequel les mêmes capacités conceptuelles sont exercées avec le mode de l'unité judicative en contrepartie. Le dilemme de Dokic ne présente aucune menace².

Toutefois, dans le cas présent, le contenu intuitif n'est pas ce qui est vraiment important. Je peux en rester à la conception de l'expérience perceptuelle des sujets rationnels que j'ai suggérée dans *Mind and World*, c'est-à-dire avec un contenu propositionnel. Il y a en effet un sens dans lequel le contenu propositionnel est essentiellement bipolaire, mais Dokic a tort de penser que cela pose problème à la conception de l'ouverture au monde que j'ai suggérée. Ce n'était pas en tentant d'éviter une telle difficulté que j'ai suggéré une conception du contenu expérientiel comme contenu intuitif. Je

2. Dans la préface à l'édition française, je ne fais rien de plus qu'esquisser la compréhension du contenu intuitif avec lequel je travaille ici. Pour une plus ample discussion, voir mon article « Avoiding the Myth of the Given », reproduit depuis peu dans mon ouvrage *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars* (Cambridge, Mass., Harvard University Press). Dans « Intentionality as a Relation », publié dans le même volume, j'élabore l'idée que quand on semble jouir d'un contenu intuitif, on ne jouit pas vraiment d'un tel contenu.

crois que l'article de Dokic trahit une incompréhension de la signification de la bipolarité essentielle du contenu propositionnel et qu'il ne parvient pas à apprécier les ressources à la disposition d'une conception, frégréenne en substance, des pensées, des faits et du monde.

Bien sûr, Dokic a raison lorsqu'il dit que le contenu propositionnel n'est pas bipolaire sous une description. La capacité d'être vrai ou faux est essentielle au genre de choses que sont les propositions. Mais il sous-estime l'importance du fait que si on décrit une proposition comme ce que quelqu'un, par exemple, considère être le cas, on exclut ainsi le pôle de la fausseté. Concédant ce fait, Dokic écrit : « Quand un contenu est celui d'une expérience perceptive, le pôle de la fausseté est en effet exclu, de sorte que ce qui est perçu est un fait. » Et de poursuivre : « Toutefois, contrairement à ce que suppose McDowell, l'exclusion de ce pôle *de facto* ne signifie pas pour autant que le contenu, *même en tant qu'il est perçu*, cesse d'être bipolaire. » Mais le sens en lequel cela est correct n'affecte pas les prospects d'une conception globalement frégréenne. Certes, le fait qu'un contenu soit perçu comme étant le cas n'exclut pas qu'il appartienne à une sorte de choses dont il est essentiel que leurs membres puissent être vrais ou faux. Cela se reflète dans le fait que ce contenu est *quelque chose qui pourrait avoir été faux*. Mais toute possibilité actuelle d'un pôle de la fausseté est exclue pour lui. Sa capacité, *qua* propositionnelle, à *être* faux n'est pas actualisée. On ne peut le créditer de la potentialité d'*être* faux sans abandonner la supposition qu'il est perçu comme étant le cas.

Il en va de même pour une proposition qu'on considère non pas comme *perçue*, mais simplement comme *étant* le cas. Elle est du coup considérée comme quelque chose dont la capacité — *qua* propositionnelle — à être fausse n'est pas actualisée. Que cela *aurait pu être* faux, ce qui est tout ce que à quoi correspond la bipolarité ici, n'affecte pas la possibilité d'exploiter l'exclusion *de facto* du pôle de fausseté dans une conception frégréenne des faits, et dans une glosse frégréenne (et dans cette mesure non tractarienne) sur la conception tractarienne du monde comme tout ce qui est le cas.

Dokic pense qu'il découle de la bipolarité de la pensée que les vérificateurs doivent être des entités d'un type différent de celui des pensées. Je crois qu'il y a là une confusion modale. Bien sûr, il y a un sens dans lequel un vérificateur doit ne pas être bipolaire. Mais, si on la comprend correctement, cette exigence peut être satisfaite par un genre d'objets dont les membres sont bipolaires, en ce que les objets de ce genre ont la capacité d'être vrais ou faux — pourvu que dans le cas de l'objet en question la capacité à être faux ne soit pas actualisée, comme je l'ai déjà souligné.

Dans les environs de la remarque de Mark Johnston citée par Dokic dans ce contexte, ce qui est correct, c'est que la réalité concrète ne consiste pas en choses qui *pourraient* être fausses. Mais un contenu dont la capacité à être faux n'est pas actualisée n'est pas une chose qui *pourrait* être fausse. C'est une chose qui *aurait pu être fausse*. Et, contrairement à ce que dit

Johnston, il n'y a aucun problème à supposer que la réalité concrète consiste en choses qui *auraient pu être fausses*. À condition que nous focalisions sur les instances de telles choses dont la capacité à *être* fausses n'est pas actualisée, celles-ci peuvent faire tout le travail pour lequel on pourrait vouloir invoquer des vérificateurs³.

On ne doit pas donner trop de poids à l'ontologie qui semble ici implicite. Parler de vérificateurs comme d'objets de telle et telle sorte n'est rien de plus qu'une manière utile de donner une expression générale à des pensées telles que celle-ci (imaginons un contexte d'énonciation approprié) : il serait vrai de penser qu'il y a encore du café dans la tasse de Dokic parce qu'il y a encore du café dans la tasse de Dokic. Nous pouvons explicitement ajouter un vérificateur à notre ontologie en reformulant la phrase à l'aide d'une nominalisation : il serait vrai de penser qu'il y a encore du café dans la tasse de Dokic en vertu *du fait qu'il y a encore du café dans la tasse de Dokic*. Dans le genre d'occasion que je me suis imaginée, la nominalisation que j'ai mise en italique se rapporte certes à un objet — pour mettre les choses dans un registre ontologique, d'un genre dont les membres qui ont la capacité d'être vrais ou faux (une pensée) —, mais à un objet spécifié, au moyen de la forme de nominalisation, en des termes qui impliquent que sa capacité à être faux n'est pas actualisée. Cela lui suffit pour être un vérificateur.

Dans *Mind and World*, j'ai insisté sur le fait que l'expérience perceptuelle des sujets rationnels a un contenu qui est conceptuel sur toute la ligne. Dokic suit John Campbell en pensant qu'on peut pertinemment s'opposer à une telle conception sous prétexte que cela nous empêcherait de dire de l'expérience qu'elle *explique* la possibilité de saisir des pensées. Mais si les mêmes capacités qui sont exercées dans les *jugements* perceptuels sont aussi actualisées dans les *expériences* perceptuelles, cela nous aide à rendre intelligible l'intentionnalité, l'orientation vers le monde qu'exemplifient tous les deux types d'actualisation de telles capacités. L'explication que j'envisage ici ne procède pas dans la direction inverse à celle de l'explication suggérée par Campbell ; je ne propose pas que l'intentionnalité du jugement soit intelligible de manière indépendante, de sorte qu'elle pourrait être invoquée pour expliquer l'intentionnalité de l'expérience perceptuelle. Mon idée, c'est que l'expérience perceptuelle *et* le jugement étant *tous deux* présents dans le portrait de la façon dont les capacités en question opèrent, on ne peut ici se

3. Dans le même contexte, Johnston parle de choses qui pourraient être fausses, comme si cette idée était interchangeable avec celle de choses qui auraient pu être fausses. Il peut être désinvolte sur cette question, sans doute, parce que son intérêt ne vise pas une spécification de la « réalité concrète » sur le modèle de la spécification du monde comme tout ce qui est le cas ; il veut indiquer des objets comme des chaises et des instances de la propriété de dureté, qui ne sont aucunement porteurs de valeur de vérité, peu importe sous quelle modalité. Mais il est absolument erroné de penser que concevoir la réalité concrète comme tout ce qui est (concrètement) le cas nous empêche de trouver par exemple des chaises et des instances de dureté dans la réalité concrète — un peu comme l'image tractarienne nous permet de trouver des objets dans le monde, mais pas en tant que constituants.

dire surpris quant à la question de savoir comment les opérations de ces capacités peuvent être dirigées vers le monde. Ni Campbell ni Dokic, qui le suit sur ce point, n'envisagent comment cette manière non directionnelle par laquelle une réflexion dont les thèmes incluent l'expérience peut contribuer à une compréhension de l'intentionnalité.

D'aucuns se sont opposés à l'affirmation selon laquelle le contenu expérientiel est conceptuel de part en part sous prétexte que le contenu conceptuel ne pourrait pas être individué aussi finement que le contenu de l'expérience. Dans *Mind and World*, j'ai répondu à cette objection en invoquant les concepts déictiques. Relativement à cela, Dokic affirme que tout concept pouvant être exprimé par « coloré de *cette* manière » — dont on pourrait penser qu'il est à la disposition d'un sujet en vertu, chez ce dernier, de la présence visuelle d'une qualité chromatique déterminée — serait « nécessairement moins spécifique » que la qualité chromatique présente dans l'expérience pertinente du sujet. Cela m'apparaît n'avoir rien qu'un semblant de cohérence. Dokic pense que le contenu conceptuel qui peut être exprimé en disant « cette chose est colorée de *cette* manière » (lorsque nous avons une expérience visuelle appropriée) mènerait à une disjonction : *ou bien* la chose vue a la qualité chromatique qui est visuellement présentée dans l'expérience en question, *ou bien* elle a une qualité chromatique que le sujet serait incapable de discerner de cette qualité même. Mais le second terme de la disjonction peut sembler nécessaire seulement si la qualité chromatique qui est visuellement présentée au sujet dans l'expérience en question, qui figure dans le premier terme de la disjonction, a une détermination dépassant la capacité du sujet de discerner les couleurs. Et comment cela se pourrait-il ? Comme l'indique Dokic, la notion d'une nuance de Russell-Goodman est théorique. Mais alors, comment cela pourrait-il être une nuance de Russell-Goodman qui est présentée visuellement dans une expérience ? Qu'une qualité chromatique nous soit présentée n'est pas comparable à avoir dans notre champ de vision quelqu'un qui est directeur de banque, par exemple. Dans ce cas, il n'est pas surprenant que notre expérience visuelle ne puisse pas nous fournir la connaissance qu'il est directeur de banque. Il est clair et certain que ce qui est présenté dans une expérience visuelle quant à la qualité chromatique d'une chose ne peut pas être plus déterminé que ce que l'expérience permettrait de connaître quant à la qualité chromatique de cette chose. Peut-être la conception des vérificateurs de Dokic donne-t-elle l'impression qu'une telle divergence fait sens. Mais si c'est le cas, alors tant pis pour la conception des vérificateurs de Dokic.

Réponse à Pascal Engel

Il y a une ambiguïté que je regrette dans le premier passage cité par Engel dans lequel j'essaie d'exploiter la suggestion de Gareth Evans selon laquelle, lorsque nous parlons de sujets rationnels, nous devrions réserver le terme de « croyance » à un état cognitif sophistiqué à définir dans les termes de la

notion de jugement et à comprendre d'une manière qui le lie à la notion de raisons.

Ce que je suggère dans ce passage quant à la manière de définir la croyance en termes de jugement, comme le propose Evans, c'est qu'une croyance, dans le sens pertinent, est une disposition à émettre des jugements. Or on peut concevoir l'acte de juger que telle-et-telle chose est le cas, tel que figuré dans la définition, comme une contrepartie non manifeste à affirmer, à voix haute, que telle-et-telle chose est le cas. D'une autre manière, nous pouvons peut-être concevoir l'affirmation en tant que telle comme un acte de juger à voix haute, auquel cas le juger *simpliciter* serait à l'assertion ce qu'est le genre à l'espèce, et non une contrepartie à une contrepartie. Des deux manières, on peut dire que le juger dans un sens comme celui-ci, dans lequel le juger est la manifestation d'une croyance comprise comme disposition, est une expression, manifeste ou interne, de la manière dont nous nous sommes (déjà) décidés.

Toutefois, ce à quoi je voulais vraiment faire appel, c'est à l'acte de juger que telle-et-telle-chose est le cas pris au sens de *décider* [*making up one's mind*] que telle-et-telle-chose est le cas. J'ai considéré que, pour désigner l'acte de décider, l'expression « acte de spontanéité » était *de toute évidence* appropriée. Effectivement, je pense que la désignation « acte de spontanéité » est appropriée de manière tout aussi évidente, pour les performances, manifestes ou internes, qui expriment comment on s'est (déjà) décidé et, bien que de manière moins évidente, aussi pour le fait de s'être décidé d'une certaine manière, mais je reviendrai là-dessus. Toutefois, c'est à l'acte de décider que je voulais faire référence pour introduire une notion intuitive de spontanéité dans le tableau. Dans le sens sur lequel j'aurais dû mettre l'accent — qui est en jeu dans le passage cité par Engel — juger que telle-et-telle-chose est le cas est un acte qui complète un type familier d'activité intellectuelle. En prenant part à cette activité, on est en processus de déterminer *quoi penser* à propos d'une certaine question, et, dans l'acte qui complète l'activité, on détermine (ici, le verbe a un aspect perfectif) *quoi penser* sur la question. L'acte de juger pris comme décision est en contraste avec l'acte de juger comme manifestation d'une croyance comprise comme disposition, juger comme étant une contrepartie peut-être non manifeste à dire ce qu'on pense déjà sur une question.

Comme je l'ai dit, je croyais que l'étiquette « acte de spontanéité » était évidemment appropriée pour ce type familier d'occurrence ce que je viens de décrire comme l'exercice d'un type d'activité intellectuelle. Cependant, Engel ne trouve pas évident que même s'ouvrir à la force des raisons, comme on le fait dans le type de processus qui culmine dans ce que j'appelle « se décider », soit à compter comme une activité, ni (*a fortiori*) que son accomplissement devrait compter comme un acte de spontanéité.

Les questions d'Engel mettent en évidence le fait qu'un soin particulier est nécessaire à l'interprétation de l'idée que j'ai tenté d'exploiter afin

d'introduire la notion de spontanéité : l'idée qu'un sujet rationnel *contrôle* la forme de sa pensée, d'une manière qu'on a très bien en vue (c'est du moins ce que je pensais) lorsqu'on détermine ce qu'on doit penser à propos d'une question.

Comme le note Engel, mon idée n'est pas qu'on peut insérer des croyances à volonté dans son esprit. En déterminant quoi penser à propos d'une question, on s'ouvre à la force des raisons qui portent sur la question. Idéalement, cela devrait culminer dans une compréhension de la croyance spécifique que les raisons nous *enjoignent* à avoir et l'acquisition de cette croyance. À aucun moment nous n'avons le *choix* d'avoir cette croyance — ni avant de comprendre quelle croyance les raisons nous enjoignent à avoir (et dans ce cas, avoir cette croyance n'est pas une option rationnelle), ni au moment où on en vient à comprendre quelle croyance les raisons enjoignent (dans ce cas nous n'avons aucune autre option rationnelle).

Engel pense que les considérations de ce genre indiquent qu'il n'y a aucun sens dans lequel un sujet peut compter comme actif en répondant aux exigences de la raison. Il mentionne la distinction de Pamela Hieronymi entre le contrôle évaluatif et le contrôle manipulatif. On est en contrôle évaluatif de sa pensée dans la mesure où ce qu'on pense est déterminé par la force des raisons qui ont trait à la question : quoi penser ? et c'est là le type de contrôle que je recherche. Mais Engel trouve déroutante la question de savoir comment cela peut être considéré comme un type de contrôle tout court.

Je peux proposer le début d'une réponse à cette question en considérant l'argument d'Engel selon lequel on est tout sauf actif, comme il le dit, lorsqu'on permet à nos croyances d'être déterminées par la force normative des raisons. J'ai reconnu qu'on n'*opte* pas pour l'une ou l'autre des croyances. Mais il serait absurde de considérer cela comme un motif pour nier la responsabilité de penser ce que l'on pense. Ce serait absurde de dire : « Je n'ai pu m'empêcher de former cette croyance ; j'ai succombé à la force des raisons » — comme si avoir des croyances déterminées par les raisons revenait à avoir des croyances déterminées par des publicités astucieuses ou un lavage de cerveau. Au contraire : avoir des croyances déterminées par les raisons reposant sur leur vérité, c'est précisément être *auto-déterminé* dans ce que l'on pense.

L'idée de contrôle peut aisément nous mener à l'idée d'une capacité à manipuler ce dont on dit avoir le contrôle. C'est la seule idée de contrôle qui semble figurer dans le portrait suggéré par Engel. Dans ce portrait, le rôle de la conscience de soi rationnelle — qu'il conçoit comme un plus par rapport à la capacité d'avoir des croyances — est qu'elle nous permet de tenter de modifier nos croyances de premier degré lorsqu'on reconnaît des conflits entre ce qu'on croit et ce que l'on pense qu'on doit croire. Mais l'auto-détermination dans ce qu'on pense, comme je conçois la chose, est tout simplement absente dans ce portrait. S'apercevoir de quelle croyance les raisons nous enjoignent à avoir — ce que nous sommes tenus de croire

rationnellement — ne revient pas, comme dans le portrait d'Engel, à se placer dans une position où on a un motif pour tenter de provoquer le fait que nous avons cette croyance. Les cas pathologiques mis à part, il n'y a aucun fossé entre le fait de voir quelle croyance la raison nous enjoint à avoir et le fait d'en venir à avoir cette croyance. Il n'y a pas besoin d'une étape supplémentaire, qui pourrait ou non réussir, pour se persuader d'avoir cette croyance.

Il est peut-être inapproprié de considérer la formation de croyances en réponse aux raisons qui reposent sur la vérité de celles-ci comme étant l'exercice d'un type de contrôle sur ce qu'on pense. Mais il n'est pas nécessaire de se disputer sur le mot « contrôle ». Le point essentiel est celui-ci : que notre pensée soit déterminée par des raisons qui reposent sur la vérité des réponses à nos questions est tout à fait l'inverse d'abdiquer à une force étrangère la détermination de ce que l'on pense. Comme je l'ai dit, voilà ce qu'est être auto-déterminé dans ce qu'on pense.

Dans le portrait que je dresse, la place de la conscience de soi rationnelle n'est pas qu'elle ajoute à l'ensemble des attitudes cognitives — qui seraient en tout cas en place — une capacité de jugement d'ordre supérieur concernant la position rationnelle des attitudes de premier ordre. C'est à propos d'un tel ajout supposé qu'Engel se demande comment celui-ci pourrait nous doter d'un contrôle sur les attitudes de premier ordre — et répond qu'il s'agit d'une condition nécessaire mais non suffisante à un tel contrôle, puisque nos efforts visant à avoir des croyances de premier ordre qui soient telles qu'on pense qu'elles doivent être pourraient ne pas réussir. (Le contrôle est considéré ici comme manipulatif.) Dans le portrait que je dresse, la conscience de soi rationnelle n'est pas un ajout à la capacité à croire dans le sens en question. Il est intrinsèque aux capacités, qu'on exerce lorsqu'on détermine quoi penser — dans des occurrences d'un genre qui, en tant qu'exercice de l'activité intellectuelle pris dans un sens parfaitement intuitif, garantissent pleinement la désignation « acte de spontanéité » et leurs actualisations sont à la portée de la conscience de soi. Une autre façon d'exprimer cela est de dire qu'il est essentiel aux capacités qu'on exerce en décidant quoi penser qu'elles relèvent d'une faculté consciente spontanée. Des capacités de cette sorte, c'est-à-dire des capacités dont l'actualisation est consciemment rationnelle, sont également exercées dans l'expression de la façon dont nous nous sommes décidés. Cela est évident dans le cas du discours significatif, et le point s'applique aisément aux contreparties non manifestes des actes de langage significatifs. Et avoir une croyance, dans le sens de l'état cognitif plus sophistiqué qu'Evans voulait isoler — s'être décidé — est aussi une actualisation de telles capacités. Nous pouvons l'appeler « un acte de spontanéité », « acte » voulant alors dire « actualisation », pour traduire le fait que, dans l'acte de croire pris en ce sens, des capacités opèrent, dont il est essentiel qu'elles puissent être exercées dans un acte de décision, ce qui les caractérise comme relevant d'une faculté consciente spontanée.

À propos de la capacité de juger de manière critique, Engel se demande : « Comment cette capacité peut-elle être *déjà* présente dans la perception à travers le fait qu'elle est conceptuelle si l'on doit la comprendre comme un développement *supplémentaire* de la capacité de juger à travers une pensée consciente ? » À mon avis, il est erroné ici de parler de « développement supplémentaire ». La capacité de jugement critique n'est rien d'autre que la capacité de juger ; il ne saurait y avoir de capacité de juger, en aucun sens pertinent, à laquelle on devrait ajouter la capacité de conscience de soi critique. Quand j'ai affirmé que chez les sujets rationnels, l'expérience perceptuelle est conceptuelle, mon idée était précisément que dans une telle expérience, les capacités qui sont des éléments de la faculté de juger de manière critique entrent en jeu. Bien sûr, d'aucuns ont trouvé cette affirmation incroyable. Toutefois, la question d'Engel n'est pas une simple expression d'incrédulité mais vise à indiquer une difficulté spécifique quant à l'affirmation. Pourtant, la difficulté supposée semble dépendre essentiellement de l'idée que la conscience de soi critique est un ajout à la capacité de croyance et de jugement. Que cette idée doive être rejetée, c'était là une partie du tableau que j'essayais de dresser⁴.

*Traduit de l'anglais par Guillaume Fréchette
(traduction revue par l'auteur)*

4. Dans la préparation de cette réponse, j'ai été aidé par l'article encore non publié de Matthew Boyle intitulé « 'Making up your mind' and the Metaphysics of Belief », tout particulièrement en ce qui concerne l'idée que la conscience de soi critique est un ajout à une capacité autonome de croire et de juger.

Défense et illustration de la métaphysique des particuliers abstraits

Étude critique de : Frédéric Nef, *Les propriétés des choses. Expérience et logique*, Paris, Vrin, collection « Problèmes & controverses », 2006, 344 p.

Jean-Maurice Monnoyer

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038021ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038021ar>

[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

Monnoyer, J.-M. (2009). Défense et illustration de la métaphysique des particuliers abstraits / Étude critique de : Frédéric Nef, *Les propriétés des choses. Expérience et logique*, Paris, Vrin, collection « Problèmes & controverses », 2006, 344 p. *Philosophiques*, 36 (1), 235–243. <https://doi.org/10.7202/038021ar>

Étude critique

Défense et illustration de la métaphysique des particuliers abstraits

Étude critique de : Frédéric Nef, *Les propriétés des choses. Expérience et logique*, Paris, Vrin, collection « Problèmes & controverses », 2006, 344 p.

JEAN-MAURICE MONNOYER

Université d'Aix-Marseille I

jeanmaurice.monnoyer@wanadoo.fr

La nouveauté du livre de Frédéric Nef consiste à choisir un mode de dispute rompant avec la convention de l'exposé académique. Le débat qu'il suscite n'a rien de factice et n'est pas simplement argumentatif. C'est une sorte de chicane ou de déjeuner métaphysique, où ses interlocuteurs (K. Fine, J. Dokic, R. Pouivet, J. Lowe, B. Smith, R. Chisholm, D. Lewis et *alii.*) font chacun acte de présence : Nef expose leurs conceptions et leur donne la réplique comme s'il composait un « monde possible » avec des partenaires choisis. Ce qui prête sans doute un tour enjoué à ce livre si riche et si divers. Il serait malvenu, cependant, de penser que l'A. n'eût fait que marquer avec finesse l'incompatibilité de certains de leurs points de vue, la circularité de quelques autres : il défend aussi une voix propre, avec pugnacité, au sein de théories rivales¹.

L'ouvrage comprend trois parties : « Ontologie » (I), « Perception » (II), « Logique » (III), plus un appendice sur Brentano. Il s'occupe de la question des propriétés, question vexante et des plus épineuses, en inventant plusieurs entrées privilégiées : la philosophie des qualités, celle des dispositions, des attributs esthétiques, des énoncés temporalisés, ou encore celle des essences et des *possibilia*. Les voix de sorties sont des « issues » clairement analysées (en termes méréologiques notamment, sinon en termes sémantiques ou extensionnels, selon les cas). Ajoutons que F. Nef éclaire souvent ses chapitres par des dispositifs probatoires et formels efficacement déployés en reconstituant les thèses de ses interlocuteurs. Le livre est introduit par un dialogue « piquant » entre *Philotaxe* et *Doxophile*, habilement décrypté par l'auteur (pp. 25-45). On devine que la position de *Philotaxe*, qui aime à classer, à désembrouiller,

1. F. Nef n'a pas tissé un écheveau problématique en y intégrant de force les objections de l'interlocuteur — qu'il soit sémanticien ou cognitiviste — pour mieux les dissoudre devant le travail taxinomique du métaphysicien « concrétiste ». Bien plutôt, le livre n'est pas avare de précisions et de révisions, en déplaçant continûment les frontières de son contenu déclaré : voir p. 42 pour la définition du nominalisme, ou p. 165, note 1, pour la distinction entre présentation et représentation, la note 2 sur la charogne de Baudelaire, p. 227, etc. On soutiendra que son procédé est *dialectique* par la façon dont les options possibles sont clairement disséquées sur la base des trois couples : abstrait /concret, essence/intension, ensemble/classe.

à séparer, est privilégiée sur celle de son contradicteur défendant une position descriptive, bien que leurs deux argumentaires finalement se neutralisent². Nef est un structuraliste déclaré, mais il est aussi un historien hors pair et une sorte d'Erasmus anecdoticien de la métaphysique d'aujourd'hui (productif et drôle dans ses exemples et ses trouvailles) : il dresse une carte des impasses et un catalogue de perplexités, avant de revenir sans prévenir sur ce qui lui tient à cœur. Comme il n'existe pas dans la librairie francophone d'ouvrage équivalent, on se doit de signaler que quelques passages sont de vrais tours de force qui, semble-t-il, ont échappé à la sagacité des critiques (par ex. celui sur les exceptions aux lois de la nature, pp. 140-154, celui sur l'exemplification, pp. 215-223 ou celui sur l'anti-haecceitisme de Lewis, pp. 297-307, qui reconstitue brillamment en quelques pages l'histoire de l'engagement modal). On pourrait ne partager point certaines de ses conclusions, mais nul ne pourra mettre en doute la force de percussive de F. Nef, quand il aborde un sujet aussi difficile.

La conviction principale de l'A. penche vers une sorte de particularisme *radical* : autrement dit, il y défend la thèse qu'il n'y aurait que des propriétés particularisées, dans l'esprit et dans le monde. Radical ne veut pas dire *extrême*. Comme cette option mono-catégorielle ne va pas de soi, F. Nef démonte plusieurs des arguments qui semblent la réfuter. Il faut ajouter que ce monisme en faveur des *tropes* (ainsi nommés depuis D. C. Williams, et maintenant trop fameux) est, lui aussi, constamment contrebalancé, et que les objections majeures à cette thèse sont presque toutes exposées³. Pourtant, si la place de la perception (entre ontologie et logique) peut apparemment nous en détourner, le sujet central, plus délicat encore — mais celui-là propre à l'A. —, est de savoir comment une *théorie des objets* supporte (ou à côté d'elle, ou inclusivement, et sinon en supplément de son économie), la « folle » exubérance des propriétés particulières. Il n'est pas contradictoire en son sens de défendre un « dualisme » entre objet et propriété, qu'il transcende sans difficulté, à mesure qu'il avance dans sa démonstration (pp. 52, 60, 71). F. Nef affirme conjointement à la fin du livre : 1) que les objets sont

2. Nous ne dirions pas que Nef est « descriptiviste » par défaut, au sens où il s'agirait (selon Strawson) de dégager les schèmes conceptuels présents dans le langage et le raisonnement naturel, mais qu'il « ajuste » ses considérations sémantiques les plus fines, par exemple sur le rôle de l'anaphore, sur la paronymie, ou sur l'aspect du temps verbal, à une conception réaliste de l'indépendance des propriétés.

3. F. Nef n'est pas le seul à défendre une telle option métaphysique qui a été exposée par K. Campbell, P. Simons, E. J. Lowe, puis par C. B. Martin, plus récemment par J. Heil et G. Molnar : ce sont des propriétés « concrètes » qui sont particularisées dans ce choix : l'abstraction du trope ne se fait pas sur le compte de ce qui est concret, mais sur le compte ce qui est général et en affaiblissant la relation d'équivalence. Le sens qu'il faut conférer à l'abstraction reste néanmoins hautement hiérarchisé, et le résultat du processus peut se comprendre de façon très différente selon les situations. Nef affirme que le trope est « absolument premier » (p. 180) : aucun objet n'est dépourvu de tropes, mais il existe des tropes détachés des objets. Il hésite cependant à considérer que les événements sont des « occurrents » et les tropes des « continuants ».

des particuliers; 2) qu'ils sont des ensembles de propriétés; 3) que les propriétés qui composent ces objets sont des propriétés particulières à ces objets, c'est-à-dire qu'elles sont spécifiques à leurs porteurs. Conclure que « les objets particuliers sont des ensembles de tropes » demande évidemment qu'on précise d'où vient cette éviction des universaux, ce qu'on entend ici par « ensemble » (dans un sens qui n'est pas mathématique), et si cette phrase — qui n'est pas une prédication naïve — est une proposition métaphysique entièrement soutenable. L'A. peut répondre point par point et s'y emploie, ce qui n'empêche pas que ses réponses soient quelquefois moins directes que nous l'attendrions. De la première théorie de l'objet, qu'il avait réussi à dégager dans un ouvrage précédent: *L'objet quelconque* (1998), le centre spéculatif est donc maintenu très fermement. L'être se dit d'un *être-objet*: l'univocité de l'existence est trompeuse pour le logicien qui n'a pas lu Meinong avec suffisamment d'attention. De plus, « objet » lui semble une *catégorie cognitive centrale*. L'objet, quand il est pris comme entité formelle, est un *opérateur* (p. 56). Il peut être aussi un « objet temporel », au sens d'une structure d'instant, sans se confondre avec l'événement (p. 107). L'A. n'écarte vraiment que « l'objet-de », trop psychologique, au profit de l'objet social ou de l'objet de la valeur. La catégorie d'objet est pertinente à tous les niveaux de la réalité.

Dans cette conception, le fait novateur est que la particularisation des propriétés n'est nullement inconciliable avec la stipulation des objets et des structures: selon lui, elle en dépend positivement et réciproquement (d'où l'énoncé: « l'identité des tropes dépend des objets et de celle des objets », et sa converse: « les tropes servent à identifier les objets », p. 71). Mais si nous ne faisons que constater l'inséparabilité de l'objet et de la propriété, ou celle des propriétés instanciées d'avec leurs structures, ce constat demeurerait empirique et superficiel. Il ne correspond pas vraiment à une intuition modale: par exemple, si nous disons qu'une propriété est « invisible » (qu'il est *impossible* de la voir — nous y reviendrons), nous ne disons pas pour nous défausser que son contenu est transparent ou opaque, conceptuel ou non conceptuel. Le problème est probablement plus ardu encore pour la question du temps que pour celle de l'espace. Nef préfère partir des structures d'événements (qui sont d'abord des classes d'instant) pour aller vers une quantification sur des *tropes temporels* (qui sont exemplifiés par des événements, p. 101): il discute de leur localisation, contre la relation classique de précédence qui est objectiviste, ou comme s'il voulait relativiser notre appréhension psychologique du présent en la dotant d'une relativité intrinsèque. Des tropes temporels « co-présents » sont pour ainsi dire substantiés, preuve supplémentaire que l'ontologie ne peut pas se résorber dans une psychologie, fût-elle sophistiquée (p. 54). Ces deux façons d'aborder le problème de la perception peuvent dérouter. En réalité, la fondation modale est plus exigeante selon lui que le fondement logique des modalités: elle suppose qu'il y ait des relations internes *de re* entre des entités *commexes*: par

exemple entre des objets visuels « incomplets », et des qualités visuabilisées par ces derniers — mais il n'est pas question ici de nous représenter ce que nous voyons, au sens habituel du moins. Ces relations impliquent, bien qu'il nous soit expliqué plus tard que ces entités sont connexes dans leur particularité même (p. 221), des connexions réelles que l'information phénoménale ne nous fournit pas, un peu à l'image de la *togetherness* de Whitehead entre régions inclusives ou entre parties temporelles. L'encodage est différent dans un projet métaphysique de cette sorte puisqu'il cherche à déterminer des « traits ultimes » qui ne sont pas présents factuellement dans les épisodes perceptifs. Nef montre que le cas est très problématique pour séparer dans une ontologie formelle l'appréhension subjective et anthropocentrique des structures qui sont celles de l'ontologie matérielle (p. 287). Reprenant une thèse de J. Bigelow et de A.N. Prior d'après laquelle « tout ce qui existe n'est pas nécessairement présent », il montre avec succès que le présent (au sens syncatégorématique) est toujours celui d'un moment présent, d'un état de choses présent, autrement dit que « le » présent « n'existe pas » — il ne dénote rien dans le monde, en se reliant toujours à des énoncés passés : ce qui permet de contester justement (contre Armstrong) qu'il y ait des vérificateurs *atemporels* au bénéfice des énoncés porteurs des valeurs d'aspect. Il y a donc un lien solide entre les différents chapitres de cet ouvrage encadrant l'énigme de l'expérience perceptive, que ce soit à travers une méréologie des tropes ou à travers une logique de la structuration des énoncés qui cherchent à en rendre compte. Pour le dire brièvement, « Je vois *ceci* maintenant », qui a certainement un sens pour un théoricien de la perception, a peu de chances d'être métaphysiquement pertinent. Wittgenstein l'avait réduit à une astuce grammaticale. En principe et par définition (étant donné que les tropes sont des « abstraits ») nous n'avons pas accès dans la perception factive et dans les comptes rendus que nous en donnons, aux combinaisons structurales entre tropes ; nous en restons aux propriétés manifestes (p. 204, n. 4) ou bien nous avons recours à l'auto-justification des contenus sensationnels, qui pour Nef ne sont pas substantiellement épistémiques ni obligatoirement contaminés par une injection doxastique (p. 164-167)⁴.

Les raisons de ces prises de position, parfois contrariantes et âprement défendues, n'apparaissent qu'au fil de la lecture. On peut en donner trois, assez schématiquement :

- 1) D'une part, la « somme » ou la fusion méréologique des propriétés qualitatives n'est pas définie comme chez J. Bacon (1995)⁵ en termes ensemblistes stricts. Les « faisceaux de tropes » étaient assimilés par J. Bacon à des ensembles lewisiens dont les membres sont remplacés par des singletons.

4. Nef ne soutient pas pour autant, loin s'en faut, qu'il faille opposer dos à dos une épistémologie et une métaphysique de la perception, cf. p. 164.

5. J. Bacon, *Universals and Property-Instances: the Alphabet of Being*, Oxford, Blackwell, 1995.

Nef préfère les traiter comme des *possibilia* à l'intérieur de mondes définis comme des *ensembles d'individus* : il estime que la structure du faisceau ne permet pas de bannir une conception non exclusive des classes qui se combineraient aux ensembles⁶. On ne peut discuter ici de l'aspect technique de la relation d'appartenance, dont la nécessité n'a pas de fondement métaphysique, mais l'A. développe une argumentation qui cherche à inscrire tout différemment *l'inclusion des abstraits dans les concrets*, et non des concrets dans les abstraits.

- 2) D'autre part, Nef semble écarter les parties « logiques » ou les relations d'ingrédience propres à une sémantique constitutive (on ne ferait que reproduire le schéma compositionnel de l'énoncé en le projetant sur des situations qui nous rassurent, sans autre garantie qu'une correction des paraphrases). Il préfère une stratification modale des approches en invoquant leur *granularité* distinguée, ce qui rend de fait les niveaux sémantiques et physiques impossibles à superposer dans leurs modèles respectifs.
- 3) Enfin, son souci persistant est de contrer les interdits de Quine à l'égard de la quantification sur les prédicats. Il soutient à ce titre une non-réduction foncière des propriétés et des modalités *de re*, qui ont été prosrites pour de mauvaises raisons. Non qu'il s'oppose à toute forme de naturalisme, bien au contraire. L'actualisme et l'engagement modal sont bien les deux fers de lance de sa doctrine. L'être-objet nous « présente », au sens meinongien, des propriétés qualitatives, en même temps que leurs contreparties (il diffère complètement de l'objet frégéen). Pour parodier Meinong, la nappe ronde me montre que la table où elle est posée est carrée, comme la nappe carrée me montrerait que la table est ronde. Reste évidemment à déterminer quelles sont ces « connexions » ultrafines qui font tenir l'édifice réaliste de l'A., indépendamment des relations de dépendance et de fondation (qui, bien que décisives, ne sont jamais que formelles). L'enjeu spéculatif est considérable, et l'arborescence proposée ici est inachevée : ce n'est pas que nous ignorions en fin de compte si ces connexions ont un statut ontologique, mais Nef affirme aussi — à partir de Whitehead — que la connexion ontologique *ad esse* n'est pas *relationnelle* (p. 191). Ailleurs, l'A. annonce le projet de reconstituer une méréologie qui serait fondée sur des connexités d'un nouveau type. On croit comprendre en ce sens — comme chez G. Bergmann — que plus les entités sont indépendantes (et disjointes, ou bien séparables *de dicto*), plus elles sont connectées *de re*. Pourtant, l'ambiguïté demeure : si la perception est elle-même une relation directe, tout en étant « dirigée » vers des *relata*, peut-on exclure de la perception les tropes relationnels ?

6. « Il n'y a pas de tropes radicalement abstraits au sens où par exemple il y aurait des objets mathématiques composés de tropes », p. 197.

C'est encore le cas, lorsque l'A. se demande comment se connectent entre eux les *qualia* et les tropes (p. 185). Le problème est clairement présenté, une nouvelle fois, mais la solution est fort difficile à formuler. On pourrait conserver un principe d'indépendance entre « atomes métaphysiques » ou entre états de choses, mais on pourrait aussi avoir un principe d'incompatibilité entre les deux sortes d'entités.

Pour rendre compte de l'exploit de cet ouvrage que j'ai résumé ci-dessus de façon beaucoup trop compacte, il faudrait également le mettre en parallèle avec *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Gallimard, 2004, chap. 16 à 19), dont ce dernier livre constituerait le versant technique et appliqué. F. Nef nous explique avec netteté en quoi il défend un réalisme modal des propriétés, comprenant la logique comme une ontologie (et non l'inverse). Le sel de son propos est qu'il ne choisit ni accepte aucune espèce de réduction, comme nous l'avons déjà mentionné, mais qu'il faut se défendre de méprises grossières à ce sujet, pour ne pas caricaturer son point de vue. Par exemple : réduire les objets (physiques, tridimensionnels) à des faisceaux de tropes visuels ou tactiles ; réduire les propriétés à des ensembles (ordonnés) dont la densité serait relative à leur compréhension, sont des prétentions abusives. De plus, ces formules sont inexactes. Dans les deux cas, la position opposée (supposée « irréductible ») se transforme en une option métaphysique qu'on pourrait soutenir à l'encontre. En d'autres termes, ces « objets » — improprement dits dans ce cas — ne peuvent pas être des choses matérielles qui serviraient de valeurs d'argument : il faut rappeler ici qu'on ne quantifie pas sur des expressions, ni même sur des dénотations, mais sur des extensions ; de même, ces « propriétés » ne peuvent pas non plus être seulement abstraitement corrélées à des individus, « extraites » ou induites génériquement. L'indice de la mauvaise abstraction serait justement d'exclure les objets abstraits qui sont les « supports des tropes » (p. 184), en faveur des « types » intensionnels. Le choix de la voie indirecte, qui oblige le lecteur à maints détours, est donc heureux et surprenant ; il transforme un recueil d'articles profondément renouvelé en un ouvrage construit. On peut noter que la conviction première dont nous parlions en commençant s'est renforcée, mais qu'elle était déjà présente dans le livre sur l'objet⁷ (pp. 187-218).

Les perplexités que suscite le livre sont à la mesure des enjeux poursuivis : elles reposent, pour faire vite, sur la façon très personnelle qu'a l'A. de contourner le carré ontologique dont nous avons quand même besoin, malgré les distorsions plus ou moins heureuses qu'il a subies ces derniers temps. La seule possibilité serait pour lui d'avoir, aux quatre points de ce carré, des particuliers abstraits, des particuliers concrets, des universaux

7. On pourrait en trouver une version très différente dans le texte de Leibniz qui n'a été publié qu'en 1986, *De abstracto et concreto*, « Studia leibnitiana », viii, pp. 127-131, où les termes abstraits « logiques » et « philosophiques » sont tour à tour des constituants formels entre eux incompatibles concrètement. Mais Leibniz ne distingue pas l'usage et la mention de « terme ».

abstrait, des universaux concrets (p. 70, p. 221). Nef tend à se dispenser des « sortes » ou des essences sortales (qu'il préfère appeler essences *générales*). L'intérêt est qu'il ne « fantologise » pas (comme dirait B. Smith) les *classes de ressemblance*, dont il pense à l'instar de Lewis qu'elles ne sont qu'une désignation imparfaite et presque futile. Mais il simplifie aussi en disant, faute de mieux, que « les universaux sont des classes de ressemblance entre tropes », ce qu'en toute rigueur, selon nous, ils ne peuvent pas être. Son nominalisme hérétique se distingue parfois plus malaisément pour cette raison, tant il éprouve certaine répugnance à considérer une cohabitation possible entre des propriétés *rare*s (des universaux authentiques) et des particuliers simples. Mais il est vrai que son désir de sauver la particularité, sans jamais la mettre à nu dans un substratum quelconque, l'oblige aussi à proposer une sorte d'*ersatz* « littéral » de l'exemplification : son examen brouille alors les pistes à dessein en réduisant cette dernière à une « relation interne » déguisée. La participation d'un individu à deux catégories distinctes paraît en droit fourvoyante, cependant l'exemplification reste une forme de *methexis*, qui correspond mal à une « relation de partition » de l'abstrait dans le concret. C'est sur ce plan que sa dispute d'un côté avec K. Fine et de l'autre avec J. Dokic prend un tour décisif. Nous ne sommes plus tout à fait sûr, à le lire, que la distinction entre instanciation et exemplification soit aussi tranchée qu'il nous l'explique, après N. Wolterstorff et D. W. Mertz qui l'ont correctement thématisée, chez ce dernier, au profit des prédicats néanmoins. L'ontologie des *ties* est reléguée par Nef sous le schéma scolaire de la prédication. De plus, des propriétés accidentelles sont parfois conciliables avec des identités sortales (être un virus attaquant une cellule, ou être une cellule sans noyau). Le rapport semble ainsi définitivement orthogonal entre le système sémantique et le domaine ontologique, quand bien même d'autres développements dans ce livre même révèlent leur interpénétration.

Ce qu'il faudrait noter en marge de cette lecture tient à une double alternative métaphysique. D'un côté, les caractères (ou les qualités), à l'instar des pouvoirs, sont par définition imperceptibles : leur concrescence ne leur est pas essentielle ; de l'autre, il n'est pas aisé de supposer que co-existent des particuliers concrets et des particuliers abstraits dont les conditions d'identité devraient être différentes, bien que F. Nef les range sous une même équivalence extensionnelle. L'avantage des tropes est qu'ils sont *localisés*, mais leur localité reste « abstraite », y compris selon nous dans leur co-présence et leur connexité. L'avantage des universaux est qu'ils peuvent être assimilés historiquement à des qualités (*Quality Universals*) et qu'ils parviennent à se glisser en des postures inattendues par le jeu de la différence spécifique. Revenons sur l'exemple retenu par l'A., et prenons-le à l'envers : « la rose est rouge » peut être entendu au sens où l'universel « être une rose » (l'ensemble des propriétés de l'églantine domestique ou de son espèce sortale) est particularisé par la couleur rouge. « Être une rose » n'est pas exemplifié par *rouge*, nous accordons le point ; mais il n'est pas besoin non plus de supposer à

l'inverse que *la rubéité du rouge* soit l'universel dont on dit que cette rose particulière est l'instance. Il n'est pas impossible que ce rouge-ci ne soit pas autre chose que *le rouge de la rose*, tout en étant ce rouge-ci, et rien n'impose qu'il faille entre diverses *rednesses*, trancher le nœud pour savoir si ce sont des propriétés de rougeur exemplifiant génériquement un abstrait (la rougeur). Nef demande qu'on sépare « le-rouge-de-la-tulipe » (de l'espèce tulipe ?) et le rouge de la tulipe (de cette tulipe) en distinguant deux particuliers, mais la disjonction peut se pratiquer entre deux espèces sortales et presque à l'aveugle, comme on le fait pour le coquelicot et la fleur du grenadier. Le caractère catégorique du rouge est toujours instancié, mais son exemplification n'est pas celle d'un prédicat. Un bouquet de roses rouges est bien un bouquet de roses, et non un bouquet de tropes. L'A. s'oppose d'ailleurs à une conception métaphysique en « essaim ». Car pour lui nous percevons des structures que nous substituons à des sommes méréologiques (p. 191). Sur ce plan même pourtant, la proposition de F. Nef fait avancer les choses, car la radicalisation qu'il propose aide à saisir par où — et en quoi — sa position est défendable, c'est-à-dire quand nous prenons en considération des rouges, des instances de rouge, qui ne sont pas interchangeables et qui ne peuvent jamais tomber sous le rouge-couleur. De fait, si par une expérience de pensée j'imaginai que le rouge-couleur est « identique à soi » dans un spécimen cognitif, comme le serait un label conceptuel ou un nom propre véritable, je ne dirais rien d'autre que si je disais : « le rouge (nécessairement) n'existe pas », dans la forme justement d'une proposition *de re*, et sans s'embrouiller dans la fiction d'un existant non réel. Il n'est pas impossible qu'il y ait des bouquets de roses rouges et que le rouge n'existe pas. Ce qui serait une démonstration indirecte de l'existence des tropes dont la force théorique est, selon nous, qu'ils « anonymisent » les *qualia*. Les *qualia* « subsistent » dans l'expérience fugace que nous en avons, quelles que soient les variétés existantes de roses rouges et de tulipes rouges, mais ils n'ont pas de nom, et ce serait alors la localité abstraite du trope qui justifierait leur caractère indéfinissable sur le plan subjectif et incorrigible de la perception. Sans doute, il pourrait se faire qu'un fait (ontologiquement neutre) nous représente des propriétés de réflectance d'une surface et qu'il y ait des circonstances égocentriques où je suis placé pour en répondre. Il pourrait aussi se dire qu'un contenu est reconnu à l'occasion d'un épisode perceptif, toutefois, c'est encore la puissance spéculative d'un Brentano qui nous rapproche le plus du « réalisme » dont F. Nef se fait le défenseur, quand il note son abandon de la théorie composite de l'acte (sous ce seul rapport l'évocation du *en parergon* à la fin du livre est judicieuse : *l'objet primaire* est la rose rouge, *l'objet secondaire*, la perception du rouge de la rose). Il n'est apparemment pas besoin d'un universel structurant pour que soit pensable l'accident particulier dont l'instance de rose rouge est le *relatum* (p. 322).

En disputant Kit Fine sur le point de la spécificité définitionnelle de l'essence (Nef lui reproche de confondre « est inclus » dans le singleton et

« appartient “nécessairement” » au singleton), tout en conservant la légitimité de replacer l’opérateur au bon endroit ; ou bien encore en disputant à Jérôme Dokic la régression de l’exemplification (la relation d’exemplification devant toujours être exemplifiée entre deux exemplifications), l’A. poursuit une seule stratégie que je trouve pertinente. Elle consiste à pousser à bout les conséquences, comme s’il s’agissait d’aller au-delà des acquis et de précipiter le contradicteur face à une butée. Il est clair que Nef aura contribué à « désaturer » métaphysiquement l’objet de la fonction frégéenne, comme à défendre, sur l’autre plan, que l’essence nécessaire gît dans une « forme de connexion entre la propriété et la chose ». Ce que nous pourrions comprendre au sens où les propriétés essentielles d’un objet lui appartiennent dans la mesure seulement où elles révèlent son attribution à une sorte (qu’il s’agisse d’un continuant, d’un occurrent ou d’un ensemble). On saisit mieux pourquoi Nef s’est intéressé aux objets impossibles (I, 2) — impossibles en tant qu’ils sont perçus comme tels — : ils viennent perturber les possibilités concevables, ce qui permet d’inférer que les essentialités ne sont pas « constitutives ». La ruse principale et pleinement légitime de l’A. consiste à récuser le passage interdit de la sémantique dans l’ontologie. Il tient le pari, mais à cette réserve près qu’il s’attache à défendre un genre de *methexis* structurale qui ne se résorbe pas dans la structure de l’énoncé (et tout en maintenant que ce dernier énonce quelque chose quant à la structure même). On regrettera pour finir que la composante *qualitative* de l’expérience, « duale » de sa composante *cognitive* (p. 200), qui est mise au centre des chapitres II, 1, et II, 2, reste trop brièvement exposée, se voyant qualifiée sans conviction d’expérience *directe*. Il semble douteux que ces deux composantes soient des parties alternativement (ou concurremment) « propres ». Mais ces remarques n’effacent pas l’impression que ce livre très abouti puisse entrer en comparaison avec celui de A. Denkel (1996)⁸, et celui de G. Küng (1967)⁹ pour la vigueur de ses attendus, la netteté de ses distinctions, pour l’entrain incontestable de son écriture et la profondeur de ses intuitions.

8. A. Denkel, *Object and Property*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

9. G. Küng, *Ontology and the Logistic Analysis of Language. An Inquiry into the Contemporary Views on Universals*, Dordrecht, Reidel, 1967.

Christine Clavien et Catherine El-Bez (dir.), *Morale et évolution biologique. Entre déterminisme et liberté*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007, 350 p.

Jérôme Ravat

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038022ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038022ar>

[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

Ravat, J. (2009). Compte rendu de [Christine Clavien et Catherine El-Bez (dir.), *Morale et évolution biologique. Entre déterminisme et liberté*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007, 350 p.] *Philosophiques*, 36 (1), 245–248. <https://doi.org/10.7202/038022ar>

Comptes rendus

Christine Clavien et Catherine El-Bez (dir.), *Morale et évolution biologique. Entre déterminisme et liberté*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007, 350 p.

Depuis *Les fondements naturels de l'éthique*, ouvrage publié sous la direction de Jean-Pierre Changeux en 1993, très rares ont été les publications en langue française consacrées à la naturalisation de l'éthique. Cette injustice est maintenant réparée avec la publication de *Morale et évolution biologique*. Faisant résolument le pari de l'interdisciplinarité, (puisqu'il convoque des chercheurs appartenant à des secteurs aussi divers que la philosophie, l'anthropologie, la biologie, le droit, la linguistique, ou la sociologie) cet ouvrage a en quelque sorte pour ambition de dresser un état des lieux de l'avancée des recherches concernant les approches naturalistes de la morale. Il faut rappeler, pour comprendre le silence assourdissant qui entoure la naturalisation de la morale dans les pays francophones, que les travaux se rapportant à cette thématique ont encore bien souvent mauvaise presse : communément associés au darwinisme social et à ses funestes applications, souffrant de la réputation diabolique de la sociobiologie, le naturalisme moral a bien du mal à se frayer une place dans le domaine de la philosophie des sciences, et plus encore dans celui de la philosophie morale. Et du reste, certains n'hésitent pas à brandir immédiatement le terme de « réductionnisme » dès que se manifeste la moindre tentative d'explication des phénomènes humains à partir du lexique et des méthodes propres aux sciences de la nature. Pourtant, une lecture détaillée de *Morale et évolution biologique* indique que ces craintes ne sont nullement fondées, loin s'en faut : à la différence de ce que le titre du recueil pourrait laisser croire, nombre d'articles qui y sont contenus prennent fait et cause *contre* les explications biologiques de la morale, au profit d'autres approches (allant des sciences sociales à la philosophie de Wittgenstein). Les craintes du lecteur de se trouver face à une apologie néo-spencérienne du naturalisme moral seront donc rapidement dissipées.

L'ouvrage est divisé en cinq chapitres intitulés « L'émergence de la vie morale », « Évolutions et émotions morales », « Le langage et la morale », « La philosophie morale à l'épreuve de l'approche évolutionniste » et enfin « Détermination biologique des comportements et responsabilité morale ». Chaque chapitre est composé de deux articles, eux-mêmes suivis d'un rapide commentaire critique.

Le premier chapitre est consacré aux explications évolutionnistes de la morale, ainsi qu'à leur éventuelle pertinence normative. Nicolas Baumard propose une hypothèse mutualiste au sujet de l'apparition des normes morales. Cette théorie mutualiste prend clairement le contre-pied des nombreuses conceptions évolutionnistes accordant une place centrale à l'*altruisme* dans l'apparition et la stabilisation des systèmes moraux. Baumard émet donc une hypothèse anthropologique forte : selon lui, les normes morales ne sont pas apparues en raison d'une nature profondément altruiste de l'homme, mais sont bien plutôt le résultat d'une stratégie de résolution de problèmes d'action collective : les membres de l'espèce humaine considèrent comme morales les normes qui sont mutuellement profitables à chacun.

Le philosophe Ronald De Sousa affirme que les conceptions évolutionnistes ne suffisent pas pour expliquer les phénomènes moraux. Il centre son argumentation

sur l'idée selon laquelle le fait qu'un comportement ait une valeur adaptative dépend avant tout de l'environnement précis où il se déploie. Or, insiste De Sousa, il est hautement problématique d'affirmer qu'un comportement adapté à un environnement précis a nécessairement une valeur morale. De manière ironique, De Sousa prend l'exemple de l'infidélité féminine et de la psychopathologie. Ces deux comportements, précise-t-il, peuvent être considérés comme biologiquement adaptés (comme le montre, selon De Sousa, la proportion non négligeable de psychopathes dans les populations humaines). Mais il serait tendancieux, poursuit-il, d'en conclure qu'ils ont pour autant une valeur morale ! De Sousa conclut son argumentation en affirmant que les tentatives pour substituer la théorie de l'évolution à la Providence divine risquent de se solder par un échec retentissant.

Dans le deuxième chapitre, Luc Faucher et Julien Deonna s'intéressent aux applications morales de la psychologie évolutionniste, en centrant leur argumentation sur des émotions morales particulières. Faucher admet l'idée selon laquelle il existe un comportement inné de réprobation de l'inceste, lié à l'activation d'un mécanisme de contrôle de l'attraction sexuelle, basé sur le dégoût. Toutefois, Faucher ne pense pas que les normes contre l'inceste ont une base innée et sont directement causées par ce mécanisme d'aversion. À l'inverse de ce qu'affirment certains défenseurs de la psychologie évolutionniste, Faucher soutient que les normes prohibant l'inceste ne sont pas directement causées par le dégoût. Il s'agit bien plutôt, selon lui, d'une relation de renforcement mutuel : d'abord produites par des raisonnements, les normes prohibant l'inceste sont par la suite susceptibles de faire l'objet d'un renforcement émotionnel, s'enracinant notamment dans le dégoût. En d'autres termes, pour Faucher, les émotions morales ne fondent pas les normes, même si elles favorisent leur consolidation.

Se montrant également critique à l'égard de la psychologie évolutionniste, Deonna défend quant à lui l'idée selon laquelle les émotions morales doivent avant tout être définies en fonction des individus et des projets que ces derniers se fixent. Deonna prend notamment l'exemple de la honte : certes, concède-t-il, les théories évolutionnistes pourraient permettre de comprendre comment une telle émotion a pu être sélectionnée. (En mettant l'accent, par exemple, sur l'importance de cette émotion pour le renforcement des liens sociaux.) Mais un tel projet demeure incomplet, car il ne met pas suffisamment en relief les relations particulières qu'un individu établit avec son environnement social et affectif ; loin d'être uniquement issue de processus relevant de l'évolution biologique, la honte résulte également de la prise de conscience par un individu du contraste entre d'une part ses croyances et ses actions, et d'autre part les valeurs auxquelles il adhère. L'argumentation de Deonna a ici le mérite d'introduire le point de vue critique de la philosophie traditionnelle dans le débat naturaliste.

Le troisième chapitre se focalise sur les relations entre langage et morale. Le sociologue Fabrice Clément a pour ambition de critiquer la thèse de la singularité humaine, selon laquelle l'homme ne pourrait être totalement expliqué par l'entremise des sciences de la nature. Pour cela, il propose de rejeter deux conceptions : d'une part, le point de vue du sujet, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la subjectivité échapperait au discours scientifique et au naturalisme. D'autre part, le rôle excessif qui est attribué au langage. Pour Clément, le fait de disposer d'un langage ne suffit nullement pour circonscrire les bornes de la subjectivité, et plus encore celui de la moralité. Clément fait ici tout particulièrement référence aux investigations empiriques

dans le domaine de la primatologie et de la psychologie développementale. Ces dernières, affirme Clément, indiquent que les très jeunes enfants et certains primates disposent de capacités morales, sans pour autant disposer de compétences langagières.

Adoptant une approche inspirée de la philosophie de Wittgenstein, le linguiste Yves Erard analyse quant à lui la corrélation entre langage et morale, en particulier à travers un examen des fameux « jeux de langage ». Ce faisant, Erard s'oppose à ce qu'il nomme le « naturalisme ontologique » au profit d'un « holisme anthropologique » en vertu duquel c'est par la médiation langagière que les hommes fondent leur accord sur le monde. L'idée ici défendue est que les normes et les règles ne préexistent pas au langage : au contraire, c'est par le biais du langage que ces dernières peuvent émerger. La justification, par le biais du langage, procure un sens à la règle, en induisant une relation entre sujets communicants. Comme l'écrit Erard, la subjectivité morale se forme grâce à la capacité de « se soumettre à une autorité, en même temps que de pouvoir en devenir une », capacité qui « ne s'acquiert que par l'exercice » (p. 212). La position d'Erard se distingue donc clairement de celle adoptée par Clément illustrant une fois de plus la fécondité de la confrontation interdisciplinaire.

Le quatrième chapitre concerne les tentatives pour fonder une éthique normative à partir des théories évolutionnistes.

Philippe Hunemann considère comme douteuses les tentatives pour enrainer la morale à partir des théories naturalistes. Le cœur de son argumentation concerne le fait que l'éthique évolutionniste ne parvient pas à différencier les normes morales des normes non morales. Par exemple, explique Hunemann, l'éthique évolutionniste peut nous permettre de comprendre comment une norme comme « promouvoir le bien de la communauté » a pu être sélectionnée en raison de sa valeur adaptative et fonctionnelle. Toutefois, insiste-t-il, l'éthique évolutionniste ne peut nous expliquer pourquoi nous devrions adopter une telle norme. La position de Hunemann, en dernier ressort, renvoie à la fameuse dichotomie entre l'être et le devoir-être, dichotomie en vertu de laquelle « nous pouvons expliquer que nous faisons ce que nous devons faire, que nous croyons qu'il faut le faire, mais nous ne pouvons pas justifier que c'est ce qu'il faut faire » (p. 251).

Christine Clavier a quant à elle pour objectif de montrer que si les travaux naturalistes ne sauraient entièrement fonder un système moral, ils peuvent cependant offrir un certain nombre d'éléments théoriques fort utiles à l'explication et à la justification des phénomènes moraux ; dans une première phase, Clavier déconstruit les nombreuses approches normatives accordant une importance démesurée à la théorie de l'évolution, mais également celles qui utilisent la biologie évolutionniste afin de soutenir que la morale n'est qu'une illusion. Dans une seconde phase, Clavier s'efforce de proposer sa propre théorie qu'elle nomme la « stratégie du sens commun renforcé ». Il s'agit de montrer que s'il est possible sur un sujet quelconque d'obtenir un consensus scientifique, et que ce consensus rejoint les croyances du sens commun, alors on peut dire que ces croyances sont justifiées. Clavier, par ailleurs, admet également que les résultats de la connaissance scientifique ne font pas toujours l'unanimité et peuvent en outre varier au gré des fluctuations historiques. De sorte que « le processus d'élaboration et de justification des normes est à la merci des changements scientifiques et des avis divergents à l'intérieur même de la science » (p. 17). Si l'éthique évolutionniste peut donc être utilisée de manière pertinente selon Clavier, encore faut-il être conscient des limitations qu'il convient de lui assigner.

La dernière partie de l'ouvrage, qui éveillera très certainement l'intérêt des philosophes moraux, a pour ambition d'examiner les relations entre les notions de responsabilité juridique et morale et celle de déterminisme biologique.

Catherine Dekeuwer développe une analyse critique de la notion d'« essentialisme génétique », pour montrer du doigt le caractère paradoxal d'une telle position. Si l'on réduit en effet l'identité personnelle à la possession d'un patrimoine génétique, cela devrait en toute logique conduire à attribuer une pleine responsabilité aux actes individuels, puisque les gènes sont alors considérés comme ce qui définit intégralement l'individualité. Pourtant, explique Dekeuwer, le sens commun ne tire pas cette conclusion : il conserve bien plutôt un dualisme entre la subjectivité morale et le déterminisme génétique. Dekeuwer se propose alors de lever ce paradoxe, en conciliant les notions de responsabilité et de déterminisme, et en faisant l'économie du concept de libre arbitre : dans la mesure où notre constitution naturelle est la cause de nos actes, nous devons nous considérer comme responsables de cette dernière. Dès lors, pour Dekeuwer, le rôle moral que nous devons remplir réside avant tout dans l'éducation de notre nature.

Alain Papaux, quant à lui, aborde le lien entre biologie et responsabilité morale sous l'angle juridique. Plus précisément, Papaux s'évertue ici à défendre la traditionnelle dichotomie entre faits et valeurs. Cette remise en cause repose sur l'idée selon laquelle il est impossible d'envisager les faits de manière purement objective, sans les insérer dans un processus interprétatif. À l'encontre de ces tentatives de dérivation du droit à partir du fait, Papaux propose plutôt d'établir une corrélation entre le normatif et le descriptif : ainsi, face à un délit, on s'efforce de déterminer le degré de responsabilité de l'accusé à partir des données scientifiques que l'on maîtrise, puis on s'efforce de mettre en corrélation, de manière proportionnelle, ce degré de responsabilité et la peine que l'on attribue.

Témoignage précieux d'une authentique réflexion interdisciplinaire, *Morale et évolution biologique* pourrait séduire tout autant le spécialiste ayant connaissance des débats les plus techniques que le néophyte s'intéressant aux apports ou aux limites des sciences de la nature pour la compréhension du fait moral. De la lecture de l'ouvrage, une impression de désunion pourrait apparaître, eu égard à la diversité des positions exposées, des thématiques abordées, et des désaccords théoriques explicitement affichés. Rien d'étonnant à cela toutefois : la naturalisation de la morale demeure un secteur en chantier, de sorte que la plupart des questions qu'aborde *Morale et évolution biologique* restent encore suspendues à de futures avancées empiriques. Mais loin de poser problème, ce foisonnement théorique est au contraire une aubaine pour le lecteur peu soucieux de parti-pris idéologiques, et désireux de connaître sans a priori les approches naturalistes contemporaines de la morale, ainsi que les débats qui s'y rapportent. En somme, si *Morale et évolution biologique* ne prétend aucunement apporter de réponses définitives au sujet de l'origine et des fondements naturels de la morale, il a cependant l'ambition de fournir des éléments de réflexion féconds permettant d'aborder certaines interrogations majeures de l'éthique contemporaine. Interrogations au sujet desquelles les certitudes sont loin d'être acquises, et qui illustrent avec éloquence toute la complexité de la réalité humaine.

Blaise Bachofen (dir.), *Le libéralisme au miroir du droit. L'État, la personne, la propriété*, Lyon, ENS Éditions, 2008, 241 pages

Christian Nadeau

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038023ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038023ar>

[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

Nadeau, C. (2009). Compte rendu de [Blaise Bachofen (dir.), *Le libéralisme au miroir du droit. L'État, la personne, la propriété*, Lyon, ENS Éditions, 2008, 241 pages]. *Philosophiques*, 36 (1), 249–253. <https://doi.org/10.7202/038023ar>

Blaise Bachofen (dir.), *Le libéralisme au miroir du droit. L'État, la personne, la propriété*, Lyon, ENS Éditions, 2008, 241 pages.

La philosophie politique contemporaine est pour l'essentiel dominée par les théories du libéralisme, et ce au moins depuis la publication de la célèbre *Théorie de la justice*, de John Rawls. De nombreuses critiques du modèle libéral ont été faites, mais il s'agit de critiques internes, et non d'un refus global des thèses fondamentales du libéralisme, par exemple sur l'égal respect des droits et intérêts de chacun, sur la défense des libertés individuelles, sur la liberté à disposer de soi-même ou sur la justice comme équité. Dans le monde francophone, pourtant, l'épithète « libérale » est souvent connotée négativement. Elle renvoie aux doctrines de la privatisation et du laisser-faire. Ces doctrines ne sont pas étrangères au libéralisme, et des auteurs comme les libertariens pensent même qu'elles en sont les conclusions logiques. Mais ces thèses n'en décrivent pas pour autant l'ensemble des théories libérales, loin s'en faut. Pour s'en convaincre, il suffit de se rapporter aux grands auteurs contemporains de la tradition libérale, notamment John Rawls, déjà cité, mais aussi Ronald Dworkin, Will Kymlicka, ou encore Charles Larmore et Jeremy Waldron. Comme ces noms le laissent entendre, la tradition libérale est complexe et présente des visages forts différents. En outre, le libéralisme ne se mesure pas seulement à l'aune du discours économique. Il se manifeste également dans le débat sur les protections des droits fondamentaux, comme celui de la liberté d'expression ou le droit au respect de la vie privée.

Une autre manière de mieux voir la complexité du libéralisme, tout en comprenant aussi en quoi il représente véritablement une tradition politique à part, est de remonter à ses sources conceptuelles. C'est l'entreprise à laquelle se sont livrés les auteurs du collectif présenté ici. Ces auteurs, pour la plupart spécialistes de philosophie politique moderne, se sont penchés sur des notions fondamentales du libéralisme en les situant dans leur contexte théorique d'émergence. Sont ainsi passés au crible de l'analyse philosophique les œuvres de Locke, Hume, Montesquieu, Bentham, Constant et Tocqueville, mais aussi, celles des auteurs associés au conservatisme, comme Burke ou Bonald.

Dans son introduction, Blaise Bachofen explique les raisons pour lesquelles les textes rassemblés dans ce recueil se recoupent sur la notion de libéralisme normatif, et plus précisément de libéralisme juridique. La norme de droit propre au libéralisme permet en effet de rendre compte à la fois de sa dimension politique et de sa dimension économique. L'égal traitement de droit contient en lui-même les motivations morales des principes fondamentaux du libéralisme. La liberté ainsi préconisée n'a rien à voir avec un concept métaphysique et ne suppose aucun déterminisme. Il s'agit d'une thèse normative, et non d'une thèse descriptive d'un état du monde.

Trois grandes notions ont été retenues pour expliciter le paradigme du libéralisme juridique : L'État, comme lieu des échanges et des protections individuelles ; la personne, comme sujet du droit et de la liberté ; la propriété, comme notion canonique du rapport de l'individu à lui-même et aux objets qu'il peut légitimement faire siens.

Une des idées communes au sujet du libéralisme est qu'il serait hostile au pouvoir de l'État. Or, si le libéralisme ne saurait accepter la suprématie d'un État dégagé de toutes responsabilités à l'égard des citoyens, il n'en présente pas moins la défense d'un État fort, capable de répondre aux attentes de ses membres. À partir d'une réflexion très intéressante et stimulante sur la notion de jugement chez Locke, et donc à

partir des œuvres épistémologiques de ce dernier, Michaël Biziou montre en quoi la démarche lockéenne visant à prémunir les citoyens contre les pouvoirs arbitraires de l'État ne vise pas à affaiblir celui-ci. Par des protections importantes, les citoyens se prémunissent d'atteintes à leur liberté, mais cela assure également à l'État une plus grande légitimité. Dotés de telles garanties institutionnelles, les citoyens seront dans un plus grand rapport de confiance à l'égard de l'État. Plus encore, l'État sera jugé plus fort parce que son action sera concentrée sur les domaines légitimes de son pouvoir. Selon Biziou, le droit de résistance, au cœur de la théorie lockéenne, ne saurait dériver d'une quelconque volonté des individus. Le jugement transcende l'individu, et la critique de l'État n'est possible qu'en liant le jugement de tous à une norme objective, associée à la nature même de chaque personne.

Les deux articles suivants dans le recueil s'attachent à expliciter la critique adressée par Hume aux thèses de Locke sur la résistance et sur la propriété. Selon Claude Gautier, si pour Locke la constitution politique d'une communauté donnée repose sur le consentement de chacun au respect de l'autorité, l'institutionnalisation du pacte social doit moins être vue comme un moment de rupture par rapport à l'ordre pré-social que comme un geste sans cesse répété par les pratiques et les coutumes des individus. L'acte de rupture propre au contractualisme lockéen se vérifierait dans la figure du Magistrat civil (voir *Second Traité*, §132-13). Pour Hume, la rupture du consentement serait en fait une perpétuelle fluctuation des motivations, dont le propre est de corriger le rapport effectif à l'autorité. Mais, chez Hume, la question de la résistance touche moins le problème de sa légitimité que celui des conditions de son émergence. Comment expliquer le changement d'attitudes des individus à l'égard d'une norme qu'ils jugeaient jusqu'alors acceptable? Loin du contractualisme lockéen, sans pour autant l'invalidier sur le plan philosophique, Hume propose une démarche « anthropologique » (soit l'analyse des passions et des affections) où sont étudiés les éléments indissociables de la constitution des sociétés. Ces éléments sont eux-mêmes rapportés en dernière instance aux déterminations inhérentes à la nature humaine. Loin d'un consentement moral, le rapport des individus aux autorités se fonde sur une histoire singulière de l'évolution des croyances et des sentiments propres à chaque groupe social. Reste alors au pouvoir artificiel des magistrats de donner une forme plus nette aux normes sociales et aux rapports de droits. La survie de l'espèce et celle de chacun de ses membres commande l'obéissance, dans la mesure où celle-ci garantit la persévérance dans l'être. Si l'intérêt général n'est pas donné d'emblée, c'est qu'il sera le fait du magistrat, dont la tâche consiste précisément à rendre efficace et nécessaire aux yeux de chacun son respect par tous les membres du groupe. On se demandera alors ce qui distingue le magistrat des autres membres du groupe, puisqu'il n'est pas un principe abstrait mais réfère lui aussi à un individu passionnel. À cela, comme le montre très bien Gautier, Hume répond en décrivant l'action du magistrat comme répondant aux mêmes critères naturels que n'importe quel agent. La différence tient en réalité au contexte d'action de celui-ci. Ce contexte fait en sorte que le magistrat ne peut vouloir que l'intérêt général, si l'institution est correction modélisée. L'obéissance du magistrat, si on peut parler ainsi, tout comme celle des citoyens, dérive donc d'un rapport de force, qu'il s'agit de corriger selon les objectifs visés et selon les circonstances propres à l'action.

La thèse de la propriété, cruciale dans la pensée de Locke, fut sévèrement critiquée par David Hume. L'article d'Éléonore Le Jallé explore trois grandes étapes de cette critique. En premier lieu, Hume refuserait d'accorder une dimension naturelle

à la propriété et même à un soi-disant « sens » de la propriété. Dès lors, la propriété ne saurait être dérivée d'un sens moral antérieur, tout comme la justice n'apparaît pas en raison d'un désir naturel pour celle-ci. En second lieu, la notion de travail n'est pas un élément indissociable de la propriété, laquelle peut être obtenue par d'autres moyens. Enfin, la propriété exprime un rapport entre un agent et un objet extérieur, mais ce rapport n'a rien de métaphysique. Proche en cela de l'analyse de Gautier, Éléonore Le Jallé insiste sur la thèse humienne des « circonstances » qui déterminent le rapport à la propriété. Elle montre comment peut être mieux comprise la critique humienne de la propriété chez Locke en la reliant au refus, chez Hume, d'un fondement naturel de l'identité personnelle.

Céline Spector reprend l'expression, déjà canonique, de C. B. Macpherson, qualifiant les premières étapes de la conceptualisation du capitalisme moderne, « l'individualisme possessif ». Il est étrange qu'un ouvrage si ancien et franchement dépassé soit encore une référence dans la recherche contemporaine, mais cela ne doit pas empêcher de voir la rigueur de la démonstration proposée ici. Pour Macpherson, « l'individualisme possessif » désigne la conception atomiste selon laquelle une société n'est rien d'autre qu'un ensemble d'individus liés entre eux par les seules règles de l'échange économique. Les normes institutionnelles et sociales n'auraient pas d'autres objectifs que d'assurer le bon fonctionnement du marché. Dans cet article, il s'agit aussi d'interroger à nouveaux frais la théorie de la propriété, mais cette fois-ci à partir d'un auteur déjà longuement commenté ailleurs par C. Spector : Montesquieu. Spector n'entend pas s'inscrire dans le débat historique sur la propriété proposé par Macpherson, mais il utilise sa thèse pour expliciter la pensée de Montesquieu à ce sujet. Ce dernier se démarquerait des auteurs classiques associés au concept de propriété en ce qu'il ne fonde pas son analyse sur une anthropologie des passions ou une étude de la nature humaine. La théorie de la propriété chez Montesquieu est politique et sociologique, ce qui signifie que les modalités de la propriété différeront selon le régime constitutionnel adopté et selon les coutumes sociales et économiques propres à une communauté donnée.

Le concept de propriété se trouve également au cœur de l'étude proposée par Emmanuelle de Champs sur Bentham. Là aussi, l'ouvrage de Macpherson sert de point de départ à l'investigation de l'auteure. La position de Bentham se comprend à partir d'une méthode descriptive (les choses telles qu'elles sont) et normative (le principe d'utilité), d'où le recours à une théorie des fictions et à une méthode de classification. Ainsi, le droit est constitué d'entités fictives comme la prohibition, l'obligation, etc. Ces entités n'auraient aucune valeur si elles n'étaient pas orientées par le principe normatif de l'utilité. Le travail des catégories est d'assurer le passage entre la description — travail des entités fictives — et l'utilité générale. Là encore, la thèse de Bentham se comprend mieux en opposition à celle de Locke.

Frédéric Brahami propose une interprétation de la pensée contre-révolutionnaire (Burke mais surtout Bonald). Selon ces auteurs, la Révolution a conduit non seulement à la dissolution des coutumes séculières, mais également à la destruction des fondements de la dignité humaine. Le principe d'autonomie et la glorification de la raison obligent à un repli de l'individu sur lui-même qui serait à la base même de la tradition libérale. Si les libéraux n'ont eu de cesse de fustiger la pensée révolutionnaire, ces deux mouvements intellectuels n'en sont pas moins coupables d'une confiance absolue au pouvoir de la raison. Or, pour les contre-révolutionnaires, le lien social n'est ni l'affaire de la raison ni même celle de l'intérêt, mais celle d'un système

informel de circulation des sentiments. En ce sens, le sentiment est affirmé contre la pensée dominante de l'économie ou de l'intérêt rationnel. La démocratie est dès lors récusée au nom du seul idéal possible de cohésion sociale, celui de l'aristocratie nobiliaire, opposé à celui de l'aristocratie bourgeoise. La seconde est le fait d'une élite sociale visant son propre profit. La première est au service du peuple en ce qu'elle rend possible sa cohésion en lui offrant une structure où il peut s'épanouir. Là aussi, on le voit, le libéralisme est réfuté, mais au nom d'une vision particulière du bien commun.

Le principe de la liberté de conscience, au cœur de la pensée libérale, est interrogé par Blaise Bachofen à partir des écrits de Benjamin Constant sur la religion. Pour Constant, la revendication sociale en faveur d'un pluralisme religieux est garante même d'une suprématie de l'individu sur le social. Loin d'épuiser le sentiment religieux, le pluralisme l'exalte, car il oblige les croyants non pas à l'égard d'autrui mais d'eux-mêmes. Là encore, c'est la tradition individualiste qui est soulignée dans le libéralisme. Mais c'est aussi la revendication des libertés individuelles et du droit à l'opinion privée, laquelle joue un rôle important par la suite dans l'espace public, en ce sens que ce dernier ne peut englober ou effacer la première.

Florent Guénard reprend cette notion d'individualisme en la confrontant aux principes d'autonomie, d'indépendance et d'égalité, à partir des œuvres de Tocqueville, autre grand créateur du libéralisme. Mais si Tocqueville a bel et bien accordé un rôle fondamental à l'individu et à la protection de ses droits, il n'en est pas moins conscient des dangers d'une société délitée, d'où les appels incessants dans son œuvre à des protections institutionnelles contre les effets pervers d'une survalorisation des volontés individuelles contre la volonté générale. Ces protections ne sont toutefois pas indépendantes du principe même de la propriété, dont on pourrait croire qu'il exacerbe le rapport négatif à autrui. Or, chez Tocqueville, le rapport possessif au bien-être est tributaire d'un souci pour l'égalité. On ne possède pas simplement pour avoir, mais pour être à l'abri des inégalités et du pouvoir arbitraire d'autrui. L'égalité pouvant seule offrir une protection durable contre la domination, la valeur de la propriété est admise pour tous, et non pour les seules élites. En ce sens, l'individualisme propre au libéralisme de Tocqueville est tout sauf un égoïsme, si rationnel soit-il.

La dernière étude du recueil, et peut-être la plus étrangère à son contenu, est celle proposée par Valère Valentin. La thématique du recueil y est bien présente, et là aussi elle apparaît dans l'ordre d'une généalogie du libéralisme. Mais Valentin s'attache à une dimension radicale du libéralisme, l'anarcho-capitalisme, qui semble là aussi situer son article dans une grille d'analyse très différente de celles des autres auteurs. En outre, il semble proposer un plaidoyer, alors que les autres contributions adoptaient un ton plus neutre. En revanche, il faut admettre que la thèse anarcho-capitaliste peut en effet être vue comme un développement naturel du libéralisme, comme l'ont montré notamment ses critiques néo-républicaines.

Dans l'ensemble, les études proposées dans ce recueil sont de bonne tenue et reposent sur une solide argumentation. On regrettera toutefois, dans un livre consacré presque au deux tiers à Locke, Hume et Bentham, l'absence de référence ou de commentaire des études les plus récentes publiées sur la philosophie politique de ces auteurs par les chercheurs anglophones. Les rares auteurs anglophones cités le sont dans la mesure où les traductions sont disponibles. Macpherson, Tully, Holmes et d'autres sont des commentateurs importants, mais ils ont été suivis par de nombreux travaux remettant en cause leurs postulats interprétatifs. En ce sens, le recueil présenté

ici s'insère difficilement dans la recherche la plus récente sur ces sujets, même s'il ne faut pas oublier qu'il vise d'abord et avant tout un public francophone. Ces réserves ne doivent pas masquer l'intérêt réel de ce livre utile et pertinent pour quiconque tâcherait de mettre à jour les fondements conceptuels et historiques du libéralisme. Une telle entreprise mérite d'être saluée.

CHRISTIAN NADEAU
Université de Montréal

Binkelman, Christoph, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte — Hegel*, Berlin, De Gruyter, 2007, 376 p.

Le livre de C. Binkelman se propose d'analyser un des projets les plus centraux de l'idéalisme allemand, l'édification scientifique d'un système de la liberté entendu comme système de la nécessité interne de la raison qui pose la liberté comme principe constitutif du monde. Ce projet d'une théorie de la liberté pratique, l'A. l'étudie à partir de deux de ses versions les plus fortes et les plus profondes, en confrontant principalement la première philosophie de J. G. Fichte au système plus tardif de G. W. Hegel. Cette confrontation part de l'hypothèse que l'influence du premier sur le second est à ce point prégnante qu'il est possible de considérer la philosophie pratique de Hegel comme une réplique aux positions de Fichte.

L'A. y défend la thèse que ces deux systèmes construisent leur concept de liberté pratique sous deux aspects sinon contradictoires, du moins radicalement divergents dans leur principe respectif. Alors que le système fichtéen insiste sur le caractère absolu d'une liberté infondée par quoi que ce soit d'autre qu'elle-même (*Grundlosigkeit*) et développe son concept de liberté pratique comme origine (*Ursprung*) et saut discontinu (*Sprung*), le système hégélien produit une fondation absolue de la liberté et constitue même l'exposition de sa genèse rationnelle. L'origine et la genèse sont ainsi identifiées comme les deux pôles ou les deux points de vue systématiques possibles de ce système de la liberté.

Le livre se compose de trois parties : les deux premières exposent successivement une interprétation interne des perspectives fichtéenne et hégélienne, en partant de l'ancrage systématique fondamental du concept de liberté pratique pour aboutir aux domaines plus concrets d'effectuation de ce concept chez ces deux philosophes ; dans une troisième partie, l'A. cherche à construire méthodologiquement et à investir philosophiquement une position plus externe et critique lui permettant de confronter directement les deux systèmes l'un à l'autre et de révéler à partir de leurs oppositions ce qu'il y aurait d'unilatéral en chacun d'eux.

Le premier pas vers un système de la liberté réside dans la liberté de la réflexion et du choix d'un système. Le philosophe est placé devant l'alternative entre le moi en soi de l'idéalisme et la chose en soi du réalisme (dogmatisme) ; ce conflit d'intérêts originaire entre des points de vue irréductiblement opposés et empêchant toute critique interne ne peut être résolu que par un moment décisionniste. Seule la décision idéaliste, qui repose sur un intérêt pratique, une croyance en la liberté, peut se confirmer par une autojustification systématique réflexivement cohérente, qui ne supprime pour autant jamais le moment pratique ou décisionniste originaire.

Philosophiques

philosophiques

Binkelman, Christoph, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte — Hegel*, Berlin, De Gruyter, 2007, 376 p.

Quentin Landenne

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038024ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038024ar>

[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

Landenne, Q. (2009). Compte rendu de [Binkelman, Christoph, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte — Hegel*, Berlin, De Gruyter, 2007, 376 p.] *Philosophiques*, 36 (1), 253–256. <https://doi.org/10.7202/038024ar>

ici s'insère difficilement dans la recherche la plus récente sur ces sujets, même s'il ne faut pas oublier qu'il vise d'abord et avant tout un public francophone. Ces réserves ne doivent pas masquer l'intérêt réel de ce livre utile et pertinent pour quiconque tâcherait de mettre à jour les fondements conceptuels et historiques du libéralisme. Une telle entreprise mérite d'être saluée.

CHRISTIAN NADEAU
Université de Montréal

Binkelman, Christoph, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte — Hegel*, Berlin, De Gruyter, 2007, 376 p.

Le livre de C. Binkelman se propose d'analyser un des projets les plus centraux de l'idéalisme allemand, l'édification scientifique d'un système de la liberté entendu comme système de la nécessité interne de la raison qui pose la liberté comme principe constitutif du monde. Ce projet d'une théorie de la liberté pratique, l'A. l'étudie à partir de deux de ses versions les plus fortes et les plus profondes, en confrontant principalement la première philosophie de J. G. Fichte au système plus tardif de G. W. Hegel. Cette confrontation part de l'hypothèse que l'influence du premier sur le second est à ce point prégnante qu'il est possible de considérer la philosophie pratique de Hegel comme une réplique aux positions de Fichte.

L'A. y défend la thèse que ces deux systèmes construisent leur concept de liberté pratique sous deux aspects sinon contradictoires, du moins radicalement divergents dans leur principe respectif. Alors que le système fichtéen insiste sur le caractère absolu d'une liberté infondée par quoi que ce soit d'autre qu'elle-même (*Grundlosigkeit*) et développe son concept de liberté pratique comme origine (*Ursprung*) et saut discontinu (*Sprung*), le système hégélien produit une fondation absolue de la liberté et constitue même l'exposition de sa genèse rationnelle. L'origine et la genèse sont ainsi identifiées comme les deux pôles ou les deux points de vue systématiques possibles de ce système de la liberté.

Le livre se compose de trois parties : les deux premières exposent successivement une interprétation interne des perspectives fichtéenne et hégélienne, en partant de l'ancrage systématique fondamental du concept de liberté pratique pour aboutir aux domaines plus concrets d'effectuation de ce concept chez ces deux philosophes ; dans une troisième partie, l'A. cherche à construire méthodologiquement et à investir philosophiquement une position plus externe et critique lui permettant de confronter directement les deux systèmes l'un à l'autre et de révéler à partir de leurs oppositions ce qu'il y aurait d'unilatéral en chacun d'eux.

Le premier pas vers un système de la liberté réside dans la liberté de la réflexion et du choix d'un système. Le philosophe est placé devant l'alternative entre le moi en soi de l'idéalisme et la chose en soi du réalisme (dogmatisme) ; ce conflit d'intérêts originaire entre des points de vue irréductiblement opposés et empêchant toute critique interne ne peut être résolu que par un moment décisionniste. Seule la décision idéaliste, qui repose sur un intérêt pratique, une croyance en la liberté, peut se confirmer par une autojustification systématique réflexivement cohérente, qui ne supprime pour autant jamais le moment pratique ou décisionniste originaire.

Cette décision ouvre une « chaîne idéaliste d'implications » qui mène au point de vue transcendantal : 1) la conscience d'un objet X suppose 2) la conscience de la conscience de cet objet X, qui suppose 3) la conscience de la conscience en général, la conscience de soi. Par cette conscience de soi ou cette intuition intellectuelle, Fichte n'entend pas l'intuition suprasensible d'une chose en soi à laquelle Kant avait opposé l'interdit de la philosophie critique, mais « l'intuition de l'auto-activité et de la liberté » par laquelle Fichte cherche à combler le déficit de l'idéalisme kantien. En effet, le point de vue transcendantal de l'intuition intellectuelle vient compléter et fonder l'unité des instances cognitives constitutives de la conscience empirique, soit l'intuition sensible et le concept de l'objet représenté. Cette intuition intellectuelle, ou *Tathandlung* (littéralement « action-fait »), doit être comprise sous un double aspect : d'une part, en tant que forme abstraite de l'auto-position, elle est « une simple abstraction, une simple pensée du philosophe », qui n'apparaît jamais comme un objet de la conscience concrète, précisément parce qu'elle est le fondement qui rend cette conscience possible. Mais, d'autre part, l'intuition intellectuelle doit aussi être comprise comme intuition réelle et concrète opérant en chaque acte de la conscience empirique, comme un mode de connaissance permanent sans lequel je « ne peux faire le moindre pas, bouger la main ou le pied » (p. 20-27).

Cette conception de la liberté comme origine absolue et infondée implique une discontinuité de principe entre les points de vue transcendantal et empirique, entre philosophie et vie. La liberté procède originairement d'un intérêt pratique, d'une croyance fondamentale en la liberté. La philosophie part du principe de cette croyance, saisie transcendentale dans l'intuition intellectuelle, pour en déduire les structures de la conscience ; mais cette croyance, qui est en même temps l'origine absolue de la liberté humaine, la philosophie ne peut la fonder ni la prouver davantage, car elle ne peut la transcender. L'effort pratique qui définit la conscience et l'action humaines répond à la croyance en la liberté et la réalise infiniment dans une tension entre infini et fini, moi et non-moi. Cette tension ne peut être totalement dissoute ni dans le système philosophique ni dans la vie de la liberté tant elle constitue essentiellement l'auto-compréhension de l'humanité. Le philosophe ne peut donc résoudre systématiquement ou philosophiquement l'opposition entre philosophie et vie, mais il peut contribuer à leur unité morale dans la vie, en travaillant pour son époque au devenir transparent à elle-même de la croyance en la liberté. Il s'ensuit de cette finalité éthique du sujet libre un primat de la constitution de sens (*Sinnstiftung*) subjective sur la réalité objective : le monde devient le « corps » de ce sujet, et les domaines objectifs de la coexistence humaine (la société, le droit, l'État, la culture) tirent leur sens en tant que moyens de cette finalité morale (p. 146 ; 333-341).

La critique de Fichte par Hegel coïncide avec les débuts de son propre système et sera renforcée par le développement ultérieur de ce système. Du point de vue hégélien — que la deuxième partie de l'ouvrage se consacre à expliciter pour lui-même, avant de le confronter à nouveau au point de vue fichtéen dans la troisième partie — la philosophie fichtéenne représente l'accomplissement du transcendantalisme critique, non son dépassement : elle systématise le point de vue transcendantal, qui est un point de vue artificiel *sur* la vie, et non un point de vue *de* la vie sur elle-même. Elle est une critique de la connaissance, une réflexion de la réflexion. Le principe de l'identité sujet-objet dont elle part reste unilatéralement subjectif, car il procède de l'abstraction de la conscience pure à partir de la conscience empirique qui est caractérisée par l'opposition sujet-objet. Par cette abstraction, le point de vue transcendantal

reste dépendant de cette opposition, qu'il perpétue dans son opposition au point de vue empirique de la conscience. La philosophie transcendante ne peut ramener à son principe unitaire la conscience empirique et factuelle qu'elle présuppose que par une déduction sans fin de cette conscience qui n'aboutit jamais au système accompli de l'identité absolue des deux consciences opposées. Les principes de la *Doctrina de la science* de Fichte n'exposent pas l'auto-construction de l'absolu dans et pour le savoir absolu, mais relativisent l'absolu dans la simple forme de la réflexion. Les deux premiers principes, l'auto-position du moi et l'opposition du moi au non-moi sont réciproquement dépendants, et par conséquent la synthèse de leur opposition dans le troisième principe (c.-à-d. la limitation du moi et du non-moi dans le moi) ne fournit qu'une identité relative et partielle. Aucun des trois principes n'est en lui-même absolu, et le système fichtéen ne peut sortir de la différenciation du moi et du non-moi et de leur relation réciproque qui définit la conscience réflexive (p. 150-179).

La critique hégélienne du transcendantalisme fichtéen, conçu comme subjectivisme dogmatique, procède en fait du primat que Hegel accorde à l'intérêt de la raison pour l'identité à elle-même, sur lequel se fonde une continuité entre vie et philosophie : le système philosophique, en tant qu'auto-exposition de l'absolu dans sa manifestation rationnelle, satisfait le besoin vital d'identité. La liberté n'est en ce sens qu'un attribut de l'identité : « je suis libre quand je suis en moi-même ». Chez Fichte, au contraire, la discontinuité principielle entre philosophie et vie était fondée sur le primat pratique de la liberté dont est dérivé le *devoir-devenir*-identique-à-soi du moi (p. 164, 165). La critique hégélienne de Fichte présuppose ce primat théorique qui conçoit la philosophie comme auto-construction de l'absolu procédant de l'identité à la totalité. Loin d'être une critique immanente du point de vue fichtéen, elle est une critique *intégrative* qui réduit celui-ci à un moment du système hégélien (p. 180).

La liberté pratique est ainsi pour Hegel un moment de la liberté absolue qui est réalisée dans le système philosophique par la pensée ou l'idée absolue, dans et pour laquelle pensée et objet s'identifient pour la pensée. Cette liberté est absolue en ce que la pensée est « auprès de soi dans l'autre » (*im Anderen bei sich*), est négation du négatif, se reconnaît universelle dans et à travers la particularité du pensé. Cette liberté absolue se réalise dans la genèse du système encyclopédique de la philosophie par lequel l'identité absolue se construit comme totalité conceptuelle, comme esprit absolu qui abolit toute extériorité à soi : « L'absolu est l'esprit ; telle est la définition suprême de l'absolu » (cité p. 191). Ainsi, la Logique, où le concept s'affirme en tant qu'identité immédiate du sujet et de l'objet, se relativise d'abord par son opposition ou son extériorité aux domaines concrets de la philosophie réelle (*Realphilosophie*), c.-à-d. la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit qui exposent respectivement une identité objective et subjective du sujet et de l'objet. Le concept ne gagne alors son contenu concret qu'au cours du développement de la philosophie réelle. C'est à l'issue de la dialectique de la philosophie de l'esprit que la pensée auto-consciente se révèle à elle-même, à travers cette genèse conceptuelle de la réalité concrète, comme unité de l'idée logique et de la nature, comme esprit absolu. La liberté pratique, qui domine encore dans les domaines subjectif et objectif de la philosophie de l'esprit, est le dernier niveau avant l'accomplissement encyclopédique de la liberté absolue (p. 181-193).

La reconstruction interne des systèmes de la liberté pratique chez Fichte et Hegel a pu montrer que ces deux systèmes ne peuvent se confronter directement l'un à l'autre ni par une critique immanente (qui part des mêmes présupposés que la position

critiquée) ni par une simple critique externe (qui ignore les présupposés de la position critiquée), mais par une critique *intégrative* par laquelle un système critique les présupposés principaux d'un autre système en les intégrant dans ses propres présupposés (et donc en leur déniaient le statut de principe). L'enjeu de la partie conclusive du livre de C. Binkelman est alors de construire « un point de vue neutre » qui permette de constituer le corrélat positif de la critique du caractère unilatéral de ces deux versions du système de la liberté pratique. La différence fondamentale entre Hegel et Fichte gagne à être éclairée par la question de savoir si la liberté pratique peut être reconduite à un fondement absolu ou pas; cette différence est exprimée dans l'alternative entre les concepts d'*origine* ou de *genèse* de la liberté pratique (p. 331-346).

La confrontation directe permet de mieux éclairer les unilatéralités respectives des deux versions ou perspectives du système de la liberté pratique. Chez Fichte, l'absence de fondement et l'extra-mondanité (*Grund- und Weltlosigkeit*) de la liberté pratique en tant qu'origine lui donnent une position critique pour transformer la réalité, mais elles mettent le moi dans une situation de conscience contradictoire: dans son effort de réalisation infinie de la liberté dans le monde, le moi veut d'une part dépasser le non-moi et tend à le poser dans son unité, mais il doit d'autre part vouloir préserver sa séparation absolue d'avec le non-moi et la réalité objective comme condition de l'auto-affirmation de son origine absolue, de la discontinuité de son auto-position qui serait détruite si le moi devenait le fondement réel de la réalité tout entière (et non plus seulement le fondement idéal de son sens (*Sinnstiftung*), en tant qu'*effort*). Au contraire, Hegel ne réduit pas les conditions objectives (de la nature et de l'histoire) à de simples limites à dépasser, mais leur accorde un sens positif dans le procès de réalisation d'une liberté qui retrouve sa mondanité (*Welthaftigkeit*) et sa réalité objective. Cependant, en reconduisant la liberté subjective à son fondement pour la comprendre comme moment de l'auto-manifestation de l'absolu, Hegel relativise la conscience pratique de la liberté et la nie dans son absolutité irréductible, en tant que croyance infondée (p. 342-351).

Pour donner une issue positive à cette alternance permanente de perspectives entre Fichte et Hegel, l'A. finit par indiquer la voie d'une position intermédiaire pour une théorie actuelle de la liberté pratique en s'appuyant sur l'anthropologie philosophique de Helmuth Plessner. Ce dernier livre les bases d'une synthèse possible entre origine et genèse par sa doctrine de « l'origine devenue » (*gewordener Ursprung*) de la liberté humaine. D'une part, l'humanité s'inscrit dans le devenir d'un développement continu à la fois organico-naturel et historico-culturel qui mène à l'auto-compréhension rationnelle du sujet humain comme liberté, telle qu'elle est advenue dans le cercle culturel européen. D'autre part, c'est la liberté pratique qui donne à l'homme ce pouvoir de donation de sens originaire lui permettant de se poser dans cette genèse continue; c'est donc en se relativisant par son auto-compréhension naturelle et historique que la liberté pratique peut se préserver en tant que « position excentrique » et origine discontinue permanente par rapport à son devenir objectif. Une théorie actuelle de la liberté pratique rend alors d'autant mieux compte du caractère dynamique et subversif de la liberté vivante qu'en la rendant transparente à elle-même par sa genèse philosophique elle fait apparaître son accomplissement comme toujours inachevé dans sa manifestation, toujours ouvert à une nouvelle origine (p. 351-357).

David Woodruff Smith et Amy L. Thomasson (dir.),
Phenomenology and Philosophy of Mind, Oxford, Oxford
University Press, 2005, 322 pages

Raphael Van Riel

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038025ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038025ar>

[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

Van Riel, R. (2009). Compte rendu de [David Woodruff Smith et Amy L. Thomasson (dir.), *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 322 pages]. *Philosophiques*, 36 (1), 257–259.
<https://doi.org/10.7202/038025ar>

David Woodruff Smith et Amy L. Thomasson (dir.), *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 322 pages.

La phénoménologie traverse présentement une renaissance dans le domaine de la philosophie de l'esprit. Des philosophes comme Alva Noë, Shaun Gallagher et Dan Zahavi interprètent les résultats neuroscientifiques en ayant recours aux concepts et méthodes de la tradition phénoménologique. Toutefois, l'adaptation de la méthode phénoménologique en philosophie de l'esprit consiste souvent simplement à copier la façon de parler phénoménologique, ce qui ne contribue pas nécessairement à l'éclaircissement de l'objet d'étude. Les textes réunis dans le présent volume, et rédigés précisément pour celui-ci, sont libérés de tendances semblables : les auteurs résistent à la tentation d'envelopper leurs pensées dans le brouillard phénoménologique avec lequel d'ailleurs ils se confrontent systématiquement et, la plupart du temps, de manière extrêmement fructueuse.

Une fois éclairée, dans la première partie, la relation entre la tradition phénoménologique et la philosophie de l'esprit à tendance « analytique » — à travers une contribution en première ligne historique de Paul Livingston (« Functionalism and logical analysis »), un texte de Galen Strawson sur la structure conceptuelle de la philosophie de l'esprit (« Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries ») et une critique d'inspiration merleau-pontyenne à la théorie de la conscience de Dennett par Carmen Taylor (« On the Incapability of Phenomenology »), les quatre autres sections abordent différents complexes thématiques de la phénoménologie : la conscience et la connaissance de soi (2^e partie), l'intentionnalité (3^e partie), l'unité de la conscience (4^e partie) et finalement la perception, la sensation et l'action (5^e partie).

Il faut tout particulièrement souligner ici que dans cet ouvrage des thèmes sont abordés qui, dans la philosophie de l'esprit de tendance naturaliste-analytique, mènent depuis longtemps une existence marginale, lorsqu'ils ne sont tout simplement pas abordés, comme c'est le cas de la question de savoir si les hommes sont capables d'avoir conscience des objets abstraits (*consciousness of abstract objects*) ou celle de savoir s'il y a quelque chose de tel qu'une conscience collective (*collective consciousness*). En débattant de telles questions qui ont suscité un intérêt dans la tradition phénoménologique, on peut élargir considérablement l'éventail de la philosophie de l'esprit.

C'est d'ailleurs précisément ce que les directeurs de la publication désignent comme leur but : l'objectif de ce volume, nous disent-ils, consiste à « intégrer les résultats et les méthodes des deux disciplines dans l'intérêt de la philosophie dans son ensemble » (p. 1). Ils précisent ensuite l'orientation primaire de cette fécondation « réciproque » : il s'agit dans ces essais d'exposer la pertinence de la phénoménologie pour la philosophie de l'esprit (p. 2).

Il semble toutefois que l'ouvrage fasse ici face à une difficulté insurmontable, symptomatique des tentatives de laisser les phénoménologues soigner la philosophie de l'esprit — cette dernière étant souvent qualifiée ici d'« analytique » : cette difficulté est celle de la détermination exacte de ce que doivent signifier les expressions « tradition phénoménologique » et « philosophie analytique » dans ce contexte. Les directeurs de la publication distinguent la tradition phénoménologique de la tradition analytique tant d'un point de vue historique que d'un point de vue systématique. Et, respectivement, les expressions « philosophie analytique » et « phénoménologie » sont

alors à comprendre d'une part selon des critères systématiques et d'autre part selon des rapports historiques précis. Toutefois, cette distinction louable ne mène malheureusement pas au résultat souhaité.

Les directeurs de publication tentent de nous donner dans l'introduction une idée globale des deux disciplines, d'un point de vue historique et systématique (p. 1). Mais cela tourne mal : dans la première partie de l'introduction (« A brief History of Philosophy of Mind », p. 2-4) la tradition analytique est réduite en deux pages à un mouvement naturaliste allant du behaviorisme naïf à l'éliminativisme. Les discussions très élaborées qu'on retrouve en philosophie de l'esprit autour de la notion de réduction, de *qualia*, d'intentionnalité naturalisée, et d'épiphiénoménalisme sont complètement négligées dans l'ouvrage — un aspect qui cadre mal avec leur critique de « la » philosophie analytique de l'esprit. Ils contestent que cette tradition soit en mesure de considérer les « questions vraiment philosophiques » (*the real philosophical issues*, p. 3).

Essayant de fournir des arguments pour la thèse selon laquelle la phénoménologie est très proche de la philosophie analytique du langage, les directeurs de publication discutent « l'histoire, les concepts, et les méthodes de la phénoménologie » (c'est le titre de la deuxième partie de l'introduction, p. 6-11), consistant apparemment uniquement en une certaine interprétation d'un Husserl non idéaliste. Ils plaident pour la thèse selon laquelle le projet husserlien consiste en une analyse des contenus sémantiques des expressions mentales, et non pas d'une analyse des sensations internes. Cette analyse husserlienne est considérée comme donnant accès aux essences des types mentaux — et comme précurseur du projet de Ryle d'analyser les prédicats mentaux en termes fonctionnels. D'après les directeurs de publication, cette analyse est une condition nécessaire aux recherches empiriques : pour répondre aux questions dans lesquelles on utilise des expressions mentales, il faut comprendre ces expressions. C'est là une interprétation fort profonde et intéressante, mais elle est loin de refléter *la tradition phénoménologique*. Et c'est le problème fondamental du projet qu'ils poursuivent : il semble que le Husserl de Thomasson et Smith — et du coup la tradition phénoménologique qu'ils envisagent — soit plus éloignée de Heidegger et de Merleau-Ponty que de Frege et Strawson, de Quine et de Ryle. C'est bien possible, mais ce n'est pas une base pour critiquer (ni pour enrichir) la philosophie analytique d'un point de vue « phénoménologique ». Comme c'était à prévoir, on retrouve dans les textes rassemblés dans ce volume au moins deux caractérisations différentes de la phénoménologie.

Sean Dorrance Kelly, qui se réfère à Merleau-Ponty dans son essai, n'emploie pas l'analyse conceptuelle mais plutôt — de manière tout à fait concordante avec Merleau-Ponty — fait régulièrement référence à l'effet procuré par une expérience à la première personne (voir par exemple p. 233). Dans une note de bas de page (p. 235), il se rapporte explicitement à deux possibilités de traitement phénoménologique des « phénomènes » : les décrire et les analyser. Charles Siewert, qui traite de Merleau-Ponty et non de Husserl, explique ce qu'il comprend par phénoménologie de la manière suivante (même si ce n'est pas de manière exclusive) « [...] par "caractère phénoménal" [que l'on doit examiner d'une perspective phénoménologique, RVR], je veux dire : le point de vue selon lequel des expériences phénoménologiques conscientes (et *seulement* de telles expériences) peuvent se distinguer les unes des autres » (p. 275). Il s'agit visiblement de quelque chose de différent de l'analyse d'expressions qui se rapportent à des états mentaux. Bermudez, dans son texte clairement formulé,

qui comprend d'ailleurs une proposition intéressante pour combler le fossé entre la perspective à la première et à la troisième personne (« the Phenomenology of Bodily Awareness »), se rapporte lui aussi à Merleau-Ponty, et il écrit explicitement qu'il s'agit pour lui de la dimension expérientielle de la spatialité de la perception corporelle de soi. La question de Merleau-Ponty, qu'il reprend à son compte, est alors reformulée comme suit : « Le premier thème expose la distinction avec laquelle nous éprouvons nos propre corps [...], le [...] second thème fait irruption dans le développement de la distinction entre corps objectif et corps phénoménal chez Merleau-Ponty » (p. 315) Ce dernier est « le corps tel que vécu et éprouvé » (*ibid.*). Dans le camp de ceux qui reprennent à leur compte la phénoménologie de Merleau-Ponty, il ne peut donc être question, comme cela semble être le cas, que la phénoménologie tombe sous la description de Thomasson et de Smith.

Dans sa contribution d'une impressionnante précision (« First-Person Knowledge in Phenomenology ») sur la méthode de la *réduction phénoménologique*, Thomasson développe un modèle clair, à savoir comment attribuer un poids à la perspective de la première personne dans l'analyse philosophique sans pour autant devoir se rapporter à quelque chose comme la perception interne. Elle en arrive au résultat à la base de l'introduction, selon lequel cette méthode est une proche parente de la méthode de l'analyse du langage. Cette idée est reprise par Bickle et Ellis (« Phenomenology and Cortical Microstimulation ») et trouve aussi un écho dans les réflexions éclairantes de Smith sur la conscience et le contenu réflexif (« Consciousness with Reflexive Content »). Ces deux textes ne contiennent que peu ou pas de Merleau-Ponty et davantage de Husserl. Serait-ce un indice qu'il y aurait peut-être (au moins) deux méthodes phénoménologiques relatives à ces deux auteurs ? Il n'est pas facile à tout le moins de voir comment l'interprétation fructueuse de Husserl pourrait se laisser transposer à Merleau-Ponty, dont la théorie du langage semble déjà exclure une telle possibilité — les expressions linguistiques d'objets étant bien chez lui des « emblèmes ou [...] corps » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 212), semblables à un geste (*ibid.*, p. 213sq.) et non pas des signes qui ne sont en aucune relation essentielle à leur signification. S'il y a donc ces deux méthodes phénoménologiques, alors il est peut-être regrettable que l'influence de Merleau-Ponty sur les développements contemporains en philosophie de l'esprit semble autrement plus déterminante que celle de Husserl.

Mais c'est précisément dans cette intrication de deux sources phénoménologiques que se trouve un des attraits de cet ouvrage : nous n'avons pas là que d'excellents philosophes qui écrivent clairement et qui travaillent de manière fructueuse avec des textes de la tradition. Le volume montre également à quel point cette tradition est si peu unitaire. Il serait souhaitable que l'ouvrage connaisse une réception dans les courants principaux de la philosophie de l'esprit et qu'il suscite peut-être des débats fondamentaux sur le rôle de la phénoménologie pour les discussions contemporaines ainsi que sur la question de savoir en quoi consiste précisément la méthode phénoménologique à laquelle on se rapporte de tous côtés.

RAPHAEL VAN RIEL
Universität Bochum

Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle,
Neuroscience and Philosophy, New York, Columbia University
Press, 2007, 215p.

Nicolas Payette et Pierre Poirier

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038026ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038026ar>

[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

Payette, N. & Poirier, P. (2009). Compte rendu de [Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle, *Neuroscience and Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2007, 215p.] *Philosophiques*, 36 (1), 260–265.
<https://doi.org/10.7202/038026ar>

Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Hacker, John Searle, *Neuroscience and Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2007, 215p.

La controverse n'effraie pas le neurobiologiste Maxwell Bennett et le philosophe Peter Hacker. Dans leur premier ouvrage conjoint publié chez Blackwell en 2003, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (ci-après, PFN), ces spécialistes aux antipodes du savoir humain (l'un travaille sur la synapse, l'autre sur Wittgenstein) soutiennent qu'une erreur conceptuelle plate repose au fondement d'un des domaines d'études les plus actifs en science aujourd'hui, soit les neurosciences cognitives. En un mot comme en cent, leur ouvrage se résume : 1) à énoncer et expliquer l'erreur conceptuelle en question, qu'ils nomment « l'erreur méréologique » (*mereological fallacy*) et qui consiste à attribuer les propriétés d'un tout à une de ses parties ; puis 2) à montrer encore et encore à quel point les neurosciences cognitives en sont coupables. Ainsi, lorsque Francis Crick affirme que ce que l'on voit est ce que notre cerveau *croit* être là, il commet l'erreur méréologique (PFN, p. 75) ; lorsque Sperry et Gazzaniga disent que l'hémisphère gauche *fait des choix*, ils commettent l'erreur méréologique (PFN, p. 78), et ainsi de suite pour 490 pages d'un volume grand format (24 x 17 cm). Nous avons déjà publié dans ces pages une étude critique de l'ouvrage polémique de Bennett et Hacker¹, aussi inviterons-nous ici le lecteur intéressé à en savoir davantage sur cet ouvrage à prendre connaissance de notre étude.

De manière prévisible, la réponse s'est divisée en deux camps : les épigones de Wittgenstein d'un côté, et l'ensemble des sciences cognitives de l'autre. Ainsi, pour l'éminent spécialiste de Wittgenstein, Sir Anthony Kenny : « *This remarkable book, the product of a collaboration between a philosopher and neuroscientist, shows that the claims made on behalf of cognitive science are ill-founded* » (PFN, p. 2) (notez : non pas « argumente » ou « soutient », mais « montre » [*shows*]). Plus circonspect, un autre éminent (néo)wittgensteinien, G. H. von Wright, dira que l'ouvrage « *will certainly, for a long time to come, be the most important contribution to the mind-body problem which there is* » (PFN, p. 2). Écrivant dans *Philosophical Investigations*, journal principal de l'érudition wittgensteinienne et dont Hacker est éditeur associé, David Cockburn, lui-même éditeur associé du journal, écrit : « *There are, I think, grounds for hope that this book will do an enormous amount of good, both in correcting philosophical confusion within neuroscience and in promoting a new style of dialogue between neuroscience and philosophy* »². Bien sûr, d'autres philosophes moins associés à Wittgenstein ont également apprécié le travail de Bennett et Hacker, mais les réponses les plus favorables des chercheurs en sciences cognitives se résument au poli et quasi obligé « tous ceux qui s'intéressent aux neurosciences devraient lire cet ouvrage » (formule que nous avons nous-même reprise dans l'étude susmentionnée). Pour trouver des réponses plus tranchantes, il aura fallu attendre que les deux seuls philosophes à l'attaque desquels Bennett et Hacker ont consacré un chapitre chacun soient invités à répondre, dans le cadre d'un symposium organisé au colloque

1. Poirier, Pierre et Nicolas Payette. « Les gardiens du bon usage ». Compte rendu de *Philosophical Foundations of Neuroscience*, de P. M. S Hacker et M. R. Bennett. vol. 34, no 1 (2007) de cette revue, p. 183-200.

2. Cockburn, David. « *Philosophical Foundations of Neuroscience* ». *Philosophical Investigations* 28, n° 2, 2005, 193-196.

de l'Association américaine de philosophie (APA) en 2005. Pour comprendre la place de ces deux philosophes dans l'affaire, il convient de rappeler un peu la structure de l'ouvrage de Bennett et Hacker. Les deux premiers chapitres de PFN présentent rapidement l'histoire de nos conceptions de l'esprit en mettant l'accent sur deux grandes traditions, aristotélicienne et cartésienne. Le but de ces sections est de montrer que les neuroscientifiques ne se sont jamais vraiment débarrassés du dualisme cartésien. Vient ensuite le fameux chapitre exposant l'erreur méréologique, puis trois grandes parties comprenant chacune plusieurs chapitres : l'une exhibant l'erreur dans l'étude neuroscientifique cognitive des capacités psychologiques (perceptuelles, cognitives, cogitatives, affectives et volitives), l'autre la montrant dans la foison d'études neuroscientifiques sur la conscience, et la dernière abordant des questions méthodologiques en neurosciences. Dans ces sections, les coupables sont principalement des neuroscientifiques, les favoris étant Damasio, Edelman, Young, Ledoux, Posner, Blakemore, Libet, Gazzaniga, et plusieurs autres. Mais les philosophes ne perdent rien pour attendre, car deux de leurs plus éminents représentants se voient consacrer chacun un appendice : Daniel Dennett et John Searle. C'est ainsi que ces deux philosophes ont été amenés à répondre à l'ouvrage de Bennett et Hacker. Ces réponses ont été colligées dans l'ouvrage dont nous rendons compte ici, comme l'est aussi la réponse des auteurs de PFN, livrée lors du même colloque. L'ouvrage comporte également des extraits de PFN, deux articles de Bennett et une courte conclusion du directeur de la publication, Daniel Robinson, qui avait lui-même dit de PFN que c'était un « *thoughtful and wonderfully useful treatise* »³. Nous reviendrons sur ces autres chapitres à la fin de notre compte rendu, mais nous aimerions en venir dès maintenant au vif du sujet : les critiques qu'adressent Bennett et Hacker aux positions de Dennett et de Searle, les réponses des deux philosophes attaqués et, finalement, les réponses de Bennett et Hacker à celles de Dennett et Searle. Commençons par Dennett.

Bennett et Hacker consacrent un appendice à la position de Dennett parce que, disent-ils, il est abondamment lu par les neuroscientifiques, qui y cherchent quelle lumière les philosophes peuvent jeter sur les problèmes qui les occupent, et parce qu'ils sont en désaccord avec la majorité de ses écrits. Leur attaque se concentre d'abord sur deux points méthodologiques : sa compréhension de la psychologie du sens commun (*folk psychology*), qu'ils conçoivent comme une forme de béhaviorisme logique, et l'usage, répandu en sciences cognitives, de la distinction entre les points de vue de la première et de la troisième personne. Ensuite, ils s'attaquent successivement à l'usage que fait Dennett du concept d'intentionnalité, à sa stratégie de l'interprète, à sa méthode hétérophénoménologique et enfin à sa théorie de la conscience. Ils accusent son traitement de l'intentionnalité d'être « *misguided* », sa stratégie de l'interprète d'être « *confused* » et « *incoherent* », sa méthode hétérophénoménologique d'être « *chimerical* » et « *worthless* », et enfin sa théorie de la conscience d'être inutile (PFN, p. 435). Faute d'espace, nous ne pouvons reprendre ici toutes ces critiques, mais nous pouvons en rendre approximativement la saveur en prenant pour exemple la stratégie de l'interprète, jugée confuse et incohérente par Bennett et Hacker. Leur approche consiste simplement à nier les divers attributs que lui assigne Dennett : selon eux, on ne traite pas les objets auxquels on applique la stratégie

3. Robinson, Daniel N. *Philosophical Foundations of Neuroscience*, M. R. Bennett and P. M. S. Hacker, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, Xvii, 461 pp. *Philosophy* 79, n° 1, 2004, 141-146.

comme étant rationnels ou optimalement conçus (les animaux et les molécules par exemple), on ne traite jamais les agents simplement *comme s'ils* étaient intentionnels, et on ne peut appliquer la stratégie à soi-même. Dennett ne répond pas directement aux objections soulevées contre ses positions. Selon lui, cet appendice

does not deserve a detailed reply, given its frequent misreadings of passages quoted out of context and its apparently willful omission of any discussion of the passages where I specifically defend against the misreadings they trot out [...] (p. 206, n. 23).

Quiconque est familier avec l'œuvre de Dennett ne pourra pas, en effet, s'empêcher de lever les sourcils à la lecture de cet appendice : c'est comme si un tout nouveau Dennett leur était présenté, un Dennett qu'il n'a jamais rencontré dans les œuvres de ce dernier. Ou bien Bennett et Hacker ont avec perspicacité déniché un Dennett inconnu de tous, y compris de Dennett lui-même, ou il faut s'accorder avec ce dernier lorsqu'il dit que l'appendice constitue « *one long sneer, a collection of silly misreadings* » (p. 202, n. 5).

Plutôt que de répondre aux diverses accusations lancées à son endroit par Bennett et Hacker dans leur appendice, Dennett cherche à comprendre comment un philosophe (Hacker) issu comme lui du Oxford de la fin des années 1960, et défendant des thèses à plusieurs égards semblables aux siennes, en arrive à juger si sévèrement ses positions. La réponse tient, selon Dennett, dans l'attitude différente que chacun adopte par rapport à la remarque de Wittgenstein qui sert de fondement à PFN : « *Only of a human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees, is blind; hears, is deaf; is conscious or unconscious.* »⁴ Pour Hacker, cette remarque implique que toute application des termes psychologiques à autre chose qu'un être humain est sans signification ; en particulier son application au cerveau ou à une de ses parties (l'erreur méréologique). Dennett, formé comme Hacker dans un milieu où Ryle et Wittgenstein « *were the authorities on the meanings of our everyday mentalistic or psychological terms* » (p. 73), accepte lui aussi la validité de la remarque, mais remarque à son tour que le comportement de plusieurs organismes et systèmes artificiels, et même celui d'organes et de parties d'organes, *ressemble* à celui des êtres humains et que ce fait *exige* un traitement philosophique. Celui-ci est absent chez Wittgenstein, ce qu'on peut comprendre, mais aussi chez Hacker, qui se comporte selon Dennett en religieux fondamentaliste devant les évangiles de « St. Ludwig » (expression de Dennett, p. 78). Ainsi, contrairement à Fodor par exemple (p. 74), Dennett comme Hacker acceptent la leçon wittgensteinienne, mais seul Hacker s'y complaît. Dennett en fait plutôt un simple point de départ pour sa philosophie : il s'agira de comprendre comment les énoncés attribuant des prédicats psychologiques à des choses qui se comportent à certains égards comme des êtres humains peuvent avoir une signification. À défaut de faire ce travail, pense Dennett, la leçon (comme la philosophie du langage ordinaire des termes mentaux fondés sur elle) dégénère en un exercice puéril d'autoanthropologie naïve qui consiste bêtement à consulter ses propres intuitions quant à l'usage approprié d'un terme. Pour Dennett, en effet, l'étude de l'usage des termes du langage ordinaire n'est pas une méditation *a priori* sur le sens, mais bien une enquête empirique, une

4. Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford, Blackwell, p. 281.

forme d'anthropologie : une autoanthropologie si on s'utilise comme informateur, mais une autoanthropologie naïve si elle n'est pas suffisamment critique (il s'oppose ici au courant analytique de la philosophie anglo-saxonne pour rejoindre le camp des quiniens — honni par Bennett). Pratiquée correctement, c'est-à-dire en choisissant de bons informateurs et étant conscient des limites de ce genre d'enquête empirique, la philosophie du langage ordinaire est une pratique importante qui donne des résultats sérieux ; pratiquée naïvement, c'est-à-dire en choisissant de mauvais informateurs (ce qu'est Bennett selon Dennett, voir p. 204, n. 15) ou en s'utilisant soi-même de manière non critique comme informateur, on produit la prose futile que l'on retrouve, selon Dennett, dans PFN.

Searle conclut sa critique en posant le jugement suivant sur PFN :

Bennett and Hacker have written a significant and in many ways useful book. [...] However, I believe that the vision they present of neurobiology and the mind is potentially harmful. Many of the crucial questions we need to ask in philosophy and neuroscience would be outlawed by their approach (p. 124).

Le principal point de contention entre Bennett et Hacker et lui concerne donc le rôle de la philosophie et les questions qu'il lui est permis de poser. Bennett et Hacker ouvrent d'ailleurs l'appendice consacré à Searle dans PFN sur ce genre de considérations métaphilosophiques, en se penchant sur la relation entre la philosophie et la science.

Ils s'entendent avec Searle pour dire que la philosophie a pour but l'élucidation conceptuelle, mais leur position diverge quant aux conséquences de cette élucidation. Selon eux, le travail philosophique préconisé par Searle aurait pour unique tâche de produire des questions claires qui, elles, pourront ensuite être traitées par les méthodes scientifiques. La philosophie et la science auraient toutes deux une portée universelle mais mettraient à la disposition de leurs praticiens des outils adaptés aux questions qui se posent à différents stades de la recherche dans un domaine. Cette supposée communauté d'objets entre philosophie et science est fermement rejetée par Bennett et Hacker. Pour eux, la philosophie ne traite que de questions conceptuelles, et la science ne traite que de questions empiriques. La séparation entre les deux ne saurait être plus claire : le travail philosophique se fait *a priori* et ne peut d'aucune manière être affecté par les résultats empiriques obtenus en science.

Searle, dans sa réponse, nuance quelque peu la position qui lui est attribuée. S'il pense effectivement que la frontière entre philosophie et science n'est pas aussi tranchée que le prétendent Bennett et Hacker, il n'en tient pas moins à préserver pour la philosophie un certain domaine d'exclusivité, notamment en ce qui concerne les questions normatives (en éthique, par exemple). Par contre, lorsque vient le temps de se pencher sur un phénomène comme la conscience, notamment, Searle croit que science et philosophie se doivent de faire œuvre conjointe. Nous utiliserons le cas de la conscience pour illustrer le différend entre Searle et Bennett et Hacker.

Searle considère la conscience comme un phénomène biologique. Pour lui, les trois thèses suivantes reflètent le consensus scientifique et constituent un point de départ pour l'analyse philosophique :

1. La conscience est constituée d'états qualitatifs et subjectifs, qui font partie d'un seul champ de conscience unifié ;

2. Ces états, appelés qualia, sont entièrement causés par des processus cérébraux;
3. Les états conscients existent dans le cerveau.

Bennett et Hacker, au contraire, rejettent les trois thèses, en bonne partie parce que, selon eux, le concept même de qualia est « *a misbegotten progeny of conceptual confusions* » (PFN, p. 292). Pour eux, le caractère qualitatif d'une expérience se limite à ce que celle-ci soit plaisante ou non, intéressante ou non, effrayante ou non, etc. Ce qui distingue l'expérience de sentir une rose de l'expérience de sentir un lilas, ce ne sont pas les différents qualia qui y sont associés (après tout, les deux expériences peuvent être également plaisantes), mais plutôt le fait que l'on sente une rose dans le premier cas et un lilas dans le second. C'est l'objet de l'expérience qui permet de l'identifier.

Selon Searle, le rejet de la notion de qualia par Bennett et Hacker s'explique surtout par le fait que celle-ci est incompatible avec le reste de leur philosophie. En effet, si les qualia existent, ils doivent bien exister *quelque part*. S'il est facile pour Searle de dire que les qualia existent dans le cerveau, cela constituerait par contre pour Bennett et Hacker une sérieuse entorse au principe méréologique. Pour ces derniers, seule une personne peut être consciente. On peut demander où est la personne lorsqu'elle est consciente, mais pas où se situe la conscience elle-même.

Bennett et Hacker se voient donc dans l'impossibilité de lancer, comme le fait Searle, la question des corrélats neuraux des états de conscience. Est-ce que cela leur évite, comme ils le prétendent, de s'embourber dans des confusions inutiles ou bien, comme l'affirme Searle, cela les force-t-il à passer à côté de problèmes cruciaux pour les neurosciences? Sans adhérer à toutes les thèses searliennes, nous pensons néanmoins qu'il est légitime pour lui de poser ces questions, et nous comprenons qu'il prenne, comme Dennett, les admonitions de Bennett et Hacker avec un énorme grain de sel.

Daniel Robinson, l'éditeur du volume dont nous rendons brièvement compte, suggère sans trop de réserves de trancher le débat en faveur de Bennett et Hacker. Mais on peut se demander de quel débat il s'agit au juste. Un débat avec les neuroscientifiques sur les fondements des neurosciences ou un débat entre philosophes sur la nature de la philosophie? Dennett et Searle ont l'impression d'avoir été mal représentés par Bennett et Hacker. C'est l'impression que nous avons eu également à la lecture des appendices de l'ouvrage originel. Nous ne sommes pas des spécialistes de tous les neuroscientifiques traités dans PFN, mais le sentiment que nous avons eu à la lecture des appendices, renforcé par le jugement des auteurs critiqués eux-mêmes, jette un certain doute sur la justesse des interprétations proposées par Bennett et Hacker. Le projet des deux auteurs est-il à ce point contraint par leurs présupposés qu'il leur fait déformer systématiquement les positions des penseurs contemporains œuvrant dans le domaine? Est-ce que tous les neuroscientifiques visés par Bennett et Hacker auront eu, comme Dennett et Searle, le sentiment d'avoir été mal représentés? Si oui, on peut croire, comme le recommandent Dennett et Searle mais contrairement aux souhaits exprimés par les néo-wittgensteiniens cités au début du texte, que les neuroscientifiques ignoreront les prescriptions de Bennett et Hacker.

Qu'en est-il des philosophes? L'ouvrage édité par Robinson témoigne plutôt en effet d'un combat entre deux métaphilosophies présentes dans la philosophie

contemporaine mais qui s'affrontent rarement : la philosophie naturaliste et la philosophie analytique, traditionnellement conçue. Il est ironique que, parmi l'ensemble des philosophes contemporains, les deux représentants du naturalisme critiqués par Bennett et Hacker, et qui leur répondent de manière si acerbe, sont ceux qui auraient pu être les plus sympathiques aux propos de Bennett et Hacker, étant issus du même milieu et partageant plusieurs de leurs thèses métaphilosophiques. Mais ce n'est pas le cas de la jeune génération de philosophes naturalistes de l'esprit et des neurosciences, formée davantage dans les laboratoires de sciences cognitives et de neurosciences qu'à la lecture de Wittgenstein. Ceux-ci, on peut le penser, suivront également la recommandation de leurs aînés, pionniers du naturalisme en philosophie de l'esprit, et ignoreront eux aussi la polémique entretenue par les gardiens du bon usage.

NICOLAS PAYETTE et PIERRE POIRIER
Université du Québec à Montréal

Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, 400 pages, Collection NRF Essais, Paris, Gallimard.

Naturalisme et religion est la traduction française de *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, paru chez Suhrkamp en 2005. Il s'agit d'un recueil d'essais rédigés par Habermas à diverses occasions et qui ne forment pas un tout systématique, bien qu'ils soient animés par une intention commune dont je discuterai plus loin. Qu'il me soit permis, avant de discuter plus avant de la teneur de l'ouvrage, de faire quelques brèves remarques sur l'édition française. Comme c'est souvent leur habitude, les éditeurs français se sont permis quelques libertés par rapport à l'ouvrage d'origine -- chose que l'on n'observe pas, par exemple, du côté anglophone où *Between Naturalism and Religion*, paru chez Polity Press en 2008, respecte scrupuleusement l'édition originale. Des onze essais qui la composent, les éditeurs français ont choisi de n'en conserver que sept, auxquels ils ont joint un court essai de Habermas, « Une conscience de ce qui manque », originellement paru dans un ouvrage du même titre dirigé par Michael Reder et Josef Schmidt, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Suhrkamp, 2008). Il faut ajouter à ces choix éditoriaux un autre choix, non sans conséquences, qui est de ne pas respecter l'ordre de présentation original des essais et de les regrouper sous des rubriques différentes de celles prévues par l'édition allemande. Ainsi, par exemple, l'essai « La frontière entre foi et savoir. — Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion » forme le prologue de l'édition française, le chapitre huit de l'édition originale allemande. Il n'était donc pas destiné à introduire l'ouvrage, et on peut douter de la justesse de ce choix éditorial. Habermas s'y livre en effet à un commentaire serré des écrits de Kant consacrés à la philosophie de la religion et discute de leur postérité philosophique. Certes, l'essai traite d'un thème clé au sein du recueil, celui de la délimitation légitime des frontières entre foi et savoir — nous y reviendrons. Cependant, cette thématique, ainsi que les autres thèmes développés dans l'ouvrage, sont beaucoup plus clairement

Philosophiques

philosophiques

Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, 400 pages, Collection NRF Essais, Paris, Gallimard

Stéphane Courtois

L'idéalisme britannique
Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038027ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/038027ar>

[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

Courtois, S. (2009). Compte rendu de [Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, 400 pages, Collection NRF Essais, Paris, Gallimard]. *Philosophiques*, 36 (1), 265–269.
<https://doi.org/10.7202/038027ar>

contemporaine mais qui s'affrontent rarement : la philosophie naturaliste et la philosophie analytique, traditionnellement conçue. Il est ironique que, parmi l'ensemble des philosophes contemporains, les deux représentants du naturalisme critiqués par Bennett et Hacker, et qui leur répondent de manière si acerbe, sont ceux qui auraient pu être les plus sympathiques aux propos de Bennett et Hacker, étant issus du même milieu et partageant plusieurs de leurs thèses métaphilosophiques. Mais ce n'est pas le cas de la jeune génération de philosophes naturalistes de l'esprit et des neurosciences, formée davantage dans les laboratoires de sciences cognitives et de neurosciences qu'à la lecture de Wittgenstein. Ceux-ci, on peut le penser, suivront également la recommandation de leurs aînés, pionniers du naturalisme en philosophie de l'esprit, et ignoreront eux aussi la polémique entretenue par les gardiens du bon usage.

NICOLAS PAYETTE et PIERRE POIRIER
Université du Québec à Montréal

Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, 400 pages, Collection NRF Essais, Paris, Gallimard.

Naturalisme et religion est la traduction française de *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, paru chez Suhrkamp en 2005. Il s'agit d'un recueil d'essais rédigés par Habermas à diverses occasions et qui ne forment pas un tout systématique, bien qu'ils soient animés par une intention commune dont je discuterai plus loin. Qu'il me soit permis, avant de discuter plus avant de la teneur de l'ouvrage, de faire quelques brèves remarques sur l'édition française. Comme c'est souvent leur habitude, les éditeurs français se sont permis quelques libertés par rapport à l'ouvrage d'origine -- chose que l'on n'observe pas, par exemple, du côté anglophone où *Between Naturalism and Religion*, paru chez Polity Press en 2008, respecte scrupuleusement l'édition originale. Des onze essais qui la composent, les éditeurs français ont choisi de n'en conserver que sept, auxquels ils ont joint un court essai de Habermas, « Une conscience de ce qui manque », originellement paru dans un ouvrage du même titre dirigé par Michael Reder et Josef Schmidt, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Suhrkamp, 2008). Il faut ajouter à ces choix éditoriaux un autre choix, non sans conséquences, qui est de ne pas respecter l'ordre de présentation original des essais et de les regrouper sous des rubriques différentes de celles prévues par l'édition allemande. Ainsi, par exemple, l'essai « La frontière entre foi et savoir. — Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion » forme le prologue de l'édition française, le chapitre huit de l'édition originale allemande. Il n'était donc pas destiné à introduire l'ouvrage, et on peut douter de la justesse de ce choix éditorial. Habermas s'y livre en effet à un commentaire serré des écrits de Kant consacrés à la philosophie de la religion et discute de leur postérité philosophique. Certes, l'essai traite d'un thème clé au sein du recueil, celui de la délimitation légitime des frontières entre foi et savoir — nous y reviendrons. Cependant, cette thématique, ainsi que les autres thèmes développés dans l'ouvrage, sont beaucoup plus clairement

présentés dans l'introduction à l'édition originale allemande, laquelle a malheureusement été supprimée de l'édition française et remplacée par l'essai consacré à Kant.

Je passe maintenant au contenu du recueil. Les principaux essais qui le composent cherchent à analyser deux tendances fortes, allant dans des directions opposées, qui imprègnent le climat moral, politique et intellectuel des pays occidentaux depuis le tournant des années 2000 : la progression des visions du monde naturalistes, d'une part, et l'influence politique grandissante des orthodoxies religieuses, d'autre part. Les avancées récentes de la recherche dans le domaine génétique et dans celui des sciences cognitives et neurologiques mèneraient insidieusement les chercheurs à se faire une image naturaliste du sujet humain que Habermas juge problématique, tant au plan épistémologique que moral. Parallèlement à cette progression de l'esprit naturaliste qui imprègne actuellement les neurosciences, nous rencontrerions, selon Habermas, une revitalisation inattendue des traditions et des communautés religieuses, et leur politisation partout dans le monde. Selon le philosophe allemand, ces deux tendances intellectuelles, l'esprit naturaliste et la revitalisation religieuse, s'enracineraient dans des traditions opposées. Les formes « dures » de naturalisme seraient l'expression de la foi non réfléchie des Lumières dans la science, le dogmatisme religieux celle d'une critique radicale de la compréhension non religieuse que la modernité occidentale a d'elle-même. Cette polarisation idéologique entre tendances séculières et religieuses, appelées à se confronter de plus en plus dans l'espace public de nos démocraties libérales, se déploierait néanmoins, selon Habermas, sur un fond de complicité tacite : le refus de s'engager dans un processus d'autoréflexion, le refus d'écouter et d'apprendre quelque chose de l'autre dans les débats publics. Du côté de la vision du monde naturaliste et séculière, ce serait le refus d'accorder un statut épistémique à la foi religieuse, d'inclure les traditions religieuses dans la généalogie de la raison et des formes modernes de pensée, ce serait les rejeter comme des formes archaïques et dépassées de rapport au monde. Du côté religieux, ce serait le refus de voir dans les principes constitutionnels des démocraties libérales, et dans la morale égalitaire et universaliste qu'ils incarnent, plus qu'un ensemble de lois contraignantes imposées de l'extérieur à l'ethos religieux, plus qu'un simple *modus vivendi*, mais bien certaines conditions modernes indépassables de co-habitation pacifique entre croyants et non-croyants en contexte pluraliste, à la lumière desquelles les membres des communautés religieuses sont appelés à réinterpréter, de l'intérieur, leurs propres traditions de manière autocritique.

Ce qui précède forme la toile de fond sur laquelle viennent se greffer les essais qui composent le recueil. Pris un à un, ils se présentent comme des études qui approfondissent certaines positions soutenues antérieurement par Habermas, non seulement dans le domaine de la philosophie politique, mais également dans celui de la philosophie du langage et de la théorie de la connaissance. Dans « Liberté et déterminisme », il s'attaque aux théories réductionnistes en philosophie de l'esprit et dans les neurosciences, selon lesquelles les états mentaux (croyances, désirs, attitudes, intentions) seraient des événements superfétatoires qui accompagnent certains processus neurologiques objectifs, qu'ils rationaliseraient après coup. Habermas ne met pas en question le fait que les opérations de l'esprit humain dépendent de processus organiques sous-jacents. Ce qu'il questionne, c'est l'interprétation naturaliste qui prétend, d'une part, que l'ensemble des règles (logiques, linguistiques ou morales) en fonction desquelles s'organise l'esprit humain seraient réductibles à des faits naturels d'ordre neurophysiologique, et d'autre part, que les pratiques normatives consistant

à échanger des raisons et à justifier nos croyances et nos actions ne seraient que des épiphénomènes qui ne jouent aucun rôle causal dans le monde. Ce qu'il défend, c'est, non pas le dualisme ontologique de l'esprit et du corps, ou du monde intelligible et du monde phénoménal, mais plutôt un dualisme méthodologique ou épistémique selon lequel il existerait différentes perspectives de connaissance irréductibles l'une à l'autre : celle de l'observateur donnant accès aux phénomènes physiques en général, auxquels seraient adaptés le jeu de langage empiriste et le modèle d'explication par les causes, et celle du participant à la communication, qui, seule, donnerait accès aux phénomènes de l'esprit et aux objets culturels en général auxquels seraient adaptés le jeu de langage mentaliste et le modèle d'explication par les raisons. Cependant, pour éviter que ce dualisme ne paraisse plus rebutant qu'il ne l'est et contrevienne à notre besoin d'une image unitaire du monde, Habermas soutient qu'il est compatible avec un naturalisme faible, selon lequel le dualisme des perspectives de connaissance serait le résultat d'un processus d'apprentissage s'inscrivant dans l'histoire de l'évolution de notre espèce, laquelle s'est vue obligée de s'adapter fonctionnellement à deux types d'environnement, naturel et social. Ce mélange de kantisme et de darwinisme n'est pas nouveau chez Habermas : il reprend certaines figures de pensée présentes dans ses travaux épistémologiques remontant aux années soixante, en particulier dans *Connaissance et intérêt*, qui annonçait le programme d'une « anthropologie de la connaissance » selon laquelle la connaissance humaine obéit à certains intérêts de connaissance déterminés qui jouent un rôle transcendantal dans la constitution des objets de connaissance, mais qui, néanmoins, doivent eux-mêmes être envisagés comme le résultat contingent de l'histoire naturelle de l'espèce.

Ce sont encore certaines hantises remontant aux années soixante qui habitent l'essai suivant « Je suis bien moi-même une parcelle de la nature » (Adorno, sur l'intrication de la nature de la nature et de la raison). Ces hantises, ce sont non seulement celles, d'ordre épistémologique, relatives à l'étroitesse de vue dont fait preuve la doctrine naturaliste — étroitesse faisant écho à la vision restrictive de la connaissance propre au positivisme que dénonçait la théorie des intérêts de connaissance — mais également celles, d'ordre moral et politique, relatives aux conséquences pratiques du naturalisme pour l'auto-compréhension du sujet humain. Les avancées récentes de la recherche dans le domaine biogénétique font peu à peu entrevoir la possibilité d'une programmation génétique des générations futures. Habermas voit dans cette possibilité une actualisation des idées fondamentales développées par Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison*, pour lesquels la domination de la nature extérieure par le progrès scientifique et technique conduirait subrepticement à la domination et à la mutilation de notre propre nature, faisant ainsi apparaître comme une illusion l'idéal d'autonomie et d'émancipation par la raison dont les Lumières étaient porteuses. Bien qu'il ne soit pas aussi pessimiste que ses prédécesseurs sur l'héritage des Lumières et qu'il ait su resituer dans sa *Théorie de l'agir communicationnel* leur critique de la raison instrumentale à l'horizon d'une théorie de la raison communicationnelle, Habermas n'en demeure pas moins extrêmement préoccupé par les menaces d'une auto-instrumentalisation de l'être humain que rendraient possibles les progrès à venir dans le domaine biogénétique, menaces qu'il interprète — reprenant là des idées développées dans un précédent recueil, *L'avenir de la nature humaine* — comme une déformation pathologique de relations communicationnelles normales.

Les essais suivants : « Une conscience de ce qui manque », « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » et « Religion et sphère publique », auxquels il convient de joindre l'essai sur Kant dont nous avons parlé au tout début, tentent de proposer un modèle d'accommodement du phénomène religieux dans nos sociétés démocratiques pluralistes et laïques. Ce modèle ressemble à maints égards à ce qu'Amy Gutmann, dans *Identity in Democracy* (2003), appelle le modèle de « protection à double sens » (*two-way protection*), qui vise à protéger la liberté de conscience et le libre exercice de la religion pour tous les citoyens en échange d'une protection de l'autorité publique contre le pouvoir des religions organisées. Ce modèle doit être distingué de deux autres modèles. D'abord, celui de la stricte séparation de l'État et de l'Église, qui confine le domaine spirituel à la sphère exclusivement privée. Son principal défaut est de protéger l'État de l'Église au prix d'une protection inadéquate des libertés de conscience et de religion des croyants, qui doivent seuls porter le fardeau de la dissociation entre leur foi et les normes séculières de la raison publique. Habermas estime que, pour équilibrer l'effort d'adaptation exigé des communautés religieuses à l'État laïque, il faut également demander aux non-croyants un effort d'adaptation réciproque au phénomène religieux, par exemple, par l'admission des assertions religieuses dans la sphère publique, dans les arènes « informelles » de la société civile, moyennant un effort de traduction du message religieux dans une langue publique accessible à tous, ou encore au moyen d'exemptions à la loi en vue d'assurer à tous les citoyens, autant croyants que laïques, des chances égales de vivre en conformité avec leurs engagements éthiques les plus profonds. Mais le modèle de protection à double sens se doit également d'être distingué du modèle de protection à sens unique, lequel, au contraire du précédent, cherche à maximiser la liberté de conscience et de religion ainsi que les accommodements religieux. Sa principale difficulté est à l'inverse de la précédente : ne parvenir à protéger la liberté de religion et de conscience qu'au prix d'une délégitimation des normes de la raison publique. S'il importe pour Habermas que l'État laïque ménage un espace permettant aux contenus religieux de s'exprimer publiquement, il convient toutefois d'éviter que cet espace ne contamine le principe de neutralité de l'État : les prises de position et les justifications à caractère religieux doivent déjà avoir reçu une traduction publique appropriée dans la société civile avant d'être débattues dans les arènes parlementaires, de telle sorte que les lois et les politiques publiques émanant des organes officiels de l'État ne puissent porter la marque d'aucune conviction religieuse ou confessionnelle.

C'est le même modèle d'accommodement qui inspire Habermas dans l'essai suivant : « L'égalité de traitement des cultures et les limites du libéralisme postmoderne » (ainsi que dans un autre essai du recueil que les éditeurs français n'ont malheureusement pas retenu, « Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte »), où il traite cette fois des revendications des minorités culturelles, ethniques et nationales. D'une part, à distance d'auteurs comme Brian Barry qui se révèlent insensibles au sort de telles minorités, Habermas se montre tout à fait réceptif à leurs différentes demandes d'accommodement, attitude qu'il interprète comme une extension du principe de tolérance religieuse aux groupes culturels minoritaires dont les « libertés éthiques fondamentales » (de religion et de conscience) doivent être protégées de manière égale. D'autre part, cependant, il tient à se mettre à distance des défenseurs d'un « multiculturalisme fort », qui en viennent à tolérer, au nom du

principe de la survie des cultures, les mesures prises par certains groupes minoritaires, ayant pour effet de restreindre les libertés fondamentales de leurs membres.

Cette volonté d'intégration de la pluralité des formes de vie socioculturelles sous l'égide du respect de la personne humaine et de ses droits est poussée encore plus loin dans le dernier essai « Une constitution pour notre société mondiale pluraliste ? », où Habermas apporte certains éclaircissements au modèle d'association cosmopolitique qu'il a esquissé dans des ouvrages antérieurs — notamment dans *L'intégration républicaine*, *La constellation post-nationale* et *Der gespaltene Westen*. Il conçoit ce modèle comme un système multiscalaire (*Mehrebenensystem*) et non plus statocentré, qui, bien que n'étant pas régi par un gouvernement mondial, permettrait néanmoins de donner une force exécutoire aux multiples conventions internationales dont l'application est, dans l'état actuel du droit international, laissée à la discrétion des États nationaux. L'essai n'a rien de vraiment neuf à dire par rapport aux travaux antérieurs de Habermas sur le même thème. Il parvient tout de même à démontrer de manière convaincante la valeur et l'intérêt du modèle cosmopolitique qui est mis en avant, notamment en regard du besoin criant de combler les défaillances des politiques en vigueur au plan global en matière d'économie, de normes environnementales et de protection des droits humains fondamentaux.

En somme, on peut dire de *Entre naturalisme et religion* qu'il représente un ouvrage incontournable, tant pour ceux qui s'intéressent de près aux développements récents de la pensée de Habermas que pour ceux qui sont préoccupés par les tendances dominantes animant les esprits en ce début de siècle. Les premiers y trouveront une cohérence de pensée surprenante et inattendue qui unit les travaux anciens et récents de Habermas. Les seconds, qu'ils soient ou non d'accord avec les positions défendues par Habermas, y trouveront une réflexion forte, profonde et originale sur l'étendue et les limites qu'il convient d'accorder à la vision du monde naturaliste, aux accommodements religieux et culturels dans nos sociétés pluralistes, ainsi qu'à un ordre mondial cosmopolitique.

STÉPHANE COURTOIS
Université du Québec à Trois-Rivières

Livres reçus (printemps 2009)

L'idéalisme britannique

Volume 36, numéro 1, printemps 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/038028ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/038028ar>

[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

(2009). Livres reçus (printemps 2009). *Philosophiques*, 36 (1), 271–272.
<https://doi.org/10.7202/038028ar>

Livres reçus (printemps 2009)

- Bloch, Ernst, « *Symbole : les Juifs.* » *Un chapitre oublié de L'esprit de l'utopie*, précédé de Lellouche, Raphaël « *Les Juifs dans l'utopie* », traduit de l'allemand par Raphaël Lellouche, Combas, Éditions de l'Éclat, 2009, 176 p.
- Botet, Serge, *Petit traité de la métaphore. Un panorama des théories modernes de la métaphore*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 96 p.
- Boulad-Ayoub, Josiane et Torero-Ibad, Alexandra (dir.), *Matérialismes des modernes. Nature et mœurs*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, 347 p.
- Brandom, Robert, *Between Saying and Doing : Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 251 p.
- Bühler, Karl, *Théorie du langage*, traduit et annoté par Didier Samain, présenté par Janette Friedrich avec une préface de Jacques Bouveresse, Marseille, Agone, collection « Banc d'essais », 688 p.
- Cossette, Claude. *Éthique et publicité*, Presses de l'Université Laval, 2009, 148 p.
- Fillion, Réal, *La dynamique multiculturelle et les fins de l'Histoire*, Ottawa, les Presses de l'Université d'Ottawa (coll. : Philosophica), 2008, 205 p.
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, 400 pages, Paris, Gallimard (Collection NRF Essais), 400 p.
- Lacroix, André, *Critique de la raison économiste. La raison n'est pas une science morale*, Montréal, Liber, 2009, 184 p.
- Moreau, Denis, Taranto, Pascal (dir.), *Activité physique et exercices spirituels. Essai de philosophie du sport*, Paris, Vrin (coll. : Pour Demain), 2009, 246 p.
- Nadeau, Christian, Saada, Julie, *Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques*, Paris, PUF (coll. : Philosophies), 2009, 153 p.
- Nadeau, Christian, *Justice et démocratie. Une introduction à la philosophie politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal (coll. : Paramètres), 186 p.
- Owen, Ruwen, *La vie, la mort, l'état. Le débat bioéthique*, Paris, Grasset (coll. : Mondes vécus), 2009, 221 p.
- Perinetti, Dario, Ricard, Marie-Andrée (dir.), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris, PUF (coll. : fondements de la politique), 2009, 232 p.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Présentation et notes par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, Flammarion (coll. : GF), 302 p.
- Theis, Robert, Jonas. *Habiter le monde*, Paris, Michalon, (coll. : « Le bien commun »), 2008, 122 p.

Oltre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte rendu ou d'étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Guillaume Fréchette
Philosophiques
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
c.p. 8888, succ. Centre-ville
Montréal, Qc
H3C 3P8
frechette.guillaume@uqam.ca