

Introduction. Raillerie, satire, ironie et sens plus profond

Pascal Engel

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018232ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018232ar>

[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. (2008). Introduction. Raillerie, satire, ironie et sens plus profond. *Philosophiques*, 35 (1), 3–12. <https://doi.org/10.7202/018232ar>

Résumé de l'article

Peut-on avoir une théorie unifiée de l'ironie ? La théorie de la feintise défendue par Gregory Currie est sans doute l'une des meilleures candidates à ce titre. Mais elle n'est pas sans difficultés, comme on peut le voir sur quelques exemples empruntés à Swift. Je soutiens que Swift illustre parfaitement les différentes non seulement dimensions de la théorie de l'ironie comme feintise, mais aussi d'une conception anti-post-moderniste des valeurs de l'ironiste.

Introduction

Raillerie, satire, ironie et sens plus profond*

PASCAL ENGEL
Université de Genève

In such a case they talk in tropes,
And by their fears express their hopes.
SWIFT, *On the death of Dr Swift*, 118-119

RÉSUMÉ. — Peut-on avoir une théorie unifiée de l'ironie ? La théorie de la feintise défendue par Gregory Currie est sans doute l'une des meilleures candidates à ce titre. Mais elle n'est pas sans difficultés, comme on peut le voir sur quelques exemples empruntés à Swift. Je soutiens que Swift illustre parfaitement les différentes non seulement dimensions de la théorie de l'ironie comme feintise, mais aussi d'une conception anti-post-moderniste des valeurs de l'ironiste.

ABSTRACT. — Can there be a unified theory of irony? The pretense theory advanced by Gregory Currie is certainly one of the best candidates, although it is not without difficulties, as one can see from various examples from Swift. It is argued that Swift gives not only an excellent illustration of the various dimensions of the pretence theory of irony, but also of an anti-post-modern conception of the values of the ironist.

De Schlegel à Kierkegaard, de Jankélévitch à Rorty, de Dumarsais à Sperber et Wilson, de la rhétorique à la critique littéraire et à la philosophie, on a beaucoup écrit sur l'ironie. Tantôt on la traite comme une figure de rhétorique parmi d'autres, et on constate que malgré des décennies de sémiotique la vieille théorie de Quintilien selon laquelle l'ironiste dit le contraire de ce qu'il pense a la vie dure, tout comme l'idée que l'ironie est la marque d'une dépréciation des valeurs¹. Tantôt on l'associe à l'une ou l'autre de ses formes (ironie socratique, ironie romantique, ironie de situation), ou bien on renonce à l'unifier et on admet qu'il y a à la limite autant d'ironies qu'il y a d'œuvres littéraires singulières. Mais d'où vient que nous n'hésitons pas à voir l'ironie partout chez certains écrivains (Horace, Chaucer, Rabelais, Cervantès, Swift, Fielding,

* Ce titre reprend de celui de Hans Dietrich Grabbe, *Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung* (1823), dont des extraits furent traduits par A. Jarry (mais on a contesté cette attribution) sous le titre *Les Silènes*, dans la *Revue Blanche*, en 1900, t. 21, janvier-avril, p. 5-15. Ce texte, joué sur une musique de Claude Terrasse au Théâtre des Pantins, était le 11^e livre pair du Dr Faustroll et fut réédité par le Collège de 'Pataphysique', (*Cahiers*, 6, 129 EP, 2001 EV). Voir aussi la notice de Breton sur Grabbe dans son *Anthologie de l'humour noir*. Les essais de ce volume proviennent d'un colloque sur l'ironie tenu à Genève en mai 2007, dans le cadre du projet FNS 100011-116032 / 1 *Connaissance, raison et normes*.

1. Voir la définition de l'Oxford English Dictionary : « *figure de style dans laquelle le sens voulu est opposé à celui qui est exprimé par les mots employés, prenant habituellement la forme du sarcasme et de la dérision* ». cf. aussi le *Petit Robert*. Le livre le plus récent en français, Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, Seuil, 2001, distingue bien diverses catégories d'ironie (verbale, socratique, romantique, du sort), mais il continue à s'appuyer sur la définition de Quintilien.

Sterne, Voltaire, Gogol, Musil, Kafka, Kraus, Gombrowicz, Eça de Queiros, Nabokov), alors que nous ne la prêtons pas aisément à d'autres (Virgile, Dante, Racine, Corneille, Chateaubriand, Novalis, Goethe, Balzac, Dostoïevski, Zola, Proust, Conrad, Faulkner, Camus, Coetzee). Est-ce parce que les premiers prendraient leurs distances avec le réel et avec leurs personnages alors que les seconds seraient plus sérieux ou tragiques ? Il y a certes une différence entre la vision du monde d'un Rolland (Romain) et celle d'un Sterne (Laurence), mais pourquoi Fénéon (Félix) serait-il toujours ironique et Tolstoï (Léon) jamais ? Nous voyons bien que ces divisions sont artificielles et qu'il peut y avoir autant de sérieux chez les premiers que d'ironie chez les seconds. Pour avoir une théorie un peu meilleure de l'ironie, il faut une investigation à au moins trois niveaux. En premier lieu, au niveau linguistique, il faut expliquer comment l'ironie verbale est possible et comment un énoncé ironique émis par un locuteur peut être compris comme tel par un auditeur. En second lieu, au niveau axiologique, il faut comprendre quelle relation l'ironiste entretient avec les valeurs et les idéaux : est-il là pour les priser ou pour les enterrer ? S'il joue ou s'il dissimule son jeu, est-ce pour corriger les mœurs ou pour s'en accommoder ? En troisième lieu, il faut comprendre les mécanismes de l'ironie littéraire. La littérature est-elle connaissance ou bien pure fiction ? L'ironie littéraire est-elle du côté de la première ou de la seconde, ou bien est-elle compatible avec les deux ? Tout le monde s'accorde sur le fait qu'il y a de multiples formes de l'ironie, et que celle-ci n'est pas un genre littéraire par elle-même, mais de quoi ces multiples formes sont-elles les formes ? Les essais réunis ici portent sur ces trois types de questions.

La définition classique de l'ironie est, par exemple, celle qu'on trouve chez Fontanier : « L'ironie consiste à dire par une raillerie, ou plaisante ou sérieuse, le contraire de ce qu'on pense, ou de ce qu'on veut faire penser². » Mais même à supposer que l'on admette cette définition, elle ne permet pas de comprendre comment comprendre un énoncé ironique comme ironique. L'exemple qui illustre peut être le mieux l'ironie antiphrastique est le célèbre *tract* de Defoe *The Shortest Way with the Dissenters* (1702), dans lequel l'auteur de *Robinson Crusoe* recommande la manière la plus expéditive (l'exécution) d'en finir avec ceux qui rejettent la foi anglicane, et fut condamné au pilori pour avoir publié son pamphlet. Nullement découragé, il écrivit juste après un *hymne au pilori*. Il eût mieux valu pour Defoe que ses dénonciateurs comprissent son ironie ! Mais pourquoi ne la comprirent-ils pas ? La théorie antiphrastique seule ne permet pas de le dire. Wittgenstein nous mettait au défi de dire « Il fait froid ici » en voulant dire « Il fait chaud ici » (P.U. 1. 510), et le défi n'a pas été relevé. La conception pragmatique de Grice (1969) a apporté un progrès important en concevant la compréhension de l'énoncé ironique comme une forme d'inférence, dérivée par implicature à partir de la violation de la Maxime de qualité (dites ce que vous croyez être vrai) : si je

2. Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, 1830, réédition Paris, Flammarion, 1977, p. 145-146.

vous dis « Sarkozy est distingué » l'auditeur reconnaît l'énoncé comme littéralement faux et infère, de ce fait, que j'ai eu l'intention de communiquer un autre sens que le sens littéral, et, on peut le présumer, le sens selon lequel Sarkozy est vulgaire. Le problème, comme le montre ici Anne Reboul, est que cette analyse ne va guère au-delà de l'analyse classique. Si vous ne savez pas quelle est mon opinion sur Sarkozy, comment pourrez-vous inférer que j'ai fait un énoncé ironique ? Et pourquoi énoncerais-je quelque chose de manifestement faux si je veux en fait énoncer que Sarkozy est vulgaire ? Et même si vous savez déjà mon opinion, est-ce que je ne viole pas la maxime de quantité en énonçant par implicature qu'il est vulgaire ? Certes on peut recourir à l'hyperbole (« Sarkozy est la distinction même »), mais toute ironie ne le fait pas. Sperber et Wilson (1981)³ ont proposé de voir au cœur de l'ironie une forme d'interprétation d'un énoncé impliquant une mention d'un autre énoncé faisant écho à un énoncé qui serait implicitement émis par le locuteur ou par un groupe supposé représenter une sorte de norme commune (dans mon exemple l'opinion unanime trouve Sarkozy vulgaire, et l'ironie de mon énoncé est reconnue immédiatement)⁴. C'est un progrès important par rapport à l'analyse classique parce qu'on met l'accent sur la notion d'interprétation et parce qu'il n'est pas nécessaire, selon l'analyse de Sperber-Wilson, que l'énonciateur ironique pense le contraire de ce que dit son énoncé littéral. Mais tous les énoncés ironiques ne sont pas échoïques. Considérez une brève de Fénéon : « C'est au cochonnet que l'apoplexie a terrassé M. André, 75 ans, de Levallois. Sa boule roulait encore qu'il n'était déjà plus. » Ici nul écho ni mention, mais simplement une manière lapidaire de conter, qui produit l'effet ironique (on a plus ici affaire à une ironie de situation, par le contraste entre le tragique de l'événement et le ridicule de la boule poursuivant sa course). La théorie avancée par Gregory Currie, selon laquelle l'ironiste pratique une forme de faire-semblant ou de « feintise » (*pretence*)⁵ par laquelle il prétend prendre le point de vue de quelqu'un d'autre, a ceci de commun avec l'analyse échoïque qu'elle repose sur une interprétation et non une description. Mais selon Currie, l'ironiste ne fait pas simplement écho ou mention d'un énoncé. Il feint de l'énoncer et surtout feint d'être le personnage qui l'énonce. Plus précisément, comme le dit Currie :

3. Sperber, D. & D. Wilson, 1981 : « Irony and the use-mention distinction ». In P. Cole (ed.) *Radical pragmatics*. Academic Press, New York : 295-318. cf. aussi Philippe Hamon, *L'ironie littéraire*, Paris, Hachette 1996, qui adopte aussi la thèse selon laquelle toute ironie implique une mention.

4. On n'a pas toujours noté les points communs entre l'analyse de Sperber-Wilson et celle de Oswald Ducrot, en termes de « polyphonie ». cf. O. Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.

5. « Why irony is pretence ». In Shaun Nichols (ed), *The Architecture of the Imagination : New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*, Oxford University Press, 2006, pp. 111-33. Les auteurs de ce volume traduisent tous « *pretence* » par « feintise ». On pourrait préférer « le feindre » ou le « faire semblant », mais ce dernier terme convient mieux à *make believe* (employé par Kendall Walton). Nous avons donc conservé, non sans quelque réticence, feintise.

Ce qui est important, c'est que l'énoncé de l'ironiste soit une manifestation du fait qu'il ou elle fait semblant d'avoir une position ou un point de vue restreint ou déficient, F, et, de la sorte, il nous met dans l'esprit d'une certaine perspective, d'un certain point de vue ou position, G (qui peut être identique à F ou simplement lui ressembler) étant la cible du commentaire ironique.

Feindre d'avoir une certaine croyance ou de faire une affirmation n'est pas la même chose que de faire cette affirmation ou de rapporter le discours d'autrui. Et feindre d'être un certain type de personne n'est pas la même chose que feindre de croire quelque chose. Enfin Currie associe explicitement le feindre ironique à l'adoption simulée d'une perspective déficiente ou en quelque manière limitée ou non pertinente. En quelque sorte l'ironiste évalue la perspective de sa cible et la sienne.

La conception de Currie a, comme on l'a souvent noté, des points communs avec la théorie échoïque : toutes deux admettent que l'ironie est une forme d'attribution de pensée ou d'attitude, et toutes deux notent que la pensée qui est objet d'attitude ironique n'a pas besoin d'être identique à celle qui est exprimée par l'énoncé ironique (contre la conception antiphrastique classique). Mais la thèse de Currie est plus générale. Tout d'abord, en axant l'ironie sur l'idée de feintise ou de simulation, elle incorpore les cas d'ironie privilégiés par Sperber et Wilson où intervient une forme de mention d'un énoncé sans pour autant assimiler tout énoncé ironique à une citation ou métareprésentation implicite. Ensuite, la notion de feintise est clairement associée aux théories de la fiction et de l'imagination que des auteurs comme Walton et Currie lui-même ont associée à la capacité psychologique de faire semblant, dont toute la littérature sur les jeux de *pretence* chez les enfants montre combien elle est étroitement liée à l'acquisition d'une « théorie de l'esprit »⁶; en ce sens elle permet de comprendre comment la fiction et l'ironie peuvent avoir des racines mentales communes. S'il y a un mécanisme commun aux deux, on voit mieux comment l'ironie est constitutive de l'écriture littéraire, même si la feintise ironique n'est pas la même que celle qui engendre la fiction. Enfin, la théorie de Currie permet de comprendre en quoi l'ironiste, tout en se mimant un certain personnage, peut prendre ses distances, par rapport à lui, y compris en indiquant qu'il ne partage pas ses valeurs ou ses points de vue. Elle n'est pas sans problèmes néanmoins, comme le montre ici Anne Reboul, notamment parce qu'elle prescrit que dans une fiction un personnage ne peut pas dire quelque chose qui est interprété comme absurde par le lecteur — ironie auctoriale — ce qui se produit très souvent chez Stendhal (dont l'ironie spécifique est ici analysée par Patrizia Lombardo). Elle rencontre aussi des difficultés quand on a affaire à des ironies emboîtées ou niveaux d'ironie, et à ce que Sophie Duval analyse ici comme « dynamique ascensionnelle » de l'ironie chez

6. Cf. notamment Alan Leslie « Pretence and representation : The origins of «theory of mind» *Psychological Review* 94, 4 (Oct 1987) : 412-426, et toute la littérature que ces travaux ont engendrée.

Proust, car il n'est pas facile de voir comment on peut feindre une feintise au second, voire au troisième degré.

Si la théorie de l'ironie comme feintise n'a peut être pas toute la généralité voulue pour l'analyse de l'ironie verbale, il y a un point sur lequel elle est très pertinente, et sur lequel insiste Currie : l'ironie exprime une attitude, le plus souvent négative, mais qui peut être bienveillante (cf. Stendhal), sur sa cible. Kevin Mulligan montre que cette analyse fut anticipée par Rudolf Jancke dans *Das Wesen der Ironie* (1929). Comme le dit Mulligan « Toute description de l'ironie devrait fournir des réponses à des questions comme les suivantes : pourquoi l'ironiste ironise-t-il ? Quels états d'esprit et attitudes, s'il y en a, sont essentiels à l'ironie ? Quelles sont les valeurs ou non-valeurs qui motivent l'ironiste ? » Selon Mulligan les valeurs auxquelles est sensible au premier chef l'ironiste sont les valeurs cognitives ou de connaissance, et c'est pourquoi, selon lui, l'une des cibles privilégiées de l'ironiste est la bêtise. Cette remarque semble autoriser un rapprochement plausible entre l'ironie et la satire, dans la mesure où la satire est souvent une prise de position sur des valeurs, et prend souvent comme cible la bêtise, vice cognitif par excellence⁷. Mais Mulligan rejette ce rapprochement : selon lui, le satiriste est motivé par des buts pratiques seulement et vise à changer le monde, alors que l'ironiste est un « quiétiste » qui ne prend position que par rapport aux valeurs cognitives et fustige la bêtise sans chercher pour autant à rendre les gens meilleurs ou plus intelligents.

Comme le remarque Mulligan, on a souvent tendance, en ironologie, à partir des auteurs qu'on considère comme paradigmatiques, à généraliser à partir du cas unique (comme on le fait en neurologie clinique). Même s'il est vrai, comme le dit Anne Reboul, qu'il n'y a que des ressemblances de famille entre les formes variées d'ironie, nous ne pouvons nous défaire de l'idée qu'il y a des types dès qu'il s'agit d'ironie littéraire. L'ironie littéraire est affaire de trame ou d'intrigue en un sens où l'ironie verbale ou conversationnelle ne l'est pas (il faut avoir interagi pendant plus d'une conversation avec quelqu'un pour repérer son style d'ironie). Je ne ferai pas exception à la méthode du cas unique, mais j'espère que tout le monde s'accordera pour admettre que Jonathan Swift est l'un des plus grands ironistes de l'histoire de la littérature. En fait, sa prose (et sa poésie) semblent quasiment faites pour illustrer les théories de l'ironie évoquées ci-dessus. Je voudrais cependant suggérer que ce n'est pas toujours le cas. Le partisan de la définition classique de l'ironie comme antiphrase ne manquera pas de recruter au service de cette définition le *Modest Proposal*, les *Drapier's Letters*, ou *Argument to prove that the abolishing of Christianity* : Swift n'y monte-t-il pas sa satire en énonçant le contraire de ce qu'il pense, sur le ton de la raillerie sarcastique ? Le partisan de la théorie de l'ironie comme écho et mention ne pourra-t-il pas recruter quasiment tout le *Tale of a Tub*

7. Cf. mon article « La pensée de la satire », à paraître in Sophie Duval, dir., *Mauvais genre, la satire littéraire moderne*.

et *Gulliver* au service de la thèse selon laquelle l'ironie revient à faire une allusion échoïque à une pensée attribuée ? Mais les choses sont plus complexes. Par exemple, dans la section II du *Tale of a Tub*, Swift introduit ce qu'il nomme lui-même en note une « satire sur l'élégance et la mode en vue d'introduire ce qui suit ». Mais cette satire est en fait une satire du matérialisme de Hobbes et du Léviathan⁸. On a donc une satire au second degré. Ce n'est pas incompatible avec la théorie échoïque ni avec l'idée proposée par Sophie Duval de degrés d'ironie. Mais une satire ironique est-elle une satire ? Ne se renverse-t-elle pas en discours sérieux ? On penserait plutôt que c'est l'ironie qui se met au service du message que veut faire passer la satire. La même analyse vaudrait alors pour *L'argument destiné à prouver que l'abolition du christianisme*, etc. (1708). Swift y fait-il écho à quelqu'un qui recommanderait l'abolition du christianisme ? Evidemment pas, puisque son but clair est au contraire apologétique. Dans la plupart des cas, on connaît les cibles de ses attaques et les raisons pour lesquelles il les mène (les Anglais dans les *Drapier's Letters*, les Modernes dans la *Battle of the Books*, la Royal Society dans le livre III de *Gulliver*, etc.). Mais ici on ne sait pas si Swift attaque les chrétiens, qui se seraient convertis à un christianisme « nominal », au nom du christianisme « réel », ou bien s'il attaque les agnostiques adoptant un christianisme de façade, ou bien les impies. Si l'on devait admettre la théorie antiphrastique ici, on ne saurait pas sur quel niveau d'ironie se placer. Il arrive même à Swift de désamorcer sa propre ironie, ainsi dans l'*Apology* ajoutée au *Tale of a Tub* :

Il y a une chose que le lecteur judicieux ne peut pas avoir manqué d'observer : certains passages de ce discours, qui semblent les plus susceptibles d'élever des objections sont ce que l'on appelle des parodies, où l'auteur personifie le style et la manière des autres auteurs, qu'il entend exposer.

Swift donne ici la clef de sa méthode d'ironie, qui est bien conforme à la conception de la feintise : il s'agit de feindre d'être un certain type de personne, avant même de faire écho ou allusion à un certain discours. Mais cela ne donne pas naissance chez lui à un seul type d'ironie⁹. En premier lieu, Swift use de la parodie, comme dans *Tale of a Tub*, qui consiste à « transplanter » et « déraciner » un propos (comme celui de Wotton dans *Battle of the Books*), ou encore dans les célèbres *Meditations upon a Broome Stick* (qui sont une parodie des sermons de Robert Boyle) : ici la théorie échoïque s'applique. En second lieu, Swift feint être quelqu'un d'autre qui personifie. C'est ce qu'il fait dans la plupart de ses satires les plus fameuses : *Bickestaff*, *Scriblerus*, la *Modeste Proposition*, les *Instructions aux domestiques* mais aussi le *Projet de distribution d'insignes distinctifs aux mendiants*, le *Manuel de conversation polie*, ou le *Schéma intéressant et pratique pour l'aménagement d'un*

8. Cf. Philipp Harth, *Swift and Anglican Rationalism*, Chicago University Press 1961 (cf. aussi *Œuvres*, Pléiade, éd. Pons, p. 1697).

9. Je m'appuie ici sur les analyses de Michael Suarez, S. J. « Swift's Satire and Parody » in *The Cambridge Companion to Swift*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 112-127.

hôpital pour incurables. La plupart du temps, le narrateur, dans ces textes, est supposé être quelqu'un qui *sait*, un *professeur*, un *faiseur de projets* ou un *réformateur*, qui, au nom de ce savoir, propose un « schème », un « projet », une « proposition » destinée à améliorer le bien-être public. Cela semble, de prime abord, être une forme d'ironie pédagogique ou socratique, où l'auteur feint d'approuver une certaine proposition pour inciter son lecteur à penser mieux ou à faire son éducation morale¹⁰. Mais le personnage du réformateur, dans les satires de Swift, n'est nullement socratique au sens où il serait conscient de son ignorance et chercherait à étendre le savoir d'autrui. Au contraire, le personnage réformateur qui parle est en général un fat ou un sot dogmatique qui prétend savoir (*Manuel de conversation polie*) ou bien quelqu'un qui propose un schème si absurde que le lecteur est amené à le rejeter. S'il y a ironie socratique, elle est au second degré, car le réformateur dont on parodie le schème pousse le lecteur à juger par lui-même de cette absurdité. En troisième lieu Swift se moque lui-même de ses propres personnifications. C'est par exemple ce qu'il fait dans ses *Verses on the Death of Dr Swift*, où le personnage qui est la cible de son ironie est lui-même (« Il se déchaînait dans les satires / Et ne laissait personne tranquille... / Que d'horreurs il détaille dans ses livres / Satires libelles, pseudo-voyages / Sans respect pour sa propre soutane / Dans laquelle il mord comme une mite ») ou encore, ultime clin d'œil, dans sa propre épitaphe à la cathédrale Saint-Patrick (*Decani, Ubi saeva indignatio ulterius cor lacerare nequit*). Swift use en fait de tous les registres d'ironie, et il parodie sa propre ironie. C'est en fait fréquent dans la plupart des formes d'ironie : l'ironiste nous prévient souvent que son discours ne porte que sur des *trifles*, des bagatelles, bien qu'en fait il prenne fort au sérieux ce dont il va parler. La plupart des satires de Swift portent sur des points de détail, des choses sans conséquences, telles que celles qui occupent les domestiques et la maisonnée. Mais ce sont en fait des affaires de l'univers qu'il s'agit¹¹.

Ce trait, qui est peut-être une forme de la « force ascensionnelle » dont parle Sophie Duval au sujet de Proust, a conduit nombre d'interprètes contemporains à voir dans l'ironie swiftéenne une forme d'ironie post-moderne, dans laquelle l'auteur parle plusieurs voix et déconstruit sa propre ironie¹².

10. Sur l'ironie socratique, cf. G. Vlatos, *Socrates, ironist and moral philosopher*, Cornell University Press, 1991. Pour une critique de cette interprétation de l'ironie socratique, cf. M. Nancy : « Qu'est que l'ironie socratique ? », *International Plato Society*, 2007 ; [en ligne : <http://www.nd.edu/~plato/index.html#The%20aim>].

11. Sur Gulliver et les mélanges de genres, cf. notamment Alexis Tadié « Gulliver au pays des Hybrides : langage, science, fiction, dans *Gulliver's Travels* de Jonathan Swift », *Etudes anglaises*, 49.2, 1996 : 144-57, et son excellente édition (GF) des *Voyages*.

12. Cf. en particulier E. Said : *The World, the Text, the Critic*, Cambridge : Harvard University Press, 1984, Nigel Wood, *Swift*, Harvester Press, Brighton, 1986. Je compte au nombre de ces livres aussi celui de Frank Boyle, *Swift as Nemesis*, Stanford, Stanford University Press, 2000. Dans son livre *Saturnales de Swift* (Verdier 2002) Emmanuelle Rousset donne une lecture poétique de Swift qui quelquefois sonne juste, quelquefois semble très proche de la lecture post-moderne : « L'ironie est la parousie de l'idée blanche, le sanglot de la raison qui a perdu la foi et garde l'idée de Dieu. L'ironie retire à la parole sa prétention au vrai » (p. 30-31).

S'appuyant sur les notions de dialogisme et de polyphonie chez Bakhtine¹³, l'interprétation postmoderne soutient qu'il y a, dans la plupart des ironies littéraires, une pluralité de voix qui parlent dans un texte ventriloque sans que l'une d'entre elles soit privilégiée. Selon la théorie post-moderniste de l'ironie, l'ironie littéraire est constitutive du texte et brouille d'entrée de jeu toute distinction entre le texte et le monde, entre langage et réalité. Ainsi Edward Said dit-il, au sujet de *Gulliver*, que tout lecteur « doit prendre au sérieux la découverte de Swift selon laquelle les mots et les objets du monde ne sont pas simplement interchangeables car les mots s'étendent des objets vers un monde autonome entièrement verbal¹⁴ ». Richard Rorty a peut être simplifié un peu les choses, mais il a le mérite d'avoir essayé de définir clairement l'ironie post-moderne. Selon lui, l'ironiste remplit trois conditions : 1) il a des doutes radicaux sur le vocabulaire final qu'il emploie couramment parce que d'autres vocabulaires lui ont fait forte impression ; 2) il réalise que le raisonnement formulé dans son vocabulaire présent ne peut ni confirmer ni dissoudre ; 3) il ne pense pas que son vocabulaire soit plus proche de la réalité que les autres¹⁵. Autant dire qu'il est un sceptique post-moderne ou néo-pragmatiste au sens de Rorty lui-même. Il est possible que la conception post-moderniste de l'ironie soit vraie pour certains ironistes contemporains, outre Rorty lui-même, comme Derrida, Foucault ou Baudrillard (pour lesquels il faudrait peut-être forger la notion d'ironie triste, voire lugubre). Mais l'ironie post-moderne n'est certainement pas vraie de Swift. Il est un classique, qui sait parfaitement distinguer ce qui relève du discours et ce qui relève de la réalité, et un rationaliste, même un rationaliste dogmatique et réactionnaire, qui passe son temps à dénoncer les effets de la déraison humaine, même s'il n'a rien d'un rationaliste des Lumières et si son ironie est en ce sens très différente de celle d'un de ses premiers *fans*, Lichtenberg¹⁶. Il répond en ce sens parfaitement à la définition de l'ironie proposée par Mulligan selon laquelle l'ironiste est au premier chef préoccupé par les valeurs épistémiques et par leur dépréciation dans la bêtise. Mais selon Mulligan, cela devrait ne pas faire de lui un satiriste.

Et pourtant Swift est un satiriste ironiste, ou un satiriste qui use de l'ironie. Selon la définition traditionnelle, c'est presque une tautologie. Mais si l'on en croit aussi la définition de Mulligan, si Swift est un satiriste il n'est pas un ironiste, et s'il est un ironiste il ne peut pas être un satiriste. Selon Mulligan, le satiriste est quelqu'un qui croit à des valeurs, essentiellement des valeurs pratiques et politiques, et qui dénonce la dévaluation de ses valeurs. La cible du satiriste est parfaitement claire et identifiable, et il espère, par sa satire, corriger les mœurs et influencer sur l'action politique ou les mœurs de ses contemporains.

13. Cf. notamment Mikhaïl Bakhtine. *Esthétique et théorie du roman*. Paris, Gallimard 1978.

14. E. Said, *op. cit.* p. 58.

15. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press 1989, trad. fr. Paris, A. Colin, 1993, p. 11-112.

16. Cf. le livre Harth, *op. cit.*

Il est possible que cette définition de la satire s'applique à la satire augustéenne de Pope ou de Dryden mais elle ne convient pas à la tradition de la satire Ménippée, qui mélange les discours¹⁷. Swift joue en fait sur les deux registres, le ménippéen et l'augustéen. Certains de ses textes satiriques ont un objectif politique explicite : c'est le cas des *Lettres du drapier* ou du *Modest Proposal*. Dans une lettre célèbre de 1725 à Charles Ford, il dit que ses *Voyages de Gulliver* « amenderont merveilleusement le monde ». Mais dans la plupart de ses autres écrits, il n'a pas cet objectif, et il s'adresse particulièrement aux valeurs épistémiques et cognitives, et non pas aux valeurs pratiques. C'est le cas du *Conte du Tonneau*, des livres III et IV de *Gulliver*, qui sont, au moins autant que l'*Éloge de la folie* d'Erasmus, l'*Éloge de la bêtise* de Jean Paul, le *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert, ou la conférence de Musil sur la *Dummheit*, des écrits sur la bêtise et la dévalorisation de la connaissance. Faut-il dire alors que Swift cesse dans ces écrits d'être un satiriste ? C'est pourtant bien ainsi qu'il se dépeint lui-même et donne sa propre définition de la satire : « *To vex the rogues though it will not amend them*¹⁸. » On notera que dans cette définition il ne s'agit plus, précisément, d'amender ou de changer les humains, ce qui ne veut pas dire que Swift ne cherche pas à éduquer le jugement de son lecteur. Il me semble que l'on peut parfaitement être un satiriste et un ironiste, et adopter à la fois la pose du satiriste, qui parle *au nom* de valeurs qu'il connaît (en ce sens le satiriste est par définition un réaliste et un cognitiviste moral¹⁹), et celle de l'ironiste qui feint d'adopter le point de vue déficient d'un personnage qui ne reconnaît pas ces valeurs. Autrement dit, je ne suis pas sûr que l'ironiste soit nécessairement un quêtiste. Le cas de Swift, mais aussi celui de Chesterton l'illustrent : on peut être un ironiste et un croyant. On peut aussi bien entendu être un ironiste rationaliste et anti-post-moderne²⁰. Et de même qu'il peut y avoir des ironistes satiristes préoccupés des valeurs cognitives, il peut aussi y avoir des ironistes non satiristes préoccupés de valeurs non cognitives. C'est le cas de Stendhal selon la lecture de Patrizia Lombardo. Stendhal est certes tout aussi sensible que le sera Flaubert à des vices cognitifs comme la bêtise, toutefois son ironie n'est pas agressive mais tendre. Les valeurs qui le préoccupent au premier chef sont affectives et esthétiques. Quand il ironise sur ses personnages, il leur attribue des erreurs et des attitudes qu'il pourrait adopter lui-même. C'est pourquoi rien n'est plus éloigné de l'attitude ironique de Stendhal que le penchant pour la raillerie et le sarcasme qu'ont beaucoup d'ironistes.

17. Sur la satire, voir M. Martinez et Sophie Duval, *La satire*, Paris, Armand Colin, 2000.

18. Cf. aussi *Thoughts on diverse subjects* : « *Satire is reckoned the easiest of all wit, but I take it to be otherwise in very bad times : for it is as hard to satirise well a man of distinguished vices, as to praise well a man of distinguished virtues. It is easy enough to do either to people of moderate characters.* »

19. C'est ce que je soutiens dans « La pensée de la satire », *op. cit.*

20. Contre l'ironiste post-moderne à la Rorty-Derrida, on pourrait forger un concept d'ironie *anti-moderne*, au sens d'Antoine Compagnon, *Les anti-moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

L'une des raisons pour lesquelles on peut être tenté de séparer la satire de l'ironie tient à la théorie de l'ironie comme feintise. Si cette théorie est correcte, l'ironiste n'affirme pas ce qu'il dit ironiquement ni ne fait d'authentique assertion, mais *feint* seulement l'assertion. Cependant, qu'est-ce que faire une assertion sérieuse ? Selon une théorie défendue entre autres par Peter Unger et Timothy Williamson, une assertion vise non pas la vérité mais la connaissance, et la norme de l'assertion est que celui qui dit quelque chose sur le mode assertif *sait* que le contenu asserté est vrai. Une assertion ironique devrait alors être une pseudo-assertion, puisque l'ironiste par définition ne peut pas savoir ce qu'il prétend savoir. Cela expliquerait la différence entre le satiriste et l'ironiste, le satiriste étant celui qui sait, l'ironiste celui qui suspend son jugement. Cette définition convient peut-être à la représentation post-moderniste de l'ironiste comme une sorte de sceptique. Mais elle ne convient pas à Swift, justement. Swift se place dans la perspective de celui qui sait, et adopte une attitude cognitive vis-à-vis des valeurs morales et cognitives qu'il défend, mais cela ne l'empêche pas de pratiquer sans cesse l'ironie comme feintise. Les personnages de réformateur, de bâtisseur de projets ou de plans pour la société et l'humanité que Swift prétend incarner font-ils de pseudo-assertions ? Non. Ils font des assertions, et ils se représentent explicitement comme sachant ce qu'ils affirment. Mais le narrateur lui-même ne fait pas l'assertion correspondante, et c'est en ce sens qu'il feint. On peut donc répondre à la norme de l'assertion tout en faisant une assertion feinte ou ironique, et il me semble que c'est pourquoi la satire peut être ironique et l'ironie satirique²¹.

21. Bergson (dans *Le Rire*, Œuvres, PUF 1959, p. 447, cité ici par Mulligan) a bien vu que l'ironie jouait sur le contraste entre ce qui est et ce qui devrait être : « Tantôt on énoncera ce qui devrait être en feignant de croire que c'est précisément ce qui est : en cela consiste l'*ironie*. Tantôt, au contraire, on décrira minutieusement et méticuleusement ce qui est, en affectant de croire que c'est bien là ce que les choses devraient être : ainsi procède souvent l'humour ». Mais cette belle symétrie ne peut pas être correcte non plus, en tous cas si « énoncer » signifie ici la même chose qu'affirmer. L'ironiste fait une assertion feinte.

Écho et feintise : quelle est la différence et qui a raison ?

Gregory Currie

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018233ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018233ar>

[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

Currie, G. (2008). Écho et feintise : quelle est la différence et qui a raison ? *Philosophiques*, 35 (1), 13–23. <https://doi.org/10.7202/018233ar>

Résumé de l'article

Dans un essai antérieur (« Why irony is pretence », in S. Nichols, dir., *The Architecture of the Imagination*, Oxford University Press, 2006) j'ai défendu une version de la théorie de l'ironie comme feintise — selon laquelle l'ironiste prétend adopter une perspective qui est en quelque sorte déficiente. J'ai aussi comparé cette version de la théorie de la feintise avec la théorie échoïque de Sperber et Wilson, en concluant que la théorie de la feintise était supérieure. Deirdre Wilson a répondu à cet article (« The pragmatics of verbal irony : echo or pretence ? » dans *Lingua* 116, 2006, 1722-1743). Dans le présent article, je réponds aux contre-arguments de Wilson. Je fournis aussi un contre-exemple à la théorie échoïque aidant à montrer que, contrairement à ce que pensent certains, la théorie échoïque et celle de la feintise ne sont pas équivalentes. Pour finir, je considère certaines conséquences, pour la théorie littéraire, de la conception selon laquelle l'ironie consiste à feindre avoir un point de vue déficient.

Écho et feintise : quelle est la différence et qui a raison ?

GREGORY CURRIE

Université de Nottingham

RÉSUMÉ. — Dans un essai antérieur (« Why irony is pretence », in S. Nichols, dir., *The Architecture of the Imagination*, Oxford University Press, 2006) j'ai défendu une version de la théorie de l'ironie comme feintise — selon laquelle l'ironiste prétend adopter une perspective qui est en quelque sorte déficiente. J'ai aussi comparé cette version de la théorie de la feintise avec la théorie échoïque de Sperber et Wilson, en concluant que la théorie de la feintise était supérieure. Deirdre Wilson a répondu à cet article (« The pragmatics of verbal irony : echo or pretence ? » dans *Lingua* 116, 2006, 1722-1743). Dans le présent article, je réponds aux contre-arguments de Wilson. Je fournis aussi un contre-exemple à la théorie échoïque aidant à montrer que, contrairement à ce que pensent certains, la théorie échoïque et celle de la feintise ne sont pas équivalentes. Pour finir, je considère certaines conséquences, pour la théorie littéraire, de la conception selon laquelle l'ironie consiste à feindre avoir un point de vue déficient.

ABSTRACT. — In earlier work ("Why irony is pretence", in S. Nichols (ed) *The Architecture of Imagination*, Oxford University Press, 2006) I have argued for a version of the pretence theory of irony — a version according to which the ironist is pretending to adopt a perspective which is defective in some way. I also contrasted this version of the pretence theory with the echoic theory of Sperber and Wilson, concluding that the pretence theory is superior. Deirdre Wilson has now responded to this paper ("The pragmatics of verbal irony : echo or pretence ?" *Lingua* 116 (2006) 1722-1743). In the present paper I respond to Wilson's counterarguments. I also generate a counterexample to the echoic theory which helps to show that, contrary to what some have thought, the echoic and pretence theories are not equivalent. Finally, I consider some of the consequences for literary theory of thinking of irony as pretending to have a defective point of view.

Il y a quelques années, Dan Sperber et Deirdre Wilson ont défendu une théorie sur la nature de ce qu'on appelle souvent l'ironie verbale. On dit souvent que cette théorie est similaire à une autre, la théorie de la feintise (*pretence*), que je considère comme étant correcte et que j'ai défendue dans un article auquel Wilson a répondu¹. Mon but ici est de clarifier les relations entre les deux théories et de considérer la réponse de Wilson à la lumière de cette clarification. Comme on peut s'y attendre, je conclurai que la théorie de la feintise est préférable à la théorie échoïque.

1. Currie, Gregory : « Why Irony is Pretence », dans Nichols, Shaun, dir., *The Architecture of the Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; Wilson, Deirdre, « The pragmatics of verbal irony : echo or pretence ? », *Lingua*, 116, 2006, p. 1722-1743.

Commençons par un point préliminaire. Dans l'article en question, j'avais affirmé que la première exposition et la première justification détaillée de la théorie de la feintise était due à Herb Clark et Richard Gerrig en 1984². Kevin Mulligan m'a indiqué qu'il existe une élaboration plus ancienne de ce point de vue par Rudolf Jancke dans le livre *Das Wesen der Ironie* de 1929³.

1. La théorie échoïque

La meilleure façon d'explorer la théorie échoïque est d'utiliser une série de concepts emboîtés introduits par Sperber et Wilson et qui situent l'ironie dans un contexte communicatif et expressif plus large.

De leur point de vue, un énoncé est ironique lorsque, en premier lieu, il est plutôt *interprétatif* que *descriptif*, c'est-à-dire lorsque, au lieu d'être employé pour représenter un état de choses actuel ou possible, il est employé pour représenter une autre représentation (par exemple, un énoncé possible ou actuel, ou une pensée) à laquelle il ressemble en ce qui concerne le contenu. Ainsi, dans :

1. Certaines propositions sont des tautologies. Par exemple, un grand homme est un homme

« un grand homme est un homme » est employé pour représenter la pensée ou la proposition qu'un grand homme est un homme, et non l'état de choses qui consiste en l'être homme des grands hommes. Or certains énoncés interprétatifs sont également attributifs, en ce que l'intention du locuteur est d'attribuer à quelqu'un la pensée en question, comme dans :

2. Marie considéra l'idée : c'était inacceptable

où l'intention évidente est d'attribuer à Marie la pensée que l'idée est inacceptable. Les usages *échoïques* sont des usages attributifs lorsque le locuteur manifeste une quelconque attitude envers la pensée attribuée. Cette attitude peut être positive, comme dans :

3. A : Allons dîner
B : Oui, allons dîner

Où elle peut être négative, comme dans :

4. A : Faisons cadeau de tout notre argent
B : Oui, faisons cadeau de tout notre argent

où il est aisé d'imaginer B parler avec « un ton de voix ironique », bien que ce ne soit pas essentiel à l'identification de ce cas comme étant un cas d'ironie. Ainsi, l'« ironie verbale » est un sous-type d'usage échoïque dans lequel

2. Clark, Herbert H. et Gerrig, Richard J., « On the pretense theory of irony », *Journal of Experimental Psychology: General*, 113 (1), 1984, p. 121-126.

3. Jancke, Rudolf, *Das Wesen der Ironie. Eine Strukturanalyse ihrer Erscheinungsformen*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1929.

le locuteur exprime une attitude dissociative envers un énoncé ou une pensée attribuée⁴.

Les concepts emboîtés ici sont l'*interprétatif*, l'*attributif* et l'*échoïque*, et les extensions des derniers dans mon ordonnancement sont des sous-ensembles propres des premiers. Notez toutefois qu'on peut donner une définition plus large de l'*échoïque* : on pourrait définir les énoncés échoïques comme étant *des énoncés interprétatifs qui, attributifs ou non, expriment une attitude envers celle des pensées de quelqu'un dont l'énoncé est une interprétation*. Après tout, je peux parfaitement bien exprimer une attitude d'approbation, disons, face à la pensée qu'on devrait me donner un million de dollars, sans pour cela que je doive faire écho en même temps à la possession de cette pensée par quiconque. Dans ce cas, les concepts d'*attributif* et d'*échoïque* auraient des extensions qui seraient à l'intersection des sous-ensembles de l'extension du concept d'*interprétatif*, sans qu'aucun d'eux ne soit un sous-ensemble de l'autre. Nous ferions alors face au problème simplement terminologique selon lequel « échoïque » est une étiquette trompeuse, parce que cela n'impliquerait nullement que nous faisons écho à la pensée ou au discours de quelqu'un lorsque nous exprimons une attitude face à la pensée en question. Mais nous pourrions alors simplement caractériser le concept d'une autre manière : « évaluatif » serait une caractérisation raisonnable.

Je fais cette remarque pour la raison suivante : étant donné la façon avec laquelle Sperber et Wilson définissent leurs termes, ils sont contraints — et semblent même heureux — de dire que tous les énoncés ironiques, étant échoïques dans leur sens, sont automatiquement attributifs. C'est-à-dire que lorsque quelqu'un parle ironiquement, il ou elle exprime à la fois de l'hostilité envers une pensée, et il ou elle attribue cette pensée à quelqu'un. Mais ce n'est certainement pas ainsi. Wilson offre un autre exemple d'ironie : après une réunion désastreuse, Marie dit :

5. Ça c'est bien passé.

Wilson affirme : « L'énoncé de Marie [...] peut être compris comme faisant écho à ses anciens espoirs ou à ses premières attentes, ou au réconfort offert par ses amis selon lequel que la réunion se passerait bien, afin de montrer qu'elle les considère maintenant comme étant ridiculement trop optimistes ou mal fondés⁵. » Et il peut en être ainsi ; mais Marie aurait pu également penser

4. J'abrège ici la définition donnée par Wilson dans « The pragmatics of verbal irony : echo or pretence ? ». Alors que Wilson appelle cela de l'« ironie verbale », je crois qu'elle serait d'accord avec le fait qu'il ne doit pas nécessairement y avoir quelque chose de verbal en ce qui concerne l'ironie de ce genre. Comme nous faisons écho aux mots des gens, nous pouvons faire écho à leurs gestes et leur maniérisme, et il peut y avoir des images ironiques aussi bien que des affirmations ironiques. On fait généralement usage de l'« ironie verbale » comme d'une manière de distinguer le genre d'ironie discuté de formes possiblement relatives mais distinctes telles que l'ironie dramatique ou situationnelle, et je présume que c'est le rôle qu'elle joue ici.

5. Wilson, « The pragmatics of verbal irony : echo or pretence ? », p. 1731.

tout comme ses amis que la réunion se passerait mal, sans que cela n'ébranle l'ironie de sa remarque suivant la réunion.

Or Sperber et Wilson sont d'accord sur le fait que l'ironie ne requiert pas de l'ironiste qu'il fasse écho au discours ou à la pensée de quelqu'un en particulier ; il est suffisant que l'attribution soit faite à un certain type de personne ou à la « sagesse populaire »⁶. En ce qui concerne le cas où l'ironiste affirme :

6. Alors que je m'approchais de la banque peu avant la fermeture, l'employé me ferma obligeamment la porte au nez.

Wilson affirme que

le mot *obligeamment* peut être vu comme faisant écho ironiquement aux attentes que nous avons lorsque nous choisissons une banque, aux déclarations d'obligeance et de considération que font souvent les banques dans leurs publicités, ou encore à la norme plus générale selon laquelle les gens doivent se comporter de manière obligeante les uns envers les autres, règle largement répandue à laquelle on a clairement dérogé dans cet exemple particulier⁷.

Il y a ici une quantité de suggestions plutôt différentes à propos de ce à quoi on fait écho. La première, selon laquelle ce à quoi on fait écho est notre attente que les banques seront obligeantes, n'est pas toujours juste, puisque nous pouvons avoir des attentes très minimales sur le degré d'obligeance des banques, et cela sans ébranler l'ironie de (6). La seconde suggestion, selon laquelle ce à quoi on fait écho est l'affirmation — peut-être seulement implicite dans ce que les banques disent à propos d'elles-mêmes — que les banques et leurs employés sont obligeants, n'est manifestement pas toujours juste ; dans une humeur ironique, ou après certaines négociations avec un régime dictatorial et sournois que personne, pas même ses propres représentants, ne qualifierait d'« accueillant », je pourrais dire :

7. Lorsque je suis arrivé au pays, j'ai été déporté par les accueillants fonctionnaires de l'immigration.

Qu'en est-il finalement de la suggestion que ce à quoi on fait écho est une « norme générale selon laquelle les gens devraient se comporter de manière obligeante les uns envers les autres » ? Deux points concernant cette suggestion : premièrement, il n'est pas évident qu'une remarque comme celle de (8) plus bas pourrait être ironique. Supposons qu'on demande à Marie, qui est la personne la plus gentille, la plus conciliante et la plus généreuse qu'on puisse imaginer, de présider la réunion. Alors qu'elle s'avance vers vous, elle dit ironiquement :

8. Des têtes sont sur le point de tomber.

6. *Relevance*, p. 239.

7. Wilson, « The pragmatics of verbal irony : echo or pretence ? », p. 1731.

Personne, et certainement pas Marie, n'a sérieusement dit ou pensé qu'elle adopterait une attitude vengeresse lors de la réunion. Y a-t-il, peut-être dans la sagesse populaire, une certaine attente générale que les réunions sont généralement menées de manière vengeresse et frondeuse ? Certainement pas, bien que nous reconnaissons que c'est parfois le cas. À quelle « norme générale » pourrait-on bien faire écho ici ? Si l'on prend indice dans ce que dit Wilson du cas de l'employé de banque, ce serait quelque chose comme « les présidents de réunion doivent mener les affaires de manière vengeresse et frondeuse », et cela n'est certainement pas une norme.

Mon deuxième point est le suivant : selon Sperber et Wilson, les énoncés ironiques sont des énoncés échoïques dans lesquels on exprime une attitude négative envers la pensée à laquelle on fait écho⁸. Mais si ce à quoi on a fait écho dans (6) est, comme le suggère Wilson, la « norme générale selon laquelle les gens devraient se comporter de manière obligeante les uns envers les autres », alors la locutrice ironique devrait parler de manière à se dissocier de cette norme. Mais ce n'est certainement pas ce que nous supposerions dans le cas de (6).

Ainsi, ma suggestion conciliante est que Sperber et Wilson feraient mieux de laisser tomber la condition selon laquelle les énoncés ironiques doivent être échoïques dans leur sens du terme — c'est-à-dire dans le sens que ce qui est échoïque est un sous-ensemble de ce qui est attributif. Et ce serait à peu près dans l'esprit de leur programme que de dire plutôt que les énoncés ironiques sont des énoncés interprétatifs qui peuvent ou non être attributifs, mais qui expriment une attitude dissociative envers ce dont ils sont des interprétations.

2. La théorie de la feintise

J'ai toutefois une suggestion moins conciliante. Il y a une meilleure théorie à choisir : la théorie de la feintise. En quoi cette théorie diffère-t-elle de la théorie échoïque ? D'abord et avant tout, et contrairement à la théorie échoïque, la théorie de la feintise affirme que l'ironie implique la feintise. L'ironiste n'affirme pas sérieusement les mots qu'il ou elle énonce et, plus généralement — peu importe ce qu'il ou elle dit ou fait —, ne fait pas ce que, normalement, on attendrait qu'il ou elle fasse dans ce contexte. L'ironiste qui affirme « la réunion s'est bien passée » ou « as-tu enfin gagné le prix Nobel ? », ou qui se prosterne en face d'une idole dans un geste de fausse dévotion, n'affirme pas que la réunion s'est bien passée ni ne vous demande si vous avez gagné le prix Nobel et n'est pas non plus en train d'adorer une idole. Il ou elle fait semblant de faire ces choses, et, dans ce processus, exprime quelque chose à propos d'un certain point de vue ou d'une attitude⁹.

8. « La locutrice [ironique] se dissocie de l'opinion à laquelle il est fait écho et indique qu'elle ne la défend pas elle-même » (*Relevance*, p. 239).

9. Je propose une argumentation plus complète sur ce point dans « Why Irony is Pretence ».

Ainsi, le théoricien de la feintise affirme qu'il y a toujours un élément de feintise dans l'ironie — ce que le théoricien échoïque nie, bien qu'il n'ait pas besoin de nier qu'il y en a parfois un. La théorie de la feintise est-elle seulement la théorie échoïque jumelée à l'idée de feintise ? J'ai déjà suggéré que la théorie échoïque telle que l'ont formulée Sperber et Wilson est déficiente et qu'il serait mieux de laisser tomber la clause requérant que la pensée interprétée soit aussi attribuée. Bien sûr, la théorie de la feintise n'est pas tenue de soutenir l'idée selon laquelle, lorsqu'un locuteur parle ironiquement, il ou elle se dissocie d'une pensée qui a été sérieusement affirmée ou jugée, ou qui constitue une attente de la communauté ou une norme.

Mais la théorie de la feintise est-elle à ce point proche de la conception de Sperber et Wilson qu'elle serait prête à affirmer qu'un énoncé feint est (nous utilisons leur terminologie) *interprétatif* plutôt que *descriptif* ? C'est une question difficile, mais je suis plutôt porté à dire que non. D'abord, rappelons-nous la signification que Sperber et Wilson donnent à ces expressions :

Un énoncé est employé de manière descriptive lorsqu'il est employé pour représenter un état de choses actuel ou possible ; il est employé de manière interprétative lorsqu'il est employé pour représenter une autre représentation (par exemple, un énoncé ou une pensée possible ou actuelle) à laquelle il ressemble au niveau du contenu¹⁰.

La question est alors de savoir si, dans un exemple d'ironie familier comme celui-ci :

9. A (à B, qui lui a joué un mauvais tour) : Tu es un excellent ami

l'énoncé représente l'état de choses actuel ou possible de B étant un excellent ami de A, ou encore il représente la pensée que B est un excellent ami de A¹¹. Si nous adoptons le point de vue selon lequel l'ironie est une feintise, comme je le fais, je ne vois pas pourquoi nous devrions choisir la dernière de ces deux options. Ce que nous devrions dire, c'est que A fait semblant de faire quelque chose avec la phrase « tu es un excellent ami », à savoir l'affirmer et ainsi représenter un certain état de choses, nommément celui que B est un excellent ami de A, comme étant vrai. Je ne peux voir dans quelle mesure nous avons gagné quelque chose qui ait une valeur explicative en disant, en plus de cela, que A utilise actuellement la phrase pour représenter la pensée que B est un excellent ami de A. En effet, cela me semble tout simplement faux que d'affirmer cela. Une façon de le concevoir serait d'adopter une idée de Kendall Walton et de considérer les phrases employées dans des énoncés ironiques comme des supports lorsqu'on joue à faire semblant. Exactement comme

10. Wilson, *Lingua*. Section 3.

11. Il y a peut-être d'autres options ici dans la mesure où la théorie échoïque permet, lorsque nous affirmons une certaine pensée de manière échoïque, que nous puissions attirer l'attention sur une autre pensée qui lui est reliée de manière convenable. Mais je ne crois pas que cela soit pertinent dans le cas présent.

quelqu'un qui utiliserait une véritable épée dans un combat d'épée feint, on peut utiliser une phrase réelle (« tu es un excellent ami ») dans la feintise ironique pour communiquer à quelqu'un qu'il est un de vos excellents amis. Évidemment, nous utilisons des occurrences (*tokens*) de phrases dans d'autres formes non ironiques de feintise. Supposons que nous jouions aux pirates. Sur mon chapeau de pirate, j'écris « je suis le capitaine », afin de vous rappeler d'obéir à mes instructions. Or cette occurrence de phrase n'indique pas, comme elle pourrait le faire dans un autre contexte, que j'ai une autorité véritable sur vous ; ce n'est qu'une partie de la feintise. Mais nous ne sommes pas tentés de dire ici que j'emploie « je suis le capitaine » de manière interprétative, et que cela représente non pas l'état de choses actuel ou possible selon lequel je suis le capitaine, mais plutôt la pensée que je suis le capitaine (ou une autre pensée qui y est reliée de manière pertinente). En général, les énoncés employés de manière feinte ne sont pas interprétatifs, et je ne vois pas pourquoi ils devraient être considérés comme tels dans ces cas particuliers de feintise que nous appelons les cas ironiques.

Bien entendu, rien de cela ne sera attrayant pour un défenseur de la théorie échoïque parce qu'il ou elle niera depuis le début que l'ironie doit être feinte. Le point que je défends ici n'est pas destiné à persuader quiconque de la vérité de la théorie de la feintise, mais plutôt à indiquer à quel point cette théorie est différente de la théorie échoïque.

Cela a une certaine pertinence pour la critique qu'offre Wilson de la théorie de la feintise appliquée à l'ironie, à savoir qu'il s'agit de la théorie échoïque plus quelque chose d'autre ou, dit autrement, que l'ironiste commet une feintise. Elle affirme : « Afin d'expliquer des cas majeurs d'ironie [...], les explications basées sur la feintise doivent être enrichies par quelque chose comme le concept d'usage échoïque : elles ne sont pas une alternative à l'explication échoïque mais plutôt des extensions de cette dernière¹². »

Or, de mon point de vue, ce n'est pas le cas parce que, comme nous l'avons vu, je nie que l'ironie est essentiellement échoïque, et cela parce que je nie qu'elle est essentiellement interprétative et que, selon la théorie Sperber-Wilson, ce qui est échoïque est vraiment contenu à l'intérieur de ce qui est interprétatif. Je crois aussi que plusieurs personnes, y compris Wilson, ont tort lorsqu'elles affirment que la théorie échoïque et la théorie de la feintise sont très semblables ; elles ne le sont pas du tout.

Wilson a, en liaison étroite avec celle-ci, fait une autre erreur, que j'ai déjà identifiée dans l'article cité précédemment. Puisqu'elle a répondu à cette critique, je pense qu'il vaut la peine de passer ici cet argument en revue.

Selon la théorie échoïque, les deux échanges suivants sont à prendre exactement au même niveau, sauf dans la mesure où le premier implique un usage échoïque qui exprime une attitude positive envers une pensée, alors que le second exprime une attitude négative :

12. Wilson, « The pragmatics of verbal irony : echo or pretence ? », p. 1740.

10. a) *Pierre* : C'est une journée magnifique pour un pique-nique
[Ils partent pique-niquer et le soleil brille]

b) *Marie* : En effet, c'est une journée magnifique pour un pique-nique

11. a) *Pierre* : C'est une journée magnifique pour un pique-nique
[Ils partent pique-niquer et il pleut]

b) *Marie* : En effet, c'est une journée magnifique pour un pique-nique

Comme Wilson l'expose, « la seule différence entre (10b) et (11b) est dans le type d'attitude exprimée¹³ ». Mais pour les théoriciens de la feintise, cela ne peut être juste. Pour un théoricien de la feintise, (11b) est un énoncé parasitaire sur la possibilité d'énoncés de la sorte de (10b). Dans (11b), Marie fait semblant de faire ce qu'elle fait vraiment dans (10b). Et j'ai en effet déjà affirmé ailleurs qu'il est possible de révéler une différence entre (10) et (11), laquelle est plus profonde que celle permise par Sperber et Wilson, compte tenu de la façon dont ces deux conversations pourraient être poursuivies. Dans le cas de (11), si Pierre répondait par :

12. Oui, je suis si content que nous ayons décidé de venir

ce serait naturellement vu comme une élaboration imaginative de la feintise de Marie dans (11b) ; il serait très naturel de dire, en surprenant la conversation, que Marie et Pierre étaient en train de jouer à faire semblant — de feindre, en d'autres termes —, jeu dans lequel ils se félicitent l'un et l'autre de la planification du pique-nique. Si Pierre avait dit exactement la même chose à la suite de (10), il n'y aurait aucune motivation à voir dans son effort d'élaboration imaginative d'un jeu. Cela pourrait être compris seulement comme un accord sérieux avec le (10b) de Marie. Dans (11), mais non pas dans (10), Marie a entamé une feintise que Pierre pourrait décider ou non de poursuivre. Et quiconque lisant (11) suivi de (12) à qui on pose la question « à quel endroit a commencé la feintise ? » répondrait certainement qu'elle a commencé à (11b), et non à (12).

Wilson répond de la manière suivante : « Même les témoignages explicites de discours ou de pensée, qui constituent clairement d'authentiques assertions, peuvent être employés avec des accents ironiques qu'un interlocuteur peut reprendre et auxquels il peut répondre de la même manière¹⁴. » Elle donne l'exemple de Pierre qui, ayant été humilié au tennis, affirme sérieusement : *J'ai presque gagné*. Marie se tourne vers son amie et affirme, sur un ton ironique : « Il dit qu'il a presque gagné », à quoi son amie, reprenant l'ironie avec enthousiasme, dit : « Oui, il s'en est fallu de peu. » Wilson conclut que « ce sont là des cas authentiques d'ironie, comme le ton de voix ironique du locuteur le met

13. *Ibid.*, p. 1739.

14. *Ibid.*, p. 1739.

en évidence. Aucun des locuteurs ne feint un comportement : dans les interprétations que je considère, les seules ressemblances pertinentes sont dans le contenu et non dans la forme¹⁵ ».

Je ne suis pas certain ici de comprendre le point de Wilson. Il semble être le suivant : une assertion sérieuse à propos de ce que quelqu'un a dit peut être en même temps ironique, ou avoir au moins des éléments d'ironie, et elle peut fournir à d'autres une invitation à entamer un discours plus évidemment ou plus complètement ironique. Je ne suis pas en désaccord ; mais comment cela est-il censé ébranler mon affirmation selon laquelle l'ajout de (12) révèle une feintise dans (11) qui est absente dans (10) ?

Dans son article Wilson avance, contre la théorie de la feintise, un autre argument auquel je dois répondre. Selon cet argument, il y aurait une sorte d'ironie qui implique la feintise, mais cela ne serait aucunement le cas habituel.

Le type d'ironie qui implique la feintise, dit-elle, est celui qu'on décrit parfois dans la littérature comme étant de « l'ironie d'imitation » [...] où le locuteur (ou l'auteur) incarne un personnage afin de critiquer les gens qui parlent ou pensent de manière semblable ou dans le but de s'en moquer. Les exemples les plus connus sont *A Modest Proposal* de Swift et *The Shortest Way with Dissenters* de Defoe, tous deux conçus comme des satires des conceptions politiques de l'époque¹⁶.

Toutefois, la conception défendue par Wilson de ce qui est nécessaire pour entamer une feintise est certainement trop exigeante. Swift et Defoe ont entamé des feintises de forme très spéciale : soutenues, réfléchies de manière très consciente, avec une structure articulée visant à accommoder une quantité de points complexes. En cours de processus, les personnages qu'ils incarnent atteignent une harmonieuse ampleur se rapprochant de celle de personnages joués sur scène. La feintise n'a pas du tout à prendre cette forme. Quelqu'un peut s'engager dans une feintise tout à fait passagère et impromptue, mimant une personnalité à peine différente de la sienne ; il peut même jouer son propre rôle, comme toute personne ironique à propos de son propre comportement ou de son apparence. L'ironiste qui réplique simplement, comme dans (10), « tu es un excellent ami », peut être compris comme jouant le rôle de la personne plus crédible qu'il était auparavant, quelqu'un qui pense — de manière risible, en fin de compte — que B est vraiment un excellent ami. Et en jouant ce rôle miniature, il montre à l'audience — et avec un peu de chance, aussi à B — à quel point ce serait risible, dans les circonstances, de vraiment penser cela, de vraiment adopter la perspective que A fait semblant d'adopter.

Wilson affirme que le point de vue de Swift et de Defoe est d'« adopter un personnage de façon à critiquer ou se moquer de ceux qui parlent ou pensent de manière similaire¹⁷ ». Je ne pense pas que nous ferons violence à cette conception si nous disons que Swift et Defoe font semblant d'avoir une perspective

15. *Ibid.*, p. 1740.

16. *Ibid.*, p. 1741.

17. *Ibid.*, p. 1741.

manifestement déficiente sur le monde de manière à critiquer précisément cette perspective, ou ceux qui l'adoptent. Par contre, sous un certain aspect, le point de vue est une simplification. Swift et Defoe feignent une version exagérée de la perspective qu'ils critiquent vraiment, bien que l'ironie de Swift soit la plus exagérée et, pourrait-on dire, la moins effective ; les conservateurs ont été très mal à l'aise en croyant d'abord que Defoe voulait vraiment dire ce qu'il avait dit sur la manière dont les dissidents devraient être traités, indice du fait que le point de vue qu'il avait exposé n'était pas très différent du point de vue véritable des conservateurs anglicans. Même en tenant compte de l'exagération, nous pouvons dire que Swift et Defoe font semblant d'adopter une perspective, ou une caricature de cette dernière, de manière à critiquer précisément cette perspective.

Il vaut la peine d'indiquer que ce ne sont pas tous les cas d'ironie qui sont ainsi. Supposons que mes adolescents accumulent d'énormes factures téléphoniques et que je leur dise que j'espère qu'ils vont nous permettre de gagner le prix du consommateur de l'année de la BT¹⁸. Cette pointe d'ironie implique que je fais semblant d'adopter une perspective absurde selon laquelle c'est mon ambition que d'être le client de l'année de la BT. Mais la cible de mon ironie n'est pas ce point de vue déficient ; c'est plutôt l'usage extravagant du téléphone par mes enfants. Afin de simplement nommer ces deux types d'ironie, je parlerai d'ironie réflexive et irréflexive ; l'ironie de Swift et de Defoe est une ironie réflexive, alors que celle sur la BT est une ironie irréflexive. Il y a une suggestion dans les mots que Wilson emploie — je doute que ce soit intentionnel — selon laquelle nous identifierions un épisode d'ironie comme étant de la feintise seulement si elle est du type réflexif illustré par Swift et Defoe. Mais cela ne peut être juste. Nous pouvons imaginer que des épisodes d'énoncés ironiques sont soutenus, nuancés et développés, comme le sont manifestement les incarnations des personnages de Swift et Defoe, sans qu'ils doivent pour cela être du type réflexif.

3. Ironie et moquerie (*sneering*)

Mon dernier point est qu'il y a un phénomène dont la théorie échoïque ne peut rendre compte convenablement : elle prédit que des cas de ce genre devraient être identifiés comme ironiques alors que, dans les faits, ils ne le sont pas. Comparons cette conversation ironique :

13. *Pierre* : Je crois que nous devrions devenir végétariens.

Marie (sur un ton exagérément enthousiaste) : Nous devrions devenir végétariens !
avec celle-ci :

14. *Pierre* : Je crois que nous devrions devenir végétariens.

Marie (sur un ton plat et moqueur) : Nous devrions devenir végétariens.

18. La BT (British Telecommunications) est une compagnie de téléphone britannique (NdT).

Dans les deux cas, Marie exprime le rejet de quelque chose dit par Pierre, et elle le fait en prononçant exactement les mêmes mots que Pierre. Dans les termes de Sperber et Wilson, et selon leur analyse, les deux cas sont des énoncés à la fois interprétatifs, attributifs et échoïques qui expriment une attitude négative. Mais un seul des énoncés (13) est authentiquement ironique (même s'il ne serait pas toujours aussi facile que dans ce cas de dire dans laquelle des deux catégories, l'ironie ou le rejet moqueur, tombe un exemple donné). Le théoricien de la feintise peut expliquer cela, car dans (14), il est clair que Marie n'entame aucune feintise consistant à approuver ce que Pierre a dit. Effectivement, le théoricien de la feintise peut expliquer pourquoi les gens, dans des situations comme celle de (14), ont tendance à adopter un ton plat et moqueur : de la sorte, ils font comprendre du mieux qu'ils peuvent (et ici, il y a toujours une possibilité de malentendu) qu'ils manifestent leur rejet de la proposition en question, et qu'ainsi on ne devrait pas croire qu'ils entament quelque feintise que ce soit consistant à l'accepter¹⁹.

19. Sans toutefois se porter à la défense de la théorie de la feintise, Rachel Giora fut la première à utiliser un exemple comme celui-ci contre la théorie échoïque dans « On Irony and Negation », *Discourse Processing*, 19 (1995), pp. 239-264 (et plus particulièrement p. 248). Je ne suis pas d'accord avec Giora sur le fait que l'ironie « fait usage d'un message hautement improbable » (p. 245) ; la différence entre l'ironie et le non ironique n'a aucun rapport avec la probabilité du message.

L'ironie auctoriale : une approche gricéenne est-elle possible ?

Anne Reboul

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018234ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018234ar>

[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

Reboul, A. (2008). L'ironie auctoriale : une approche gricéenne est-elle possible ? *Philosophiques*, 35 (1), 25–55. <https://doi.org/10.7202/018234ar>

Résumé de l'article

Grice a proposé une analyse de l'ironie fondée sur les implicatures, selon laquelle les énoncés ironiques produisent une implicature par antiphrase. Cette thèse, qui suit l'analyse rhétorique classique, la transpose simplement du registre sémantique au pragmatique, ce qui ne suffit pas à répondre à la question de savoir comment l'auditeur saisit l'interprétation par antiphrase, ou pourquoi le locuteur dit une chose quand il signifie l'inverse. L'analyse antiphrastique ne dit pas non plus comment on doit rendre compte des énoncés ironiques qui ne sont pas des assertions. Les analyses contemporaines de l'ironie, comme celles de Sperber et Wilson en termes d'écho, et de Currie — en termes de feintise —, ne rencontrent pas les mêmes difficultés. On les présente en général comme capables de rendre compte des cas « centraux » d'ironie et comme incompatibles entre elles.

Dans le présent article, je montre que les deux analyses s'appliquent au même ensemble d'exemples et qu'en fait certaines critiques de Currie contre l'analyse échoïque ne sont pas valides. De plus il y a un ensemble d'exemples d'énoncés ironiques que l'on ne peut pas analyser en termes de feintise. Donc aucune des deux analyses n'est assez générale. Pour finir, je propose une analyse selon laquelle les énoncés ironiques *montrent* (plutôt qu'ils ne *disent*) un comportement, une croyance ou un raisonnement déraisonnable, et je plaide pour une analyse gricéenne, basée non pas sur l'implicature par antiphrase, mais sur la signification non naturelle et la reconnaissance de la double intention du locuteur. Cette analyse est compatible avec l'analyse échoïque et avec celle en termes de feintise, tout en étant plus générale.

L'ironie auctoriale : une approche gricéenne est-elle possible ?

ANNE REBOUL

Institut des sciences cognitives
Lyon, France

À ce propos, je m'étonne dirai-je de l'ingratitude ou de la paresse des mortels, qui tous me rendent un culte assidu, jouissent volontiers de mes bienfaits, et dont pas un seul, depuis tant de siècles, ne s'est montré pour célébrer avec gratitude les louanges de Folie, alors qu'on a vu des gens perdre leur huile et leur sommeil pour vanter dans des discours soigneusement travaillés, les Busiris, les Phalaris, les fièvre quarte, les mouches, les calvities et autres fléaux de ce genre.

ERASME, *Éloge de la folie*, III.

RÉSUMÉ. — Grice a proposé une analyse de l'ironie fondée sur les implicatures, selon laquelle les énoncés ironiques produisent une implicature par antiphrase. Cette thèse, qui suit l'analyse rhétorique classique, la transpose simplement du registre sémantique au pragmatique, ce qui ne suffit pas à répondre à la question de savoir comment l'auditeur saisit l'interprétation par antiphrase, ou pourquoi le locuteur dit une chose quand il signifie l'inverse. L'analyse antiphrastique ne dit pas non plus comment on doit rendre compte des énoncés ironiques qui ne sont pas des assertions. Les analyses contemporaines de l'ironie, comme celles de Sperber et Wilson en termes d'écho, et de Currie — en termes de feintise —, ne rencontrent pas les mêmes difficultés. On les présente en général comme capables de rendre compte des cas « centraux » d'ironie et comme incompatibles entre elles.

Dans le présent article, je montre que les deux analyses s'appliquent au même ensemble d'exemples et qu'en fait certaines critiques de Currie contre l'analyse échoïque ne sont pas valides. De plus il y a un ensemble d'exemples d'énoncés ironiques que l'on ne peut pas analyser en termes de feintise. Donc aucune des deux analyses n'est assez générale. Pour finir, je propose une analyse selon laquelle les énoncés ironiques *montrent* (plutôt qu'ils ne *disent*) un comportement, une croyance ou un raisonnement déraisonnable, et je plaide pour une analyse gricéenne, basée non pas sur l'implicature par antiphrase, mais sur la signification non naturelle et la reconnaissance de la double intention du locuteur. Cette analyse est compatible avec l'analyse échoïque et avec celle en termes de feintise, tout en étant plus générale.

ABSTRACT. — Grice proposed an implicature-based account of irony, according to which ironical utterances give rise to an antiphrasis implicature. This view, which followed the classical rhetorical account of irony, merely transported it from the semantic to the pragmatic domain, which is clearly not enough to answer the questions which the antiphrasis account triggers, i.e., the explanation of how the hearer

recovers the antiphrasis interpretation, or of why the speaker should say something when she means exactly the reverse. A final, and devastating, criticism is, quite simply, that not all ironical utterances are assertions and, hence, that the antiphrasis account does not easily apply to them. What is more, some ironical utterances, perhaps most of them, do not at all trigger an antiphrasis. Contemporary accounts of irony, such as those proposed by Sperber and Wilson — the echoic account — or by Currie — the pretence account —, do not meet with the same difficulties. They are generally presented as being able to account for “central” examples of irony and as incompatible..

In the present paper, I will show that the echoic and the pretence accounts, far from being incompatible, seem to be applicable to exactly the same set of examples, and that, in fact, some of the strictures levelled by Currie against the echoic account are not in fact valid criticism. Additionally, there are quite a lot of examples of ironical utterances which are not susceptible of an account in terms of echo or pretence. Thus, it seems that neither account can serve as a general account of irony. I finally propose an account in terms of ironical utterances *showing* (rather than *saying*) an unreasonable behaviour, belief or reasoning on the part of the target of the irony and plead for a Gricean account, based not on an antiphrasis implicature, but on meaningNN and the recognition of the double-barrelled intention of the speaker. This, clearly, is compatible with the echoic or pretence accounts, though more general than either.

Introduction

Les approches courantes de l'ironie, qu'elles soient philosophiques — comme celle de Currie (2006) — ou « linguistiques » — comme celle de Sperber et Wilson (1981, 1995) —, s'appuient, comme le font les analyses philosophiques ou linguistiques de la métaphore, sur des exemples « standard ». Dans le cas de la métaphore, cela conduit à se concentrer sur des exemples comme 1 à 3 :

1. Caroline est une princesse.
2. Bill est un bulldozer¹.
3. Juliette est le soleil².

Mis à part le fait que cette liste semble restreinte si l'on considère que la métaphore est une figure de rhétorique dont on a pu dire qu'elle était produite en plus grande quantité par les poissonnières parisiennes du XVII^e siècle qu'à l'Académie française de la même époque (cf. Dumarsais, 1988), il devrait être évident au premier coup d'œil que la composition syntaxique uniforme des exemples ci-dessus n'augure rien de bon pour la généralité ou le caractère robuste de l'analyse proposée, quelle qu'elle soit. Que fait-on, par exemple, de cas comme :

1. (1) et (2) sont empruntées à Wilson et Carston (2006).

2. Cet exemple, tiré de Roméo et Juliette, est habituellement censé tenir le rôle d'une métaphore créative par contraste avec (1) et (2), qui sont plus ou moins des métaphores passées dans l'usage courant (des « métaphores mortes » ou inertes).

4. KING CLAUDIUS

[...] *There is something in his soul
O'er which his melancholy sits on brood,
And I doubt the hatch and the disclose
Will have some danger ; [...].*
(W. Shakespeare, *Hamlet*, III, 1).

[Il y a quelque chose dans son âme
que couve sa mélancolie
et je crains que son éclosion et son apparition
ne soit dangereuse.]

5. Le sommeil de la raison engendre des monstres.
(F. Goya, 1797, Titre du frontispice des *Caprices*).

6. THE LOVE SONG OF J. ALFRED PRUFROCK

*The yellow fog that rubs its back upon the window-panes,
The yellow smoke that rubs its muzzle on the window-panes
Licked its tongue into the corners of the evening,
Lingered upon the pools that stand in drains,
Let fall upon its back the soot that falls from chimneys,
Slipped by the terrace, made a sudden leap,
And seeing that it was a soft October night,
Curled once about the house, and fell asleep.*
(T.S. Eliot)

[Le brouillard jaune qui se frotte le dos contre les carreaux des fenêtres,
la fumée jaune qui frotte son museau aux carreaux de la fenêtre
a léché avec sa langue les coins de la soirée,
s'est penchée sur les flaques qui reposent sous les gouttières,
a laissé tomber sur son dos la suie qui tombe des cheminées,
a glissé sur la terrasse, a fait un bond soudain,
et voyant que c'est une douce nuit d'octobre,
s'est couchée en rond sur la maison et s'est endormie.]

De fait, les analyses courantes n'ont pas grand chose à en dire. La diversité même des énoncés ironiques, qui présentent une grande variété de formes syntaxiques, et correspondent à divers actes de langage (assertion, question, ordre, exclamation, etc.), devrait décourager toute tentative de restreindre, de façon similaire, l'ironie à un petit nombre d'exemples assertifs. C'est néanmoins exactement ce qui se produit et l'exemple central habituel dans les articles sur l'ironie est :

7. *Pierre* : Quel beau jour pour un pique-nique !
[Ils partent en pique-nique et il pleut à torrents.]
Marie : C'est vraiment un beau jour pour un pique-nique³ !

3. Sperber et Wilson (1995) et Currie (2006) utilisent cet exemple.

Cette utilisation d'exemples soi-disant standard pour des figures de rhétorique implique que l'on obtient une analyse qui peut être parfaitement adaptée à de tels exemples, mais qui échoue de façon évidente pour des exemples moins « standard ». Cela explique, par exemple, pourquoi l'analyse de la métaphore en termes de concepts *ad hoc* (cf. Wilson et Carston, 2006), qui peut fonctionner de façon satisfaisante pour (1) et (2), et peut-être même pour (3), ne semble pas s'appliquer à (4), (5) ou (6). Qu'en est-il de l'ironie ?

De fait, il semble clair que les mêmes remarques s'appliquent à l'identique à l'ironie et cela suggère que l'ironie (de même, probablement, que d'autres figures de rhétorique) n'est pas une catégorie bien définie. En effet, de la même façon que l'on peut aligner des exemples qui paraissent limites pour la métaphore⁴, on peut sans difficulté trouver des exemples qui sont limites pour l'ironie :

8. Un religieux de l'ordre de Saint Benoît, Ernold le Pingouin, effaça à lui seul quatre mille manuscrits grecs et latins, pour copier quatre mille fois l'évangile de Saint Jean. Ainsi furent détruits en grand nombre les chefs-d'œuvre de la poésie et de l'éloquence artistique. *Les historiens sont unanimes à reconnaître que les couvents pingouins furent le refuge des lettres au moyen âge* (A. France, *L'Île des pingouins*, 107-108).
9. La belle princesse recommanda le secret à ses dames sur ce qu'elles avaient vu. *Elles le promirent toutes, et en effet le gardèrent un jour entier* (Voltaire, *Le Taureau blanc*, 242).
10. *Le plaisant de l'éducation actuelle, c'est qu'on n'apprend rien aux jeunes filles qu'elles ne doivent oublier bien vite dès qu'elles seront mariées* (Stendhal, *De l'amour*, 244).
11. *Il est du véritable amour comme de l'apparition des esprits : tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu* (La Rochefoucauld, *Maximes*, 76).

Bien que (8) soit sans doute un exemple « standard » d'ironie — quoi que cela veuille dire —, on voit (9) et (10) comme plutôt moins « standard », alors que (11) serait probablement un cas limite, c.-à-d. que certains diraient, alors que d'autres nieraient, que c'est de l'ironie. En d'autres termes, il est douteux que les figures de rhétorique en général, et la métaphore et l'ironie en

4. Par exemple, est-ce que (a) est une métaphore ? :

(a) *Love Poems*
'Remember' is a lost cry on a wind :
A hollow nothing-heard,
Most memorable, in a deaf night
That does not heed.
 (Lawrence Durrell)

[« Souviens-toi » est un cri perdu dans le vent
 un vide inaudible,
 plus mémorable, dans une nuit sourde
 Qui ne l'entend pas.]

particulier, soient des catégories bien délimitées. Cela, à la vérité, a été noté par Sperber et Wilson (1981, 298)⁵ : « L'existence d'une catégorie unifiée de l'ironie ne devrait pas être considérée comme évidente. » Ils insistent plus fortement sur le même point en 1995 (240) : « Nous doutons fortement qu'il y ait soit un sous-ensemble bien défini d'attitudes ironiques soit un sous-ensemble bien défini d'énoncés ironiques qui les expriment. [...] L'ironie n'est pas une espèce naturelle. »

Si c'est bien le cas, cela soulève un doute supplémentaire : s'il n'y a pas de catégorie bien délimitée de l'ironie — en abandonnant la métaphore à son sort —, alors on peut supposer que les cas « standard » sont identifiés sur la base d'une notion intuitive que la plupart des gens reconnaîtraient comme de l'ironie, alors que, pour d'autres exemples, moins « standard », la proportion des gens disposés à y voir de l'ironie diminuerait progressivement au fur et à mesure de leur distance avec les cas « standard⁶ ». Cette remarque apparemment innocente a une conséquence importante : il est douteux qu'il y ait une caractéristique unique, à la fois commune à *et* centrale pour tous les énoncés ironiques, ce qui, incidemment, suffit à jeter le doute sur toutes les analyses existantes de l'ironie, des analyses classiques en termes de contre-vérité et d'antiphrase, au plus récentes en termes d'énoncés échoïques (Sperber et Wilson 1995) ou de feintise⁷ (*pretence* : Currie 2006). De fait, cela suggère que l'ironie est une question de *ressemblance de famille*, plutôt que (d'un ensemble) de condition(s) nécessaire(s) et suffisante(s).

Si c'est bien le cas, on devrait se rappeler qu'un des enseignements de la notion wittgensteinienne de *ressemblance de famille* est que ce qui unit les membres d'une famille donnée n'est pas tant une (unique) caractéristique qu'ils partagent que le fait que chacun d'entre eux partage avec un autre une caractéristique qui peut n'être partagée par aucune autre paire de membres de la famille, y compris des paires dont l'un ou l'autre d'entre eux est un membre. En d'autres termes, bien qu'il *puisse* y avoir une caractéristique partagée par tous les membres de la famille, qui, de ce fait, serait une caractéristique diagnostique, il pourrait tout aussi bien ne pas y en avoir une. Ainsi, quand des instances d'un concept sont unies par une ressemblance de famille, l'existence d'une caractéristique unique est contingente, pour ne pas dire assez peu plausible. De ce fait, le poids de la preuve est, effectivement, lourd pour quelque tentative qui essaie de proposer une analyse « unifiée » de l'ironie⁸.

5. Toutes les citations tirées d'ouvrages en anglais (y compris les exemples littéraires) sont traduits par mes soins. Les caractères italiques ou majuscules sont dans le texte d'origine, sauf s'il est dit explicitement qu'ils sont de mon cru.

6. Cela semble, de fait, suggéré par Currie (2006, 131) : « Ce qu'une théorie de l'ironie doit faire est de montrer qu'elle a les ressources nécessaires pour caractériser, de façon intuitivement acceptable, l'endroit où est situé le centre de gravité de l'ironie, et de mesurer, de nouveau de façon intuitivement acceptable, les distances depuis cet endroit à d'autres endroits sur la carte. »

7. *Pretence* n'a pas d'équivalent en français. Kevin Mulligan suggère feintise, utilisé par Bergson (1959).

8. De façon évidente, la même chose serait vraie — de fait est vraie — pour la métaphore...

L'analyse gricéenne (Grice, 1989) tombe-t-elle sous les mêmes critiques ? Elle approche le problème en termes d'implicature conversationnelle (*prima facie* compatible avec les remarques ci-dessus), s'appuyant sur l'idée que la fausseté évidente des énoncés ironiques déclenche une implicature conversationnelle avec un contenu antiphrastique, une conclusion tout à fait consistante avec l'analyse classique de l'ironie (cf. la discussion ci-dessous, § 2). Comme Sperber et Wilson (1981, 296) le notent : « La proposition de Grice libérerait la théorie sémantique du problème de définir la signification figurative et de dériver cette signification dérivative de l'énoncé. Cependant, ces problèmes ne sont pas résolus par le simple fait de les transférer du domaine sémantique au domaine pragmatique. » Cela paraît effectivement une critique parfaitement valide. Dès lors, quelle analyse gricéenne pourrait être possible pour l'ironie, si, comme c'est clairement le cas, une analyse en termes d'implicature ne remplit pas cette tâche ?

De fait, je suis totalement en accord avec le rejet d'une analyse gricéenne en termes d'implicature⁹. Cependant, je pense qu'une analyse gricéenne alternative, s'appuyant non sur la notion d'implicature et sur le principe de coopération, mais sur la notion de signification non naturelle (signification NN), n'est pas seulement possible, mais nécessaire. De fait, il se pourrait, étant donné ce qui a été dit plus haut, que ce soit la seule façon de faire sens de l'ironie comme phénomène interprétatif, plutôt que comme une catégorie linguistique bien définie.

2. L'analyse anti-phrastique de l'ironie

L'analyse classique de l'ironie en fait une anti-phrase : en d'autres termes, un énoncé ironique comme (7) — reproduit ci-dessous en (12) —, bien qu'il dise *C'est vraiment un beau jour pour un pique-nique !* veut en fait dire *Ce n'est vraiment pas un beau jour pour un pique-nique !*¹⁰ :

12. Pierre : Quel beau jour pour un pique-nique !

[Ils partent en pique-nique et il pleut à torrents]

Marie : C'est vraiment un beau jour pour un pique-nique !

Cette analyse est cependant très peu satisfaisante, comme le remarquent Sperber et Wilson (1981, 295) :

Un énoncé ironique est traditionnellement analysé comme disant littéralement une chose et signifiant de façon figurative l'inverse. Ainsi la remarque ironique

9. Et, comme nous allons bientôt le voir, cette analyse n'est pas seulement inacceptable parce qu'elle balaie le problème — supposément — sémantique sous le tapis pragmatique, mais parce qu'il n'est pas clair que l'ironie déclenche de façon habituelle une interprétation anti-phrastique. (cf. § 2).

10. (7) pourrait, de façon peut-être plus plausible, être interprété comme « C'est un jour abominable pour un pique-nique. » Cela ne constitue cependant pas une objection réelle à l'analyse antiphrastique, dans la mesure où « C'est un jour abominable pour un pique-nique » peut difficilement être interprété autrement que comme contredisant « C'est un beau jour pour un pique-nique. »

Quel temps magnifique ! aurait la signification figurative « Quel temps épouvantable ! », et ainsi de suite. Une théorie sémantique explicite conçue pour incorporer une telle analyse devrait fournir, d'abord, une définition de la signification figurative ; ensuite, un mécanisme pour dériver la signification figurative d'une phrase ; et enfin, une base quelconque qui permette d'expliquer pourquoi les énoncés figuratifs existent : pourquoi un locuteur devrait préférer la remarque ironique *Quel temps magnifique !* à sa contrepartie littérale *Quel temps épouvantable !* qui, selon cette analyse, signifie exactement la même chose. C'est parce qu'elles ne fournissent aucune réponse à de telles questions que les analyses sémantiques traditionnelles de l'ironie échouent au bout du compte.

Cela est complètement approprié comme critique d'une partie de la théorie selon laquelle l'ironie est une antiphrase, c.-à-d. que cela indique de façon correcte qu'une telle analyse n'explique rien en elle-même. En d'autres termes, c'est une critique bien fondée basée sur le fait que l'analyse antiphrastique ne remplit aucune condition d'adéquation explicative. Elle ne dit rien cependant de son adéquation descriptive¹¹ : en d'autres termes, est-il vrai que les énoncés ironiques déclenchent habituellement des interprétations antiphrastiques ? Et si ce n'est pas exact, qu'est-ce qui explique, non seulement l'existence de cette analyse, mais sa longévité¹² ?

Une des raisons pour lesquelles l'analyse antiphrastique est, ou semble être, si robuste pourrait être liée à une caractéristique « standard » fréquemment attribuée (mais de façon moins proéminente) à l'ironie, c.-à-d., la *contre-vérité*. La contre-vérité n'est pas une simple fausseté, mais plutôt un type particulier de fausseté : une fausseté *évidente*, parce que la situation même de la communication falsifie clairement la proposition exprimée (comme en [12] ci-dessus), ou parce que la proposition est contradictoire, soit de façon directe (comme en [8]), soit de façon indirecte, à travers ses implications les plus accessibles (comme en [13]) :

13. On a remarqué qu'à Constance il y avait eu sept cent dix-huit filles pour le service du concile qui fit brûler si dévotement Jean Hus et Jérôme de Prague (Voltaire, *L'Homme aux 40 écus*, 164).

Cette analyse semble justifiée, au moins en apparence, en ce que la même phrase exactement, *C'est vraiment un beau jour pour un pique-nique !* peut être produite soit ironiquement, comme en (12), soit sérieusement, comme en (14) :

14. *Pierre* : Quel beau jour pour un pique-nique !
[Ils partent en pique-nique et le soleil brille.]
Marie : C'est vraiment un beau jour pour un pique-nique !

11. Sur la distinction entre adéquation explicative et adéquation descriptive, cf. Chomsky (1957).

12. L'analyse antiphrastique remonte à la Grèce classique et a survécu jusqu'à maintenant (cf. Perrin, 1996).

Comme la seule différence entre (12) et (14) semble être que le premier — ironique — est une contre-vérité, alors que le second — sérieux — n'en est pas une, il semble naturel de supposer qu'il y a un lien direct entre interpréter un énoncé comme ironique et l'identifier comme une contre-vérité. De fait, Grice a franchi ce pas dans son analyse originelle lorsqu'il a suggéré que c'est le fait même que les énoncés ironiques sont des contre-vérités qui déclenche l'implicature antiphrastique.

Cependant, Sperber et Wilson (1981, 1995) ont fait la critique additionnelle que les énoncés ironiques ne sont pas toujours des assertions : ils correspondent à différents types d'actes de langage auxquels il n'est pas sûr que l'analyse en termes de contre-vérité puisse s'appliquer de façon correcte. Pour l'instant, j'aimerais évaluer si l'antiphrase caractérise réellement l'interprétation ironique et, si ce n'est pas le cas, si une des raisons de l'attrait de cette analyse (pour les énoncés ironiques assertifs) ne tient pas à l'occurrence fréquente de la contre-vérité dans les énoncés ironiques (assertifs).

Comme Sperber et Wilson (1981) le disent justement dans leur critique de l'analyse antiphrastique citée ci-dessus, les raisons pour lesquelles un locuteur qui veut communiquer la proposition $\neg p$ devrait utiliser dans ce but un énoncé qui exprime la proposition p (ou vice versa) ne sont pas claires. Mais, de façon plus pertinente, la raison pour laquelle, dans des cas de contre-vérités comme (12) où la proposition exprimée est évidemment et immédiatement falsifiée, le locuteur voudrait informer son interlocuteur de ce qui devrait déjà lui être évident n'est pas plus claire. Incidemment, le locuteur, par l'énonciation de (12), violerait la maxime de sincérité, mais si l'implicature de (12) était effectivement *Ce n'est pas un beau jour pour un pique-nique*, il aurait aussi violé la maxime de pertinence. En d'autres termes, une analyse de l'ironie en termes d'implicature ne semble pas prometteuse étant donné qu'elle ne restaure pas le principe de coopération, mais en aggrave la violation. Qui plus est, pourquoi le locuteur voudrait-il communiquer une vérité évidente ?

Supposons, pour permettre la discussion, que tous les énoncés ironiques assertifs soient des contre-vérités¹³. Pouvons-nous expliquer pourquoi l'analyse antiphrastique, qui paraît à première vue si peu satisfaisante, a été aussi populaire ? Je pense qu'on le peut, si l'on suppose que les interlocuteurs appliquent habituellement le principe de charité à l'interprétation des énoncés ; en d'autres termes, les interlocuteurs essaient d'interpréter ce que disent les locuteurs de façon à éviter de leur attribuer une irrationalité massive. Si les énoncés ironiques sont généralement des contre-vérités (comprises comme des faussetés évidentes), il serait plus charitable de supposer que les locuteurs :

13. Cela, comme nous allons bientôt le voir, n'est pas le cas. Mais il faut reconnaître que les énoncés ironiques assertifs sont très souvent des contre-vérités, ce qui suffit à expliquer la popularité de l'analyse antiphrastique.

- ne croient pas que les contre-vérités sont vraies ;
- ne croient pas que leurs interlocuteurs croiraient de telles contre-vérités (c.-à-d. que les locuteurs ne mentent pas).

Autrement dit, étant donné que les locuteurs ne croient pas la proposition exprimée vraie et qu'ils ne mentent pas, la solution la plus simple peut sembler être l'analyse antiphrastique. Cela, bien évidemment, ne signifie pas que l'analyse antiphrastique soit adéquate descriptivement ou explicativement¹⁴, mais seulement que, malgré son inadéquation évidente, sa longévité est compréhensible.

Revenons-en à la contre-vérité : est-ce vraiment une caractéristique de tous les énoncés ironiques ? Bien que ce soit une caractéristique fréquente, il faut bien reconnaître qu'elle n'est pas universelle, comme le montre l'exemple suivant¹⁵ :

15. Rien n'était si beau, si leste, si brillant, si bien ordonné que les deux armées. [...] Les canons renversèrent d'abord à peu près six mille hommes de chaque côté ; ensuite la mouqueterie ôta du meilleur des mondes environ neuf à dix mille coquins qui en infectaient la surface. La baïonnette fut aussi la raison suffisante de la mort de quelques milliers d'hommes. Le tout pouvait bien se monter à une trentaine de mille âmes. Candide, qui tremblait comme un philosophe, se cacha du mieux qu'il put pendant cette boucherie héroïque.

Enfin, *tandis que les deux rois faisaient chanter des Te Deum chacun dans son camp*, il prit le parti d'aller raisonner ailleurs des effets et des causes (Voltaire, *Candide*, 14).

Dans ce cas particulier, on ne voit pas comment défendre de façon raisonnable une analyse en termes de contre-vérité : la proposition *tandis que les deux rois faisaient chanter des Te Deum chacun dans son camp* décrit deux événements, les services religieux par lesquels chaque roi célèbre sa victoire dans son propre camp. Bien évidemment, ils ne peuvent pas tous deux avoir gagné la bataille. Cependant, ce n'est *pas* ce que la proposition dit : ce qu'elle dit est, indiscutablement, vrai¹⁶. De fait, on peut dire que, si ce ne l'était pas, l'énoncé *ne* serait *pas* ironique. Ainsi, (15) contredit la thèse (forte) selon laquelle tous les énoncés ironiques sont des contre-vérités.

Cependant, cet exemple est parfaitement compatible avec une hypothèse moins exigeante proposée par Currie (2006, 119) : « Le point important est que l'ironie représente — et donc peut représenter de façon erronée — sa cible comme déraisonnable d'une façon ou d'une autre, ou au moins comme échouant à un critère saillant de raisonnabilité quelconque. » J'y reviendrai.

14. Comme on l'a sans doute compris, je pense qu'elle n'est ni l'un ni l'autre.

15. C'est un exemple très fréquemment utilisé. Il devrait avoir été utilisé pour montrer l'inadéquation de la plupart des analyses. Les raisons pour lesquelles on a pu l'utiliser pour les justifier me sont incompréhensibles.

16. Dans ce cas spécifique, bien évidemment, vrai dans la fiction. Ce qui n'est pas vrai dans la fiction est que chacun des rois a gagné. Mais c'est un autre problème.

Enfin, le fait que certains énoncés ironiques *ne* soient *pas* des contre-vérités, étant donné la restriction habituelle à des énoncés ironiques « standard », ne contredit pas l'explication donnée ci-dessus de la popularité de l'analyse antiphrastique. Venons-en à deux analyses plus contemporaines, celles de Sperber et Wilson (1981, 1995) et de Currie (2006).

3. Préliminaire : deux stratégies pour introduire du vague dans les théories de l'ironie

Les difficultés qu'implique la recherche d'une analyse « unitaire » de l'ironie n'ont pas échappé aux théories contemporaines. Ainsi, la plupart, si ce n'est la totalité, des analyses de l'ironie commencent fortes et finissent faibles, en suivant deux stratégies mutuellement compatibles :

1. La première consiste à affaiblir la caractéristique même qui est supposée être centrale dans l'ironie, en la faisant passer d'une caractéristique assez fortement contrainte¹⁷ à une caractéristique moins fortement contrainte¹⁸ ; c'est, par exemple, la stratégie suivie par Sperber et Wilson, qui passent d'une définition absolue de la *mention* — d'abord formulée en termes philosophiques — à une définition relative, plus adaptée à des phénomènes du langage naturel, comme l'ironie ;
2. La seconde consiste à appliquer l'analyse, non pas à la proposition effectivement exprimée dans l'énoncé, mais à une quelconque implication ultérieure de cette proposition. C'est clairement le cas de l'approche de Perrin (1996), qui essaie de maintenir toutes les analyses en les appliquant d'abord à la proposition exprimée dans l'énoncé, et ensuite en les appliquant à des implications de plus en plus lointaines de l'énoncé. Par exemple, l'analyse antiphrastique est préservée comme s'appliquant, non pas à la proposition exprimée, mais à une implication ultérieure : en (15), l'antiphrase s'appliquerait non pas à la proposition exprimée (*les deux rois ont fait chanter des Te Deum dans leur camp respectif*), ni à une implication immédiatement accessible (*chacun des deux camps célébrait sa victoire*), ni à une implication ultérieure (*chacun des deux rois pensait qu'il avait gagné*), mais à quelque chose qui est le contenu de la pensée rapportée dans l'implication précédente (*J'ai gagné, pensé par chaque roi*)¹⁹ [U21].

Le résultat, dans les deux cas, est le même : l'analyse devient suffisamment vague pour être maintenue malgré les contre-exemples (supposés apparemment). Cela, il faut le noter, n'est pas nécessairement une critique destructive : comme je l'ai indiqué ci-dessus (cf. § 1), l'ironie est une catégorie interprétative, ce qui implique qu'elle n'est pas bien délimitée et qui, si on suppose

17. Dans le sens où elle peut être précisément définie et est une caractéristique absolue.

18. Dans le sens où elle ne peut pas être précisément définie et où c'est une caractéristique relative plutôt qu'absolue.

19. Cette analyse particulière n'a pas été proposée par Perrin (1996), mais, d'après d'autres analyses qu'il propose, il ne semble pas faire de doute que c'est la stratégie qu'il suit.

qu'elle a une caractéristique universelle, nécessite probablement un peu de souplesse interprétative en ce qui concerne la possession par un énoncé spécifique quelconque de la caractéristique en question. Les deux stratégies esquissées ci-dessus ne sont rien d'autre que deux façons de répondre à cette nécessité. Je voudrais maintenant décrire les deux théories, la façon dont elles affaiblissent explicitement (Sperber et Wilson) ou implicitement (Currie) leurs analyses originelles pour tenir compte du caractère intrinsèquement vague de la catégorie des énoncés ironiques, et, finalement, pour montrer que, au bout du compte, leurs stratégies échouent.

4. Sperber et Wilson : les énoncés ironiques comme des énoncés échoïques

J'ai déjà fait allusion plusieurs fois ci-dessus à l'approche de l'ironie proposée par Sperber et Wilson, notamment en rappelant leur critique de la théorie antiphrastique de l'ironie. Leur approche a d'abord été proposée dans un article en 1981²⁰, où l'analyse était d'abord formulée en termes de *mention*. La distinction (philosophique) entre *usage* et *mention* est basée sur des exemples comme les suivants :

16. Mon chat a trois pattes.

17. « Chat » est un mot de quatre lettres.

Clairement, en (16), le mot *chat* a sa pleine fonction référentielle normale. En (17), il ne l'a pas : il n'y a pas de chat auquel il est fait référence. Dans le premier cas, le mot *chat* est *utilisé*, alors que dans le second, il est *mentionné*. Bien que les exemples classiques de la distinction usage/mention concernent le plus souvent des mots, la distinction peut aussi être appliquée à des phrases complètes ou à des propositions (au sens grammatical). Suivant cette piste, Sperber et Wilson (1981, 303) disent :

L'USAGE d'une expression implique la référence à ce à quoi l'expression réfère ; la MENTION d'une expression implique la référence à l'expression elle-même. [...] Quand l'expression mentionnée est une phrase complète, elle n'a pas la force illocutionnaire qu'elle aurait de façon standard dans un contexte où elle serait utilisée²¹.

Cette dernière remarque met en lumière deux points importants :

- Les énoncés ironiques sont très souvent interprétés comme ironiques relativement à un contexte (par exemple, il serait difficile de voir la dernière phrase de (8) comme ironique si elle n'apparaissait pas à la suite des phrases précédentes qui construisent le contexte approprié) ;

20. J'utiliserai à la fois l'article de 1981 et la version ultérieure de l'analyse échoïque donnée dans leur ouvrage (Sperber et Wilson 1995, chapitre 4, § 9). Les différences entre les deux versions sont relativement limitées et ne sont pas pertinentes pour la discussion présente.

21. Majuscules des auteurs.

- Les énoncés ironiques sont très souvent interprétés comme n'ayant pas la force illocutionnaire que leur forme linguistique devrait entraîner, et cet échec, selon la théorie classique des actes de langage (cf. Searle, 1969), vient du fait qu'il est souvent évident que la condition de sincérité n'est pas satisfaite par le locuteur²² dans un énoncé ironique.

Bien que la distinction usage/mention ait été considérée pendant longtemps comme absolue, Sperber et Wilson (1981, 303) ont défendu une distinction plus faible et relative : « Dans les langues naturelles, les mentions prennent une diversité de formes, dont certaines pourraient être des cas intermédiaires, tombant quelque part entre l'usage et la mention. » Autrement dit, bien que la distinction usage/mention puisse être absolue selon la vision épurée de la philosophie, son application au langage naturel la rend relative plutôt qu'absolue, alignant potentiellement les cas limite de mention et les cas limite d'ironie. L'ironie est encore réduite à une sous-catégorie de la mention échoïque, c.-à-d. à la mention d'un énoncé précédent quelconque.

L'affaiblissement de la définition de la mention, la rendant relative plutôt qu'absolue, est un exemple de la première stratégie décrite ci-dessus. Cependant, Sperber et Wilson utilisent aussi la seconde stratégie, comme le montre la citation suivante : « Il y a aussi des cas où ce à quoi on fait écho n'est pas une proposition exprimée par un énoncé, mais une pensée attribuée par le locuteur à son interlocuteur » (Sperber et Wilson 1981, 308). Qui plus est, « un énoncé échoïque n'a pas à interpréter une pensée précisément attribuable : il peut faire écho à la pensée d'une certaine sorte de personne, ou des gens en général » (Sperber et Wilson, 1995, 238). En d'autres termes, l'écho peut être implicite, mais il peut additionnellement être l'écho d'une pensée (dont on suppose qu'elle est privée) et ne pas être attribué à une personne, à un groupe spécifique. Cela semble une caractérisation très faible de l'ironie, et il est difficile de voir exactement comment elle pourrait satisfaire une contrainte fixée par les auteurs eux-mêmes :

Pour l'interlocuteur, comprendre un tel énoncé implique tout à la fois de réaliser que c'est un cas de mention plutôt que d'usage, mais aussi de reconnaître l'attitude du locuteur envers la proposition mentionnée. Cette interprétation dans sa totalité dépend de cette double reconnaissance (Sperber et Wilson 1981, 308).

Il y a ici une difficulté supplémentaire qui tient au fait que, contrairement à l'analyse de Sperber et Wilson, certains exemples supposés « standard » d'ironie, comme (15), reproduit ci-dessous en (18) ne semblent pas du tout être des échos :

18. Rien n'était si beau, si leste, si brillant, si bien ordonné que les deux armées.
[...] Les canons renversèrent d'abord à peu près six mille hommes de

22. Cela lie de façon lâche l'analyse de la mention tout à la fois à l'analyse en termes de contre-vérité et à l'analyse en termes de feintise : les deux points sont communs ou au moins compatibles avec ces analyses alternatives.

chaque côté ; ensuite la mouqueterie ôta du meilleur des mondes environ neuf à dix mille coquins qui en infectaient la surface. La baïonnette fut aussi la raison suffisante de la mort de quelques milliers d'hommes. Le tout pouvait bien se monter à une trentaine de mille âmes. Candide, qui tremblait comme un philosophe, se cacha du mieux qu'il put pendant cette boucherie héroïque.

Enfin, *tandis que les deux rois faisaient chanter des Te Deum chacun dans son camp*, il prit le parti d'aller raisonner ailleurs des effets et des causes (Voltaire, *Candide*, 14).

Voici l'analyse de Sperber et Wilson²³ : « Voltaire fait écho à des affirmations faites par les rois ennemis. Dans la mesure où ces affirmations se contredisent l'une l'autre, il est clair que s'il est minimalement alerte mentalement, il ne peut pas les avaliser toutes les deux » (Sperber et Wilson 1995, 241). Cela est cependant très dérivatif : la proposition ironique décrit deux événements, c.-à-d. les *Te Deum* chantés dans les deux camps sur les ordres des rois respectifs, et elle ne fait écho aux affirmations de l'un ou l'autre roi que sous l'hypothèse qu'un énoncé décrivant une action intentionnelle fait de ce fait même écho à l'état mental de l'agent. Cela semble aller bien loin, et faire de chaque description d'un événement intentionnel un écho potentiel de l'intention correspondante.

Au cas où cela semblerait une critique trop sévère de l'analyse proposée par Sperber et Wilson, je voudrais juste faire remarquer que celle-ci ne fait pas plus mal que l'analyse antiphrastique classique ou, comme nous allons bientôt le voir, que l'autre analyse contemporaine dominante, c.-à-d. l'analyse en termes de feintise. Qui plus est, malgré tous les problèmes que rencontre l'analyse échoïque, elle met en lumière deux facteurs cruciaux de l'ironie :

- Les énoncés ironiques ont une cible ;
- Ils communiquent une attitude — le plus souvent négative — envers la cible ou envers les processus mentaux de la cible tels qu'ils sont illustrés par l'énoncé ironique.

5. Currie : l'ironie comme feintise

La théorie de l'ironie proposée par Currie est bien résumée par l'affirmation suivante :

L'ironie prétend asserter ou questionner ou justifier et ce faisant exprime une attitude envers ceux qui feraient, diraient ou justifieraient de cette façon, ou envers

23. En toute justice, leur analyse est basée sur une traduction erronée de l'exemple de Voltaire, empruntée directement d'un ouvrage (en anglais) sur l'ironie : « *When all was over and the rival kings were celebrating their victory with Te Deum in their respective camps...* » plutôt que sur la version plus fidèle suivante : « *At last, while the two kings had Te Deum sung in their respective camps...* »

des gens, des actions et des attitudes que la feintise amène par ailleurs à l'esprit. Cette expression n'est pas nécessairement un cas de dire. De fait, l'ironie peut se passer du langage (Currie 2006, 113).

La question centrale pour une telle approche est la définition exacte de ce qu'est la feintise. Bien que Currie ne donne pas de définition explicite, il donne quelques indications. Selon lui :

la feintise qui est fondamentale dans l'ironie n'est pas une feintise d'action ; c'est une feintise d'être. En prétendant affirmer ou quoi que ce soit d'autre, on prétend être une certaine sorte de personne — une personne avec une vision restreinte ou défective d'une façon ou d'une autre du monde ou d'une partie du monde (Currie 2006, 116).

Et il ajoute : « Mais l'ironie est [...] limitée par la contrainte qu'elle cible seulement des perspectives d'une certaine sorte : celles auxquelles nous pouvons appliquer un standard de raisonnabilité » (Currie 2006, 118).

Comme le note Currie, cette analyse peut être vue — on l'a dit — comme très semblable, si ce n'est entièrement réductible à l'analyse échoïque de Sperber et Wilson. Il rejette fortement cette vision des choses, affirmant que « ces approches²⁴ sont différentes [...] et la théorie échoïque échoue à rendre compte de quelque chose qui distingue l'ironie d'autres formes d'énoncés soi-disant échoïques » (Currie 2006, 112), à savoir la feintise.

Si l'on suppose pour l'instant que Currie a raison et que la théorie de la feintise n'est pas réductible à la théorie échoïque, où, exactement, réside la différence ? Une suggestion naturelle serait que la notion même d'écho peut être comprise en termes de feintise (cela, comme nous le verrons, est la position de Recanati), de telle sorte que ce qui serait nécessaire pour justifier une différence est la défense d'une différence — forte — entre la sorte de feintise qui est impliquée dans de simples échos et la sorte de feintise qui est impliquée dans l'ironie. Cela semble bien sûr être le but des remarques de Currie selon lesquelles la feintise impliquée n'est pas une feintise d'action (dont on peut penser qu'elle serait suffisante pour caractériser les échos), mais une feintise d'être. La façon exacte dont on doit comprendre cette proposition est cependant loin d'être claire. Les paragraphes suivants vont essayer de clarifier la contribution de la feintise à l'ironie, sa réductibilité éventuelle à la mention échoïque et en quoi, dans le cas spécifique de l'ironie, la notion d'une *feintise d'être* pourrait être impliquée. Commençons par les relations entre écho et feintise.

6. Jusqu'à quel point la mention échoïque est-elle différente de la feintise ?

La majeure partie de la discussion à venir sera formulée indifféremment en termes de *feintise* ou de *simulation*. Les deux termes ont été utilisés de façon plus ou moins interchangeable dans la littérature²⁵, et je ne connais pas de

24. La sienne et celle de Sperber et Wilson.

25. Un terme additionnel est le terme de faire-semblant (cf. Walton, 1990). Imagination s'est récemment joint à cette liste de termes (cf. les articles dans le recueil édité par Nichols, 2006).

discussion limpide de la relation entre l'un et l'autre qui montrerait une différence précise entre eux. De fait, la différence principale semble être que *feintise* peut être plus souvent utilisé dans le contexte de l'action (*feintise d'action*) et *simulation* dans le contexte des états mentaux (*feintise d'être*) ou dans celui du raisonnement contrefactuel. Mais cela semble être la totalité de la différence entre eux, et je suivrai la majeure partie de la littérature en les utilisant de façon indifférenciée.

Dans son livre sur l'*oratio obliqua*, Recanati (2000, 50) affirme que la simulation se produit dans tous les cas où nous « imaginons un monde différent du monde réel — quand nous prétendons que le monde est différent de ce qu'il est en fait », que cette vision du monde comme différent de ce que nous savons qu'il est soit produite pour nous-mêmes (comme, on peut le supposer, c'est le cas dans les conditionnelles contrefactuelles) ou attribuée à quelqu'un d'autre (comme c'est le cas dans le discours ou la pensée rapportée, ou dans l'ironie). Comme Recanati le note, la proposition dont le contenu est simulé n'est pas sérieusement assertée.

Comme on le voit, dans cette optique, n'importe quel cas de mention échoïque, au sens de Sperber et Wilson, est un cas de feintise, ou de simulation dans le sens de Recanati. La question est de savoir si c'est un cas de feintise ou de simulation dans le sens de Currie. Cette dernière question revient à savoir si la vision de la feintise ou de la simulation de Currie est équivalente à celle de Recanati.

À première vue, Recanati ne semble pas distinguer entre feintise d'action et feintise d'être, alors que cela semble être la base de l'affirmation de Currie selon laquelle son analyse n'est pas réductible à celle de Sperber et Wilson. Une des raisons pour lesquelles Recanati ne fait pas cette distinction est probablement qu'il s'intéresse principalement à l'*oratio obliqua* où elle n'est pas très pertinente. Que l'on puisse lui donner une base solide n'en est pas moins une question centrale. Une distinction qui pourrait être pertinente a récemment été introduite : celle entre deux sortes de simulation, ou entre deux significations du mot *simulation*.

7. Simulation profonde et simulation superficielle

Bien que les termes *profond* et *superficiel* ne soient pas standard dans la littérature, je vais les utiliser par la suite pour éviter les variations terminologiques qu'on trouve dans les travaux qui font cette distinction. Un de ses premiers avocats est Goldman (2006 a et b) et la distinction a été principalement faite dans le domaine de l'imagination, et plus précisément dans le domaine des réactions à la fiction. Fondamentalement, Goldman (2006a) formule la dichotomie en distinguant deux sortes d'imagination : l'*imagination suppositionnelle* et l'*imagination enactive* (respectivement *imagination-S* et *imagination-E*). Selon lui :

L'imagination-S est typiquement formulée avec une proposition en « que », « X imagine que *p* », où *p* peut référer, sans restriction, à n'importe quelle

sorte d'état de choses. Imaginer-S que *p* est entretenir l'hypothèse que *p*, poser que *p*, supposer que *p*. À la différence de certaines formes d'imagination, l'imagination-S n'a pas d'aspect sensoriel, elle est purement conceptuelle. [...] L'imagination éactive réside dans le fait de créer ou de chercher à créer dans son propre esprit un état mental donné, ou au moins un facsimile approximatif d'un tel état, par la faculté d'imagination. Les exemples centraux d'imagination-E incluent des formes sensorielles d'imagination, où l'on crée, par l'imagination, des états quasi-perceptifs [*perception-like*]. [...] Tous les modes d'imagination-E, cependant, n'impliquent pas l'imagerie (Goldman 2006a, 42).

Goldman (2006a, 44) continue :

Il y a une différence substantielle entre la vision selon laquelle l'imagination-S couvre tous les usages importants de l'imagination dans la consommation de la fiction et la vision selon laquelle l'imagination-E [...] est essentielle à la consommation et à l'appréciation de la fiction.

Prima facie, il semblerait que l'analyse que propose Currie de l'ironie différerait de celle de Sperber et Wilson dans la mesure où elle lierait l'ironie avec l'imagination-E (ou la simulation-E) plutôt qu'avec l'imagination-S (ou la simulation-S). De fait, il semble clair que la façon dont Recanati utilise la notion de simulation *ne* nécessite *rien* d'aussi fort que la simulation-E : la simple simulation-S est tout à fait suffisante pour ce qu'il a à l'esprit.

Appelons *simulation superficielle* la simulation-S et *simulation profonde* la simulation-E. La base de l'affirmation de Currie semble être que son analyse en termes de feintise ne serait réductible à celle de Sperber et Wilson en termes d'écho que si la feintise impliquée dans l'ironie était une instance de simulation superficielle. Sa réfutation de la réductibilité est basée sur l'affirmation que la feintise impliquée dans l'ironie est, cependant, une instance de simulation profonde. Et, la simulation profonde étant largement irréductible à la simulation superficielle, l'analyse en termes de feintise est irréductible à l'analyse échoïque.

Cela soulève quelques autres questions :

- La feintise d'action est-elle vraiment une forme de simulation superficielle plutôt que de simulation profonde ?
- La feintise d'être, impliquant la simulation profonde, est-elle vraiment impliquée dans l'ironie ? Et, si elle l'est, quel est son rôle exact ?

Comme on l'a dit ci-dessus, il semble que Currie voit l'écho, en tant qu'il a à voir avec la feintise, comme une instance de feintise d'action, ou, dans la présente terminologie, de simulation superficielle, ou de simulation n'impliquant pas, dans les termes de Goldman, « le fait de créer ou de chercher à créer dans son propre esprit un état mental donné, ou au moins un facsimile approximatif d'un tel état mental, par la faculté d'imagination ».

De fait, il y a des exemples où la mention échoïque est impliquée explicitement et où la simulation impliquée dans l'écho est superficielle (feintise d'action) :

19. La nouvelle [de la mort de Péguy et de celle d'Alain Fournier] attriste Gallimard et le révolte : cette mort inattendue le confirme dans sa haine de la guerre, injuste pourvoyeuse de cimetière. Tuer des soldats, cela va de soi, c'est leur métier : mais des hommes comme Péguy, qui n'avait que quarante et un ans et tant à faire, à écrire, à éditer !... Et Alain Fournier ! A vingt-huit ans il avait eu à peine le temps de commencer son œuvre ! *En ce début d'hiver 1914, Gallimard doit penser avec amertume et dérision à ce que Péguy, justement, disait à Fournier trois ans auparavant :*

— Vous irez loin, Fournier. Vous vous rappellerez que c'est moi qui vous l'ai dit.

(Assouline, P., *Gaston Gallimard : Un demi-siècle d'édition française*, 79)

Mais ces exemples restent peu fréquents et semblent restreints à des cas où l'analyse de Sperber et Wilson s'appliquerait de façon forte : c.-à-d. avec une notion absolue de mention échoïque et aux échos d'énoncés effectivement produits. Incidemment, dans cet exemple, bien que la feintise superficielle soit réellement impliquée au travers de l'écho, il n'est pas clair que la simulation profonde soit impliquée dans le passage ironique lui-même.

Ainsi, il semble que l'affirmation de Currie selon laquelle la feintise impliquée dans l'écho est une feintise d'action, alors que la feintise impliquée dans l'ironie est une feintise d'être, n'est pas une critique valide de la théorie de Sperber et Wilson dans la mesure où, clairement, elle ne s'accorde pas avec la notion de l'écho qu'ils utilisent qui est (a) relative plutôt qu'absolue et (b) généralisée aux échos de pensées attribuées et pas seulement d'énoncés effectifs. Comme on le verra plus loin, cela semble impliquer chez l'agent des états mentaux cherchant à reproduire les états mentaux de la cible²⁶. Dans cette mesure, bien que l'équation qu'opère Currie entre écho et feintise d'action puisse rendre compte de cas simples où l'énoncé ironique fait écho à un énoncé effectif comme, (12) par exemple, elle ne semble pas applicable à des cas plus complexes comme (13).

Ainsi, dans certains cas au moins, il semble que la feintise impliquée dans les énoncés ironiques échoïques est au moins autant de la feintise d'être (ou de la simulation profonde) que de la feintise d'action (simulation superficielle). Il n'est donc pas clair que cette ligne de défense contre la réduction de l'analyse en termes de feintise à l'analyse échoïque soit accessible à Currie. Bien évidemment, ce pourrait être à cause de la faiblesse même de l'analyse de Sperber et Wilson, telle qu'elle a été décrite ci-dessus (cf. § 4). Apparemment, l'analyse de Currie paraîtrait préférable parce qu'elle est plus forte : elle s'appuie sur

26. Bien que cela n'implique pas nécessairement des « formes sensorielles d'imagination » ou des « états quasi-perceptuels ».

un concept plus strict, c.-à-d. la feintise d'être ou la simulation profonde. Mais, et c'est la seconde question, est-ce plus qu'une apparence ?

La feintise d'être, impliquant la simulation profonde, est-elle vraiment impliquée dans l'ironie ? Revenons-en à des exemples (en oubliant (12) qui passe décidément les limites acceptables de l'ennui...) :

20. Un religieux de l'ordre de Saint Benoît, Ernold le Pingouin, effaça à lui seul quatre mille manuscrits grecs et latins, pour copier quatre mille fois l'évangile de Saint Jean. Ainsi furent détruits en grand nombre les chefs-d'œuvre de la poésie et de l'éloquence artistique. *Les historiens sont unanimes à reconnaître que les couvents pingouins furent le refuge des lettres au moyen âge.* (A. France, *L'Île des pingouins*, 107-108).
21. La belle princesse recommanda le secret à ses dames sur ce qu'elles avaient vu. Elles le promirent toutes, et en effet le gardèrent un jour entier (Voltaire, *Le Taureau blanc*, 242).
22. Le plaisant de l'éducation actuelle, c'est qu'on n'apprend rien aux jeunes filles qu'elles ne doivent oublier bien vite dès qu'elles seront mariées (Stendhal, *De l'amour*, 244).
23. Il est du véritable amour comme de l'apparition des esprits : tout le monde en parle, mais peu de gens en ont vu (La Rochefoucauld, *Maximes*, 76.)
24. On a remarqué qu'à Constance il y avait eu sept cent dix-huit filles pour le service du concile qui fit brûler si dévotement Jean Hus et Jérôme de Prague (Voltaire, *L'homme aux 40 écus*, 164).
25. Rien n'était si beau, si leste, si brillant, si bien ordonné que les deux armées. [...]. Les canons renversèrent d'abord à peu près six mille hommes de chaque côté ; ensuite la mousqueterie ôta du meilleur des mondes environ neuf à dix mille coquins qui en infectaient la surface. La baïonnette fut aussi la raison suffisante de la mort de quelques milliers d'hommes. Le tout pouvait bien se monter à une trentaine de mille âmes. Candide, qui tremblait comme un philosophe, se cacha du mieux qu'il put pendant cette boucherie héroïque.

Enfin, *tandis que les deux rois faisaient chanter des Te Deum chacun dans son camp*, il prit le parti d'aller raisonner ailleurs des effets et des causes (Voltaire, *Candide*, 14).

26. Je vénère les antiquités pingouines et j'ai le culte des primitifs. Ils sont délicieux. Je ne dis pas qu'ils se ressemblent tous ; ce ne serait point vrai ; mais ils ont des caractères communs qu'on retrouve dans toutes les écoles ; je veux dire des formules dont ils ne sortent point, et quelque chose d'achevé, car ce qu'ils savent ils le savent bien. On peut heureusement se faire une idée des primitifs pingouins par les primitifs italiens, flamands, allemands et par les primitifs français qui sont supérieurs à tous les autres ; *comme le dit M. Grytzer, ils ont plus de logique, la logique étant une qualité spécialement française* (France, A. *L'Île des pingouins*, 113-114).

27. Pourvu qu'on ne plaisantât ni de Dieu, ni des prêtres, ni du roi, ni des gens en place, ni des artistes protégés par la cour, ni de tout ce qui est établi ; pourvu qu'on ne dît du bien ni de Béranger, ni des journaux de l'opposition, ni de Voltaire, ni de Rousseau, ni de tout ce qui se permet un peu de franc-parler ; pourvu surtout qu'on ne parlât jamais politique, *on pouvait librement raisonner de tout* (Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, 576).

Il y a deux points sur lesquels on peut examiner ces exemples : d'abord, impliquent-ils, ou non, un écho ? ensuite, impliquent-ils une simulation profonde ? Nous les examinerons d'abord pour la première question, en revenant à la seconde lorsque la notion de simulation profonde aura été davantage précisée. *Prima facie*, (20), (26) et (27) impliquent de façon évidente un écho. La situation est moins claire pour (21) et (24), bien que l'on puisse défendre la notion d'un écho partiel : selon cette analyse, *[elles] le gardèrent un jour entier* en (21) et *si dévotement* en (24) pourraient être des échos partiels, le reste de l'énoncé servant de contexte²⁷. Une analyse échoïque serait très difficile à défendre pour (22), (23)²⁸ et, plus encore, pour des raisons déjà exposées plus haut, pour (25). Comme on l'a vu, en suivant la première direction de la description de l'imagination-E donnée par Goldman (simulation profonde), en termes de création d'un état mental donné, il semble difficile de dire que les échos sont de simples instances de la simulation superficielle (imagination-S) : par exemple, aussi longtemps que l'on admet que, dans un énoncé ironique, ce ne sont pas seulement des énoncés effectifs antérieurs, mais des pensées auxquels on peut faire écho, il est clair que l'on doit accéder²⁹, d'une façon ou d'une autre, à de telles pensées et comment pourrait-on y accéder sans les entretenir ? Cependant, la description que propose Goldman de l'imagination-E (ou simulation profonde ou feintise d'être) s'appuie aussi sur une seconde caractéristique : « des exemples centraux de l'imagination-E incluent des formes sensorielles d'imagination, où on crée, par l'imagination, des états quasi-perceptifs ». Les exemples qui peuvent être analysés en termes échoïques impliquent-ils cette seconde caractéristique ? Clairement, ni (20), (26) ou (27) ne le font. Mais ce sont aussi les cas où l'on peut le plus légitimement supposer qu'il y a un énoncé effectif dont l'énoncé ironique est l'écho. Qu'en est-il de cas plus éloignés ? Par exemple des cas où l'écho pourrait être seulement partiel (c.-à-d. où seulement une partie de l'énoncé ironique peut être considéré comme écho),

27. On pourrait probablement défendre une telle analyse en adoptant certaines propositions de Recanati (2000), mais je n'argumenterai pas ici pour cette analyse.

28. Bien que, comme on l'a vu plus haut (cf. § 1), le statut ironique de (23) soit discutable.

29. Il faut reconnaître que l'on peut supposer que l'accès aux pensées pourrait se faire par un processus purement « théorique » et, étant donné leur insistance (présente) sur le caractère modulaire et inné de la théorie de l'esprit, c'est probablement la position qu'adopteraient Sperber et Wilson. Mais rien dans leur analyse de l'ironie en termes de mention échoïque ne repose sur cette insistance. En elle-même, leur analyse est parfaitement compatible avec une analyse simulationniste de la théorie de l'esprit. Dans une telle analyse, étant donné les variétés alternatives superficielle et profonde et étant donné la première caractérisation de Goldman, la simulation profonde semble s'imposer. J'y reviendrai.

comme en (21) et (24) ? Pourrions-nous dire dans de tels cas qu'ils ne satisfont pas seulement la première caractéristique évoquée par Goldman (susciter un état mental donné dans son propre esprit) pour la simulation profonde (imagination-E), mais que la seconde (l'accompagnement de sensations) l'est aussi ? Cela semble très difficile : pourquoi de telles simulations devraient-elles donner lieu à des états quasi-perceptuels ou sensoriels ?

Qu'en est-il des cas où une analyse échoïque paraît difficile à maintenir ? Si l'on ignore le cas douteux de (23), cela laisse (22) et (25). Or (22) est le mot d'esprit de Stendhal sur l'éducation des filles : il est difficile de voir en quoi il pourrait impliquer quelque chose comme des états « quasi-perceptuels ». Si vous ne trouvez pas que (22) est un exemple acceptable d'ironie, ou, en d'autres mots, si vous pensez que c'est un cas limite, que faut-il dire de (25) qui est considéré depuis longtemps comme un exemple standard ? Comme on l'a vu plus haut (cf. § 4), c'est la description de deux événements. Mis à part le fait que ces événements sont intentionnels — et indiquent donc l'état mental, l'intention, de leurs agents —, il est difficile de voir pourquoi un état sensoriel, quel qu'il soit, imaginaire ou non, devrait être impliqué... De fait, il est difficile de voir où, exactement, la feintise intervient³⁰. Autrement dit, (25) n'est pas moins fatal pour l'analyse de l'ironie en termes de feintise qu'il ne l'était pour l'analyse échoïque ou pour l'analyse antiphrastique. Et les cas dans lesquels l'analyse en termes de feintise s'applique le plus fortement — qui, incidemment, coïncident (cf. ci-dessous) avec les cas où l'analyse échoïque semble largement confirmée — ne sont pas des cas où la variété profonde de feintise est pleinement active. De fait, il semble que la feintise opérationnelle dans les cas d'ironie qui semblent la vérifier fortement s'appuie principalement sur des bases conceptuelles, plutôt que sensorielles³¹. Cela, soit dit en passant, s'accorde très bien avec l'idée de Currie selon laquelle l'ironie a à voir avec une évaluation de raisonnabilité.

Tout cela laisse cependant sans réponse la question subsidiaire posée ci-dessus : si la feintise d'être, impliquant une variété profonde (bien que possiblement non sensorielle) de simulation, est présente dans l'ironie, où, exactement, est-elle impliquée ?

8. Ironie et simulation mentale

Selon moi, la simulation profonde est effectivement impliquée dans l'ironie, mais seulement de façon contingente — principalement au travers de la mention échoïque — dans les énoncés ironiques eux-mêmes. Elle est impliquée dans

30. Mis à part le fait, bien sûr, que cet exemple est tiré d'une fiction... si l'on accepte une analyse en termes de feintise (profonde) de la fiction... Mais cela est une autre question.

31. Cela ne contredit bien évidemment pas l'analyse en termes de feintise : comme Goldman (2006b) le remarque justement, aucune théorie de la feintise ne peut se passer de concept. Il n'y a là aucun problème, mais cela ne justifie certainement pas, dans le cas spécifique de l'ironie, une analyse en termes de feintise profonde.

l'ironie dans la mesure où l'ironie met en lumière des erreurs de raisonnabilité (c'est une approximation qui sera précisée ci-dessous) et que ceci suppose que le locuteur de l'énoncé ironique a reconstitué une instance de raisonnement qu'il évalue, à tort ou à raison, comme déraisonnable. Cela n'est pas cependant — ou n'est pas nécessairement — ce qui se produit dans la production même de l'énoncé ironique. Plutôt, c'est un processus qui sous-tend la production de l'énoncé ironique. En d'autres termes, c'est le processus par lequel, par exemple, en (21), Voltaire se moque de façon implicite des dames d'honneur dans la mesure où, si l'on suppose que leur promesse est tenue, elle est tenue seulement dans la mesure où elles gardent le secret, non pas pour le reste de leur vie, mais durant une unique journée. C'est, de fait, par la confrontation entre les deux, remplir sa promesse en gardant le secret tout le reste de sa vie et remplir sa promesse en gardant le secret un seul jour, que l'ironie est suscitée. Autrement dit, Voltaire simule ce que serait garder un secret selon les dames d'honneur, évalue le caractère raisonnable de cette vision des choses, et rend accessible le contraste à ses lecteurs, en le mettant en lumière *via* le connecteur *en effet*. Cette simulation peut être plus ou moins directement accessible dans l'énoncé ironique lui-même (et, dans de tels cas, on peut parier que l'analyse en termes de mention échoïque s'applique aussi), comme en (28) :

28. Après le tremblement de terre qui avait détruit les trois quarts de Lisbonne, les sages du pays n'avaient pas trouvé un moyen plus efficace pour prévenir une ruine totale que de donner au peuple un bel autodafé ; il fut décidé par l'université de Coïmbre que le spectacle de quelques personnes brûlées à petit feu, en grande cérémonie, était un secret infaillible pour empêcher la terre de trembler (Voltaire, *Candide ou l'optimiste*, 23)

Mais c'est l'étendue maximale de la simulation profonde dans la production ironique. Il devrait être évident que la simulation profonde est aussi impliquée dans l'interprétation ironique, comme le montre l'exemple (25) où l'ironie dépend directement de la reconstruction dans son propre esprit de la pensée (commune) des deux rois, c.-à-d., *J'ai gagné la bataille*. Cela nous conduit directement au point final dont parle Currie dans son article : l'impossibilité, selon lui, d'une ironie auctoriale dans un roman.

9. Un argument massue : l'ironie auctoriale

L'ironie auctoriale est ce qui se produit quand un personnage, dans une fiction, dit (sérieusement) quelque chose qui est interprété par le lecteur comme absurde ou ridicule d'une façon ou d'une autre. Elle doit être distinguée de ce qui se produit quand un personnage fait une remarque ironique ciblant un autre personnage. Dans le premier cas, l'énoncé *n'est pas* ironique dans la fiction alors que dans le second il *l'est*. Ces deux cas sont illustrés simultanément dans l'exemple suivant tiré de *Tartuffe* (I,5) :

29. ORGON

[...]

Oui, je deviens tout autre avec son entretien ;
Il m'enseigne à n'avoir d'affection pour rien,
De toutes amitiés il détache mon âme ;
Et je verrais mourir frère, enfants, mère et femme,
Que je m'en soucierais autant que de cela.

CLÉANTE

Les sentiments humains, mon frère, que voilà !

Dans cet exemple, la remarque finale de Cléante est un énoncé ironique qui prend pour cible Orgon : c'est un exemple typique d'ironie de personnage, où l'énoncé est ironique *dans* la fiction. Le discours d'Orgon, par contraste, n'est certainement pas de l'ironie de personnage : Orgon fait l'éloge de Tartuffe qui lui a appris, au nom du Christ (Tartuffe fait semblant d'être un bon chrétien, tout en pique-assiettant chez Orgon), à ignorer les sentiments mondains que sont l'amour pour sa famille et l'amitié. Cependant, du point de vue du spectateur, *hors* de la fiction, il n'y a pas de doute que ce discours est ironique et que Molière prend pour cible la sottise d'Orgon, conduisant le public à prendre son parti plutôt que celui du personnage³². Currie propose un exemple d'ironie auctoriale du même type dans son article, pris cependant, non pas dans le théâtre, mais dans le cinéma. Cependant, il affirme dans l'analyse qu'il en donne qu'il ne peut y avoir d'ironie auctoriale dans la fiction littéraire :

[Les personnages] sont représentés comme occupant des perspectives absurde-ment défectueuses, et c'est en partie ce qui rend leurs remarques drôles. Dans cette mesure, leurs remarques sont drôles parce qu'elles *ne* sont *pas* ironiques. Mais elles sont aussi drôles parce que les mots sont prononcés par de vrais acteurs (*cette technique ne marche pas dans la fiction littéraire*) avec lesquels nous partageons la conscience des potentialités ironiques de la remarque³³ (Currie 2006, 130).

Je pense que cela est absolument faux et je vais consacrer une bonne partie du reste de cet article à le montrer.

Pour l'instant, cependant, la question la plus intéressante est de savoir pourquoi Currie devrait refuser l'ironie auctoriale dans la fiction littéraire. Revenons-en rapidement à son analyse de l'ironie :

- *Caractéristique centrale* : l'ironie implique de la feintise³⁴ ;
- *Première caractéristique additionnelle* : l'ironie a une cible ;

32. De fait, on peut considérer que l'ironie de personnage dans le commentaire de Cléante est clairement intentionnée (par Molière) pour rendre l'ironie auctoriale présente dans le discours d'Orgon évidente pour le public, en mettant en lumière son caractère déraisonnable.

33. Les italiques sont de moi.

34. J'ignore la distinction entre feintise d'action et feintise d'être parce qu'elle n'est pas pertinente ici, comme nous allons bientôt le voir.

- *Seconde caractéristique additionnelle* : l'ironie exprime une attitude — le plus souvent, mais pas toujours — négative à l'encontre de la raisonnable de la cible.

Les deux caractéristiques additionnelles sont indiscutables. Mais ce qui est en débat dans la discussion sur l'ironie auctoriale est, de façon peu surprenante, la caractéristique centrale, c'est-à-dire la feintise (quelle que soit sa nature). Pourquoi l'existence de l'ironie auctoriale devrait-elle faire obstacle à l'analyse en termes de feintise de l'ironie ?

Si l'on en revient à (29), on y trouve tout à la fois de l'ironie de personnage (la répartie de Cléante après le grotesque discours d'Orgon) et de l'ironie auctoriale (dans le théâtre cependant, ce qui, d'après Currie, lui ôterait toute incidence) dans la tirade ridicule d'Orgon. Essayons de produire une analyse de ces deux types d'ironie selon les termes de l'analyse que propose Currie tout à la fois de la fiction (dramatique ou non) et de l'ironie. Selon Currie (je n'entrerai pas dans les détails, qui, d'ailleurs, ne sont pas pertinents ici), la fiction implique de la feintise. C'est aussi le cas de l'ironie. Commençons par examiner l'ironie (de personnage) chez Cléante :

- ★ Il est fictionnel que [1° niveau de feintise] Cléante dit que [2° niveau de feintise] il admire les sentiments humains d'Orgon.

Il semblerait que dans ce cas l'analyse que propose Currie de l'ironie soit validée : il y a, effectivement, deux niveaux de feintise, le premier lié à la fiction, le second lié à l'ironie de personnage. Autrement dit, comme on l'a vu ci-dessus, il est fictionnel (= vrai dans la fiction) que Cléante soit ironique à l'égard d'Orgon. Mais, comme on l'a dit ci-dessus, ce ne peut pas être le cas pour l'ironie auctoriale dans des exemples comme le discours grotesque d'Orgon, parce que le personnage *n'est pas* ironique. Ainsi, ce ne peut être le cas que : il est fictionnel (= vrai dans la fiction) qu'Orgon soit ironique ; ce n'est pas davantage le cas qu'il est fictionnel (= vrai dans la fiction) que Molière (ou un narrateur commode³⁵) soit ironique, parce que, clairement, ce n'est *pas* vrai *dans* la fiction. Ainsi il semble que l'ironie auctoriale soulève un énorme problème pour l'analyse de l'ironie en termes de feintise.

Examinons rapidement ce que Currie a à dire de l'ironie auctoriale dans la fiction dramatique³⁶. Selon lui :

[de tels exemples sont] drôles parce qu'ils ne sont *pas* ironiques [et, effectivement, ils ne le sont pas dans la fiction]. Mais ils sont aussi drôles parce que les mots sont prononcés par de vrais acteurs (cette technique ne marche pas dans la fiction littéraire) avec lesquels nous partageons la conscience des potentialités ironiques de la remarque (cf. la citation complète ci-dessus).

35. Pour une discussion approfondie des difficultés que soulève l'ironie auctoriale dans le théâtre pour la narratologie, cf. Reboul 1984).

36. Pour la commodité de l'exposé, j'utiliserai fiction dramatique pour référer à tous les cas de fiction dans lesquels des acteurs sont impliqués.

Cela semble quelque peu obscur : le discours d'Orgon n'est pas ironique : de fait, c'est parce qu'il ne l'est pas qu'il est drôle (mais, dès lors, qu'y a-t-il exactement de drôle dans ce discours ?) ; il est drôle parce que — au moins lorsqu'on le voit sur scène — l'acteur partage avec nous « la conscience des potentialités ironiques de la remarque ». Mais qu'est-ce qu'une potentialité ironique ? En fait, comment pouvons-nous avoir des potentialités ironiques quand il n'y a pas de feintise si la caractéristique centrale de l'ironie est la feintise et s'il n'y a pas de feintise (additionnelle, spécifique à l'ironie) dans de tels cas ?

Une réponse possible consisterait à utiliser les caractéristiques secondaires de l'ironie : la présence d'une cible et la détection d'un caractère déraisonnable. Mais, en l'absence de feintise, comment la cible peut-elle être détectée et comment la détection du caractère déraisonnable se fait-elle ? Et pourquoi — si l'existence d'une cible est la base du caractère humoristique de l'ironie — l'existence même d'une déraison serait-elle suffisante, en elle-même, en l'absence d'ironie — impliquée, selon Currie, par l'absence de feintise (de second niveau, spécifique à l'ironie) — pour déclencher l'hilarité ? De fait, quand la déraison, par elle-même, a-t-elle déclenché l'hilarité ? Il serait bon que ce soit le cas, mais ce n'est clairement pas ce qui se produit, pas plus d'ailleurs que la déraison n'est immédiatement reconnue comme telle quand elle se produit. Un bon exemple de ce regrettable aveuglement est que « en dépit des preuves photographiques, en 1933, le périodique *Die Sonne* affirma à ses lecteurs qu'Hitler était un blond aux yeux bleus » (Mosse 2006, 132). Le simple fait que ce périodique n'ait pas immédiatement perdu l'ensemble de son lectorat indique avec éclat l'étendue de la tolérance humaine pour la sottise³⁷. Ainsi la notion de « potentialités ironiques » reste mystérieuse.

Pourrions-nous passer par la reconnaissance de la déraison par les acteurs pour nous aider à faire sens de ce qui rend drôle le discours d'Orgon ? Pourrions-nous, d'une façon ou d'une autre, construire une analyse semblable à celle de l'ironie de personnage pour expliquer le comique de ce discours ? Il faudrait qu'elle dise quelque chose comme :

- ★ Il est fictionnel (= vrai dans la fiction³⁸) que [1° niveau de feintise l'acteur voit que (2° niveau de feintise Orgon dit quelque chose de déraisonnable)]

Il est clair que cela ne va pas. L'acteur n'est pas dans la portée du premier niveau de feintise (même si la fiction porte sur la performance elle-même) : plutôt, c'est Orgon qui est dans la portée de ce premier niveau. Donc, de nouveau, nous n'avons pas deux niveaux de feintise, comme nous le devrions si l'analyse de Currie était correcte. Arrêtons-nous un instant : Currie dit que ce n'est *pas* de l'ironie (mais seulement — et mystérieusement — des potentialités ironiques). Ainsi, il est parfaitement compatible avec son analyse

37. De fait, comme la reine rouge de Lewis Carroll, nous semblons prêts à croire au moins six choses impossibles avant le petit déjeuner, comme le montre tristement l'histoire électorale dans les pays démocratiques.

38. Où la fiction est le fait de jouer la pièce.

qu'il n'y ait pas deux niveaux de feintise ici. Mais nous n'avons que la parole de Currie pour considérer qu'il n'y a pas là ironie.

De fait, l'énigme s'épaissit avec l'affirmation suivante de Currie : nous pouvons trouver le discours d'Orgon drôle parce que nous partageons avec l'acteur la perception de ses potentialités ironiques. Cela ne fonctionnerait pas dans la fiction littéraire parce qu'il n'y a pas, dans la fiction littéraire, d'acteur avec qui partager cette perception. Cela est troublant : Currie veut-il dire que rien ne peut être vu comme drôle dans la fiction littéraire ? Mais il y a autant de romans comiques que de comédies. Et pourquoi une conscience de la déraison d'un personnage, commune avec l'acteur, devrait-elle être la racine de notre rire dans la fiction dramatique plutôt qu'une conscience commune... avec l'auteur ? Ou devrions-nous penser que c'est l'acteur qui a mis la déraison dans la fiction dramatique et retirer à l'auteur toute responsabilité dans les actions du personnage ?

De fait, avons-nous une raison quelconque de ne pas penser qu'il y a de l'ironie dans le discours d'Orgon mis à part le fait que reconnaître qu'il y en a contredirait l'analyse de Currie en termes de feintise ? Et, si nous n'en avons pas — en tenant compte de l'aveu partiel de Currie lorsqu'il parle de « potentialités ironiques » —, le refus de l'ironie auctoriale, dans la fiction dramatique ou littéraire, est-elle autre chose qu'une pétition de principe ?

10. Y a-t-il de l'ironie auctoriale dans la fiction littéraire ?

Un des exemples les plus riches d'ironie auctoriale du type de celle dont Currie affirme qu'elle n'existe pas se trouve dans la littérature anglaise, plus précisément dans *Barry Lindon*. C'est l'histoire d'une canaille, un jeune Irlandais d'extraction douteuse, tout à la fois tricheur aux cartes, escroc occasionnel et Don Juan, qui atteint les sommets de sa fortune lorsqu'il épouse une riche et aristocratique veuve anglaise qui a un fils de son premier mariage. Il dépense sa fortune et les maltraite, elle et son fils, avant d'être jeté dehors par sa belle-famille. L'ensemble du roman est une autobiographie (fictive), supposément écrite par Barry Lindon lui-même. Clairement, si quelque chose d'ironique (hors de l'ironie de personnage) peut être trouvé dans *Barry Lindon*, ce doit être un exemple d'ironie auctoriale, se produisant — contrairement aux prédictions de Currie — *dans une fiction littéraire*. Je pense que quiconque lit ce livre ne peut manquer de trouver de tels exemples. De fait, le premier apparaît dans la première phrase :

30. *Since the days of Adam, there has been hardly a mischief done in this world but a woman has been at the bottom of it* (Thackeray, W. M., *Barry Lindon*, 13).

[Depuis Adam, il n'y a pratiquement pas eu de mal fait en ce monde sans qu'une femme ne l'ait provoqué.]

Dans ce cas spécifique, on pourrait dire que l'ironie peut seulement apparaître par la suite lorsque le contexte (c.-à-d. les exploits douteux de Barry

Lindon en ce qui concerne les femmes) est devenu évident. Cela ne devrait cependant pas faire croire que (30) n'est pas ironique, ou que ce n'est pas de l'ironie auctoriale. Mais il y a des exemples encore plus clairs :

31. My faults are many, I confess, and as a domestic character, I can't boast of any particular regularity, or temper ; but Lady Lindon and I didn't quarrel more than fashionable people do, and, at first, we always used to make it up pretty well. *I am a man full of errors, certainly, but not the devil that these odious backbiters of Tiptoff represented me to be. For the first three years I never struck my wife but when I was in liquor. When I flung the carving-knife at Bullingdon I was drunk, as everybody present can testify ; but as for having any systematic scheme against the poor lad, I can declare solemnly that, beyond merely hating him (and one's inclinations are not in one's power), I am guilty of no evil towards him* (Thackeray, W. M., *Barry Lindon*, 267).

[J'ai de nombreux défauts, je le confesse, et comme personnage domestique, je ne peux me vanter d'avoir l'humeur égale ou agréable ; mais Lady Lindon et moi ne nous sommes pas querellés davantage que ne le font les gens à la mode et, au début, nous nous réconciliions facilement. *Je suis plein d'erreurs, sans aucun doute, mais je ne suis pas le démon que ces odieux médisants de Tiptoff ont dit. Pendant les trois premières années, je n'ai jamais frappé ma femme sans être saoul. Quand j'ai lancé le coupeau à découper sur Bullingdon j'étais ivre, comme tous les gens présents peuvent en témoigner ; mais loin d'avoir un plan systématique contre le pauvre garçon, je peux déclarer solennellement que, mis à part le fait que je le déteste (et on ne contrôle pas ses sentiments), je ne suis coupable de rien de mal en ce qui le concerne.*]

32. *In fact, I can't conceive how such a shabby rogue as that could ever have had the audacity to propose for her : his birth was certainly good ; but what other qualifications had he ?* (Thackeray, W. M., *Barry Lindon*, 159).

[En fait, je n'arrive pas à imaginer comment une aussi misérable canaille a jamais pu avoir l'audace de lui demander sa main : il était certainement de bonne naissance ; mais quelles autres qualifications avait-il ?]

Je suppose que (31) peut se passer de commentaire. En (32), Barry Lindon, de naissance douteuse et sans fortune, attaque un de ses rivaux pour la main de sa (future à ce moment) épouse, sans apparemment se rendre compte que de pires reproches pourraient lui avoir été faits à lui.

Au cas, cependant, où le lecteur penserait que cet exemple est exceptionnel et que *Barry Lindon* est un cas unique, voici quelques autres exemples :

33. *Comme preuves les pièces fausses, en général, valent mieux que les vraies, d'abord parce qu'elles ont été faites exprès, pour les besoins de la cause, sur commande et sur mesure, et qu'elles sont enfin exactes et justes. Elles sont préférables aussi parce qu'elles transportent les esprits dans un monde idéal et les détournent de la réalité qui, en ce monde, hélas ! n'est jamais sans mélange...* (France, A., *L'Île des pingouins*, 209).

34. — *Point du tout, répliqua [Pangloss] ; c'était une chose indispensable dans le meilleur des mondes, un ingrédient nécessaire ; car si Colomb n'avait pas attrapé, dans une île de l'Amérique, cette maladie qui empoisonne la source de la génération, qui souvent même empêche la génération, et qui est évidemment l'opposé du grand but de la nature, nous n'aurions ni le chocolat ni la cochenille ; il faut encore observer que jusqu'aujourd'hui, dans notre continent, cette maladie nous est particulière, comme la controverse* (Voltaire, *Candide ou l'Optimiste*, 18).

En (33), le personnage qui parle est le ministre de la Justice³⁹, persuadant ses subordonnés de fabriquer les preuves qui conduiront à la condamnation d'un innocent. En (34), Pangloss (une parodie fictive d'un disciple de Leibniz) défend envers et contre tout une vision selon laquelle ce monde est le meilleur des mondes, parce que si Colomb n'avait pas attrapé la syphilis, nous n'aurions ni le chocolat ni la cochenille...

Il y a donc clairement des exemples d'ironie auctoriale dans la fiction littéraire. Dans l'ironie auctoriale, il n'est pas fictionnellement vrai que l'énoncé est ironique. Il n'en est pas moins ironique en ceci que l'auteur rend évident pour le lecteur que quelque chose qui est fait, dit ou pensé par un personnage est déraisonnable. Dans ce cas, clairement, le côté humoristique des énoncés n'est pas dû au fait que des acteurs les trouvent drôles. Plutôt, ce que fait l'auteur est d'attirer son lecteur dans une collusion ironique contre le personnage, ou, plus généralement, contre le type de raisonnement que le personnage instancie. Cela nous conduira, au bout du compte, à proposer une analyse (positive) de l'ironie qui validera *en partie* toutes les analyses antérieures, y compris celles en termes de mention échoïque *et* de feintise.

11. Un usage ironique de l'ironie auctoriale

La meilleure preuve, peut-être, de l'existence de l'ironie auctoriale est le fait même que certains auteurs l'utilisent pour la nier. Le type de phénomène auquel je pense apparaît le plus souvent chez Stendhal⁴⁰ :

35. Et d'ailleurs, se disait-il, si les Français ont du plaisir à être menés monarchiquement et tambour battant pourquoi les déranger ? La majorité aime apparemment cet ensemble doucereux d'hypocrisie et de mensonge qu'on appelle *gouvernement représentatif***

** C'est un républicain qui parle (Stendhal, *Lucien Leuwen*, 60).

39. Ce passage du roman (satirique) d'Anatole France est une version (fictive, mais fidèle) de l'affaire Dreyfus. Le ministre défend (dans la fiction) ce qui a eu lieu dans la réalité, à savoir la fabrication de « preuves ».

40. Stendhal n'était cependant pas le premier, et le même type de phénomène — y compris les fausses notes de bas de page — se retrouve dans les contes de Voltaire (par exemple, dans *Les Lettres d'Amabed*, 185-186).

36. Au moment où nous le prenons, cet ennemi des cigares [LL] ne pensait guère plus à la république, qui tarde trop à venir*.

* Dans l'opinion du héros, qui est fou et qui se corrigera (Stendhal, *Lucien Leuwen*, 60).

37. Mais quant à moi, pensait-il, je serais bien dupe de vivre encore deux mois dans ce séjour dégoûtant, en butte à tout ce que la faction patricienne peut inventer d'infâme et d'humiliant*, et ayant pour unique consolation les imprécations de cette folle...

* C'est un jacobin qui parle (Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, 787).

Que fait Stendhal dans ces exemples ? De façon peu surprenante, il fait un usage sophistiqué d'une (fausse) ironie auctoriale. En d'autres termes, il feint (dans les « notes de bas de page ») de penser que la pensée du personnage est déraisonnable. Pour ce faire, il fait quelque chose de proche de ce que fait Molière dans l'exemple (29) quand il utilise l'ironie de personnage (le commentaire de Cléante sur le discours d'Orgon) pour attirer l'attention du public sur le côté grotesque du discours de celui-ci. Dans cet exemple, Molière se dissocie clairement des croyances d'Orgon au travers du commentaire de Cléante. Stendhal, quant à lui, prétend se dissocier des croyances de son personnage en adoptant, dans ses notes de bas de page, l'opinion admise de son époque (grossièrement la restauration de la monarchie française durant la première moitié du XIX^e siècle), présentant ainsi l'énoncé qui rapporte les croyances de ce personnage comme un cas d'ironie auctoriale. Cependant, c'est simplement un cas de feintise : de fait, Stendhal est d'accord avec le personnage. En d'autres termes, Stendhal ne se moque pas de son personnage : il se moque d'un lectorat hypothétique qui considérerait l'opinion du personnage comme déraisonnable. Mais le simple fait qu'il peut utiliser un tel mécanisme est un argument en faveur de l'existence de l'ironie auctoriale.

12. Une synthèse

À partir des remarques ci-dessus, il semble que ni l'analyse en termes de mention échoïque (Sperber et Wilson, 1981, 1995) ni l'analyse en termes de feintise (Currie, 2006) ne soient entièrement satisfaisantes. Il y a des cas avérés d'ironie où aucun écho n'est impliqué. Qui plus est, l'analyse échoïque peut seulement s'étendre au point où la conduisent Sperber et Wilson par un affaiblissement significatif de son contenu. En ce qui concerne l'analyse en termes de feintise, il n'est pas clair qu'elle s'en sorte mieux : de fait les cas les plus clairs de feintise semblent être des cas où l'analyse échoïque s'appliquerait tout aussi bien. Cela n'est pas un hasard : il y a clairement un lien étroit entre le fait que quelque chose est un écho et le fait que quelque chose est une feintise. Bien que l'analyse en termes de feintise prétende être plus forte que l'analyse échoïque parce qu'elle s'appuierait sur une sorte plus forte de feintise, cela ne semble pas confirmé par les faits. Et sa seule façon de traiter certains exemples d'ironie, c.-à-d. l'ironie auctoriale dans ou hors de la fiction dramatique, est

de nier leur caractère ironique, apparemment parce qu'ils *ne* justifient *pas* l'analyse en termes de feintise, faisant ainsi une pétition de principe.

Cela, cependant, ne signifie pas que l'ironie n'est jamais échoïque ni qu'elle n'est jamais une feintise. De fait, un grand nombre d'exemples vérifient ces deux analyses contemporaines de l'ironie. Mais un grand nombre d'exemples vérifient aussi une analyse en termes de contre-vérité. Rien de tout cela, de façon peu surprenante, n'est suffisant pour une analyse « unitaire » de la fiction. Je vais maintenant proposer ma propre version d'une telle analyse.

13. Conclusion : l'ironie comme montrer plutôt que comme dire

Ma vision personnelle est que l'ironie est d'abord et avant toute chose un phénomène interprétatif. En d'autres termes (et cela nous permet de faire sens de la façon dont Currie parle de potentialités ironiques — une chose que sa propre analyse ne fait pas), nous avons tendance à prendre un énoncé donné⁴¹ comme ironique quand nous le voyons comme nous rendant évident *intentionnellement* un raisonnement ou un type de raisonnement qui nous frappe (et, du moins nous le supposons, à tort ou à raison, qui frappe le producteur de l'ironie) comme déraisonnable. Autrement dit, nous reconnaissons un énoncé comme ironique parce que nous pensons que le locuteur avait l'intention de produire en nous un effet (ironique) par la reconnaissance de cette intention. C'est, bien évidemment, un cas de signification NN (d'où la nécessité d'une approche gricéenne), mais ce n'est pas un cas d'implicature, entre autres parce que l'ironie est un cas prototypique de *montrer* plutôt que de *dire*. Dans l'ironie, on a la confrontation (explicite ou implicite) entre deux visions, l'une qui est adoptée à la fois par le locuteur et par l'interlocuteur, l'autre qui est attribuée à la cible. La différence entre ces deux visions est la racine de l'humour dans l'ironie. Dans des exemples comme (35) à (37), Stendhal fait un usage subtil de ce mécanisme, en prétendant prendre le parti d'un public putatif contre le personnage, alors qu'il prend celui du personnage et (il l'espère) d'une partie de son lectorat contre ce public hypothétique (identifié au gouvernement de l'époque et à ses thuriféraires).

Cette analyse en termes de « montrer », on le remarquera, explique pourquoi tout à la fois l'écho et la feintise (et la contre-vérité !) sont fréquents dans l'ironie, mais elle fait aussi sens d'exemples, comme (25), où il n'y a clairement ni écho ni feintise. De fait, des exemples comme les suivants font davantage sens dans une telle analyse que dans une analyse échoïque ou que dans une analyse en termes de feintise :

38. *Quand on arrête maintenant des médecins juifs, des collègues aryens sont présents pour les identifier afin qu'il n'y ait pas de malentendu. Ils ont aussi*

41. Ou un acte non verbal.

la mission stricte, quand quelqu'un est maltraité, sans égard pour la personne, de délivrer une expertise disant que rien n'est arrivé, que le patient est encore résistant ou qu'il n'y a rien de suspect sur le cadavre, ce par quoi l'humour retrouve parfois ses droits (K. Kraus, *Troisième nuit de Walpurgis*, 441).

39. *La pensée national-socialiste fascine par sa capacité à faire croire que celui qui dit une fois la vérité est crédible pour tous les mensonges et à présenter le vol, qu'exceptionnellement il n'a pas commis, comme l'alibi pour des milliers de meurtres. Qui sait ? Peut-être que même un cas avéré ne serait pas un handicap à sa confirmation* (K. Kraus, *Troisième nuit de Walpurgis*, 388).

À première vue, on pourrait penser que Kraus se contente de nous dire jusqu'à quel point la façon dont les nazis se sont conduits en Allemagne était insensée. Ma vision des choses serait plutôt qu'il nous montre jusqu'à quel point les docteurs non juifs ont été prêts à coopérer et jusqu'à quel point les Allemands étaient prêts à croire la propagande nazie. Il ne *dit* pas que ces docteurs ou que le peuple allemand de l'époque étaient volontairement coopératifs, crédules ou prêts à ignorer l'évidence. Il nous laisse inférer ce fait à partir des descriptions qu'il fournit de la situation dans ces deux cas... D'où l'ironie. Il n'y aurait aucune ironie à dire tout simplement que c'est le cas : l'ironie vient des faits décrits ou démontrés (*montrés*) en (38) et (39), de la même façon, dans des circonstances moins tragiques, qu'en (25).

Bibliographie

- Bergson, H. *Le Rire*, in *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.
- Chomsky, N. *Structures syntaxiques*, Paris, Le Seuil, 1957.
- Currie, G. « Why Irony is Pretence », in Nichols, S. (ed.), *The Architecture of Imagination. New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006, 111-133.
- Dumarsais, C. C. *Des tropes ou des différents sens*, Paris, Flammarion, 1988.
- Goldman, A. « Imagination and Simulation in Audience Responses to Fiction », in Nichols, S. (ed.), *The Architecture of Imagination. New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006a, 41-56.
- Goldman, A.I. *Simulating Minds : the Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006b.
- Grice, H. P. *Studies in the Ways of Words*, Harvard, Harvard University Press, 1989.
- Mosse, G. L. *Les racines intellectuelles du troisième Reich. La crise de l'idéologie allemande*, Paris, Calmann-Lévy, 2006.
- Nichols, S. (ed.) *The Architecture of Imagination. New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006.
- Perrin, L. *L'ironie mise en trope*, Paris, Éditions Kimé, 1996.
- Reboul, A. *Le discours théâtral : problèmes de narratologie et de pragmatique linguistique*, thèse de doctorat, E.H.E.S.S., Paris, 1984.
- Recanati, F. *Oratio obliqua, oratio recta. An Essay on Metarepresentation*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2000.
- Searle, J. R. *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

- Sperber, D. et D. Wilson. « Irony and the Use-Mention Distinction », in Cole, P. (ed.), *Radical Pragmatics*, New York, Academic Press, 1981, 295-318.
- . *Relevance : Communication and Cognition*, Oxford, Basil Blackwell (2nd edition), 1995.
- Walton, K. L. *Mimesis as Make-Believe, On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.
- Wilson, D. et R. Carston. « Metaphor, Relevance and the 'Emergent Property' Issue », in *Mind & Language*, 21/3, 2006, 404-433.

Bibliographie des exemples

- Assouline, P. *Gaston Gallimard : Un demi-siècle d'édition française*, Paris, Balland, 1984.
- France, A. *L'Île des pingouins*, Genève, Amis du livre, 1955.
- Kraus, K. *Troisième nuit de Walpurgis*, Marseille, Agone, 2005.
- La Rochefoucauld. *Maximes*.
- Molière. *Tartuffe*.
- Stendhal. *De l'amour*, Paris, Editions Nilsson.
- Stendhal. *Lucien Leuwen*, Paris, Gallimard, Folio, 1973.
- Stendhal. *Le Rouge et le Noir* in *Œuvres romanesques complètes I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2005.
- Thackeray, W.M. *Barry Lindon*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975.
- Voltaire. *Le Taureau blanc*, in *Romans et contes II*, Paris, Gallimard, Folio, 1992.
- . *L'Homme aux quarante écus*, in *Romans et contes II*, Paris, Gallimard, Folio, 1992.
- . *Candide ou l'Optimiste*, in *Romans et contes II*, Paris, Gallimard, Folio, 1992.

Tendresse et pudeur chez Stendhal

Patrizia Lombardo

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018235ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018235ar>

[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

Lombardo, P. (2008). Tendresse et pudeur chez Stendhal. *Philosophiques*, 35 (1), 57–70. <https://doi.org/10.7202/018235ar>

Résumé de l'article

Cet article traite de l'ironie comme valeur esthétique, et donc affective, chez Stendhal. Les phénomènes affectifs varient en nature et en intensité, et une même émotion peut être colorée différemment (les adjectifs indiquent ses nuances, comme « douce nostalgie » ou « nostalgie désespérée »). L'ironie implique une gamme complexe d'aspects et de degrés : elle peut être satirique, comique, tragique, nihiliste, paradoxale, etc. Je considère d'abord les types d'ironie que Stendhal a évités. Il rejetait à la fois la satire tragique de Chateaubriand et l'ironie romantique nihiliste. Je considère ensuite la théorie stendhalienne du rire, suggérée par plusieurs de ses écrits dans lesquels il réfléchit sur diverses formes de comédie tout en développant son propre idéal tel qu'il apparaîtra dans ses romans principaux (voir *Journal littéraire*, *Histoire de la peinture en Italie*, *Racine et Shakespeare*, et *Correspondance*). Tout en se référant à Hobbes et à sa définition du rire comme sentiment de supériorité, il ne semble pas tout à fait convaincu par sa théorie et insiste sur les deux conditions indispensables de l'effet comique : la clarté et la rapidité. Ces deux éléments deviennent essentiels dans son style littéraire. Stendhal n'a pas de doute sur la supériorité affective des modernes sur les anciens : il ne revient qu'aux modernes, formés par la sensibilité chrétienne, de ressentir des émotions tendres. La tendresse doit colorer tout, et le roman doit atteindre l'idéal de l'*opéra-bouffe*, où le comique est « un mélange de gaieté et de tendresse », tandis que l'écrivain masque sa propre tendresse par une douce ironie envers ses personnages préférés.

Tendresse et pudeur chez Stendhal

PATRIZIA LOMBARDO

Université de Genève

« C'est la *nuance* de l'intonation qui fait tout... »

Stendhal, *Correspondance*.

RÉSUMÉ. — Cet article traite de l'ironie comme valeur esthétique, et donc affective, chez Stendhal. Les phénomènes affectifs varient en nature et en intensité, et une même émotion peut être colorée différemment (les adjectifs indiquent ses nuances, comme « douce nostalgie » ou « nostalgie désespérée »). L'ironie implique une gamme complexe d'aspects et de degrés : elle peut être satirique, comique, tragique, nihiliste, paradoxale, etc. Je considère d'abord les types d'ironie que Stendhal a évités. Il rejetait à la fois la satire tragique de Chateaubriand et l'ironie romantique nihiliste. Je considère ensuite la théorie stendhalienne du rire, suggérée par plusieurs de ses écrits dans lesquels il réfléchit sur diverses formes de comédie tout en développant son propre idéal tel qu'il apparaîtra dans ses romans principaux (voir *Journal littéraire*, *Histoire de la peinture en Italie*, *Racine et Shakespeare*, et *Correspondance*). Tout en se référant à Hobbes et à sa définition du rire comme sentiment de supériorité, il ne semble pas tout à fait convaincu par sa théorie et insiste sur les deux conditions indispensables de l'effet comique : la clarté et la rapidité. Ces deux éléments deviennent essentiels dans son style littéraire. Stendhal n'a pas de doute sur la supériorité affective des modernes sur les anciens : il ne revient qu'aux modernes, formés par la sensibilité chrétienne, de ressentir des émotions tendres. La tendresse doit colorer tout, et le roman doit atteindre l'idéal de l'*opéra-bouffe*, où le comique est « un mélange de gaieté et de tendresse », tandis que l'écrivain masque sa propre tendresse par une douce ironie envers ses personnages préférés.

ABSTRACT. — This article discusses irony as an aesthetic, therefore affective, value, as exemplified in Stendhal's irony. Affective phenomena vary in nature and intensity, and one same emotion can be coloured differently (adjectives indicate its nuances, as, for example, in "sweet nostalgia" or "desperate nostalgia" etc.). Irony involves a very complex gamut of aspects and degrees : it can be satiric, comic, tragic, nihilistic, paradoxical etc. I first consider what kinds of irony Stendhal avoided. He discarded both the tragic satire of Chateaubriand and Romantic nihilistic irony. Then I look at Stendhal's theory of laughter, as hinted at in several of his writings where he reflects upon various forms of comedy while developing his own ideal of comedy as it will appear in his major novels (see *Journal littéraire*, *Histoire de la peinture en Italie*, *Racine et Shakespeare*, and *Correspondance*). Dissatisfied with Hobbes' definition of laughter as involving a feeling of superiority, he considered two conditions for the comic effect : clarity and suddenness. Both become fundamental in his literary style. At the same time Stendhal was convinced of the affective superiority of the moderns over the Ancients : only the moderns, forged by Christian sensitivity, experienced tender emotions. Tenderness should color everything : the novel should aim at the ideal of *opera-bouffe*, where

comedy is “a mixture of gaiety and tenderness,” while the writer masks his tenderness by using a “sweet” (*douce*) irony towards his favourite characters.

La littérature serait inconcevable sans l'ironie et toutes ses variantes, de l'humour à la satire et au sarcasme. Ironie du mot, de la phrase, de la situation, du narrateur, du personnage : la forme et le contenu des œuvres littéraires ne sauraient s'en passer. Que le lecteur se méfie, même là où tout semble tragique, car l'ironie peut s'infiltrer partout, sans pourtant mettre en cause le sens tragique, mais en l'interrompant, un peu ou beaucoup, doucement, par une grimace ou un clin d'œil, une allusion, un sourire : ouverte ou cachée, lourde ou légère, passagère ou constante, sombre ou effervescente, l'ironie traverse la langue littéraire. Oserait-on dire que, depuis bien longtemps, sans une forme ou une autre d'ironie, une œuvre risque de perdre son véritable caractère littéraire et nous tombe dessus comme un manifeste ou une tirade moralisante ? Le bon écrivain saura éviter l'uniformité d'un sérieux tout lisse et plein de bons sentiments ; il saura appeler le sourire ou même le rire et fuir, selon les vœux de Rabelais et de Sterne, les « agélastes¹ », ceux qui s'indignent contre tout amusement. Le pacte même de l'intelligence en littérature réside dans l'attitude ironique : que l'écrivain et le lecteur ne s'enfoncent pas dans l'ennui d'un texte sans épaisseur incapable de puiser dans le vif de la langue, laquelle, bien qu'écrite, bien qu'à la recherche du style, d'un style, vise toujours, de manière plus ou moins évidente, à une conversation — avec le lecteur anonyme, avec des écrivains morts ou vivants, avec des idées, des formes, des traditions. L'élan de l'échange oral, même dans les œuvres les plus repliées sur elles-mêmes, est blotti dans les pages écrites : à leur horizon se dessine la situation réelle de parole où un locuteur s'adresse à un autre, utilisant toutes les cordes de l'expression verbale, toutes les tonalités de la voix, enfin l'expressivité illimitée de la langue dans ses différentes modalités.

Les linguistes et les philosophes savent combien il est difficile de définir l'ironie et connaissent l'importance cognitive de ce phénomène. Quant à la littérature, l'ironie est une de ses grandes valeurs esthétiques — avec le tragique, le comique, le beau, le sublime, le kitsch. Une valeur esthétique est une valeur affective et, comme les phénomènes affectifs, elle est caractérisée par une grande variété d'intensité. Une même émotion peut être colorée de manière différente : les adjectifs et les adverbes la nuancent, jusqu'au point où ils la déplacent vers un autre état émotif : la nostalgie peut être douce ou désespérée ; la rage amère ou violente ; la tristesse sombre ou résignée, etc. Un certain degré d'intensité transforme une émotion en une autre : par exemple, il y aura un point au-delà duquel la véhémence devient agressivité, ou la rage, fureur, ou le dépit, envie de vengeance, ou la tristesse, souffrance, ou la répulsion, dégoût, etc. Les philosophes qui ont étudié les émotions ont

1. Rabelais parle des « agélastes » dans le prologue du *Quart Livre*. Le personnage de Yorik dans *Tristram Shandy* de Sterne est continuellement en lutte contre les faux sentiments de ceux qui ne savent pas s'amuser.

souvent établi des taxinomies pour marquer les limites entre une émotion et une autre, une passion et ses dérivés, un état émotif et son contraire. Robert Musil, dans *L'Homme sans qualités*, consacre quelques chapitres aux phénomènes affectifs sous forme d'un petit traité sur les sentiments écrit par le protagoniste, Ulrich. Musil s'est souvent plaint dans ses notes de la pauvreté de la langue pour exprimer les nuances des sentiments ; d'où la nécessité d'utiliser des adverbes et des adjectifs pour mieux décrire la coloration d'un affect : « *Soupirer*, sourire, rire — comportent d'innombrable variantes ; mais nous ne pouvons les traduire qu'adverbialement : de façon résignée, ambiguë, dédaigneuse, négligente, gaie, amusée, cordiale². »

Comme tout phénomène affectif, l'ironie comporte une vaste gamme de types et de degrés : elle peut être satirique, comique, tragique, nihiliste, paradoxale, etc. Les approches modernes ont mis en cause la définition rhétorique classique, donnée par Cicéron et Quintilien, de l'ironie comme un mode du discours dans lequel il faut comprendre le contraire de ce qui est dit (« *Contrarium ei quod dicitur intelligendum est* », selon les mots célèbres de Quintilien dans son *Institutio Oratoria*). Une visée purement rhétorique pourrait se contenter de cette définition, qui semble déjà insuffisante pour rendre compte de l'ironie socratique, et, dès le XVIII^e siècle, les philosophes ont élargi l'horizon de l'ironie. Anthony Ashley Cooper of Shaftesbury, dans son *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, a développé une conception qui échappe à la rhétorique et à la maïeutique : pour lui, l'ironie ne peut être réduite ni à un mot ni à une phrase ; elle est une manière de vivre, une attitude existentielle qui témoigne d'une grande compréhension de l'âme humaine.

Stendhal s'est interrogé sur les affects humains toute sa vie, à travers ses romans, ses journaux, ses livres de voyage, ses essais et sa correspondance. Toutes ses réflexions et notes font de lui un théoricien des passions et des émotions, même s'il n'a jamais écrit un traité comme l'avait fait M^{me} de Staël, avec *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (1796). La correspondance d'Henri Beyle en 1804 et 1805 montre que tout ce qu'il communique à sa sœur Pauline vise à comprendre les passions humaines. Beyle essaie des classifications et des distinctions ; il esquisse des dynamiques et souligne le lien entre la raison et les états émotifs. Il n'est pas étonnant que le rire et l'ironie occupent une place importante dans ses investigations.

Stendhal est un des écrivains qui ont le plus raffiné l'usage de l'ironie. Il a fait de celle-ci un véritable idéal esthétique qui non seulement le rapproche de Musil, mais lui donne une place particulière dans le Romantisme français,

2. Robert Musil, *Journal I*, traduction de Philippe Jacotter, Paris, Éd. du Seuil, p. 259 (Cahier 30). « *Seufzen, Lächeln, Lachen-haben unzählige Arten, wir können sie aber nur durch Adverbien ausdrücken : resigniert, zweideutig, geringschätzig, nachlässig, fröhlich, belustigt, verbindlich* » Robert Musil, *Tagebücher* (Heft 30), Herausgegeben von Adolf Frisé (Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Verlag GmbH, 1976 [1957], p. 749).

dont il a défendu l'aspect d'art moderne contre l'art classique³. Pour mieux saisir les nuances de l'ironie de Stendhal, nous verrons d'abord ce que son ironie n'est pas, de quoi elle se sépare en tant que phénomène éthique et esthétique à la fois. Par la suite nous nous arrêterons sur sa théorie du rire, telle qu'elle apparaît dans plusieurs œuvres (*Journal littéraire*, *Histoire de la peinture en Italie*, *Racine et Shakespeare*, et *Correspondance*). Enfin, nous examinerons la position ironique du narrateur dans les romans.

Contre le style boursoufflé et les enfants gâtés

Stendhal s'éloigne à la fois de la satire tragique de Chateaubriand et de l'ironie nihiliste des auteurs romantiques. En dépit de quelques moments d'appréciation, Stendhal n'a jamais supporté le gourou du romantisme français, Chateaubriand. Il y a sans doute des raisons biographiques et idéologiques à cela : le père détesté d'Henri Beyle vénérât Chateaubriand, et les idées politiques de Chateaubriand ne coïncidaient certes pas avec la ferveur de Beyle, enflammé par la Révolution française et qui rappelait sa propre joie à l'annonce de la mort du roi. Mais surtout le style « boursoufflé » de Chateaubriand est tout le contraire de ce que Beyle cherche. Dans la lettre célèbre à Balzac en 1840, à la suite de l'article enthousiaste de celui-ci sur *La Chartreuse de Parme*, Stendhal affirme son penchant pour le style du Code civil et son refus du « charlatanisme » de l'auteur de *René*⁴ : « Le beau style de M. de Chateaubriand me sembla ridicule en 1802. Ce style me semble dire une quantité de petites *faussetés*. Toute ma croyance sur le style est dans ce mot⁵. »

On trouve plusieurs exemples de l'antipathie que Stendhal avait pour *René*. Solitaire, incertain, éternellement mélancolique, ce personnage du *Génie du christianisme* (le roman fut publié en 1802 et connut un nombre invraisemblable de rééditions) devient le symbole de l'éthos romantique. Contre cet engouement pour la mise en scène un peu *fausse* de la mélancolie, Beyle rappelle dans *La Vie de Henry Brulard*, comment, dès son enfance, il adorait le *Don Quichotte* et se faisait surprendre pouffant de rire par son père. Les punitions paternelles ne domptent pas son instinct rieur et, dans ses premières tentatives littéraires avec l'ami Louis Crozet, Stendhal imagine un personnage, Barrhus, qui n'a rien du héros romantique : « Il ne s'abandonna nullement aux

3. Non seulement *Racine et Shakespeare* débat de la question, mais très souvent il a signalé sa distance par rapport à l'art classique et néoclassique dans l'*Histoire de la peinture en Italie*. Il suffit de citer ce passage de *La Chartreuse de Parme* : « L'admirable singularité de cette figure dans laquelle éclataient les grâces naïves et l'empreinte céleste de l'âme la plus noble, c'est que, bien de la plus rare et de la plus singulière beauté, elle ne ressemblait en aucune façon aux têtes de statues grecques » Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, *Romans et Nouvelles*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1948, p. 271.

4. Stendhal, *Œuvres Intimes II*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1982, p. 142 et 237.

5. *Correspondance III* (16 octobre 1840). Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, p. 394. Ou encore : « C'est ainsi que tant d'années après, les phrases nombreuses et prétentieuses de Chateaubriand et Salvandy m'ont fait écrire *Le Rouge et le Noir* d'un style un peu trop haché. » Stendhal, *Vie d'Henry Brulard*, *Œuvres intimes II*, Paris Gallimard, Pléiade, 1982, p. 745.

idées sombres. En général, il faut dire, une fois pour toutes, que les idées de Chateaubriand, le sombre René, etc., sont tout ce qu'il y a de plus opposé à son caractère⁶. »

Certes, Chateaubriand utilise la figure rhétorique de l'ironie, et de la manière la plus fidèle à Cicéron et Quintilien, comme s'il pouvait orner par cette figure de pensée sa foi religieuse et son sens tragique de la destinée humaine. Par exemple dans ce magnifique passage des *Mémoires d'outre-tombe*, de 1821, où l'écrivain se remémore la prise de la Bastille dont il a été témoin. Sa narration embrasse en même temps la terrible majesté de l'événement unique, exceptionnel, la récurrence fatale des désastres humains depuis les temps antiques, et enfin la présence du *moi*, du sujet qui ressent, juge et rappelle le fait atroce :

Le 14 juillet, prise de la Bastille. J'assistai, comme spectateur, à cet assaut contre quelques invalides et un timide gouverneur : si l'on eût tenu les portes fermées, jamais le peuple ne fût entré dans la forteresse. Je vis tirer deux ou trois coups de canon, non par les invalides mais par des gardes-françaises, déjà montés sur les tours. De Launay, arraché de sa cachette, après avoir subi mille outrages est assommé sur les marches de l'hôtel de Ville. Le prévôt des marchands, Flesselles, a la tête cassée d'un coup de pistolet : c'est ce spectacle que des béats sans cœur trouvaient si beau. Au milieu de ces meurtres on se livrait à des orgies, comme dans les troubles de Rome, sous Othon et Vitellius. On promenait dans des fiacres les Vainqueurs de la Bastille, ivrognes heureux déclarés conquérants au cabaret ; des prostituées et des sans-culottes commençaient à régner, et leur faisaient escorte. Les passants se découvraient, avec le respect de la peur, devant ces héros, dont quelques-uns moururent de fatigue au milieu de leur triomphe. Les clefs de la Bastille se multiplièrent. On en envoya à tous les niais d'importance dans les quatre parties du monde. Que de fois j'ai manqué ma fortune ! Si, moi, spectateur, je me fusse inscrit sur le registre des vainqueurs, j'aurais une pension aujourd'hui⁷.

Le mécanisme élémentaire de la figure rhétorique agit sur le lecteur : dans les premières lignes du passage, Chateaubriand dit le contraire de ce qu'il pense, car, il est bien évident qu'il n'y a aucun héroïsme à défoncer des grilles qui sont ouvertes et qui n'étaient défendues que par une poignée d'hommes faibles. La cruauté dont la foule parisienne contemporaine fait preuve est humiliée par la comparaison avec les révoltes romaines. Au fur et à mesure que la description avance, le souvenir prend de plus en plus un ton satirique : ces conquérants qui s'autoproclament ne sont que des ivrognes et ne règnent que sur une foule ignoble. La satire se colore d'un sarcasme qui est dirigé contre tout le genre humain, mais surtout contre les protagonistes de la prise de la Bastille : la lâcheté et l'opportunisme des hommes font que les passants saluent ces nouveaux « héros ». Le récit antiphrastique culmine dans l'image

6. Stendhal, *Œuvre Intimes I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1981, p. 1075.

7. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, (livre 5, chapitre 8, Paris, novembre 1821), Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1989, p. 308-309.

moqueuse de quelques héros qui meurent de fatigue. L'amertume et le dégoût pour ce triomphe ridicule sont grands chez l'aristocrate chrétien, et grande est aussi sa maîtrise rhétorique qui laisse la place à l'auto-ironie : « Que de fois j'ai manqué ma fortune ! Si, moi, spectateur, je me fusse inscrit sur le registre des vainqueurs, j'aurais une pension aujourd'hui. » C'est l'attitude vis-à-vis de soi-même qui semble confirmer l'idée d'Aristote sur l'ironie comme fausse modestie, car, en réalité, Chateaubriand est bien loin de s'en vouloir de ne pas avoir obtenu de pension, ou plutôt ce blâme cache l'éloge de son comportement : le lecteur doit constater qu'il n'a été ni lâche ni opportuniste.

En même temps, dans l'enchaînement des antiphrases, de la satire, du sarcasme et de l'auto-ironie, l'architecture du long paragraphe des *Mémoires* laisse entrevoir un autre type d'ironie, qui, cette fois, en dépassant les formules rhétoriques, indique la torsion que les mots peuvent donner à la réalité — des héros qui ne sont pas tels, le blâme qui est un éloge — et dit la situation, l'ironie du sort, la chance aveugle qui capricieusement régit les vies humaines.

Contrairement au sombre écrivain chrétien, Stendhal, tout en n'ayant pas d'opinions politiques fermes, a toujours exprimé sa fascination pour la Révolution et son horreur de ce qu'il appelle, dans *Henri Brulard* et dans son journal, « la satire ancien régime ». Certes, lui aussi écrit souvent de manière satirique, mais sa satire est dirigée contre les classes dominantes. Par exemple, dans *Le Rouge et le Noir*, le narrateur décrit la vie de salon dans l'hôtel de La Mole, où Julien est secrétaire du marquis de la Mole : la liste des sujets que l'on ne peut pas aborder est longue et l'ennui profond :

La politique dirigeante qui fait l'entretien des maisons bourgeoises n'est abordée dans celles de la classe du marquis que dans les instants de détresse.

Tel est encore, même dans ce siècle ennuyé, l'empire de la nécessité de s'amuser que même les jours de dîners, à peine le marquis avait-il quitté le salon, que tout le monde s'enfuyait. Pourvu qu'on ne plaisantât ni de Dieu, ni des prêtres, ni du roi, ni des gens en place, ni des artistes protégés par la cour, ni de tout ce qui est établi ; pourvu qu'on ne dît du bien ni de Béranger, ni des journaux de l'opposition, ni de Voltaire, ni de Rousseau, ni de tout ce qui se permet un peu de franc-parler ; pourvu surtout qu'on ne parlât jamais politique, on pouvait librement raisonner de tout.

Il n'y a pas de cent mille écus de rente ni de cordon bleu qui puissent lutter contre une telle charte de salon. La moindre idée vive semblait une grossièreté. Malgré le bon ton, la politesse parfaite, l'envie d'être agréable, l'ennui se lisait sur tous les fronts. Les jeunes gens qui venaient rendre des devoirs, ayant peur de parler de quelque chose qui fit soupçonner une pensée, ou de trahir quelque lecture prohibée, se taisaient après quelques mots bien élégants sur Rossini et le temps qu'il faisait⁸.

8. Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, *Œuvres romanesques complètes I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2005, p. 176.

Le lecteur ressent le brio de cette satire : la légèreté de Stendhal tient à ce mélange rapide de mépris politique et d'affection pour le genre humain, tandis que, avec humour, il dépeint une forme d'ennui qui n'a rien à voir avec l'âme sombre et solitaire de René, mais qui est toute liée à la pratique de la conversation dans les salons, à ce penchant si humain à s'amuser et à plaisanter ou railler sur les contemporains. Car, si l'on étouffe l'instinct humain, partagé par toutes les classes sociales, de faire de l'ironie ou de la satire, d'utiliser le langage dans toutes ses tonalités, l'intelligence en souffre, la conversation s'éteint, et la sociabilité se meurt.

Ce paragraphe — un parmi mille — montre aussi que l'ironie du narrateur n'est pas limitée à la figure rhétorique de l'inversion, qui n'apparaît que dans le mot « librement », lequel néanmoins arrive à la suite d'une longue liste d'interdictions réelles. Et Stendhal ne continue pas en disant le contraire de ce qu'il vaut signifier ; il dit exactement ce qu'il veut signifier, à savoir que pendant la Restauration on a peur de parler et que la vie de salon si importante dans la culture des Lumières est réprimée. Le ton dresse tout un tableau de mœurs, et l'on ne peut que sourire devant la crainte de laisser soupçonner une pensée ou trahir une lecture intelligente.

Certes, quelque chose est perdu : la verve, le plaisir de la liberté de langage et de la conversation dans les salons. Mais il est évident que Stendhal est loin du pessimisme tragique de Chateaubriand, qui voit l'Histoire comme le signe du péché originel, gravé dans le cœur de l'homme. Stendhal voit dans l'Histoire le théâtre humain des passions, des émotions, des croyances et des actions. Ambition, peur, lâcheté, orgueil, etc. : tous ces affects sont blottis dans les actes et les événements. Et si Stendhal s'arrête tant sur la vanité⁹, cette vanité n'est certes pas la *vanitas*, l'inutilité du faire humain devant les ravages du temps qui passe et dévore les époques et les faits ; la vanité pour Stendhal est la manifestation la plus constante de cet animal narcissique qu'est l'être humain. Comme Molière, qu'il admira toute sa vie, il voudrait nous faire rire des petites humaines. Le salon est un lieu où l'on peut aiguiser sa connaissance de l'âme humaine et des passions — il est aussi instructif qu'un bon livre de philosophie ou un bon roman¹⁰.

Le pessimisme romantique ne séduit pas Stendhal, qui garde un goût intact pour la philosophie du XVIII^e siècle en langue française ou anglaise : Hobbes, Hume et Burke l'intéressent plus que le mystique Friedrich Schlegel¹¹ ; la *Edinburgh Review* plus que *De l'Allemagne* de M^{me} de Staël. Proche de Shaftesbury, même s'il ne le connaît pas directement, lecteur régulier de la *Edinburgh Review*, passionné par Byron, Stendhal refuse les traits romantiques

9. Voir Georges Blin, *Stendhal et les problèmes de la personnalité*, Paris, Corti, 1955.

10. Ainsi il conseille à sa sœur Pauline la lecture et la fréquentation des salons. *Correspondance I*, p. 184 (8 mars 1805).

11. « Le système romantique gâté par le mystique Schlegel, triomphe tel qu'il est expliqué dans les vingt-cinq volumes de l'*Edinburgh Review* et tel qu'il est pratiqué par Lord Ba-ï-ronne (Lord Byron) » Stendhal, *Correspondance I* (lettre à Louis Crozet, 2 octobre, 1816) p. 827-828.

qui viennent de la culture allemande et qui ont influencé les Français à travers l'œuvre de M^{me} de Staël¹². Ainsi, l'ironie de Stendhal s'éloigne de la négativité romantique de Friedrich Schlegel, que souvent il juge un piètre philosophe et un penseur extrêmement confus. Stendhal, se méfiant de toutes les exagérations, repère dans l'ennui et dans toutes les souffrances romantiques une pose, quelque chose de faux, une complaisance de la vanité.

Un enfant gâté est disposé à souffrir de tout ; un homme sage à souffrir le moins possible, et, en ne s'occupant pas de ses maux physiques, en prenant l'habitude de plaisanter de ses chagrins, il finit par en plaisanter avec lui-même seul dans sa chambre, pendant que l'enfant gâté sanglote¹³.

Schlegel a laissé maintes déclarations obscures sur cette célèbre ironie romantique, et son influence, qui fut grande en Europe au XIX^e siècle, s'étend sans aucun doute jusqu'à l'ironie post-moderne, pour laquelle la réalité n'existe pas : tout est rhétorique, langage vide, jeu verbal, allégorie continuelle et citations infinies. Cette vision contemporaine continue la filiation de Schlegel, pour qui l'ironiste, comme Shakespeare, est celui qui étale des positions différentes sans en choisir aucune. L'ironie est « la conscience claire d'une infinie agilité, d'un chaos infiniment plein¹⁴ ».

En dépit de l'anachronisme, on peut rappeler l'ironie négative de Baudelaire, que bien entendu Stendhal ne pouvait pas connaître : le poème *L'Héautontimorouménos* (titre homonyme de la comédie de Térence) analyse les tensions de l'ironie, radicalise la position de Schlegel, ou même, pourrait-on dire, la met en scène ironiquement. Le poète suit les transformations de la « vorace ironie » jusqu'au rire désespéré qui accompagne et a accompagné les grands malheureux, de Don Juan à *Melmoth the Wanderer*, héros du roman de Maturin dont Baudelaire a fait, surtout dans son essai *De l'essence du rire*, l'exemple de ce qu'il appelle le comique sublime ou absolu (qui se distingue du comique social ou didactique typique de la caricature et de la satire).

Je te frapperai sans colère
Et sans haine, comme un boucher,
Comme Moïse le rocher
Et je ferai de ta paupière,

Pour abreuver mon Saharah
Jaillir les eaux de la souffrance.
[...]

12. Beyle met en garde Pauline contre les faux sentiments (*sham emotions*) et l'illusion sur soi-même (la mauvaise foi ou la *self-deception*) : « Madame de Staël n'est pas très sensible et elle s'est crue très sensible. Elle a voulu être très sensible [...] Ensuite elle a mis là-dessus son exagération » *Correspondance I* (20 août 1805) p. 213.

13. Stendhal, *Correspondance I* (lettre à Pauline Beyle, 29 octobre-16 novembre, 1804) p. 165.

14. « Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos » (fragment 3), Friedrich Schlegel, éd. E. Behler, *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, II, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1967, p. 263.

Ne suis-je pas un faux accord
 Dans la divine symphonie,
 Grâce à la vorace Ironie
 Qui me secoue et qui me mord

Elle est dans ma voix, la criarde !
 C'est tout mon sang ce poison noir !
 Je suis le sinistre miroir
 Où la mégère se regarde.

Je suis la plaie et le couteau !
 Je suis le soufflet et la joue !
 Je suis les membres et la roue,
 Et la victime et le bourreau !

Je suis de mon coeur le vampire,
 - Un de ces grands abandonnés
 Au rire éternel condamnés
 Et qui ne peuvent plus sourire¹⁵ !

Les émotions déployées par l'ironie ont une intensité différente, se substituent l'une à l'autre et se juxtaposent : tout d'abord la célèbre distance ironique des Romantiques montre une indifférence surhumaine, par la suite interviennent la cruauté, le sadisme et enfin le masochisme. La description n'est pas statique, mais dynamique : dans le va-et-vient entre le monde externe et le monde intérieur, le poème étale toutes les nuances de l'ironie, jusqu'au sarcasme et à l'attitude sardonique ; un état d'anesthésie de tout sentiment est suivi par le mépris glacial pour les souffrances d'autrui, jusqu'à l'autodestruction amère de celui qui parle.

Certes, la « vorace Ironie » ne circule pas dans les textes de Stendhal, pour qui le rire et le sourire ne sont pas ennemis. Ni le satanisme ni le nihilisme ne triomphent chez un écrivain qui aime Cervantès et Molière, les romans d'aventures de Sterne et de Fielding. Stendhal, comme il l'écrit à Louis Crozet, s'occupe depuis sa jeunesse de « l'art de *komiquer* » et de « la peinture des caractères »¹⁶. Et si parfois il détecte le rire amer de Molière, cette amertume est toute sociale et ne conduit pas à un sentiment de flagellation du moi¹⁷.

À la suite de Hobbes (et de Schlegel qui reprend Hobbes), Stendhal reconnaît que le rire est fondé sur le sentiment de supériorité, il le rappelle dans quelques pages de son *Racine et Shakespeare*, et aussi dans l'*Histoire de la peinture en Italie* en commentant les caricatures de Léonard de Vinci : « Il sentit

15. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, *Œuvres Complètes I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1975, p. 78.

16. Stendhal, *Correspondance I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, p. 825 (30 septembre, 1816).

17. Stendhal, *Racine et Shakespeare*, chronologie et introduction par Roger Fayolle, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 67.

le premier peut-être cette partie des beaux-arts qui n'est pas fondée sur la sympathie, mais sur un retour d'amour propre¹⁸. » Mais Stendhal donne une autre tournure à ce retour d'amour propre, et il déplace la supériorité vers quelque chose de plus léger. Ainsi, par exemple dans *La Chartreuse de Parme*, une anecdote fait briller encore la satire politique : en 1796, le peintre Gros, qui était arrivé en Italie avec l'armée, aurait dessiné une caricature de l'archiduc de Milan sur une feuille de papier jaune dans un café :

Sur le revers de la feuille il dessina le gros archiduc : un soldat français lui donnait un coup de baïonnette dans le ventre, et, au lieu du sang, il en sortait une quantité de blé incroyable. La chose nommée plaisanterie ou caricature n'était pas connue dans ce pays de despotisme cauteleux. Le dessin laissé par Gros sur la table du café des Servi parut un miracle descendu du ciel : il fut gravé dans la nuit, et le lendemain on en vendit vingt mille exemplaires¹⁹.

Stendhal, qui refuse la vanité de l'enfant gâté, ne peut pas se décider à accepter totalement la thèse de la supériorité, du manque de tendresse pour autrui, et il préfère toujours penser qu'il s'agit du trop humain désir de s'amuser (ce qu'on ne peut plus faire sous la Restauration). Dans *Lucien Leuwen*, en pensant à M^{me} de Chasteller, le protagoniste, déjà épris d'elle, se demande quel sentiment apparaît dans l'expression singulière de ses yeux : « [...] était-ce de l'ironie, de la haine, ou tout simplement de la jeunesse et une certaine disposition à s'amuser de tout²⁰ ? »

Personnages et narrateur

La recherche de l'art de *komiquer* chez Stendhal se conjugue à l'analyse de l'amour : *De l'amour*, qui se veut l'étude de ce sentiment complexe, date du début des années 1820. L'amour est né, selon Stendhal, avec la sensibilité chrétienne, les romans de chevalerie, les poèmes de l'Arioste. L'amour est la voie royale de la tendresse envers les hommes et les choses. On peut lire toute l'*Histoire de la peinture en Italie* (1817), le premier grand ouvrage de Beyle, comme l'explicitation de cet état émotif si difficile à définir : tendre doit être le bon peintre pour représenter les émotions humaines, qui sont le véritable sujet de la peinture selon Stendhal ; tendre doit être ou devenir le spectateur pour apprécier la peinture et se laisser émouvoir par les œuvres d'art. Cultiver la sensibilité : voilà ce qui semble à Stendhal typique des modernes, à la différence des anciens dont l'existence se réduisait à « chasser, boire et dormir ». Les anciens n'ont développé que la force physique de l'athlète et ressenti des passions sombres et violentes comme la fureur et la rage guerrière : « Chez les anciens, après la fureur pour la patrie, un amour qu'il serait même ridicule de nommer ; chez nous, quelquefois l'amour, et tous les jours ce qui ressemble

18. Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie*, Paris, Éd. d'Aujourd'hui, 1980, t. I, p. 220.

19. Stendhal, *La Chartreuse de Parme, Romans et Nouvelles II*, Paris, Gallimard. Pléiade, 1948, p. 26-27.

20. Stendhal, *Lucien Leuwen, Romans et Nouvelles II*, p. 794.

le plus à l'amour²¹. » Les formes artistiques parlent des différences culturelles, et Stendhal envisage une hiérarchie parmi les arts : la sculpture, à qui manquent les yeux, est l'art des belles formes physiques, elle stimule les sens ; la peinture, depuis l'époque de Raphaël, exprime les nuances des passions, les sentiments les plus subtils ; le drame possède toute la gamme des gestes et des expressions, le mouvement et la parole ; la musique emporte par des sensations sublimes. Il reviendra au roman, forme à laquelle l'écrivain arrive assez tard, d'exprimer les émotions humaines dans toute leur variété et richesse. Et Stendhal de rêver à son idéal romanesque : « Quelque chose d'aérien, de fantastique dans le comique, quelque chose qui donne des sensations analogues à celles que produit la musique²². »

Dans le roman, les émotions, entrelacées aux actions, liées aux croyances et aux décisions, peuvent se suivre à une rapidité vertigineuse, et à un double niveau — celui des personnages et celui du narrateur. Car les fictions montrent non seulement des personnages et des événements, mais aussi l'attitude du narrateur envers ces personnages et événements.

Stendhal, l'écrivain, remplit les marges de ses manuscrits de notations et remarques en tout genre (souvent en anglais ou en italien), suit la logique du tempérament de ses personnages dans leurs actes, dialogues et monologues intérieurs (toujours rapides), et, dans ses écrits autobiographiques, ne cache pas son identification avec quelques-uns de ses personnages principaux. Le narrateur du roman garde beaucoup des sympathies et antipathies qui animent Stendhal lui-même, habitué aux jeux de masque et au moi multiple, grâce à l'usage ironique de ses maints pseudonymes : non seulement celui qui est devenu sa signature, Stendhal, mais une myriade de prénoms et de noms, tels Cornichon, William Crocodile, Baron Patau, Alphonse de Lamartine (!), etc.

Dans les romans, la satire sociale est destinée aux personnages mineurs : la vanité du maire de Verrière en est l'occasion dans *Le Rouge et le Noir*, ainsi que celle du prince de Parme dans *La Chartreuse*. Mais les personnages principaux, et surtout les femmes, sont souvent qualifiés d'âmes sublimes ; et quel lecteur ne verrait les qualités spirituelles de M^{me} de Rênal, l'intelligence et l'ardeur de Mathilde de la Mole, ou l'esprit et la passion de la Sanseverina, ou encore la grandeur d'âme de Julien en prison, condamné à mort ? Comment ne pas ressentir de la tendresse pour ces personnages ?

Dans la vaste gamme des émotions représentées ou suggérées par Stendhal dans ses romans, il y a souvent la pudeur, qui occupe un chapitre de *De l'amour*. Par exemple, M^{me} de Rênal est souvent décrite comme pudique. « Avec la vivacité et la grâce qui lui étaient naturelles lorsqu'elle était loin du regard des hommes », ainsi apparaît-elle dans le chapitre qui porte ironiquement pour titre « L'Ennui » et présente la première rencontre entre Julien et M^{me} de Rênal. Il n'y a rien qui ressemble à de l'ennui dans ce

21. Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie*, Paris, Éd. d'Aujourd'hui, 1980, t. II, p. 170.

22. Stendhal, *Journal littéraire III*, p. 24.

chapitre, rien qui s'apparente au terrible ennui de René, de l'homme romantique en proie au « vague des passions », comme dit Chateaubriand dans la préface de *René*. Chateaubriand parlait du vide qui saisit l'homme moderne, Stendhal montre des êtres occupés à des dizaines de choses et capables de ressentir plusieurs « nuances de passions ». Loin de montrer un seul moment d'ennui, ce chapitre du *Rouge et le Noir* parle de la surprise et du plaisir des deux personnages, car l'une est effrayée à l'idée qu'un instituteur sale et méchant suive ses enfants adorés, et l'autre, le fils de paysan, déteste les riches et leurs privilèges, et n'a aucune envie de servir M. de Rênal en devenant l'instituteur de ses enfants.

Julien n'avait jamais vu un être aussi bien vêtu et surtout une femme avec un teint si éblouissant, lui parler d'un air doux. M^{me} de Rênal regardait les grosses larmes qui s'étaient arrêtées sur les joues si pâles d'abord et maintenant si roses de ce jeune paysan. Bientôt elle se mit à rire, avec toute la gaieté folle d'une jeune fille, elle se moquait d'elle-même et ne pouvait se figurer tout son bonheur. Quoi, c'était là ce précepteur qu'elle s'était figuré comme un prêtre sale et mal vêtu, qui viendrait gronder et fouetter ses enfants !

– Quoi, Monsieur, lui dit-elle enfin, vous savez le latin²³ ?

La tendresse et la gaieté débordent non seulement dans ce que les personnages ressentent, et le style indirect libre en rajoute : les *shifters* (« si éblouissant », « si pâles ») ne peuvent pas appartenir à la narration au passé, ils ne sont pas les mots d'un narrateur impassible qui relate des événements et décrit des personnages, mais ils révèlent toute la participation émotive du narrateur qui se confond avec ses deux personnages. Il devient à la fois le jeune paysan en larmes et sensible à la beauté féminine, et la femme douce et bienveillante et gaie. L'on voit bien que le rire de M^{me} de Rênal manifeste une auto-ironie légère, pleine de brio, comme une musique, un allegro, comme l'opéra-bouffe, qui est « *un misto d'allegria e di tenerezza* », selon les mots de Stendhal²⁴.

L'écrivain se garde bien de tomber dans l'excès du sombre, d'alourdir le roman avec le poids d'un seul état d'âme qui demeurerait pendant des pages entières, qui serait accompagné d'adjectifs et de superlatifs. L'ironie, la veine même du style romanesque de Stendhal, doit danser, agile, aérienne ; elle doit habiller ce qui afficherait le ton tragique ou didactique. L'ironie doit enfin être la forme de la pudeur de l'écrivain qui adore ses personnages sublimes, veut parler de l'amour, mais ne veut pas tomber dans la complaisance des attitudes sentimentales ou pessimistes. Dans une lettre à M^{me} Jules Gauthier, Stendhal conseille l'amie romancière et lui renvoie son roman *Le Lieutenant* avec des corrections : « Le langage, suivant moi, est horriblement noble et emphatique ; je l'ai cruellement barbouillé. » Il propose d'utiliser des dialogues pour alléger des chapitres :

23. Stendhal, *Le Rouge et le Noir, Romans et Nouvelles I*, p. 241.

24. Stendhal, *Ceuvres Intimes I*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1982, p. 828.

Tout cela est lourd en récit. Le dénouement est plat [...]. Il faut effacer dans chaque chapitre au moins cinquante superlatifs, ne jamais dire : « La passion brûlante d'Olivier pour Hélène ».

Le pauvre romancier doit tâcher de faire croire à la *passion brûlante*, mais ne jamais la nommer : cela est contre la pudeur²⁵.

Il y a une pudeur de l'écrivain, pudeur du style, pudeur qui tient les sentiments vrais à l'abri du sentimentalisme et de l'excès. Ainsi l'écrivain n'expose pas son texte à l'indécence des mots les plus ordinaires pour dire les émotions les plus fortes. Il doit alors présenter, par le truchement du narrateur, les choses le plus intenses que ses personnages importants vivent : la tendresse et la pudeur mêlées allègent les situations les plus graves, donnent cet air d'opéra-bouffe aux situations les plus tourmentées, et le narrateur cache son admiration et sa sympathie pour ses personnages préférés en les ridiculisant affectueusement.

Les exemples sont nombreux dans les romans : on s'arrêtera à un moment crucial de *La Chartreuse*, lorsque le narrateur montre le ministre Mosca, homme d'État puissant et brillant, fou d'amour depuis longtemps pour la Sanseverina, et ravagé par la jalousie. Le prince de Parme se fait un plaisir de lui faire apprendre que le neveu adoré par Gina est chez elle, après une longue absence. Combien de pages tragiques dans la littérature de toutes les époques narrent les souffrances que cette émotion inflige à ceux qui l'éprouvent ! Mosca est un des personnages sublimes de Stendhal : chez lui le goût du pouvoir n'a pas étouffé la capacité d'aimer et de faire des folies par amour. Et comment ne pas s'identifier à ce que vit le personnage fictif, si on a connu, comme Stendhal lui-même, les charmes et les chagrins de l'amour ? Comment éviter l'indécence de dire : *la passion brûlante* dévorait Mosca ? L'ironie est le seul secours pour l'écrivain pudique, et plus elle saura susciter les mêmes sensations que la musique, plus elle sera adaptée à la pudeur de l'écrivain. Aussi le narrateur doit-il être le premier à se moquer tendrement de son personnage :

Faut-il parler de l'humeur abominable qui agitait le Premier ministre, comte Mosca de la Rovère, à l'instant où il lui fut permis de quitter son auguste maître ? Ranuce-Ernest IV était parfaitement habile dans l'art de torturer un cœur, et je pourrais faire ici sans trop d'injustice la comparaison du tigre qui aime à jouer avec sa proie.

25. Stendhal, *Correspondance II*, p. 643 (lettre à M^{me} Jules de Gaultier, 10 mai 1834). La question de la pudeur du narrateur apparaît souvent dans les notes de Stendhal, qui écrit dans son journal : « On me. — Je ne dis point : 'Il jouissait des doux épanchements de la tendresse maternelle, des conseils si doux du cœur d'une mère' comme dans les romans vulgaires. Je donne la chose elle-même, le dialogue, et me garde de dire ce que c'est en phrases attendrissantes. C'est pour cela que ce roman sera inintelligible pour les femmes de chambre, même à voiture, comme Lady Dijon » *Journal, Œuvres Intimes, II*, p. 211.

Le comte se fit reconduire chez lui au galop ; il cria en passant qu'on ne laissât monter âme qui vive [...] et courut s'enfermer dans la grande galerie de tableaux. Là enfin il put se livrer à toute sa fureur ; là il passa la soirée sans lumières à se promener au hasard, comme un homme hors de lui. Il cherchait à imposer silence à son cœur, pour concentrer toute la force de son attention dans la discussion du parti à prendre. Plongé dans des angoisses qui eussent fait pitié à son plus cruel ennemi, il se disait : l'homme que j'abhorre loge chez la duchesse, passe tous ses moments avec elle. Dois-je tenter de faire parler une de ses femmes ? Rien de plus dangereux ; elle est si bonne ; elle les paie bien ! elle en est adorée ! (Et de qui, grand Dieu, n'est-elle pas adorée !) Voici la question, reprenait-il avec rage :

Faut-il laisser deviner la jalousie qui me dévore, ou ne pas en parler²⁶ ?

Le paragraphe commence par une question du narrateur à soi-même et en même temps au lecteur : les adjectifs « abominable », « auguste », « habile à torturer », la comparaison du tigre avec sa proie montrent qu'il prétend à un regard distant et qu'il mêle la satire sociale, sur le grand théâtre du pouvoir et sur la malice humaine, à ce qu'il ne peut pas avouer s'il veut éviter de tomber dans le sentimentalisme : l'immense sympathie pour son Mosca, pour l'homme intelligent et amoureux. Un ton léger laisse alors entrevoir une situation tragi-comique où le personnage raisonne tout seul, étudie les motivations de l'un et de l'autre, et le comportement à adopter. L'ironie est non seulement un phénomène affectif, elle devient aussi la meilleure manière de faire voir dans le roman une situation *comme si* elle était réelle, et de faire passer une conviction qui anime toute la pensée de Stendhal sur les émotions (et le rend proche de Musil²⁷). Car, ainsi qu'il l'écrivait très jeune à Pauline, ce que disent les romantiques épris de mysticisme allemand n'est pas vrai : il faut plutôt suivre le bon romantisme de la *Edinburgh Review* et admettre que la tête et le cœur, l'intellect et l'âme ne sont pas ennemis mais intimement liés.

PATRIZIA LOMBARDO

Université de Genève

26. Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, Romans et Nouvelles II, p. 149.

27. Musil écrivait en 1931 à Adolf Frisé : « *Und ich möchte zum Schluss noch einmal wiederholen, dass der Intellekt nicht der Feind des Gefühls ist [...] sondern der Bruder, wenn auch gewöhnlich der entfremdete. Der Begriff senti-mental im guten Sinn der Romantiker hat beide Bestandteile schon einmal in ihrer Vereinigung umfasst* » Briefe, Herausgegeben von Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1981 (1958), p. 494-495.

Cet article a été rédigé dans le cadre du NCCR en sciences affectives du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

« Pouvoir réfléchissant » et « force ascensionnelle » : la dynamique régressive de l'ironie

Sophie Duval

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018236ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018236ar>

[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

Duval, S. (2008). « Pouvoir réfléchissant » et « force ascensionnelle » : la dynamique régressive de l'ironie. *Philosophiques*, 35 (1), 71–88.

<https://doi.org/10.7202/018236ar>

Résumé de l'article

Il s'agira ici de faire apparaître la régressivité — possibilité perpétuelle d'adjoindre un degré supplémentaire à l'énoncé — comme le principe même de l'ironie, ce qui conduit à la concevoir non comme une grille sémiotique et axiologique, mais comme une dynamique.

La réflexion part de la cellule de base qu'est le signe ironique en tant que structure hiérarchisée à deux degrés, selon la conception traditionnelle. Cette dualité est d'abord analysée du point de vue sémantique, dans le cadre tropologique, puis sur les plans axiologique, actantiel et énonciatif, ce qui aboutit à l'hypothèse de l'ironie comme trope métadiscursif, cumulant l'usage (au premier degré) et la mention (au second degré). Dans ce cadre, l'ironie se conçoit comme une représentation de représentation, comme un processus d'auto-duplication agissant par réflexivité critique et comique, et donc capable de se perpétuer virtuellement à l'infini puisque, s'appliquant à lui-même, il peut toujours ajouter un degré au précédent, sans pour autant l'annuler : le signe à deux niveaux ne constitue que la réalisation minimale de l'ironie, dont le second degré peut lui-même être réfléchi par un troisième, etc. Le « pouvoir réfléchissant » de l'ironie fait ainsi sa « force ascensionnelle » régressive, selon deux expressions empruntées à Proust.

Interne au signe, ce dynamisme permet aussi, à l'échelle d'une oeuvre, de greffer différentes sortes d'ironie les unes sur les autres : la puissance créatrice du processus régressif conduit à envisager son rôle dans l'oeuvre d'art, en l'occurrence *À la recherche du temps perdu*, dont le texte multiplie de façon exemplaire et retorse les strates d'ironie. La *Recherche*, qui aura préalablement servi de support à toutes les analyses, permettra, par l'intermédiaire de Bergotte — écrivain ironiste dont le génie consiste dans le « pouvoir réfléchissant » et l'énergie créatrice dans la « force ascensionnelle » —, de poser la question de l'actualisation de la régressivité ironique dans l'oeuvre littéraire.

« Pouvoir réfléchissant » et « force ascensionnelle » : la dynamique régressive de l'ironie

SOPHIE DUVAL

Université de Bordeaux

RÉSUMÉ. — Il s'agit ici de faire apparaître la régressivité — possibilité perpétuelle d'adjoindre un degré supplémentaire à l'énoncé — comme le principe même de l'ironie, ce qui conduit à la concevoir non comme une grille sémiotique et axiologique, mais comme une dynamique.

La réflexion part de la cellule de base qu'est le signe ironique en tant que structure hiérarchisée à deux degrés, selon la conception traditionnelle. Cette dualité est d'abord analysée du point de vue sémantique, dans le cadre tropologique, puis sur les plans axiologique, actantiel et énonciatif, ce qui aboutit à l'hypothèse de l'ironie comme trope métadiscursif, cumulant l'usage (au premier degré) et la mention (au second degré). Dans ce cadre, l'ironie se conçoit comme une représentation de représentation, comme un processus d'auto-duplication agissant par réflexivité critique et comique, et donc capable de se perpétuer virtuellement à l'infini puisque, s'appliquant à lui-même, il peut toujours ajouter un degré au précédent, sans pour autant l'annuler : le signe à deux niveaux ne constitue que la réalisation minimale de l'ironie, dont le second degré peut lui-même être réfléchi par un troisième, etc. Le « pouvoir réfléchissant » de l'ironie fait ainsi sa « force ascensionnelle » régressive, selon deux expressions empruntées à Proust.

Interne au signe, ce dynamisme permet aussi, à l'échelle d'une œuvre, de greffer différentes sortes d'ironie les unes sur les autres : la puissance créatrice du processus régressif conduit à envisager son rôle dans l'œuvre d'art, en l'occurrence *À la recherche du temps perdu*, dont le texte multiplie de façon exemplaire et retorse les strates d'ironie. La *Recherche*, qui aura préalablement servi de support à toutes les analyses, permettra, par l'intermédiaire de Bergotte — écrivain ironiste dont le génie consiste dans le « pouvoir réfléchissant » et l'énergie créatrice dans la « force ascensionnelle » —, de poser la question de l'actualisation de la régressivité ironique dans l'œuvre littéraire.

ABSTRACT. — Regressivity, as the perpetual possibility of adding a further degree to an utterance is the very principle of irony, which is thus conceived not under a semiotic and axiological grid, but as a dynamics.

Reflection starts from the ironic sign as the basic cell and as a two tiered hierarchical structure, according to the traditional conception. This duality is first analysed from a semantical point of view, within the tropological framework, then on the axiological, actancial and utterance theoretic levels. This leads us to the hypothesis that irony is a metadiscursive trope, bringing together use (first degree) and mention (second degree). Within this framework, irony is a representation of representation, an auto-duplicative process which acts through critical and comical reflectivity, and which is liable to perpetuate itself indefinitely, since, being auto-applicative, a new degree can always be added to the previous

one, without cancelling itself: the two tiered sign being only the minimal realisation of irony, whose second degree can itself be reflected through a third, and so on. The “reflective power” of irony thus produces its “ascending force”.

This mechanism internal to the sign allows also, at the level of the work, to plug different kinds of ironies onto each other: the creative power of the regressive process allows us to envisage its role in the work of art, in the case at hand in *Remembrance of Things Past*, whose text multiplies the various layers of irony. Proust's work, which is here the basis of all our analyses, allows Bergotte — the ironist writer whose genius consists in the “reflective power” and in the “ascending force” — to raise the question of the actualisation of the ironical regressivity of the literary work.

L'ironie est couramment conçue comme un discours tenu au second degré: ne pas la comprendre, c'est la prendre au pied de la lettre, au premier degré. Cependant, rien n'oblige l'ironie à plafonner à hauteur de second degré. L'ironiste peut fort bien devenir lui-même cible d'une nouvelle ironie, suscitée par la sienne — ironiste ironisé, victime d'un revers de situation ou avatar de l'arroseur arrosé, gags classiques du comique d'inversion ou de répétition que l'on pourrait en ce cas conceptualiser comme apparition d'un troisième degré d'ironie, visant le précédent. Ce n'est plus alors le second degré en lui-même qui fait l'ironie, mais la perpétuelle possibilité d'adjoindre à l'énoncé un degré supplémentaire, processus de régressivité qui conduit à concevoir l'ironie comme une dynamique.

Il s'agira ici d'examiner d'abord le fonctionnement du signe ironique de base à deux niveaux pour en faire apparaître le dynamisme interne puis pour voir comment le mouvement régressif peut se perpétuer au-delà du second degré. La mise au jour de cette puissance créatrice, apte à greffer plusieurs ironies les unes sur les autres, mènera ensuite à poser la question de sa réalisation dans l'œuvre littéraire, en l'occurrence *À la recherche du temps perdu*: à quelle hauteur la « force ascensionnelle¹ » de la régressivité ironique, virtuellement infinie, peut-elle mener quand elle s'actualise dans une œuvre?²

La dynamique de la régressivité ironique

Selon les analyses de Kerbrat-Orecchioni, dans la lignée de la tropologie classique, on pourrait commencer par définir l'ironie comme « une sorte de trope sémantico-pragmatique³ ». Sur le plan sémantique en effet, le signe ironique dote un Sa de deux Sé⁴, l'un explicite, l'autre implicite. Selon la conception

1. Selon une expression de Proust (*À la recherche du temps perdu*, t. I, p. 545). Les références renvoient à l'édition de la Pléiade (Gallimard, 1987-1989, 4 vol.).

2. Cet article synthétise plusieurs de mes travaux sur l'ironie (dont notamment *L'ironie proustienne. La vision stéréoscopique*, Champion, 2004). Sa deuxième partie reprend une des analyses présentées dans « Les réminiscences travesties: amphibologie et louchonnerie » (à paraître), ici retravaillée dans le cadre de la régressivité ironique et de son rapport avec l'humour.

3. « L'ironie comme trope », *Poétique*, n° 41, 1980, p. 108-127 (cit. p. 110).

4. Sa: signifiant; Sé: signifié.

traditionnelle, le second Sé réfute le premier. Mais ce rapport critique — dont l'antiphrase est l'une des réalisations possibles — ne suppose nullement l'élimination du Sé littéral : le fonctionnement du trope ironique fait prédominer le second Sé, sans pour autant annuler le premier, qui, pour être mis en infériorité, n'en reste pas moins inamovible. Ramener la signification du trope au seul Sé2 réduirait en effet à néant le bénéfice de la manœuvre ironique, qui suppose une hiérarchisation des sens et donc la persistance du sens littéral. L'énoncé ironique « Quel génie ! » n'équivaut nullement à ce qui serait sa traduction en Sé2 « Quel imbécile ! » — ou, comme l'explique le narrateur proustien à propos de M^{me} de Cambremer-Legrandin, « on ne peut pas dire qu'elle fût bête ; elle débordait d'une intelligence que je sentais m'être entièrement inutile » (III, p. 206), ce qui ne revient pas exactement au même, surtout pour Proust qui voit dans l'intelligence des gens du monde un « multiplicateur de la bêtise⁵ ». L'intelligence est constitutive de la défectuosité intellectuelle de M^{me} de Cambremer, de même que le Sé1 est constitutif de la signification du trope ironique, qui résulte du Sé1, du Sé2 et de leur mise en tension critique⁶.

Puisque, selon la hiérarchie sémantique, le second Sé domine le premier, pour suivre en ceci les ironologues qui sollicitent fréquemment l'image des niveaux et la métaphore spatiale⁷, on pourrait figurer le signe ironique comme une construction étagée superposant les deux signifiés. On obtient alors, en retrouvant la terminologie courante, une structure sémantique à deux degrés.

Mis en œuvre en discours, le signe ironique a la possibilité de projeter cette structure échelonnée sur l'axe syntagmatique. S'il y exporte son Sé2 lui-même, l'ironie s'y réalise *in praesentia*. Tel est le cas dans cette description d'une comtesse qui habite un hôtel également occupé par des roturiers :

[Elle] envoyait indistinctement des sourires et des petits bonjours de la main aux enfants du portier et aux locataires bourgeois de l'immeuble qui passaient à ce moment-là et qu'elle confondait dans sa dédaigneuse affabilité et sa morgue égalitaire (II, p. 316).

Chacun des tropes ironiques, le substantif « affabilité » et l'adjectif « égalitaire », projette sur le fil de l'énoncé son Sé2, « dédaigneuse » et « morgue »,

5. Lettre de 1911 à M^{me} Straus, *Correspondance*, Plon, 1970-1993, t. X, p. 293.

6. Pour tout trope, selon Antoine Compagnon, « le sens propre et le sens figuré entretiennent un rapport d'interaction et non de substitution. [...] Sens propre et sens figuré (deux ou plusieurs signifiés pour un signifiant dans une occurrence donnée de ce signifiant) sont, pour un signe, des valeurs qui ne s'excluent pas mutuellement. » D'après Compagnon, il en va de même pour la citation, qui cumule son sens d'origine et celui qu'elle acquiert lors de sa recontextualisation — question qui touche à la problématique de la mention (*La seconde main ou le travail de la citation*, Seuil, 1979, p. 69).

7. Comme le note Philippe Hamon (*L'ironie littéraire : essai sur les formes de l'écriture oblique*, Hachette Université, 1996, p. 110). Kerbrat-Orecchioni recourt par exemple régulièrement au terme de « niveaux » pour décrire la structure du trope, et Muecke propose une conception spatialisée de l'ironie (*The Compass of Irony*, Methuen, 1969, p. 19).

auquel il est accolé par relation épithétique au sein d'une antilogie, le tout formant une double réalisation d'ironie *in praesentia*⁸.

De l'organisation hiérarchique du signe résulte la puissance évaluative de l'ironie. Par un dédoublement axiologique corrélatif de la dualité sémantique, à chaque Sé est liée une valeur : au Sé1 est attachée une valeur postiche, que le locuteur feint d'accréditer et qui est récusée par la valeur latente et prééminente associée au Sé2. Ce dispositif produit un effet pragmatique et axiologique de moquerie, et permet de viser une cible. De là découle une particularité remarquable du trope ironique, apte à le transformer en schéma dramatique : il suppose un système actantiel.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote oppose les deux rôles complémentaires de l'*eiron*, le dissimulé, et de l'*alazon*, le vantard balourd, cible du premier⁹. L'*eiron* adresse ses moqueries à un public dédoublé, naïf s'il s'en tient au sens explicite, complice s'il accède au sens implicite. À ce modèle habituel¹⁰, Philippe Hamon ajoute deux actants, le gardien de la loi attaquée et le gardien de la loi contestataire¹¹. Les six rôles forment système et répondent aux composantes du signe ironique : le destinataire *eiron* tient un double discours sur une cible (dont l'*alazon* est un type humain), assignant le sens littéral à un destinataire naïf et réservant le sens dérivé à un destinataire complice, s'opposant au gardien de la valeur 1 et s'appuyant sur le gardien de la valeur 2. Mais ce schéma, même s'il autorise certaines combinaisons¹², laisse croire que les rôles correspondent à des actants autonomes, conception infirmée par l'examen de la structure du signe ironique, qui permet d'en préciser le fonctionnement et d'en donner une vision plus théâtrale.

Puisque le locuteur ironiste tient un discours à deux degrés, il cumule nécessairement deux fonctions. D'une part, il émet le Sé1 en tant *lui-même* que naïf. Il s'agit là d'un rôle authentique, d'une posture simulée, jouée sur la scène de l'ironie. D'autre part, en tant qu'émetteur du Sé2, il tient la fonction, dissimulée, de l'*eiron*. L'ironiste est donc un acteur, un esprit critique qui se couvre du masque du naïf. Le même dédoublement affecte le pôle de la réception : le destinataire doit nécessairement tenir compte du Sé1 pour extraire le Sé2, c'est-à-dire passer par l'étape de la naïveté avant de devenir complice,

8. Lorsque le Sé2 ne s'actualise pas complètement dans l'énoncé mais qu'il y diffuse quelques traces sémiques plus ou moins perceptibles, apparaissent alors ces interprétants que l'on nomme traditionnellement « signaux » (textuels) de l'ironie. Les signaux comme le Sé2 peuvent être disjoints du trope, et, s'ils se localisent en aval — parfois chez Proust des centaines de pages plus loin —, on obtient un cas d'ironie dilatoire.

9. Livre 4, chapitre 7, 2-3.

10. Voir par exemple D. C. Muecke (*Irony and the Ironic*, Methuen, « The Critical Idiom », 1982, p. 39-40), B. Rougé (« Le territoire de l'ironie », *Cahiers du CRLH-CIRAOI*, n°3, 1986, p. 111-128), Ph. Hamon (*L'ironie littéraire*, *op. cit.*, p. 116-126) et J. Milly (*Poétique des textes*, Nathan, « Fac Littérature », 1992, p. 207-218).

11. *L'ironie littéraire*, *op. cit.*, p. 122.

12. Les rôles peuvent se cumuler : par exemple, la cible peut coïncider avec le destinataire, qu'il soit candide ou clairvoyant, voire avec l'*eiron*, dans le cas de l'auto-ironie.

fonction qui doit se comprendre comme équivalant à celle de l'*eiron*. Comme au théâtre, le public doit faire jouer l'illusion (Sé1) et la distanciation (Sé2). L'ironiste et le comparse cumulent donc tous deux les positions de la naïveté, au premier degré, et de l'esprit critique, au second. Chacun comporte ainsi deux instances, l'une naïve, l'autre critique (l'« *eiron* » pour le destinataire, le « complice » pour le destinataire), dont l'association fait de lui un partenaire à part entière de l'échange ironique et correspond, sur le plan actantiel, à la structure sémantique duelle. De même, les deux gardiens constituent d'abord des *personae* de l'émetteur et du récepteur, découlant des paramètres axiologiques de l'ironie. En dehors de la cible, les rôles sont donc d'abord des fonctions des deux partenaires, parce qu'ils sont impliqués par les composantes du message qu'ils échangent, et non des actants autonomes. Il est par exemple fort clair que le persiflage antisémite de Charlus repose sur la naïveté feinte et demande à être déchiffré comme tel :

« Vous n'avez pas tort, si vous voulez vous instruire, me dit M. de Charlus après m'avoir posé ces questions sur Bloch, d'avoir parmi vos amis quelques étrangers. » Je répondis que Bloch était français. « Ah ! dit M. de Charlus, j'avais cru qu'il était juif » (II, p. 584).

Le schéma actantiel de l'ironie suppose alors une action minimale qui correspond au déchiffrement du signe ironique : le destinataire doit passer du premier degré au second, c'est-à-dire ajouter la fonction de complice à celle de naïf. Dans ce cas, les deux actants forment bien un duo de partenaires.

Mais le récepteur naïf, instance obligatoire du comparse, peut évidemment prendre son autonomie et s'incarner en un actant indépendant, correspondant à une interprétation inachevée du signe ironique. Tel est par exemple l'emploi dévolu à la princesse de Parme lors de toute la soirée Guermantes, témoin éberlué des échanges entre la duchesse et son acolyte de mari, « les yeux écarquillés par une admiration *a priori* mais qui implorait un supplément d'explications » (II, p. 757). Symétriquement, il peut exister un émetteur naïf autonome, dans le cas d'un locuteur dont le discours est interprété comme porteur d'un involontaire sens second par un récepteur ironisant. C'est ainsi qu'au cours de cette même soirée Guermantes M^{me} d'Arpajon se trahit comme réceptrice naïve par un inconscient « bon mot » de locutrice naïve :

« Mais Zola n'est pas un réaliste, Madame ! c'est un poète ! » dit Madame de Guermantes [...].

— « Zola, un poète !¹³

— Mais oui », répondit en riant la duchesse, ravie par cet effet de suffocation. « Que votre Altesse remarque comme il grandit tout ce qu'il touche. Vous me direz qu'il ne touche justement qu'à ce qui... porte bonheur ! Mais il en fait quelque chose d'immense ; il a le fumier épique ! C'est l'Homère de la vidange ! Il n'a pas assez de majuscules pour écrire le mot de Cambronne. » [...]

13. Réplique de la candide princesse de Parme.

— « Il l'écrit avec un grand C, s'écria M^{me} d'Arpajon.

— Plutôt avec un grand M, je pense, ma petite », répondit M^{me} de Guermantes [...] (II, p. 789).

Les paramètres du signe ironique engendrent donc un système de fonctions, internes et éventuellement extériorisées, et dotent l'ironie d'un schéma scénographique, apte à s'incarner en personnages et à bâtir le canevas d'une intrigue.

Le dédoublement inhérent à l'ironie, manifeste sur le plan sémantique mais aussi axiologique et actantiel, permet enfin d'éclairer le principe énonciatif dont elle découle. À partir de l'idée que le trope hiérarchise les sens sans pour autant évacuer le Sé1, on peut voir en l'ironie, plutôt qu'une pure mention d'un discours¹⁴, un énoncé cumulant l'usage et la mention¹⁵, qu'il soit ou non emprunté à un locuteur primaire. Par un processus polyphonique et réflexif, le discours émis en usage au premier degré est mentionné au second degré, qui en réfléchit et en fait bifurquer le sens. Selon la conception du schéma actantiel précédemment exposée, le locuteur ironiste se dédouble pour faire entendre deux voix : la première, au niveau primaire, est celle d'un naïf qui s'exprime en usage ; la seconde, au niveau méta, est celle d'un *éiron* qui mentionne le propos en le critiquant. Autrement dit, l'*éiron* cite le discours que tiendrait un naïf en pareil cas, simulant ainsi un point de vue avec lequel il entretient quelque « rapport d'altérité¹⁶ ». En mettant en scène dans son énonciation un « je » qui est une *persona*, l'ironiste monte une fiction, ou, si l'on veut, une sorte d'autofiction.

L'ironie vise donc toujours un discours de référence, que ce discours soit forgé ou non. Dans l'ironie non citationnelle, l'ironiste fabrique de toutes pièces un discours *ad hoc* : il joue un naïf fictif, dont il crée lui-même le rôle et auquel il fait assumer l'usage, à la façon de la princesse des Laumes qui doit quitter un salon pour un autre et en profite pour placer une insolence sur la noblesse

14. Comme le rappellent Dan Sperber et Deirdre Wilson, « lorsque l'on emploie une expression on désigne ce que cette expression désigne ; lorsque l'on mentionne une expression on désigne cette expression » (« Les ironies comme mentions », *Poétique*, n° 36, 1978, p. 399-412, cit. p. 404). Voir aussi : C. Kerbrat-Orecchioni, « L'ironie comme trope », art. cit. ; A. Berrendonner, « De l'ironie ou la métacommunication, l'argumentation et les normes », in *Éléments de pragmatique linguistique*, Minuit, « Propositions », 1982, p. 173-239 ; O. Ducrot, « Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation », in *Le dire et le dit*, Minuit, « Propositions », 1984, p. 171-233 ; B. Basire, « Ironie et métalangage », *DRLAV*, n°32, 1985, p. 129-150 ; L. Perrin, *L'ironie mise en trope, du sens des énoncés hyperboliques et ironiques*, Kimé, 1996.

Selon les théories les plus courantes, la mention d'un énoncé supprime son usage. Voir par exemple J. Rey-Debove, *Le métalangage : étude linguistique du discours sur le langage*, Armand Colin, 1997. Pour une conception différente, voir A. Compagnon, *La seconde main*, op. cit., p. 49-92.

15. Voir S. Duval, « Le miroir fallacieux du discours direct. Parole rapportée, ironie et illusion linguistique », *Poétique*, n° 119, 1999, p. 259-277.

16. L. Perrin, *L'ironie mise en trope*, op. cit., p. 65.

d'Empire : « D'ailleurs je dois y retrouver Basin qui, pendant que j'étais ici, est allé voir ses amis que vous connaissez, je crois, qui ont un nom de pont, les Iéna » (I, p. 332).

Dans le cadre de l'ironie citationnelle, l'ironiste restitue textuellement un discours préalablement tenu, ou encore mentionne un discours premier en le déformant peu ou prou à dessein (comme dans la parodie) voire restitue un simple point de vue. L'ironiste fait alors endosser au locuteur originel le rôle du naïf, naïf réel et externe à qui échoit donc la responsabilité de l'usage. M^{me} Verdurin, brouillée avec Swann, se gausse de sa façon de parler de M^{me} de la Trémoïlle : « “La *Duchesse*, comme dit Swann”, ajouta-t-elle ironiquement avec un sourire qui prouvait qu'elle ne faisait que citer et ne prenait pas à son compte une dénomination aussi naïve et ridicule » (I, p. 261). Selon le commentaire même du narrateur, M^{me} Verdurin reprend un énoncé prononcé en usage par Swann en le traitant comme un propos naïf dont elle se moque par la mention, pour en faire saillir un Sé2. Dans l'ironie citationnelle, le Sé1 est celui que le locuteur d'origine donnait à son énoncé, en usage (M^{me} de la Trémoïlle est duchesse), et le Sé2 est celui que lui ajoute le locuteur qui le cite, en mention (Swann est snob).

Ce processus connaît une réalisation particulière avec le discours direct des dialogues romanesques. Selon le principe de la narration ultérieure, les propos reproduits par le narrateur ont été préalablement tenus par les personnages. Le discours direct se lit donc simultanément sur deux niveaux : sur celui de l'histoire, en tant qu'échange entre les personnages, dont le lecteur prend ainsi connaissance, et sur celui de la narration, en tant que citation effectuée par le narrateur. Or le discours, en tant qu'il est prononcé par le personnage à l'intérieur de l'histoire et au moment des faits, est émis en usage et pourvu d'un premier sens. Et ce même discours, dans sa même occurrence textuelle mais en tant qu'il est ultérieurement rapporté par le narrateur, sur le palier de la narration et au moment de sa répétition, est livré en mention. Il peut donc être pourvu d'un second sens, qui ironise sur le premier, ce dont ne se prive guère le narrateur proustien, comme quand il rapporte tendancieusement ce propos de Charlus : « Oui, malgré mon âge j'ai gardé le goût de bibeloter, le goût des jolis bibelots, je fais des folies pour un vieux bronze, pour un lustre ancien. J'adore le Beau » (III, p. 377). Usage et mention se répartissent alors selon les strates de l'énonciation romanesque, entre le personnage naïf et le narrateur *éiron*.

Ironies citationnelle et non citationnelle fonctionnent différemment quant à leurs cibles. L'ironie citationnelle a la particularité de prendre pour cible principale le naïf, locuteur d'origine, le référent de l'énoncé n'occupant que le statut éventuel de cible secondaire : parce qu'elle ridiculise son propos, l'ironie citationnelle transforme le naïf en *alazon*. M^{me} Verdurin cite Swann pour le railler, non sans accabler au passage la duchesse de son mépris. L'ironie non citationnelle, recourant à un naïf fictif, qui ne peut servir que de

viseur, prend quant à elle pour cible le référent de l'énoncé : la princesse des Laumes se moque des Iéna.

Mais, dans les deux cas, l'énoncé formé en usage est dupliqué et corrigé par sa mention ironique : le niveau méta reflète en son miroir révélateur le double critique du discours objet. D'où deux conséquences.

Tout d'abord, l'ironie peut se définir plus précisément comme un trope métadiscursif, le discours objet de l'usage étant commenté par son reflet en mention. Représentation de représentation, le signe ironique pourrait être figuré par le schéma que Barthes donne du métalangage, affecté d'indices de degré¹⁷ :

Sa	Sé2
	Sa
	Sé1

Il se lit en usage, de façon naïve, au premier degré, et en mention, de façon critique, au second, où l'énoncé délivre un message au sujet de lui-même. Il y a ainsi une répétition interne à l'ironie, un comique de répétition tout intérieur, de même qu'un essentiel comique d'inversion, qui tient moins à une éventuelle antiphrase qu'au nécessaire renversement de la naïveté en esprit critique. Le signe s'auto-construit en se modifiant lui-même par réflexivité. Le « pouvoir réfléchissant » et la « force ascensionnelle » agissent d'abord à l'intérieur même du signe à deux degrés.

Ensuite, l'ironie, en tant qu'elle est animée par une réflexivité qui produit le second degré du signe, doit se concevoir comme une dynamique : le niveau primaire est reflété dans le miroir du niveau secondaire, qui en fait réfracter le sens, comme dans une petite boîte catoptrique. C'est donc la mention, principe actif de la réflexivité, qui fait de l'ironie non pas une simple grille sémiotique et axiologique, mais un processus, non pas une structure duelle, mais un agent de duplication. Or il s'agit là d'une dynamique d'une puissance extrême, capable de se perpétuer indéfiniment.

Si l'on conçoit en effet l'ironie non comme une structure à deux degrés mais comme un processus d'auto-duplication agissant par réflexivité critique et comique, cette dynamique, une fois mise en branle, peut continuer à s'appliquer à elle-même, chaque nouveau degré se trouvant lui-même en position d'être à son tour gémé. Le signe à deux niveaux ne constitue que la réalisation minimale de l'ironie et il donne son impulsion au principe de duplication qui a tendance à susciter un degré supplémentaire, le deuxième pouvant être reflété par un troisième, le troisième par un quatrième, etc. Son « pouvoir réfléchissant » dote l'ironie d'une « force ascensionnelle » virtuellement infinie, en un mouvement qui en fait un « être de fuite » — pour reprendre des expressions de Proust — et qui constitue la force motrice de la régressivité.

17. « Éléments de sémiologie », in *L'aventure sémiologique*, Seuil, « Points essais », 1985, p. 76-80. Voir S. Duval, « Le miroir fallacieux du discours direct. Parole rapportée, ironie et illusion linguistique », art. cit.

Du point de vue énonciatif, un usage de base est repris en mention, et cette mention sert elle-même d'usage à une nouvelle mention, par greffes successives, en un étagement polyphonique. Or c'est une mention elle-même ironique qui est reprise en mention au troisième degré : à partir du troisième degré, la régressivité se met à enter les ironies les unes sur les autres, chacune visant la précédente. Du point de vue actantiel, l'*eiron* est transformé en naïf, avanie qu'il a lui-même déclenchée. Or, à partir du troisième degré, l'ironie devient obligatoirement citationnelle, puisqu'elle mentionne un point de vue préexistant, le point de vue critique de l'*eiron* sur l'énoncé en usage du premier degré : une ironie greffée sur une première ironie prend pour cible l'*eiron* d'origine, ironiste ironisé, qu'elle renverse automatiquement en *alazon* sous l'action d'un nouvel *eiron*.

S'engager dans l'ironie, dans l'engrenage du ridicule et de la régressivité, c'est donc toujours prendre le risque de se voir métamorphosé en *alazon* par un autre *eiron*, incité par sa propre ironie à venir ridiculiser un point de vue que l'on s'imaginait prééminent. La régressivité révèle ainsi l'existence de l'*alazon* que contient en puissance tout *eiron*, cet esprit goguenard qui se juge si supérieur qu'un autre railleur peut le traiter à son tour en vantard balourd, en lui administrant la moquerie même par laquelle il croyait se hausser au-dessus des niais. L'*eiron*, du fait même de la supériorité que lui décerne l'ironie, est tout prêt à verser dans l'« alazone » pour fournir à l'ironie — une ironie à la puissance deux — une cible de choix. Quand le narrateur cite le propos ironique de M^{me} Verdurin sur Swann, il ironise lui-même sur l'ironie de M^{me} Verdurin. A la différence de Swann qui emploie le titre de « duchesse » pour simplement référer à la personne qui le porte, M^{me} Verdurin, elle, est éblouie par les titres, snobisme malheureux moqué par le narrateur, sur un troisième niveau. C'est alors la propre parole de la Patronne, cible de l'ironie satirique du narrateur, qui devient « naïve et ridicule ». On voit donc que la réversibilité de l'échange ironique, qui se présente comme une inversion des positions de départ, provient en fait d'un fonctionnement vertical du schéma actantiel, les rôles se renversant à chaque nouveau palier.

La « force ascensionnelle » et « le génie consistant dans le pouvoir réfléchissant »

Dans un récit, les rôles échelonnés peuvent être affectés aux différents actants de la fiction romanesque. Non seulement les personnages ironisent les uns sur les autres, à l'intérieur de l'histoire, mais, par changement de palier énonciatif, le narrateur peut prendre leur ironie pour cible de la sienne. C'est ainsi que les beaux esprits proustiens sont tournés en *alazons* par l'ironie du narrateur satiriste. Le processus peut évidemment se poursuivre : l'ironie satirique est elle-même prise pour objet par une ironie romanesque, constructive et maïeutique, chargée de dégager lois et vérités des travers satirisés pour permettre au héros de mener à bien la quête de sa vocation artistique¹⁸. Devant

18. Pour une présentation synthétique des différentes strates ironiques de la *Recherche*, voir S. Duval, « Ironie », in *Dictionnaire Marcel Proust*, Champion, 2004, p. 516-518.

cette possibilité toujours ouverte de greffe d'une ironie sur la précédente, la question qui se pose est évidemment celle de l'actualisation de la « force ascensionnelle » de la régressivité dans les limites de l'œuvre.

En ce qui concerne la *Recherche*, on ne trouvera nul élément de réponse quant au destin et au rôle constructeur — ou éventuellement déconstructeur — de l'ironie littéraire dans les passages, pourtant fort prolixes, de théorisation esthétique. Proust n'utilise le terme « ironie » que pour nommer la pratique qu'il attribue à ses personnages — comme dans le cas de M^{me} Verdurin — et qu'il réproouve par le truchement de l'ironie, implicite, du narrateur, et le roman ne présente nulle affirmation d'un éventuel rôle esthétique de quelque ironie supérieure, par exemple dans l'art poétique développé dans le *Temps retrouvé*. L'ironie du créateur est donc tacite, et favorise en cela l'interrogation sur son statut.

Mais il est une exception au moins, une ironie signalée sans pour être pour autant flétrie et qui concerne un personnage qui est en même temps un créateur, Bergotte. Comme les autres figures d'artistes, Bergotte reflète, au moins partiellement, son auteur. Et l'ironie de Bergotte est d'emblée liée à la problématique de la création littéraire, puisque le jeune héros, aspirant écrivain travaillé de doutes et d'inquiétudes, la remarque lorsqu'il reconnaît des ressemblances entre certaines phrases de Bergotte et ce qu'il écrit la nuit à sa mère et à sa grand-mère et, plus tard, quand il se met « à composer un livre » :

Un jour, ayant rencontré dans un livre de Bergotte, à propos d'une vieille servante, une plaisanterie que le magnifique et solennel langage de l'écrivain rendait encore plus ironique mais qui était la même que j'avais souvent faite à ma grand-mère en parlant de Françoise, une autre fois où je vis qu'il ne jugeait pas indigne de figurer dans un de ces miroirs de la vérité qu'étaient ses ouvrages une remarque analogue à celle que j'avais eu l'occasion de faire sur notre ami M. Legrandin [...], il me sembla soudain que mon humble vie et les royaumes du vrai n'étaient pas aussi séparés que j'avais crus, qu'ils coïncidaient même sur certains points, et de confiance et de joie je pleurai sur les pages de l'écrivain comme dans les bras d'un père retrouvé (I, p. 95).

L'ironie propre à Bergotte tient à un décalage entre son « magnifique et solennel langage » et à la trivialité du détail ainsi traité. L'esquisse de ce passage insistait plus encore sur « le comique particulier qui résultait du contraste entre la beauté même du chant et la vulgarité de son objet » : « il s'arrangeait à ce que l'effusion la plus poétique coïncidât avec l'image considérée comme la plus risible » (esquisse XXXVI, I, p. 765). L'ironie de Bergotte est bien apparentée à l'esthétique proustienne, qui révèle, à travers des impressions subjectives analogiques transposées en un style métaphorique, la profondeur et la beauté cachées d'objets apparemment vulgaires et insignifiants — esthétique qui aurait donc une tendance comique.

Or, dans ce passage sur l'ironie de Bergotte, le protagoniste, devenu écrivain, ironise sur lui-même : il se moque rétrospectivement de son admiration naïve pour les « miroirs de la vérité » qu'étaient pour lui les livres de

Bergotte, du fossé qui semblait infranchissable entre son « humble vie et les royaumes du vrai », et aussi, par ricochet, des ouvrages de Bergotte lui-même, qu'il allait bientôt cesser d'idolâtrer avec la découverte d'un « nouvel écrivain » venant destituer celui-ci (II, p. 622). L'ironie a donc migré du livre de Bergotte lu par le héros au texte écrit par le narrateur et elle a accompli son œuvre de régressivité en s'appliquant au lecteur comme à Bergotte lui-même.

Bergotte est lui aussi un ironiste ironisé, mais son statut d'écrivain en fait une tout autre variété que celle des *alazons* qui s'agitent sur le *theatrum mundi*. Bergotte est ironisé et exemplarisé du fait même de cette ironisation, parce c'est par sa propre esthétique ironique qu'il est traité, en une exacte mise en abyme : le narrateur écrivain recourt au même « magnifique et solennel langage » pour parler de ses ouvrages, et donc avalise son ironie, mais à la condition de lui faire franchir le pas de la régressivité, de faire ricocher l'image du « miroir de la vérité » en lui-même. De même que Bergotte est un précurseur sur le chemin de l'art mais que la révélation esthétique n'est réservée qu'au héros, de même son ironie est donnée pour authentique mais incomplète, et c'est pourquoi elle appelle la répartie d'une ironie supérieure, qui duplique la sienne en la prenant comme modèle pour la mener à accomplissement en la dotant d'« un degré d'art de plus » (I, p. 37). C'est là la leçon que Bergotte découvrira trop tard, au moment de sa mort, devant le « petit pan de mur jaune » de la *Vue de Delft* : « il aurait fallu passer plusieurs couches de couleur » (III, p. 692).

Néanmoins, comme tout premier degré, mais de surcroît à titre d'ébauche, la leçon de l'ironie de Bergotte, donnée au héros apprenti-écrivain dès son enfance, sera retenue, et elle demeure dans le livre sous la figure, elle-même sérieuse et ironique, d'une automobile qui s'envole. Le narrateur compare Bergotte à des gens plus fins, plus spirituels et d'un milieu plus élevé :

Pour se promener dans les airs, il n'est pas nécessaire d'avoir l'automobile la plus puissante, mais une automobile qui, ne continuant pas de courir à terre et coupant d'une verticale la ligne qu'elle suivait, soit capable de convertir en force ascensionnelle sa vitesse horizontale. De même, ceux qui produisent des œuvres géniales ne sont pas ceux qui vivent dans le milieu le plus délicat, qui ont la conversation la plus brillante, la culture la plus étendue, mais ceux qui ont eu le pouvoir, cessant brusquement de vivre pour eux-mêmes, de rendre leur personnalité pareille à un miroir, [...] le génie consistant dans le pouvoir réfléchissant et non dans la qualité intrinsèque du spectacle reflété (I, p. 545).

Les amis de Bergotte roulent dans de belles Rolls-Royce, « mais lui, de son modeste appareil qui venait enfin de “décoller”, il les survolait » (*ibid.*).

Or Proust compare les « célibataires de l'art », ces amateurs incapables de créer, à « ces premiers appareils qui ne purent quitter la terre mais où résidait, non encore le moyen secret et qui restait à découvrir, mais le désir du vol » (IV, p. 471). Et l'image aéronautique apparaît aussi à propos du héros. Au moment où il se rend en voiture à la matinée finale chez les Guermantes, précisément avant de recevoir la révélation de sa vocation, il a l'impression, en

reconnaissant les rues autrefois parcourues, de ne plus sentir les cahots : « Et, comme un aviateur qui a jusque-là péniblement roulé à terre, “décollant” brusquement, je m’élevais lentement vers les hauteurs silencieuses du souvenir » (IV, p. 437). Bergotte, cette automobile modeste mais assez puissante pour finir par décoller, montre la voie, entre ceux qui restent désespérément plaqués au sol dans leurs appareils bricolés et celui qui accomplira son « voyage vertical » (III, p. 907) dans l’aéroplane du temps retrouvé : à la fois « plaisanterie » et « miroir de la vérité », l’automobile qui prend son vol figure, dans son mixte de matérialité moderne et de transcendance fantaisiste, le contraste de l’ironie bergottique, régressivement appliquée à elle-même, pour devenir allégorie proustienne du « pouvoir réfléchissant » procurant à l’artiste sa « force ascensionnelle ».

C’est donc en suivant la voie indiquée par l’ironie bergottique que l’on verra peut-être où mène la « force ascensionnelle » de la régressivité ironique maniée par le créateur proustien. Et puisque le héros donne Legrandin en exemple, c’est une « remarque » qu’il fait à son propos, « analogue » aux plaisanteries « magnifiques et solennelles » de Bergotte, que l’on observera au « miroir de la vérité » de l’ironie proustienne.

Legrandin apparaît dès le début de « Combray ». Ingénieur lettré et artiste, n’attachant de valeur qu’aux choses de l’esprit, il déploie une conversation d’esthète raffiné, teintée de l’amertume de qui pense ne pas avoir la vie qui lui aurait convenu. La famille du héros voit en lui « le type de l’homme d’élite » (I, p. 67). Il est décrit à la sortie de la messe, avec son « regard bleu et désenchanté », son « visage pensif » et ses perpétuelles « tirades enflammées [...] contre l’aristocratie, la vie mondaine, le snobisme » (*ibid.*). Puis, par deux fois, Legrandin, surpris en train de faire sa cour à quelque personnalité locale, ignore le héros et son père pour éviter d’avoir à les saluer, ou se borne à leur lancer un infime signe du coin de l’œil. Ce comportement trop répétitif pour ne pas être significatif provoque la suspicion de la famille, amenée à réviser son jugement, mais le héros est tout de même autorisé à accepter une invitation à dîner de Legrandin. L’adolescent, instruit de ses aristocratiques relations et « troublé par le souvenir d’une femme qu’[il] avai[t] aperçue dernièrement », lui demande alors :

« Est-ce que vous connaissez, Monsieur, la... les châtelaines de Guermantes ? » [...]. Mais à ce nom de Guermantes, je vis au milieu des yeux bleus de notre ami se ficher une petite encoche brune comme s’ils venaient d’être percés par une pointe invisible, tandis que le reste de la prunelle réagissait en sécrétant des flots d’azur. Le cerne de sa paupière noircit, s’abaissa. Et sa bouche marquée d’un pli amer se ressaisissant plus vite sourit, tandis que le regard restait douloureux, comme celui d’un beau martyr dont le corps est hérissé de flèches : « Non, je ne les connais pas », dit-il [...] (I, p. 125-126).

Le héros a compris : « il était snob » :

[...] un autre Legrandin avait déjà répondu par la blessure du regard, par le rictus de la bouche, par la gravité excessive du ton de la réponse, par les mille flèches

dont notre Legrandin s'était trouvé en un instant lardé et alanguï, comme un saint Sébastien du snobisme (I, p. 127).

Ce portrait de Legrandin se présente comme une petite énigme ironique, dont la clé est livrée à la fin : l'ironie est *in praesentia*, mais à retardement, de façon à ménager au lecteur le temps de se muer de naïf en complice en lui fournissant dans l'intervalle toute une série de signaux.

Le lecteur se demande en effet tout d'abord ce que Legrandin a pu recevoir dans l'œil, la « petite encoche brune » ne semblant pas avoir de réalité référentielle. C'est à partir de la fin qu'elle est interprétée comme une métaphore pour le regard sombre et douloureux du snob, blessé par cette flèche qu'est la question du héros. Entre-temps, le portrait propose un parcours interprétatif balisé par des signaux de plus en plus visibles : « percés », « une pointe invisible », « beau martyr », « hérissé de flèches », « mille flèches ». Le lecteur découvre que ce qui fait l'objet de l'énigme, ce qu'il faut reconstituer, c'est une image, une image qui se dessine progressivement dans le texte et qui est une analogie ironique et, en l'occurrence, satirique. La satire recourt à son arsenal traditionnel : par inversions systématiques, l'invisible se matérialise, le minuscule s'agrandit, le profane est travesti en sacré et la souffrance morale est rabaisée au domaine physique ; et par grossissement et multiplication hyperbolique, l'unique et imperceptible pointe est suivie d'un déluge de flèches. Portée par ce déferlement satirique, l'image perce de plus en plus dans le texte, jusqu'à que le secret de Legrandin soit lui-même complètement percé par la pointe finale, qui fait éclater le contenu ironique : la signification satirique de l'analogie religieuse, c'est que Legrandin voue une torturante adoration à l'aristocratie. La dénonciation est explicitée par le pseudo-oxymore « saint Sébastien du snobisme », où l'amour de Dieu est contredit par l'amour du monde. L'analogie filée qui exécute le tableau du saint, en brochant le fond d'« azur », en posant au premier plan le corps du « beau martyr », puis en dessinant les « mille flèches » du supplice, formule la « remarque » du héros dans le « magnifique et solennel langage » de l'ironie bergottique, et en étoffe la portée.

En effet, l'image du saint constitue d'une part une sorte d'hyperbole, en tant que signe du sublime, pour résumer la dévotion supposément exclusive de Legrandin pour les églises, la solitude, les tableaux, la littérature et toutes les valeurs spirituelles, ce qui correspond au Sé1. D'autre part, Sébastien, en tant que martyr sagitté, fonctionne comme figure de la satire : les flèches, traits satiriques, s'abattent sur la cible, qu'elles signalent tout en la châtiant, l'adrateur des puissances sociales supérieures, ce qui correspond au Sé2. Mais le corps percé de Sébastien livre aussi, réflexivement, la clé ironique du jeu textuel. En effet, le secret de Legrandin se révèle par son œil : c'est à cause de son regard blessé que le héros comprend qu'il est snob. Le caractère involontaire de cette auto-dénonciation est transcrit en termes satiriques par le phénomène physiologique, non maîtrisable, de la sécrétion, provoquée par la perforation de la flèche. Le texte joue sur la polysémie du verbe « percer » mais surtout sur la locution « percer un secret » : les yeux, « percés par une pointe invisible »,

laissent s'écouler le secret, phénomène qui est donc, par jeu de mots et littéralisation, une sécrétion. La flèche satirique embroche sa cible, perce son secret et supplicie le snob touché à son point le plus sensible.

Même s'il ne va pas jusqu'à lire le texte comme variation satirique — figurée et paronymique — sur la locution « percer un secret », le lecteur est tout de même fermement guidé jusqu'à l'élucidation totale, qui vient rétrospectivement illuminer le tout — et en même temps aveugler l'interprète, qui tombe alors dans le piège ironique de la régressivité.

En effet l'ironie satirique construit ici un leurre : elle appâte le naïf par une énigme ostensible, lui fait suivre un itinéraire herméneutique très visiblement fléché et livre finalement à sa dupe, réjouie et éblouie, la clé d'un secret de polichinelle, secret écran qui n'est disposé dans le texte que pour en travestir un autre. Le lecteur complice de la première ironie est métamorphosé en naïf par une seconde ironie, entée sur la précédente. Car, si l'on a pu deviner depuis bien des pages le snobisme de Legrandin, qui n'a plus rien d'une renversante révélation, l'image de saint Sébastien recèle un autre Sé, lisible, comme l'a vu Jo Yoshida¹⁹, au moyen de deux allusions.

La première concerne un type iconographique. Les flèches qui percent le saint ont été assimilées, à partir du XIV^e siècle, à celles de la peste lancées par Dieu. Les artistes, pour montrer que l'infection ne peut atteindre le croyant, se sont alors mis à représenter le vénérable Sébastien comme un jeune homme au corps dénudé, rayonnant d'une incorruptible beauté. À partir de là, les peintres en sont venus à le traiter comme modèle de nu érotisé, en cultivant l'ambiguïté entre saint et éphèbe et en rapprochant les flèches de celles du dieu Éros, et le jeune homme percé de traits phalliques s'est transformé en « icône gay »²⁰. Proust a pu plus particulièrement s'inspirer du *Saint Sébastien* de Mantegna qu'il était allé voir au Louvre avec Cocteau et dont il attribue une reproduction au héros (III, p. 673-4).

L'autre allusion renvoie au *Martyre de saint Sébastien*, *Mystère en cinq actes*, de D'Annunzio, à la représentation duquel Proust avait assisté en compagnie de Montesquiou le 22 mai 1911. Le *Martyre*, bric-à-brac décadent d'orientalisme, de mysticisme érotisé et de sadomasochisme, livre une interprétation homo-érotique très appuyée de la légende. Il connut un succès plus que mitigé et fut frappé de l'interdit épiscopal.

L'allusion, forme de renvoi crypté, permet donc de déchiffrer le véritable secret de Legrandin, dont l'ironie dilatoire renvoie l'explicitation à *Albertine disparue* (IV, p. 243-4 et 278-9), et fait apparaître, au vu du codage pluriséculaire de l'icône et de sa récente réactivation par l'actualité théâtrale, l'association de saint Sébastien avec le snobisme pour ce qu'elle est : parfaitement

19. « Le Martyre de saint Sébastien et Marcel Proust », *Revue des Lettres modernes*, Série Marcel Proust, 4, Proust au tournant des siècles, 1, 2004, p. 161-174.

20. Voir Daniel Arasse, « Le corps fictif de Sébastien », in *Le corps et ses fictions*, Minuit, 1983, p. 55-72 et Karim Ressouni-Demigneux, *Saint-Sébastien*, Éditions du regard, 2000, ainsi que son mémoire de maîtrise, *La chair et la flèche* (1996, consultable en ligne).

saugrenue. Proust, en dissociant le saint de son sens notoire pour l'associer arbitrairement à un sens inédit et fantaisiste, qu'il construit en énigme et dont il fait l'objet d'une révélation retardée et aveuglante, parvient à faire du signe flagrant et figé de l'homosexualité une figure cryptée et invisible. Le « pouvoir réfléchissant » de l'ironie met à l'épreuve la puissance de réflexion du lecteur, et l'ironie frappe alors le naïf devenu incapable de voir l'évidence.

Le Sa « saint Sébastien » porte donc trois Sé : les aspirations sublimes affichées par saint Legrandin, le snobisme, explicité par l'ironie *in prae-sentia*, et l'inversion, allusivement révélée. Mais le Sa, ou si l'on veut le corps de Sébastien, a aussi deux fonctions simultanées et inverses : il masque et à la fois indique le second secret de Legrandin. Il figure donc exactement le double sens de l'expression figée et ici resémantisée qui constitue la véritable clé ironique et réflexive de ce texte : il crève les yeux. Si le premier sens de cette expression ironique correspond à l'interprétation naïve du lecteur aveuglé, le second permet de relire différemment le texte — et de comprendre pourquoi, bizarrement, dans la version proustienne, le martyr reçoit la première flèche dans l'œil.

Si l'on prend Sébastien comme le signe de l'inversion sexuelle et l'interprétant de figures à double sens ironique, la flèche qui se fiche dans l'œil en y faisant apparaître une « petite encoche brune » révèle maintenant l'envers de la représentation. Elle indique le siège du secret et dessine l'image du désir de Legrandin face à l'adolescent qu'il a invité seul chez lui ce soir-là. Elle donne ainsi la direction à partir de laquelle tous les termes de l'analogie sagittaire se chargent d'un sens érotique filé, faisant basculer le texte dans une obscénité où il trouve une nouvelle cohérence²¹. L'association de l'œil avec la flèche, symbole phallique et signe directionnel, constitue à la fois la figure d'un désir secret et sa signalisation : le trait qui perce l'œil flèche fort précisément le Sé3 de l'ironie.

Proust mène donc bien ici l'ironie bergottique à une puissance supérieure : il en utilise la formule qu'il duplique effectivement sur deux niveaux d'ironie avec un « génie consistant dans le pouvoir réfléchissant et non dans la qualité intrinsèque du spectacle reflété », snobisme ou bas corporel. Et le « magnifique et solennel langage » qui rend « encore plus ironique » la « plaisanterie » conduit la « force ascensionnelle » jusqu'à un Sé3 à hauteur de « flots d'azur » plus que suspects.

La flèche n'a cependant pas fini de livrer tous ses secrets. Car une autre évidence crève les yeux : c'est que saint Sébastien n'a jamais reçu la moindre flèche dans l'œil. Selon le principe ironique, magistralement mis en œuvre par ce texte, qui consiste à faire de ce qui montre ce qui cache et de ce qui cache

21. Les acceptions érotiques figurées des termes de l'analogie sont confirmées par le *Dictionnaire érotique* de Pierre Guiraud (Payot, 1978, rééd. 2006), où l'on peut notamment vérifier celles du verbe « encocher » et du substantif « œil », qui désigne un orifice d'ordinaire dissimulé du corps humain.

ce qui montre, un secret peut en travestir et en trahir un autre, et un Mantegna peut aussi en masquer et donc en flécher un autre. Si l'on suit à nouveau la flèche pour trouver l'œil, la direction indiquée ne mène plus au Louvre mais à Padoue, où Proust s'est rendu en 1900 pour voir les fresques de Giotto à l'Aréna et celles de Mantegna aux Eremitani, « une des peintures qu'[il] aime le plus au monde²² ». Une des fresques de Mantegna représente le martyre de saint Christophe. Christophe est mort décapité. Mais auparavant le roi avait commandé à quatre cents archers de tirer sur lui. Les flèches restèrent suspendues dans les airs, mais le roi, qui le croyait déjà mort, se mit à insulter le saint. C'est alors qu'une flèche se retourna et vint frapper l'œil du roi. À l'arrière-plan de la scène de sagittation, dans l'encadrement d'une fenêtre, Mantegna a représenté le roi avec la flèche fichée dans l'œil et en vis-à-vis un personnage ébahi qui le regarde — tels Legrandin et le héros. La flèche de Mantegna porte deux sens : symbole de la cécité du roi devant l'évidence du miracle, elle devient aussi, pour le peintre, métaphore de la perspective, dont les lignes convergent, pour l'ouvrir, vers l'œil du spectateur de la fresque, figuré, à l'intérieur de l'image, sous les traits du roi.

En superposant Sébastien et Christophe et en assemblant les miracles inverses, Proust a forgé une redoutable flèche à double circulation, vectrice de l'ironie du texte et distributrice des fonctions. Sur le premier niveau d'ironie, la flèche perce Sébastien-Legrandin et fait sécréter son snobisme. Sur le second niveau d'ironie, la flèche se retourne pour frapper l'œil du roi-spectateur qui croit que le premier trait a touché au but : le véritable secret de Legrandin lui crève les yeux. Ce spectateur aveugle, il est désigné par le mécanisme de la mention ironique d'un point de vue : c'est le héros, qui s'imagine avoir élucidé toute la vérité et avoir décoché la flèche, alors que lui-même la reçoit dans l'œil, et c'est le conseil familial, qui croit aussi être sur la bonne piste et qui par la suite n'a « plus aucune illusion sur M. Legrandin » (I, p. 128), selon son avis ici ironiquement répercuté. Et c'est enfin le lecteur naïf, ébloui par la première ironie et pris au piège de la régressivité. Cependant, la flèche qui éborgne le roi est aussi celle qui éclaire l'œil du spectateur de la fresque. De même, la flèche porteuse du Sé3 peut ouvrir les yeux du lecteur susceptible de prendre assez de distance par rapport à l'image, en lui faisant découvrir la perspective selon laquelle mettre en espace la personnalité de Legrandin. Elle lui indique alors le point de vue adéquat à partir duquel l'image du saint livre toute sa profondeur. Le double saint, Sébastien-Christophe, fait ainsi ricocher les flèches, selon l'enjeu ironique de ce texte.

À partir des deux Mantegna, on pourrait figurer l'ironie comme la superposition de flèches disposées en sens inverses, sur les différents niveaux. Mais la coïncidence des deux saints aboutit aussi à la conjonction des sens contraires et dessine un objet plus étrange, fantaisiste et paradoxal, une

22. *Correspondance*, op. cit., t. VII, p. 174, à propos de la réplique de Mantegna qui se trouvait chez M^{me} André (actuel musée Jacquemart André).

flèche à deux pointes. Cette flèche, qui relie les opposés et les recompose en figures synthétiques, ne relève plus de l'ironie, mais de l'humour. Elle indique à son tour une nouvelle lecture du texte et en particulier du syntagme final, « un saint Sébastien du snobisme ». L'ironie y voit un pseudo-oxymore et résout l'antilogie en hiérarchisant les sens : prédominance du snobisme sur l'apparence de petit saint à son premier degré, puis, par retournement, suprématie du véritable secret, celui de l'inversion, indiqué par Sébastien, sur le secret de polichinelle du snobisme. L'humour quant à lui traite le syntagme comme un authentique oxymore : les deux éléments, mis à égalité, s'ajustent en une alliance des deux secrets de Legrandin et se lisent en deux sens possibles et complémentaires.

Croisé par le héros et son père en compagnie de quelque châtelaine, Legrandin se livre à d'étonnants et acrobatiques jeux oculaires, notamment celui-ci :

[Il] nous fit du coin de son œil bleu un petit signe en quelque sorte intérieur aux paupières et qui [...] put passer parfaitement inaperçu de son interlocutrice ; mais, cherchant à compenser par l'intensité du sentiment le champ un peu étroit où il en circoncrivait l'expression, dans ce coin d'azur qui nous était affecté il fit pétiller tout l'entrain de la bonne grâce qui dépassa l'enjouement, frisa la malice ; il subtilisa les finesses de l'amabilité jusqu'aux clignements de la connivence, aux demi-mots, aux sous-entendus, aux mystères de la complicité ; et finalement exalta les assurances d'amitié jusqu'aux protestations de tendresse, jusqu'à la déclaration d'amour, illuminant alors pour nous seuls d'une langue secrète et invisible à la châtelaine, une prune énamourée dans un visage de glace (I, p. 124).

Ce passage peut — évidemment — se lire de façon ironique, comme première dénonciation satirique du snobisme, ce qui correspond à l'interprétation du héros et de son père. Mais on peut aussi le comprendre de façon strictement littérale, si on le lit comme le double complémentaire de la scène de la sagittation. À cette première extrémité de la flèche à double pointe, c'est ici Legrandin qui décoche au héros le trait de son regard : douloureusement mis dans l'impossibilité de parler au jeune bourgeois, objet de son désir, par la proximité de la châtelaine, contraint d'ignorer celui qu'il voudrait séduire en lui manifestant le plus glacial mépris, il lui lance, pour « compenser », de brûlantes œillades : martyrisé dans son amour par ses visées mondaines, Legrandin est un saint Sébastien de son propre snobisme. Mais pour pouvoir célébrer dans l'intimité les « mystères de la complicité », il invite l'adolescent seul, le soir, sur la terrasse, au clair de lune. Et celui-ci s'empresse alors de lui demander s'il connaît « la... les châtelaines de Guermantes ». La flèche ne va pas dans le sens escompté, et elle révèle aussi que le héros, exactement comme Legrandin, est snob — et dissimulateur. Et voilà alors, à l'autre extrémité de la flèche, Legrandin en saint Sébastien du snobisme du héros. Héros néanmoins fort proche de Legrandin, par la dissimulation, le snobisme et la trouble relation qu'instaure entre eux la double flèche sadomasochiste et voyeuriste. L'humour, à la différence de l'ironie, épouse et comprend chacun des points

des vue, et son propre « pouvoir réfléchissant » projette dans le jeu de reflets de son « miroir de vérité » une autre scène, l'autre scène du fantasme, sur laquelle les deux partenaires s'entendent parfaitement dans un jeu de rôles qui n'est plus celui de l'ironie, qui n'appartient plus à l'histoire et qui échappe à toute sanction comme à toute censure — celle du Mystère de saint Sébastien, entre les réflexions croisées d'un tableau, d'un drame, d'une métaphore et d'un jeu de mots.

On pourrait dire que l'autofiction ironique permet à Proust de décocher les flèches de la satire et que l'humour, d'une autre façon, prend en charge certains affects pour les concilier et les sublimer en les inscrivant dans des allusions picturale et littéraire agencées en une ludique et poétique métaphore filée. La puissance synthétisante de l'humour est en effet telle qu'elle lui permet d'intégrer l'ironie. La lecture satirique de la flèche qui perce le premier secret est imposée par le texte, parce que son ironie est *in praesentia*. Cette lecture est candide et incomplète, ce en quoi elle est victime d'une seconde ironie, celle de la flèche qui se retourne, mais elle n'est pas fausse, et le Sé « snobisme » reste effectif dans le texte. C'est pourquoi, si l'ironie hiérarchise deux lectures, l'humour, lui, met à profit et synthétise les deux interprétations en un nouvel agencement, par convergence sémantique. Et il vient s'ajouter, sans les critiquer mais en les faisant fructifier, aux possibilités de déchiffrement ironique du texte, en un surplus de sens. Autrement dit, ironie et humour structurent leurs lectures selon le principe de l'allégorie : comme la fille de cuisine — Charité de Giotto, Legrandin, mixte du clinquant de D'Annunzio et du sublime de Mantegna, appartient à la galerie des Vices et des Vertus de Combray et de Padoue, selon un des titres que Proust projetait.

On peut alors revenir sur cette autre allégorie qu'est l'automobile qui décolle : figure de la dynamique ironique, c'est aussi, dans sa fantaisie cocasse d'*adynaton*, comme la flèche à double pointe, une image humoristique. La démultiplication de l'ironie bergottique, la mise en puissance de « son pouvoir réfléchissant » et de sa « force ascensionnelle » mèneraient ainsi, par-delà les degrés ironiques, à un au-delà humoristique, où dans le comique se rejoignent le trivial et le poétique, l'obscène et le sublime. La régressivité ironique semble donc ne pouvoir qu'indiquer la direction d'un infini qui, dans l'œuvre, prend la figure de l'humour, point de convergence de toutes les lignes perspectives qui se rejoignent dans le ciel où se promènent des automobiles ascensionnelles, au milieu des flots d'azur secrétés par saint Sébastien.

Ironie, valeurs cognitives et bêtise

Kevin Mulligan

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018237ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018237ar>

[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

Mulligan, K. (2008). Ironie, valeurs cognitives et bêtise. *Philosophiques*, 35 (1), 89–107. <https://doi.org/10.7202/018237ar>

Résumé de l'article

Cet article examine les théories de l'ironie comme feintise de Jancke (1929) et de Currie (2007) et défend une théorie de la feintise selon laquelle les évaluations de l'ironiste sont plus importantes que ses émotions, négatives et positives, et portent principalement sur les valeurs cognitives. L'objet formel de l'ironie est la bêtise et non pas une autre quelconque valeur négative éthique, politique ou esthétique. Je suggère que la conception de l'ironie ici esquissée ressemble à bien des égards à celle qu'on trouve dans les écrits de Robert Musil.

Ironie, valeurs cognitives et bêtise

KEVIN MULLIGAN

Université de Genève

RÉSUMÉ. Cet article examine les théories de l'ironie comme feintise de Jancke (1929) et de Currie (2007) et défend une théorie de la feintise selon laquelle les évaluations de l'ironiste sont plus importantes que ses émotions, négatives et positives, et portent principalement sur les valeurs cognitives. L'objet formel de l'ironie est la bêtise et non pas une autre quelconque valeur négative éthique, politique ou esthétique. Je suggère que la conception de l'ironie ici esquissée ressemble à bien des égards à celle qu'on trouve dans les écrits de Robert Musil.

ABSTRACT. This paper examines the pretence theories of irony of Jancke (1929) and Currie (2007) and argues for a pretence theory according to which the evaluations of the ironist are more important than his emotions, negative and positive, and bear principally on cognitive values. The formal object of irony is foolishness and not any ethical, political or aesthetic disvalue. I suggest that the view of irony outlined resembles in many respects the conception of irony to be found in the writings of Robert Musil.

1. Introduction

Pascal est assis dans un café près de la Sorbonne. Ses interlocuteurs babillent au sujet de Badiou et de l'abject, de l'ensemble vide et du phallus. Pascal se penche en avant. Avec toutes les apparences de sérieux, il dit : « Oui oui, on pourrait même employer ton assomption. » Pascal se tourne vers l'homme à sa gauche : « ...et étendre ton argument ». Il s'adresse à l'homme à sa droite : « ...l'ensemble vide serait alors identique au phallus. » Ses interlocuteurs font un signe de tête pour signifier leur accord fasciné. Mais ils ne sont pas tous stupides. L'un d'eux commence à se demander si Pascal est vraiment sérieux et, remarquant la trace d'un sourire presque béat sur son visage, décide qu'il ne l'est pas. Un autre hésite, oscillant entre les deux options. Un troisième est ravi de la contribution de Pascal et poursuit son idée : « En effet, et alors... ». Tagliatesta, qui suivait la conversation d'une table à côté, éclate de rire en voyant le sourire de Pascal. (J'ai simplifié ce récit d'une conversation parisienne ; en particulier, j'ai supposé, de façon irréaliste, que les contributions à une telle conversation se produisent l'une après l'autre et que les participants s'écoutent les uns les autres).

La remarque de Pascal est ironique. Son état d'esprit est souvent ironique ; et de fait, il est vraiment ironique. Qu'est-ce que cela veut dire que d'affirmer d'une remarque, d'une action ou d'un état d'esprit quelconque qu'il est ironique ? Qu'est-ce que cela veut dire que d'affirmer d'une personne, réelle ou fictive, par exemple d'un narrateur, qu'il est ironique ? Qu'est-ce que l'ironie,

cette chose que les enfants, les femmes et les Américains sont incapables de comprendre ou d'apprécier, comme les Européens, méchants, âgistes et sexistes, le disaient dans les mauvais vieux jours ?

Dans ce qui suit, je vais esquisser deux versions interreliées d'une réponse à certaines de ces questions : l'ironie est affaire de feintise (§ 2), et appliquer ces réponses à certains cas complexes d'ironie (§ 3). Je vais enfin considérer deux questions (§ 4) : 1) Qu'est-ce que la feintise et la feintise ironique ? 2) Quel est le but ou la fin de l'ironie ? — et je vais tenter de fournir une réponse partielle à la première question en donnant une réponse à la seconde.

2. L'ironie en tant que feintise

Les théories de la feintise affirment que feindre de F-er (d'asserter, de juger, de demander, de s'exclamer, d'approuver...) est essentiel au comportement ironique. Dans sa récente et remarquable description de l'ironie comme feintise, Currie cite certaines descriptions traditionnelles de l'ironie qui font appel au rôle de la feintise (Currie, 2006, p. 112 n. 3 ; cf. Jankélévitch, 1964, p. 68 ; Schaerer, 1941, 184). Bergson semble aussi avoir pensé que la feintise était essentielle à l'ironie :

Tantôt on énoncera ce qui devrait être en feignant de croire que c'est précisément ce qui est : en cela consiste l'*ironie*. Tantôt, au contraire on décrira minutieusement et méticuleusement ce qui est, en affectant de croire que c'est bien là ce que les choses devraient être : ainsi procède souvent l'humour (Bergson, 1959, 447).

Mais, pour autant que je sache, la première analyse de l'ironie en tant que feintise est celle donnée par Rudolf Jancke en 1929 dans *Das Wesen der Ironie. Eine Strukturanalyse ihrer Erscheinungsformen* (*L'essence de l'ironie. Une analyse structurelle des différentes formes du phénomène*). Jancke mentionne « des exemples d'ironie qui sont autant de gifles pour toutes les définitions éculées selon lesquelles l'ironie revient à dire le contraire de ce que l'on veut dire » (Jancke, 1929, 21).

Currie va plus loin :

Traditionnellement, on a pensé que l'ironie impliquait de dire une chose et de penser son contraire [...]. Pour une théorie qui a survécu si longtemps, elle explique incroyablement peu (Sperber & Wilson 1981) (Currie 2006, p. 111-112).

Au cœur de la conception de Jancke se trouve l'idée que :

« Et Brutus est un homme honorable » est le pseudo-jugement (Scheinurteil) qu'avance l'ironiste (Jancke 1929, 22, cf. 10, 42).

Jancke ne croit pas cependant que la simulation ou la feintise (*Simulieren, Fingieren* : Jancke, 23, 41, 54, 66) de l'ironiste se limite aux pseudo-jugements. Par exemple, il y a des pseudo-questions (*Scheinfrage*, Jancke, 1929, 56) et des pseudo-exclamations ironiques.

Deux objets, deux feintises

Jancke affirme que l'objet de l'ironie est toujours double : « [...] le regard de l'ironiste se dirige non seulement vers un objet [...] mais aussi vers son auteur. Si un artiste vous montre un de ses tableaux et vous demande votre opinion, le “très beau” que vous prononcez ironiquement est dirigé vers le tableau et vers l'artiste » (Jancke, 1929, 14, cf. Schaerer, 1941, 184) :

Il peut sembler à première vue qu'il n'y a pas deux objets, quand, par exemple, l'ironie est dirigée vers l'apparence, l'attitude, les actes ou le type de comportement d'une personne. Mais dans de tels cas le second objet est la personne elle-même [...] et le premier est son apparence, son attitude, ses actes ou le type de son comportement, comme modes d'apparence externes produits par la personne. L'ironie s'attaque toujours en dernière analyse au moi psychique d'une personne [...] elle voit la personne à travers les apparences (Jancke, 1929, 17).

[...] L'ironiste doit se mettre au diapason (*sich einfühlen*) de l'esprit de la personne qui sera l'objet de son ironie. Il ironise en empruntant pour ainsi dire l'opinion, l'intention, l'émotion, etc., de son adversaire et en les exprimant tout « comme si » elles étaient les siennes (Jancke, 1929, 12).

Jancke ne réussit pas à mettre complètement en évidence le fait que l'ironiste ne peut s'attaquer à l'objet de son ironie en feignant de faire siennes les opinions, les émotions et les intentions de sa victime que s'il feint également d'être un certain type de personne. Comme l'expose Currie :

La feintise qu'on entame avec de l'ironie est partiellement une feintise comportementale ; on feint d'être en train de faire quelque chose qu'on ne fait pas : parler sérieusement et affirmativement, poser sérieusement une question, exprimer sérieusement son dégoût. Mais la feintise au fondement de l'ironie n'est pas une feintise de faire ; c'est une feintise d'être. En faisant semblant d'affirmer ou en faisant semblant d'autre chose, on fait semblant d'être un certain type de personne — une personne ayant un point de vue restreint ou déficient sur le monde ou une partie du monde (Currie, 2007, 116).

L'ironiste et la victime ne sont pas les seules personnes essentielles à l'ironie :

Trois personnes *au moins* sont essentielles à l'ironie : *l'ironiste, la personne qui est l'objet de l'ironie, et le spectateur idéal* (Jancke, 1929, 46).

C'est dans sa description du spectateur idéal que Jancke se rapproche le plus de l'affirmation selon laquelle l'ironiste ne doit pas seulement feindre de F mais aussi feindre d'être une autre personne. L'ironiste est lui-même le spectateur idéal de la situation ironique. Le spectateur idéal « voit l'ironie comme s'il était quelqu'un d'autre ». C'est ce qui permet à l'ironiste d'apprécier l'ironie, peu importe si, oui ou non, personne d'autre n'est, ou ne semble être, conscient de l'ironie (Jancke, 1929, p. 46).

Le philosophe genevois René Schaerer remarque un des rôles de la feintise d'être dans l'ironie de Socrate :

Socrate feint de prendre au sérieux l'éloquence de Gorgias, l'encyclopédisme d'Hippias, la pitié d'Euthyphron. Il a devant lui des personnages admirés, il les suppose admirables. Il met ainsi l'individu en face d'un être fictif représentant ses propres prétentions prises au sérieux ; il l'écrase sous sa propre image (Schaerer, 1941, 190 ; cf Longo 2007).

Auto-ironie

Parce que l'ironie implique toujours une trinité de personnes (Jancke, 1929, 78), Jancke affirme (de manière plutôt maladroite) que « dans sa structure essentielle, elle est tout à fait un phénomène social » (Jancke, 1929, 46). Il ne veut pas dire par là que l'ironie est essentiellement communicative. Il ne pense pas non plus que l'objet de l'ironie doive être distinct de l'ironiste. Une seule et même personne peut jouer les trois rôles de l'ironiste, de l'objet de l'ironie et du spectateur idéal. Car il y a de l'« allo-ironie » (*Fremdironie*) tout comme il y a de l'auto-ironie (*Selbstironie*). Dans « l'auto-ironie, la trinité des personnes est comprimée en une seule personne » (Jancke, 1929, p. 78). Jancke donne l'exemple suivant d'une ironie solitaire :

On peut par exemple trouver une image très belle et mettre soudainement un terme à nos panégyriques pour continuer ironiquement « oui, vraiment très beau » (Jancke, 1929, 78).

Currie en donne un exemple bien anglais :

Lorsque je sors sans mon parapluie et que je me heurte à une forte pluie, le « formidable ! » que je prononce est un commentaire ironique sur l'insuccès qui m'est uniquement destiné (Currie, 2007, p. 115).

Une des erreurs impliquées ou suggérées par la description de l'ironie comme affirmant l'opposé de ce que l'on pense relève d'une description trop simpliste de ce que vise l'ironiste :

Jusqu'ici nous avons implicitement supposé qu'au jugement ironique « très beau » correspond nécessairement un « très mauvais » [...]. Cette supposition n'est pas nécessaire [...] dans les formes plus fines de l'ironie elle ne vaut pas du tout [...] (Jancke, 1929, 61).

Ce qui est « visé » (*Gemeinte*) ne doit pas toujours être l'opposé de ce qui est dit, mais doit se trouver dans la sphère négative ou positive opposée à celle de ce qui est dit (*Vorzeichensphäre*) ; pour l'ironiste lui-même ce qui est visé peut errer de façon très vague dans sa sphère sans être fixé à un point précis. Pour l'adversaire de l'ironiste le vague existe également pour peu qu'il relève l'ironie (Jancke, 1929, 62).

Comme l'expose Currie :

Ainsi, ce qui est important, c'est que l'énoncé de l'ironiste soit une manifestation du fait qu'il ou elle fait semblant d'avoir une position ou un point de vue restreint ou déficient, F, et de la sorte, il nous met dans l'esprit d'une certaine perspective, d'un certain point de vue ou position, G (qui peut être identique à

F ou simplement lui ressembler) étant la cible du commentaire ironique (Currie, 2007, 118).

3. Exemples

Deux illustrations importantes de la variété des feintises sont l'ironie feinte, ou pseudo-ironie, et ce que Currie appelle les « faire-semblant ironiques » (*ironic pretendings*) (Currie, 2006, 119).

La pseudo-ironie

Les énoncés et le comportement ironiques ont une dimension sérieuse et une dimension de faire-semblant, mais, pris comme tout, ils sont sérieux. C'est pourquoi il y a une possibilité de pseudo-ironie ou d'ironie feinte (*Scheinironie*, Jancke, 1929, 15, 63, 77). Jancke donne comme exemple la situation dans laquelle un artiste vous montre un de ses tableaux et vous demande votre opinion. Vous détestez l'artiste mais vous ne détestez pas le tableau. Votre remarque « très beau » est une instance de pseudo-ironie (Jancke, 1929, 15) :

Le pseudo-ironiste se comporte « comme s'il » était ironique. Il n'a pas de vrais sentiments à l'encontre de ce qui semble être l'objet de son ironie, ses sentiments aussi sont *simulés* (*fingiert*) (Jancke, 1929, 63 ; italique ajouté).

Jancke donne deux exemples d'ironie feinte chez Proust :

Le docteur Cottard ne savait jamais d'une façon certaine de quel ton il devait répondre à quelqu'un, si son interlocuteur voulait rire ou était sérieux. Et à tout hasard il ajoutait à toutes ses expressions de physionomie l'offre d'un sourire conditionnel et provisoire dont la finesse expectante le disculperait du reproche de naïveté, si le propos qu'on lui avait tenu se trouvait avoir été facétieux. Mais comme pour faire face à l'hypothèse opposée il n'osait pas laisser ce sourire s'affirmer nettement sur son visage, on y voyait flotter perpétuellement une incertitude où se lisait la question qu'il n'osait pas poser [...] (*Du côté de chez Swann*, Bouquins, p. 176).

— Mais ce sera un bonheur..., commençait à répondre Swann, quand le docteur l'interrompit d'un air moqueur. En effet, ayant retenu que dans la conversation l'emphase, l'emploi de formes solennelles, était suranné, dès qu'il entendait un mot grave dit sérieusement comme venait de l'être le mot « bonheur », il croyait que celui qui l'avait prononcé venait de se montrer prudhommesque. Et si, de plus, ce mot se trouvait figurer par hasard dans ce qu'il appelait un vieux cliché, si courant que ce mot fût d'ailleurs, le docteur supposait que la phrase commencée était ridicule et la terminait *ironiquement* par le lieu commun qu'il *semblait* accuser son interlocuteur d'avoir voulu placer, alors que celui-ci n'y avait jamais pensé.

Un bonheur pour la France ! s'écria-t-il malicieusement en levant les bras avec emphase (*Du côté de chez Swann*, Bouquins, p. 180 ; italique ajouté).

La pseudo-ironie du docteur Cottard est une ruse et elle est délibérée. Mais l'exemple de pseudo-ironie donné plus haut par Jancke est, selon lui, un échec à être ironique (Jancke, 1929, 64).

Jancke croit qu'il y a une combinaison particulière d'ironie et de pseudo-ironie, une fusion qu'il décrit comme une « ironie de la pseudo-ironie ». Supposons que je dise de votre tableau, sur un ton de voix ironique : « Je le trouve très réussi » et, que dans les faits, je sois convaincu que c'est un tableau très réussi. Je veux peut-être vous encourager à faire mieux. « Ici, la pseudo-ironie est elle-même voulue ironique. » (Jancke, 1929, 64-65).

Est-il possible d'être ironique à propos de l'ironie ? Y a-t-il une ironie de l'ironie ? Bien sûr, je peux être ironique à propos d'énoncés et d'états d'esprit ironiques passés. Toutefois, affirme Jancke en passant :

une ironie d'ironie, à la différence de l'ironie d'ironie simulée [...] est impossible au sein de l'unité d'un acte (Jancke, 1929, p. 65).

Si cela était juste, il serait erroné d'affirmer que Socrate, Érasme, Swift et Musil atteignent parfois des sommets consistant à ironiser leur propre ironie (sur Socrate, Érasme et Swift, cf. Kaiser 1963, p. 37-38). Leurs prouesses en ironie devraient plutôt être décrites comme des ironies sur la pseudo-ironie ou des ironies à propos de leurs assertions ou comportements ironiques. Au paragraphe 5, nous évoquerons une autre manière de comprendre le fait d'ironiser sur l'ironie.

Encore l'auto-ironie

Les banals exemples donnés au premier paragraphe suffisent à montrer que l'auto-ironie est possible. Mais une description de l'auto-ironie en termes de feintise n'est aucunement simple. Jancke note deux types de cas différents : premièrement, je suis ironique à propos de mon « moi passé *mort* » ; deuxièmement, je suis ironique à propos de mon « moi passé *vivant*, c'est-à-dire un moi passé et un moi possiblement futur du même type que mon moi passé ». Dans le premier cas, ma relation à l'objet de mon ironie ressemble à mon attitude envers une autre personne. Pour cette raison, Jancke penche pour le point de vue selon lequel il ne s'agit pas d'un type authentique d'*auto-ironie* :

On peut être ironique au sujet de ses propres actes et avis, au sujet des résultats de ses actes. La structure est la même que dans l'ironie dirigée vers autrui sauf que notre moi passé en est l'objet indirect ; cela est tout à fait aisé pourvu qu'il y ait une distance, même infime, entre le moi présent et le moi passé (Jancke, 1929, 78).

On ne peut à la fois vouloir dire ou croire quelque chose intellectuellement et ironiser au sujet de cette opinion ou croyance ; cela voudrait dire que le moi pourrait simultanément dire « oui » et « non ». Le vouloir dire intellectuel doit toujours être objectifié avant que le moi ne s'élève à une ironie à son sujet et au sujet de son auteur, le moi antérieur (Jancke, 1929, 78).

Une condition nécessaire pour l'auto-ironie authentique est une certaine continuité entre un soi affectif présent et passé (ou futur) :

[...] la continuité du moi ne peut pas être complètement interrompue, il doit y avoir dans la *conscience de soi* un lien entre le moi passé et le moi présent (Jancke, 1929, 79).

La vraie auto-ironie se dirige seulement vers un moi passé vivant, vers un moi passé affectif. Si le sujet ironise sur un savoir faux [sic] au sujet d'un état de choses, il ironise sur son moi passé comme sur un autre soi (Jancke, 1929, 81).

Une autre condition nécessaire est la présence d'un substitut au spectateur idéal :

Le moi qui ironise sait qu'en ironisant sur le moi passé ou plus précisément sur les expériences de ce moi passé, il les frappe et les détruit [...]. Les sentiments véritables du moi passé deviennent maintenant des sentiments simulés du moi présent [...]. Simultanément les véritables sentiments du moi présent émergent et contrastent avec les sentiments simulés du moi passé. Mais puisqu'il y a un rapport de continuité vécue entre le moi présent et le moi passé [...] les sentiments simulés et véritables peuvent fusionner. Le moi présent subit ainsi une expérience fluctuante et « oscillante ». Cela engendre l'état particulier de tension dans l'auto-ironiste qui ressemble à l'état de tension chez une personne qui est l'objet de l'ironie et ignore si l'ironiste veut vraiment dire ce qu'il dit ou pas¹ [...] La possibilité d'une expérience oscillante constitue la possibilité de la véritable auto-ironie [...]. L'oscillation est donc un pendant de la dissimulation dans l'ironie dirigée vers autrui (Jancke, 1929, 80-81).

L'oscillation contribuerait ici à fonder le substitut au spectateur idéal (Jancke, 1929, p. 82).

Les ironies dramatiques, situationnelles et tragiques et les ironies du sort
Currie définit l'ironie situationnelle en termes d'ironie dramatique :

Électra pleure sur les cendres dont elle pense qu'elles sont celles d'Oreste [...]. Par crédulité, pensée positive, ou simplement parce qu'ils ne connaissent pas les faits, les personnages de fiction ont souvent un point de vue limité, mis en relief par le point de vue plus inclusif qui est accordé à l'audience. Ainsi, l'ironie dramatique s'avère être simplement la représentation fictionnelle du type de contraste entre les points de vue dont on prétend être victime lorsqu'on parle ironiquement. L'« ironie situationnelle » est une catégorie gonflée qui menace d'engouffrer tout ce que nous trouvons surprenant, incongru ou injuste. Si on la restreint sensiblement, elle englobe les véritables circonstances qui reflètent celles de l'ironie dramatique, sauf qu'il est nécessaire que, sur le coup, il n'y ait pas de spectateur conscient de la disparité. C'était ironique [...] qu'elle démissionne un jour avant que sa promotion soit annoncée [...] (Currie 2006, p. 128-129).

1. On voit ici que Jancke ne s'est pas complètement émancipé des emprises de la théorie traditionnelle de l'ironie.

L'« ironie du sort » de Jancke tombe sous cette catégorie (gonflée) de l'ironie situationnelle :

[Dans] l'ironie du sort, le sort est conçu comme une personne impersonnelle [...]. Le sort fournit à l'homme tous les moyens nécessaires pour repousser un mal ou un autre inconvénient et arrange les choses de telle sorte que ce sont précisément ces moyens qui produisent un mal ou des inconvénients, ou de telle sorte que les moyens de protection ne sont pas touchés par le mal mais que ce qui devrait être protégé est détruit (Jancke, 1929, 75).

Un de ses exemples est celui de l'anthroposophe Rudolf Steiner qui, pendant la construction du Goethaneum, avait fait gagner tous les câbles électriques afin que les court-circuits ne puissent leur faire prendre feu. Or le Goethaneum a été détruit par un incendie, et seuls les câbles électriques y ont survécu.

Jancke croit que l'ironie tragique peut être définie en termes d'ironie du sort, les deux étant des exemples d'ironie de l'action en opposition à l'ironie des mots (Jancke 1929, p. 75). Il emploie la description du nœud tragique de Scheler :

Il est tragique au plus haut point que la même force qui permet à quelque chose de réaliser une valeur positive et élevée (dans la même chose ou dans une autre) devienne pendant son exercice la cause destructrice du porteur de cette valeur (Scheler, GW 3, 158, cf. tr. 183).

Si l'on *suppose*, derrière cette force active, un sort qui l'utilise pour nous *duper* (*foppt*) « comme si » tout allait bien et engendre soudain le contraire, alors le phénomène de l'ironie tragique se dresse devant nous ; *tragique* car la force positive détruit, *ironique* car la force qui se présente comme positive se révèle être seulement apparemment positive parce qu'elle conduit en fait au mal (Jancke, 1929, 75-6 ; italique ajouté).

4. La tête, le cœur, les valeurs, les points de vue et les feintes de l'ironiste

Les analyses descriptives de l'ironie en termes de feintise doivent fournir des réponses à des questions telles que : Qu'est-ce que feindre ? Qu'est-ce que feindre de F et feindre d'être une personne d'un certain type ? L'ironie implique-t-elle essentiellement deux différentes feintes ?

Toute description de l'ironie devrait fournir des réponses à des questions telles que : pourquoi l'ironiste ironise-t-il ? Quels états d'esprit et attitudes, s'il y en a, sont essentiels à l'ironie ? Quelles sont les valeurs ou non-valeurs qui motivent l'ironiste ?

Commençons par une remarque historique. La théorie de Jancke est construite sur des descriptions d'états mentaux, d'actes et d'activités « comme si », développées au début du vingtième siècle par des élèves de Brentano tels que Husserl et Meinong ainsi que par leurs élèves, tel que Roman Ingarden (cf. Mulligan, 1999). Jancke emploie une version de ces descriptions, donnée par Alexander Pfänder, et s'y réfère. Selon les théories autrichiennes du faire-semblant (*make-believe*), des états et des actes « sérieux » tels que voir,

entendre, juger, sentir et désirer ont tous des contreparties imaginatives : voir-comme-si, entendre-comme-si, juger-comme-si (supposer), sentir-comme-si, désirer-comme-si. Le voir-comme-si ressemble au voir, mais ce n'est pas une sorte de voir et il est sujet à la volonté. Ce qui est vrai du couple voir/voir-comme-si est vrai des autres couples. Une telle description est une description de certains actes, états et activités mentaux, ce n'est pas une description d'actes, d'activités ou d'actions publiques, qu'ils soient linguistiques ou non. Parmi les héritiers de Brentano, la distinction entre les actions publiques sérieuses et non sérieuses n'a cependant pas toujours été observée. Jancke en est justement un exemple. Il fait référence, comme nous l'avons vu, à des émotions simulées, des émotions-comme-si et des sentiments-comme-si mais aussi à des questions et des jugements (assertions) simulés. Or il n'est pas du tout évident que la propriété d'être comme-si d'une émotion-comme-si soit identique à la propriété d'être comme-si d'une question-comme-si. Meinong (1997, p. 383) emploie à la fois « émotion imaginative » et « pseudo-émotion » pour faire référence au même phénomène (tout comme « désir imaginatif » et « pseudo-désir »). Mais il n'est pas évident que la relation entre ce que Jancke appelle une « pseudo-question » et une question est celle qui, selon Meinong, a lieu entre une émotion feinte et une émotion.

Alors que les héritiers de Brentano sont partis d'une théorie des états-mentaux-comme-si et des actes-mentaux-comme-si et qu'ils ont ensuite procédé à la description des assertions-comme-si, des promesses-comme-si et des questions-comme-si, la philosophie analytique est partie de descriptions des actions-comme-si et des actions feintes — Frege sur la présence ou l'absence de la force assertorique, Ryle, Austin, Searle et Anscombe sur la feintise — et ensuite seulement, elle a proposé des descriptions d'émotions feintes, par exemple (Walton). Tout comme certains des héritiers de Brentano, la vaste littérature contemporaine sur la feintise, le faire-semblant et la simulation n'observe pas toujours la distinction entre les états-mentaux-comme-si et les actions-publiques-comme-si.

Qu'est-ce donc alors, pour l'ironiste, que de feindre de F-er ? On peut distinguer deux conceptions. La première est que lorsque l'ironiste feint d'affirmer, de poser une question, etc., il feint de croire ou de savoir quelque chose, il feint de désirer savoir quelque chose. Cette conception peut être combinée avec le point de vue selon lequel les assertions indiquent ou manifestent une croyance ou une connaissance, que les questions indiquent ou manifestent des désirs, etc. La considération qui est peut-être la plus importante en faveur de cette conception est que, dans beaucoup de cas d'ironie, l'ironiste essaie vraiment de dissimuler quelque chose ou de contrôler la divulgation de ses états d'esprit. D'autre part, l'ironie peut être complètement solitaire et non communicative. Dans de tels cas, on peut penser qu'il est plutôt absurde de dire que l'ironiste feint par rapport à lui-même d'être dans un certain état mental.

Selon la seconde conception, si un ironiste feint d'affirmer ou de se renseigner, il n'est pas du même coup en train d'affirmer ou de se renseigner. Une version de ce point de vue assimile les actes de l'ironiste au comportement de l'acteur. Tout comme l'acteur peut énoncer une phrase assertorique et pourtant ne rien affirmer du tout, de la même façon, l'ironiste énonce une phrase assertorique mais n'affirme pas. Cependant une différence persiste entre l'acteur et l'ironiste. L'acteur ne feint pas de savoir ou de croire quoi que ce soit (bien qu'il puisse très bien feindre être une personne qui sait ou croit différentes choses). L'ironiste, à l'inverse, feint souvent qu'il croit, qu'il sait ou qu'il désire.

Jancke semble accepter les deux conceptions, car il accepte une thèse approuvée par d'autres héritiers de Brentano selon laquelle les promesses, les assertions et les questions non sincères ne sont pas des promesses, des assertions ou des questions. Mais cette thèse est très peu vraisemblable. Une promesse non sincère, la promesse de F-er en l'absence de toute intention de F-er, demeure une promesse².

Feindre de F-er, comme Currie le remarque, n'est pas la seule feintise essentielle à l'ironie. L'ironiste feint d'être une personne d'un certain type ayant un certain point de vue. Un argument en faveur de cette affirmation se base sur le contraste entre l'ironie socratique, ou ironie pédagogique, et l'ironie au sens propre.

Dans l'ironie pédagogique, l'ironiste feint d'approuver une certaine proposition. De manière similaire, dans une preuve indirecte, on suppose qu'une certaine proposition est vraie. Une des différences entre les deux cas est que l'audience d'une preuve indirecte sait habituellement ce qui se passe. Pourquoi l'ironiste socratique ne donne-t-il pas simplement une preuve indirecte de la conclusion souhaitée ? Parce qu'il veut stimuler l'objet de son ironie à une activité cognitive indépendante (Bollnow, 1947, 148-149). L'ironie pédagogique est l'exception principale à la règle selon laquelle l'ironie attire l'attention sur les points de vue d'une personne. L'objet de l'ironie pédagogique est simplement une croyance unique d'une personne :

[L']ironie pédagogique porte sur une opinion particulière d'une personne, mais prend sérieusement cette personne comme un tout ; [l']ironie non pédagogique porte sur un homme compris comme un tout (Bollnow, 1947, 151. Cf. Jancke, 1929, p. 57-61).

L'ironie au sens propre n'est pas pédagogique. Elle implique de feindre d'être une personne d'un certain type ayant un certain point de vue. Je crois que la meilleure façon de le montrer est de partir d'une description des motifs de l'ironiste.

2. Il me semble que les objections formulées par White (White, 1990) et avant White par Collingwood à l'égard des emplois philosophiques de la feintise, sans ou avec l'intention de tromper, n'ont pas encore été digérées par la philosophie contemporaine de la feintise (pour un début, cf. Mulligan, 1999).

Pourquoi l'ironiste feint-il ? Quelles attitudes dissimule sa feintise ? Quelles attitudes veut-il exprimer, s'il veut exprimer quelque chose ? On peut faire plusieurs choses en feignant, et l'ironiste, lui aussi, peut faire différentes choses en feignant. Il peut se moquer de sa cible, mépriser, être sarcastique, railler, dérider, persifler, ridiculiser, exposer, démasquer, désapprouver son souffre-douleur, sa victime. L'ironiste est souvent irrévérencieux, agressif. Il y a donc deux questions naturelles : l'ironie est-elle toujours motivée ainsi ? À quelle profondeur les motivations de l'ironiste doivent-elles être ancrées ? Les énoncés ironiques, on l'affirme souvent, expriment toujours ou sont toujours motivés par l'affront, le mépris, la désapprobation, la dérision, etc. :

[...] l'attitude exprimée par un énoncé ironique en est invariablement une du type du rejet ou de la désapprobation (Sperber & Wilson, 1986, p. 239).

Currie objecte à juste titre :

[...] Lorsque je dis de ma fille : « elle est très excitée ; le père Noël viendra cette nuit », je feins, au service de l'ironie, d'affirmer que le père Noël viendra cette nuit. Mais je n'exprime pas d'hostilité, d'indignation, de mépris, de désapprobation ou de raillerie à l'égard de ma fille parce qu'elle y croit (Currie, 2007, p. 116).

Jancke cite une remarque analogue de Paulhan :

Il y a une ironie ailée et subtile. Il y a une ironie méchante, et une ironie dédaigneuse ou bienveillante, une ironie naïve, désabusée, du misanthrope, du philanthrope, de l'assassin, qui raille sa victime (Paulhan, 1914, 146-7).

Et il ajoute que bien que « le mépris [...] rende l'ironie “tranchante”, l'amour peut rendre l'ironie gentille ou bienveillante, triste ou mélancolique, ludique » (Jancke, 1929, p. 74).

Nietzsche et d'autres ont souvent affirmé que l'ironie peut être motivée par l'attitude de respect de soi ou d'auto-révérence, que « l'ironie n'est qu'un des visages de la pudeur » (Jankélévitch, 1964, p. 165). On a dit de l'ironie de Renan qu'elle était le masque de la pudeur (Dugas, 1903, p. 483). Jancke écrit :

Dans sa fonction plus noble [l'ironie] n'est pas là pour railler (*verspotten*). Sa fonction consiste aussi à préserver les expériences les plus sacrées du moi le plus intime. L'ironie est ainsi le gardien du saint des saints, qui laisse entrer seul celui qui en est digne [...] (Jancke, 1929, 11, cf. Höffding, 1930, 69).

Bollnow décrit « l'ironie révérencieuse plutôt rare », dont l'objet peut être soi-même ou un autre, de la manière suivante :

Là où la révérence ne peut suivre sa première inclination, à savoir d'être silencieuse, et que malgré ses inhibitions, un homme est forcé de parler, il se produit souvent, dans le conflit entre la nécessité de parler et la timidité enracinée, cette forme de discours indirect qu'on appelle l'ironie. Ici, l'ironie [...] est une expression de révérence [...]. Non seulement elle court le risque d'être mal comprise

par les autres, mais elle peut trop facilement tourner en un comportement irrévérencieux (Bollnow, 1947, p. 147, cf. p. 59, 154).

[C]elui qui, par révérence, est privé de la possibilité d'exprimer immédiatement ses sentiments a l'impression que ce qui est saint ne peut être traité avec la familiarité grossière des formulations quotidiennes [...]. [L]a seule manière pour lui de s'en sortir est d'employer une formulation ironique de façon à confiner ce qu'il a dit à la manière dont il parle [...], de façon à indiquer quelque chose qui va au-delà du domaine du dicible (Bollnow, 1947, p. 174-5).

Selon le jugement le plus ancien et le plus commun sur la honte (pudeur, *shame*, *pudor*, *aidôs*) et la révérence, elles protègent et sont des « gardiens » (Hume, Kant, Joubert). Si c'est le cas, il n'est pas surprenant qu'elles profitent de l'ironie.

Si l'ironie peut être motivée par des attitudes aussi différentes, alors il est erroné d'affirmer qu'un type particulier d'attitude est essentiel à l'ironie. Effectivement, il est erroné d'affirmer que l'ironie requiert une attitude affective de quelque sorte que ce soit. Comme Jancke l'expose :

[...] il peut y avoir une ironie malveillante, naïve, amicale, hostile, etc. En d'autres termes, la coloration de l'ironie, que l'on exprime normalement avec l'aide d'un adjectif, ne dit rien du phénomène ironique lui-même mais décrit plutôt l'état passager de l'ironiste. *Le phénomène ironique nu a une structure entièrement plate, dépourvue de couleur, sans aucune profondeur ou poids significatif* (Jancke, 1929, 74).

Qu'est-ce donc qui meut l'ironiste ? Selon Grice :

[...] l'ironie est intimement liée à l'expression d'un sentiment, d'une attitude ou d'une évaluation (Grice, 1989, p. 53, italique ajoutée).

Ici, « évaluation » pourrait référer à une croyance évaluative ou à un jugement évaluatif mais aussi à une certaine sensibilité ou à une conscience de la valeur. Y a-t-il des valeurs, positives ou négatives, qui motivent l'ironiste ? Lesquelles ?

Plusieurs remarques faites par Jancke et Currie pointent vers ce que je considère être la bonne direction :

[L']ironie appartient complètement à la sphère logique (Jancke, 1929, p. 47 ; mais cf. p. 17).

Dans un passage que j'ai déjà cité, Currie affirme que l'ironiste « feint d'être un certain type de personne — une personne ayant un point de vue restreint ou déficient du monde, ou d'une partie de celui-ci » (Currie, 2007, p. 116 ; italique ajoutée). Il dit également :

Je crois que l'ironie est limitée par l'obligation de viser seulement des points de vue d'un certain type : ceux auxquels nous pouvons appliquer un standard de pertinence (reasonableness) [...] Les tendances à croire ou à désirer de certaines manières, ou à avoir certaines réactions émotionnelles, sont une proie rêvée, même

dans les *cas où aucun blâme personnel n'est attaché* à la personne dont le point de vue a été isolé (Currie, 2007, p. 118 ; italique ajouté).

L'ironiste feint un point de vue limité : il feint de dire ou faire quelque chose que seulement quelqu'un qui *n'a pas réussi à voir* certains faits ou valeurs de manière bienveillante et vivante dirait ou ferait (Currie, 2007, p. 123, n. 23 ; italique ajouté).

Ce qui rend la remarque [« le père Noël viendra cette nuit »] ironique [...], c'est l'invitation, dans mon assertion feinte, à assister au point de vue *épistémiquement limité* [de la fille de Currie] (Currie, 2007, p. 116 ; italique ajouté).

C'est une chose de juger que quelqu'un est un mauvais peintre, qu'il est mesquin, injuste ou cruel. Mais c'est une chose complètement différente de juger que les raisons d'agir, de sentir, de désirer d'une personne, ses points de vue, sont plus ou moins inappropriés ou mauvais, ou qu'elle est victime d'auto-duperie. De manière similaire, les critiques ou la désapprobation basée sur des jugements de la première sorte diffèrent des critiques ou de la désapprobation basée sur des jugements de la deuxième sorte. Les points de vue qui sont plus ou moins déraisonnables ou limités épistémiquement sont certes de mauvaises choses. Ils appartiennent à la même famille de mauvaises choses à laquelle appartiennent la duperie de soi-même, l'erreur, l'illusion, l'ignorance, l'inexactitude et l'hypocrisie. Elles ont une valeur négative. Mais les valeurs pertinentes sont cognitives ou épistémiques. Et certaines d'entre elles sont également des vices cognitifs.

La structure de la famille des valeurs (positives et négatives) cognitives et des vices et vertus épistémiques est une affaire controversée. J'ai plaidé ailleurs en faveur de deux thèses (Mulligan, 2000). D'abord, la valeur cognitive centrale est la valeur de la connaissance. Les valeurs de vérité, de justification, de clarté, de précision, de justesse, d'intégrité intellectuelle, etc., dérivent de la valeur de la connaissance. Deuxièmement, l'aveuglement, l'indifférence et l'hostilité face aux valeurs cognitives constitue le vice cognitif par excellence : la bêtise (*foolishness*). Ainsi, la bêtise n'est pas la stupidité (cf. l'histoire de Pascal). Une conséquence immédiate de la deuxième thèse est que le postmodernisme est bête. Dans ce qui suit, je vais présumer que ces deux thèses sont correctes.

L'ironiste, comme je le suggère, est sensible à la bêtise et aux valeurs cognitives négatives. Ce qui pousse l'ironiste à ironiser, c'est son impression de bêtise et de valeurs cognitives négatives. Dans les exemples d'ironie auxquels les théoriciens de l'ironie se réfèrent le plus souvent, l'ironiste a aussi une attitude affective négative face à l'ironie. Mais cela ne doit pas être nécessairement le cas, comme nous l'avons vu. L'ironiste peut aussi être simplement amusé (cf. l'histoire de Pascal).

Un avantage du point de vue selon lequel l'objet formel de l'ironie est la bêtise est qu'il nous fournit immédiatement une façon plausible de distinguer entre l'ironie et la satire. Le satiriste est conscient de l'exemplification de valeurs

éthiques et politiques négatives, et condamne ce qui exemplifie ces valeurs. C'est une affirmation habituelle et plausible. Mais si nous caractérisons le satiriste par les valeurs qui le meuvent, nous devrions aussi être en mesure d'identifier les valeurs qui motivent l'ironiste. L'ironiste est sensible aux illusions, aux erreurs, à la fausseté, à l'irrationalité, à l'ignorance, à l'inexactitude, au manque de rigueur, à la duperie de soi et à la folie, et s'en préoccupe souvent. La cible de l'ironie peut être cruelle, méchante, injuste ou politiquement mauvaise. Mais ce qui frappe l'ironiste, c'est le fait que sa cible a tort d'approuver le point de vue qu'elle adopte, que ses raisons sont mauvaises ou bien encore qu'elle est irrationnelle. Le point de vue de l'ironiste peut être celui de quelqu'un de cruel, méchant, injuste, corrompu ou politiquement mauvais, mais il feint de l'adopter de façon à attirer l'attention sur le fait qu'il est incorrect, irrationnel inapproprié ou bête.

Une raison de penser que l'objet formel de l'ironie est la bêtise ou quelque chose de ce genre est que cette conception explique une caractéristique bien connue de l'ironie. Le satiriste, comme tout critique, est motivé par des buts et des fins pratiques. Il veut changer le monde. Cela n'est pas vrai de l'ironiste en tant qu'ironiste. Même l'ironie qui vise à être comprise veut être comprise lentement, plutôt tard que tôt, et affiche ainsi le caractère quiétiste de l'ironie. « L'ironie, affirme Bollnow (1947, p. 159), est à l'extérieur de la sphère de l'utilité pratique. » Plus généralement, comme l'explique Jancke, l'ironiste est caractérisé par un type de « liberté intérieure » : il n'est pas « lié » par des considérations pratiques à l'objet de son ironie, il est au-dessus de la situation (Jancke, 1929, 20 ; 26-28 ; Schaerer, 1941, 185). Sous cet angle, l'ironie diffère du mensonge, de la raillerie, de la moquerie, du sarcasme et de la satire (Jancke, 1929, p. 28-29). Cet aspect de l'ironie s'explique aisément. Les valeurs positives et négatives qui font battre le cœur sont sensorielles (le plaisant et le déplaisant), éthiques (le mal, la générosité), vitales (santé, bien-être), politiques (liberté, injustice) ou esthétiques. Les valeurs cognitives par contre nous excitent moins que n'importe quel autre type de valeurs. Si le cœur de l'ironiste bat, il bat pour les valeurs cognitives — mais seulement faiblement. Comme le dit Rilke, l'ironie ne va jamais au fond des choses. Il n'y a qu'un contexte dans lequel les valeurs cognitives ont tendance à provoquer des sentiments forts. La bêtise, mais aussi la stupidité provoquent la condamnation, le mépris et d'autres sentiments forts lorsqu'ils sont des obstacles à la réalisation de valeurs non cognitives. Dans de tels cas, la valeur négative de la bêtise et de la stupidité est extrinsèque. Tout au plus, c'est faiblement que bat le cœur de l'ironiste. Mais il bat à cause de la valeur négative et intrinsèque de la bêtise.

L'ironiste ne veut influencer, convaincre, persuader ou réformer qui que ce soit, pas même dans les cas d'ironie communicative, où il cherche à ce que son ironie devienne visible, bien que graduellement. Comme le dit Jankélévitch (une telle) ironie « ne cherche pas à être *crue*, elle veut être *comprise* » (Jankélévitch, 1964, p. 60). Dans sa discussion de cas semblables, Jancke affirme que :

L'ironiste courtise les « autres » en sa faveur. Mais sa sollicitation doit être caractérisée par une certaine indifférence, autrement l'ironie échoue et devient sarcasme ou mépris (Jancke, 1929, 48).

Une intense « activité de persuasion est immanente à l'ironie, qui n'en demeure pas moins indifférente à l'échec » (Jancke, 1929, p. 49). Bien sûr, l'ironie peut être inappropriée de différentes manières. « L'ironie ne peut jamais être fausse ou correcte, mais elle est stupide, ennuyeuse ou vulgaire » (Jancke, 1929, p. 17), ou encore, pourrions-nous ajouter, bête.

Supposons qu'il puisse y avoir quelque chose de tel qu'un mode grammatical de l'ironie, se manifestant par une pointe d'ironie ou quelque « smiley » grotesque, jaune ou mauve. À quel mode cela ressemblerait-il le plus ? Il y a plusieurs modes qui sont liés à l'action, aux souhaits et à la volonté : le mode impératif, le mode précatif, le mode optatif, le mode hortatif, le mode consultatif, le mode invitatif, le mode performatif et même le mode vocatif. Mais certains modes ne sont pas vraiment liés à des actions, au souhait, à la volonté ou aux buts : le mode concessif, le mode exclamatif et le mode de l'expression du regret. Un mode de l'ironie serait à classer dans ce deuxième groupe dans la mesure où l'ironie est quiétiste.

Si la description précédente des motifs de l'ironiste et des valeurs qui le meuvent est correcte, alors cela explique pourquoi l'ironie requiert de l'ironiste qu'il feigne d'être une personne d'un certain type ayant un certain point de vue et feignant de F-er (où « F » porte sur des actions, linguistiques et non linguistiques, conventionnelles et non conventionnelles).

L'ironiste identifie la relation entre un type de personne, un type de point de vue et un type de comportement : compte tenu de son point de vue, il est plutôt irrationnel de F-er pour cette personne. Dans les cas les plus simples, la personne que l'ironiste feint d'être est sa cible, sa victime ou une personne du même genre, le point de vue est celui de la cible et l'action est une action de la cible ou d'une personne semblable à la cible. Un ami vous montre son dernier tableau. Vous feignez d'en faire l'éloge en vous exclamant ironiquement « qu'il est beau ! ». Vous pensez que votre ami en ferait l'éloge de cette façon. Après tout, pourquoi vous le montre-t-il ? (cf. Jancke, 1929, p. 12). Vous feignez d'être une personne qui ferait l'éloge du tableau. Vous manifestez que l'éloge serait injustifiée, que votre ami est bête ou proche de l'être ou coupable de bêtise. Vous n'êtes pas en train de critiquer les carences esthétiques du tableau, même si l'ironie dépend de l'impression selon laquelle il n'est pas beau. Pascal feint de tirer une conclusion dont il pense que ses interlocuteurs la tireraient ou l'accepteraient, étant donné leurs points de vue d'intellectuels sorbonnards. Il feint d'être l'un d'eux. Il identifie précisément l'absurdité de tirer une telle conclusion, l'absurdité d'être le type de personne qui pourrait tirer une telle conclusion. La bêtise et l'irrationalité sont au fond des propriétés d'une personne, des propriétés qu'une personne a en vertu de sa relation à ses actions, ses pensées, ses sentiments et ses attitudes. C'est parce que l'ironiste

est mu par la bêtise des gens qu'il doit feindre d'être une personne qui est bête et non seulement feindre de se comporter de façon bête.

5. Ironies — petites, grandes, gonflées et autrichiennes

La description précédente de l'ironie comme étant essentiellement une réaction à une folie (apparente) n'est-elle pas une schématisation, peut-être une schématisation absurde (et ainsi stupide, sinon même bête) ? Elle a au moins le mérite de capturer certaines des caractéristiques principales de l'ironie du plus grand ironiste du vingtième siècle, Robert Musil. Et cela pourrait très bien être le cas qu'une description réussie des meilleures instanciations d'espèces non naturelles telles que l'ironie est la meilleure description à donner de l'espèce.

La passion derrière *L'Homme sans qualités*, le chef d'œuvre de Musil, est une passion cognitive, nous dit l'auteur, « la passion pour la justesse/exactitude » (*Richtigkeit/Genauigkeit*, Musil, 1983, p. 1937). Son panorama ironique de la variété infinie de la bêtise (et par exemple de la philosophie proto-continentale) du début du vingtième siècle emploie l'ironie afin d'afficher et d'identifier précisément cette variété. Sa croisade ironique est soutenue par le fait que les variétés principales de la bêtise sur lesquelles il porte son regard sont toutes, pense-t-il, le résultat de fausses conceptions de la relation entre la Vie et l'Esprit et sont exemplifiées par des formes de vie enracinées dans de telles conceptions erronées. Les exemples dans son bêtisier sont tous cognitivement vicieux — aveugles, indifférents ou hostiles aux valeurs cognitives. Son héros, Ulrich, est un héros épistémique.

Mais la description précédente ne convient seulement qu'à une partie des ironies de Musil, et l'omission est typique de plusieurs philosophies de l'ironie. La description précédente est une description de ce qu'on a appelé la « petite ironie » en opposition à la « grande ironie » (Höfding, 1930, p. 67 ; Jancke, 1929, p. 2 ; 88 ; cf. Bollnow, p. 156-257). Les petites ironies sont des épisodes ironiques, c'est-à-dire un comportement, un acte linguistique ou non linguistique. La « grande ironie » est employée en référence à deux choses apparemment différentes. D'abord, à l'ironie situationnelle, l'ironie des choses³, l'ironie du sort ou l'ironie tragique (cf. § 3) comprise au sens le plus gonflé qui soit. Ensuite, elle fait référence à certains états ou attitudes persistants. Les amis de la distinction entre la petite et la grande ironie plaident souvent largement en faveur de la dernière. Ainsi, Bollnow décrit une attitude ironique persistante envers soi-même (ou un autre) de la manière suivante :

On ne prend pas sa propre existence, dans son entier, au sérieux, ou plus exactement : la suspension (*Schwebe*, flottement) entre prendre au sérieux et ne pas prendre au sérieux, qui caractérise l'ironie, traverse notre propre vie comme un tout et crée une situation flottante particulière (*Schwebesituation*), à travers laquelle la relation à notre propre existence n'est pas rompue mais assouplie (Bollnow, 1947, p. 156, cf. p. 163).

3. Pour un catalogue remarquable de l'ironie des choses, voir Hofmannstahl, 1955.

Et il affirme ensuite que :

Nous avons là, dans cette attitude ironique face à la vie, *le véritable phénomène originaire de l'ironie* [...] qui rend intelligibles tous les exemples précédents (Bollnow 1947, p. 157 ; italique ajouté).

Toute analyse de l'ironie devrait clarifier la relation entre les deux types de grande ironie et la relation entre la grande et la petite ironie.

On peut dire à la fois des remarques et des situations qu'elles sont « ironiques », mais aussi qu'elles sont « comiques » et « drôles ». Dans le cas des états d'esprit, persistants ou éphémères, des remarques et d'autres activités, ainsi que des situations, on peut dire qu'ils sont « ironiques », mais on ne peut dire qu'ils sont « comiques » ou « drôles » sans pour cela changer la signification des termes. L'ironie des situations et des choses a-t-elle quelque chose en commun avec l'ironie des remarques, du comportement et des états d'esprit ?

Cette question ressemble à une autre question très discutée. On peut dire d'un paysage réel et d'un paysage fictif qu'ils sont beaux, d'une mélodie entendue et d'une mélodie imaginée qu'elles sont laides, d'un geste réel et d'un geste imaginé qu'ils sont élégants. Est-ce que la beauté ou la laideur des *facta* a quelque chose à voir avec la beauté ou la laideur des *ficta* ? Une bonne réponse à cette question va comme suit : la beauté (la laideur, l'élégance) des *facta* est une propriété que les *facta* auraient même s'ils étaient des *ficta*. Les propriétés esthétiques d'une mélodie demeurent invariantes dans l'écoute et dans l'imagination de la mélodie. Ma suggestion est que, de manière similaire, l'ironie des choses et des situations est une propriété que les *facta* ont seulement si — et parce que — les *ficta* correspondants sont ironiques. Dans la mesure où les *ficta* dépendent de la feintise, toute ironie dépend de la feintise.

Les ironies de Musil sont grandes et petites. Les petites ironies sont à trouver partout dans les conversations de Ulrich, par exemple dans ses conversations avec le très intelligent — et très bête — Arnheim, ainsi qu'avec la bête et stupide Diotima. Les grandes ironies sont cependant déployées dans les relations entre le narrateur de *L'Homme sans qualités*, Ulrich, et leurs points de vue. Ce sont les grandes ironies en particulier qui illustrent ce que Musil, employant un adjectif de Kierkegaard, appelle « la vie flottante » (*das schwebende Leben*). Musil décrit cet idéal ironique de la manière suivante :

L'ironie, c'est représenter un clérical de telle sorte qu'un bolcheviste soit aussi atteint. Représenter un idiot de telle sorte que l'auteur sente soudainement : ça, c'est en partie moi. Cette espèce d'ironie, l'ironie constructive, est assez inconnue dans l'Allemagne d'aujourd'hui. Elle sort toute nue de la connexion entre les choses. On prend l'ironie pour raillement et moquerie (Musil, 1983a, 1939).

L'ironie qui émerge de la connexion entre les choses, comme Musil les dépeint, n'est pas socratique :

[Ironie] socratique. Feindre de ne pas savoir.

[Ironie] moderne. Ne pas savoir (Musil, 1983b, 920).

Ainsi, Musil est intéressé par le cas limite dans lequel la supériorité cognitive de l'ironiste, le petit ironiste ou l'auteur, s'avère être simplement apparente ou possiblement apparente. En d'autres termes, le cas où la bêtise des personnes et des points de vue ironisés s'avère être un type de bêtise dont l'ironiste est un exemple, ou là où cela demeure une possibilité. L'ironie de ce genre est peut-être le plus grand hommage qui puisse être adressé aux valeurs cognitives. Il est la source des principales valeurs esthétiques du roman de Musil, le comique sublime et le sublimement comique. C'est parce que c'est là son idéal ironique que Musil peut écrire : « Pour moi, l'ironie n'est pas un geste de supériorité mais une forme de combat » (Musil, 1983b, 941), et peut insister sur l'importance d'« une certaine sympathie dans toute ironie » (Musil, 1983c, 1148). Même les idiots de Musil sont parfois (involontairement) plus près de la vérité ou des vrais problèmes que son héros épistémique Ulrich, le proto-positiviste logique. Mais la motivation de Musil n'est pas celle d'Érasme. C'est plutôt [qu']à la littérature appartient de manière essentielle ce qu'on ne sait pas ; la révérence face à ce qu'on ne sait pas⁴ (Musil, 1983b, 972).

Bibliographie

- Bergson, H. « Le Rire », in *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.
- Bollnow, O. F. *Die Ehrfurcht*, Frankfurt, Klostermann, 1947.
- Currie, G. « Why Irony is Pretence », in S. Nichols, *The Architecture of the Imagination. New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction*, Clarendon Press, Oxford, 2006, 111-136.
- Dugas, L. « La Pudeur », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1903, 468-487.
- Höfdding, H. *Humor als Lebensgefühl (Der grosse Humor)*, Leipzig, O. R. Reisland, 1930.
- Hofmannsthal, H. von. « Die Ironie der Dinge », *Prosa IV*, Gesammelte Werke, 1955, 40-44.
- Jancke, Rudolf. *Das Wesen der Ironie. Eine Strukturanalyse ihrer Erscheinungsformen*, Leipzig, Barth, 1929.
- Jankélévitch, V. *L'Ironie*, Paris, Flammarion, 1964.
- Kaiser, W. *Praisers of Folly. Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1963.
- Longo, A. *L'Art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, Milan, Mimesis, 2007.
- Mulligan, K. « La varietà e l'unità dell'immaginazione », *Rivista di Estetica, Percezione*, 1999, 53-67.
- . « Stupidity, Folly and Cognitive Value », conférence à Kirchberg, 2000.
- . « Geist (and Gemüt) vs Life — Max Scheler and Robert Musil », *Le Ragioni del Conoscere e dell'Agire. Scritti in onore di Rosaria Egidi*, R. Calcaterra, dir., Milan, Franco Angeli, 2006, 366-378.

4. Ce texte fut rédigé dans le cadre du NCCR en sciences affectives du Fonds national suisse de la recherche scientifique. Mes remerciements vont à mon traducteur, Guillaume Fréchette, et à Olivier Massin, Ingvar Johansson et Angela Longo pour leurs commentaires.

- . 2007. « Was sind und was sollen die unechten Gefühle? », Hgb. Ursula Amrein, *Das Authentische. Zur Konstruktion von Wahrheit in der säkularen Welt*, Zürich, Chronos Verlag, à paraître.
- Musil, R. *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman*, I, Hgb. A. Frisé, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1983.
- . *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman. Aus dem Nachlass*, II, Hgb. A. Frisé, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1983a.
- . *Prosa und Stücke. Kleine Prosa, Aphorismen, Autobiographisches*, Hgb. A. Frisé, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1983b.
- . *Tagebücher. Anmerkungen*, Hgb. A. Frisé, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.
- Paulhan, J. 1933. *La morale de l'ironie*, Paris, Alcan, 1983c.
- Proust, M. *Du côté de chez Swann, A la recherche du temps perdu*, Bouquins, Paris, Éditions Robert Laffont, 1987.
- Schaerer, R. « Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, 48, 1941, 181-209.
- Scheler, M. « Zum Phänomen des Tragischen », in *Vom Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke, Bd. 3, Berne, Francke, 149-170, 1955.
- Sperber, D. et D. Wilson. *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986.
- White, A. *The Language of Imagination*, Oxford, Blackwell, 1990.

Précis de *La nature de la volonté*

Joëlle Proust

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018238ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018238ar>

[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

Proust, J. (2008). Précis de *La nature de la volonté*. *Philosophiques*, 35 (1), 109–117. <https://doi.org/10.7202/018238ar>

Disputatio

Précis de *La nature de la volonté*

JOËLLE PROUST

Institut Jean-Nicod (CNRS, EHESS, ENS)

Le propos de l'ouvrage est à la fois introductif et constructif. Il vise à exposer les deux grandes théories causales en matière d'action, celles de Donald Davidson et de John Searle, de défendre une conception alternative, la théorie volitionniste, et d'en examiner les conséquences sur la liberté de l'agir et sur l'identité personnelle. La défense de la théorie volitionniste passe par l'examen des problèmes que doivent surmonter toutes les tentatives de définir l'action qui font appel à sa structure causale-représentationnelle, en montrant que la conception volitionniste est mieux équipée pour leur apporter une réponse.

Le premier est le problème de Malebranche. Comment expliquer que nous puissions remuer notre bras à volonté, lors même que nous ne savons pas ce qui fait que nous pouvons le remuer ? Le problème de Malebranche, s'il était sans solution, donnerait un argument de poids aux philosophes qui, à la suite de Wittgenstein, rejettent la pertinence du registre causal en matière d'action. Malebranche tentait de comprendre le lien entre volonté et exécution comme une relation causale, alors qu'en fait ce lien est d'après eux rationnel : il relève non de l'efficacité causale mais de la justification. La solution du problème de Malebranche passe par plusieurs étapes. On doit la première à Donald Davidson. Elle consiste à montrer que la représentation des raisons d'agir peut être associée à l'efficacité causale dans la mesure où un même événement a des propriétés physiques et mentales. Quand on explique une action par ses raisons, on s'intéresse à l'un des aspects de l'événement mental-cérébral considéré ; même si ce n'est pas cet aspect-là qui permet de parvenir à des lois causales strictes, c'est le même événement, pris sous un autre aspect, qui intervient à titre de cause ou d'effet¹. La seconde avancée consiste à réduire l'écart représentationnel entre la représentation mentale de l'action et de son effectuation. On peut en effet montrer que l'agent peut former de ses façons d'agir une représentation plus précise que la simple formulation conceptuelle du résultat ne permet de le faire. C'est là la fonction de ce que John Searle appelle « l'intention en action ». Le contenu d'une intention en action s'articule de la manière suivante : « Cette intention en action présente tel mouvement à exécuter, et en vertu de cette présentation, elle cause tel mouvement correspondant. » Grâce au concept d'intention en action, l'effectuation du mouvement devient officiellement partie du contenu intentionnel. La troisième étape consiste à permettre au contenu de l'intention en action d'être non conceptuel, ce que suggère déjà le recours aux démonstratifs pour caractériser les contenus

1. On trouvera plus bas, dans la réponse à Daniel Laurier, une discussion de l'épiphénoménalisme des états mentaux à laquelle cette position est associée.

d'intentions en action. Searle utilise le terme de « présentation », parce que l'intention en action donne directement accès à son contenu dans une expérience caractéristique. Mais ce contenu est d'après lui conceptuel. Or on a objecté depuis que le grain « conceptuel » n'est pas adapté à la représentation de contenus « analogiques » (comme le sont les contenus perceptifs, émotionnels ou agentifs)². On verra plus loin que la théorie de la volition permet d'apporter une pierre de plus à la solution du problème de Malebranche, en exposant la structure ontologique de l'action : cette structure est circulaire et non pas linéaire, ce qui permet à la fois d'expliquer pourquoi le sujet peut ignorer les mailons corporels de son action, et de clarifier le statut de la réflexivité dans l'agir.

Le second problème des théories causales de l'agir est celui de la causalité déviante : il peut arriver que le but d'une action soit atteint en vertu de l'impact causal de l'intention de l'agent sur l'environnement, mais d'une manière qui ne permet plus de dire que l'action était intentionnelle. On connaît l'exemple de Chisholm : un neveu tente de tuer à la carabine l'oncle dont il espère l'héritage, le rate, mais déclenche la fuite d'une harde de sangliers, à l'occasion de laquelle l'oncle est tué. Quoique l'oncle soit mort, et qu'il le soit parce que le neveu a pressé sur la gâchette, l'action finale ne satisfait pas les conditions de l'action, parce que les moyens d'agir ne sont pas ceux que l'agent avait en tête. Cet exemple n'est en rien exceptionnel. Il y a une variété de cas de causalité déviante selon qu'elle affecte tel ou tel niveau de la séquence menant des raisons d'agir au résultat final de l'action. C'est du fait de ce problème que Davidson renonce à définir l'action intentionnelle : il parvient à une condition nécessaire, mais non suffisante de l'action intentionnelle. Le concept searlien d'intention en action, dont on a vu qu'il précisait le « comment » de l'action, vise explicitement à répondre à ce problème. Il permet d'écarter les cas de déviance présentés ci-dessus, en indiquant « la condition de satisfaction » de l'intention en action : la victime doit mourir par balle du fait du tir à la carabine. Mais cette stratégie, Searle le reconnaît, ne réussit pas à bloquer entièrement la menace de la déviance causale. En effet, le lien entre l'intention en action et le mouvement corporel peut lui aussi être manipulé par un malin génie. Si, chaque fois que j'ai l'intention de lever le bras, le signal est envoyé sans que je le sache à un autre agent qui peut relayer ou non le signal vers le membre, l'action réussie ne sera pas la mienne, quoique mon intention ait pu causer le mouvement. La structure causale déviante s'oppose de nouveau à ce que le lien causal de l'intention en action avec le mouvement corporel puisse *définir* ce qu'est une action.

Searle propose d'exclure ce type de cas par convention, en ajoutant que « la relation de l'intention en action à ses conditions de satisfaction exclut l'intervention d'autres agents ou d'autres états intentionnels » (1985, 138). La

2. C'est pour cela que plusieurs auteurs, suivant les suggestions de Peacocke et d'Evans relatives au contenu non conceptuel de la perception, ont avancé que le contenu des intentions en action devait lui aussi inclure des représentations non conceptuelles, impliquant entre autres des référentiels égocentriques ou allocentriques, des propriétés de rythme et de fluidité, etc

solution nominale est-elle le seul recours ? Là aussi, la théorie de la volition permet, on le verra, de faire un pas de plus, en montrant que même les cas où l'action est parasitée par un agent extérieur, il existe un critère non nominal permettant de dire quand l'action est intentionnelle. Quels que soient les mérites de la solution apportée, on ne doit pas méconnaître qu'existe nécessairement une limite asymptotique aux manières de prémunir un organisme contre la causalité déviante : elle demeure nécessairement possible, du seul fait que nous identifions des mécanismes causaux qui, en tant que tels, peuvent toujours être perturbés. Une théorie qui prémunirait une théorie causale contre *toute* forme de déviance serait ainsi en contradiction avec ses propres présupposés³. Cette remarque ne dispense pas de chercher à donner une définition qui soit à la fois nécessaire et suffisante de l'action, en montrant que les cas de déviance sont ceux que laisse prévoir la théorie proposée.

Le troisième problème est le problème de Wittgenstein : « Que reste-t-il si l'on soustrait le fait que mon bras se lève du fait que je lève le bras ? ». En d'autres termes, qu'est-ce qui distingue mon action de lever le bras du résultat auquel elle aboutit, à savoir que mon bras soit levé ? Étant donné qu'une action reste une action quand elle se résume à une tentative inaboutie, la question de Wittgenstein doit recevoir une réponse claire. Les théories de l'action de Davidson et de Searle ne peuvent pas identifier ce « reste » parce qu'en tant que théories des intentions, elles s'exposent au cas fréquent des illusions intentionnelles. Dans les deux cas, les théories avancées conduisent à considérer comme actions des cas où aucune action n'a, en réalité, été accomplie ; il suffit que l'agent *croie* qu'il peut agir, qu'il ait des *raisons* de le faire, et qu'il *observe le résultat attendu en conséquence de son intention* (ou de sa raison d'agir) pour qu'il y ait eu action. Mais cette lacune théorique provient du fait que ces théories traitent bien des intentions d'agir et des croyances nécessaires à l'action, mais ne disent rien du déclenchement ni du contrôle de l'action. Or il est facile de voir, sur un exemple, que les conditions de type épistémique ou conatif ne sont pas suffisantes. Hugh McCann⁴ prend l'exemple d'un apprenti yogi qui croit à tort qu'il peut accélérer ses propres battements cardiaques. L'état involontaire d'excitation que crée chez lui l'idée d'y parvenir lui fait battre le cœur plus vite. Soustrayons l'effet. Reste-t-il une action ? Davidson doit l'affirmer, puisque le sujet a une raison d'agir : il croit pouvoir le faire, il désire le faire, et il obtient ce résultat parce qu'il a cette croyance et ce désir. Même si l'action échouait, elle resterait une action du fait de sa structure. Searle doit aussi admettre que l'exemple répond aux conditions de

3. Le problème de la déviance causale ne constitue une difficulté que dans les cas où il s'agit d'exposer la structure causale des représentations du contenu de l'action intentionnelle réussie. Mais il ne porte pas sur la limite de fiabilité de mécanismes qui, on le constate dans de multiples cas, ne sont pas à l'abri d'interférences ou de perturbations pathologiques. L'existence de perturbations dans l'efficience des représentations de l'agir intentionnel est au contraire une prédiction pour toute théorie causale représentationnelle de l'agir et une marque de leur adéquation.

4. McCann (1974, 460-1).

l'action : le sujet a l'intention d'accélérer ses battements cardiaques, et cette intention préalable cause l'expérience correspondante (l'intention en action, ici illusoire). A ce problème, le volitionniste s'efforce d'apporter une réponse différente : non, l'apprenti yogi n'a pas exécuté d'action, parce qu'il ne peut pas effectivement contrôler son battement de cœur ; ne disposant pas de ce savoir-faire, il ne peut pas lancer l'action correspondante.

Mais voyons maintenant en quoi consiste au juste la théorie de la volition. Toute théorie volitionniste part de l'hypothèse qu'on ne peut agir sans former une volition. Ce qui est essentiel dans l'agir, c'est non pas l'arrière-plan rationnel explicite qui conduit le sujet à agir et qui justifie l'action ; non pas l'intention que le sujet a pu former avant d'agir, mais l'opération volontaire qui préside à l'exécution de l'action. Comme l'observe Locke :

Une chose du moins qui est évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons en nous-mêmes la puissance de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit, et plusieurs mouvements de notre corps, et cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine et commande, pour ainsi dire, que telle ou telle action particulière soit faite, ou ne soit pas faite (J. Locke, 1690, II, XX1, 5, 182).

Deux objections sont fréquemment opposées à ce type de définition. Si l'on considère que la volition est elle-même une action mentale présidant au déroulement du mouvement corporel et de ses effets, on rend le concept d'action indéfinissable puisqu'il reparait dans la définition. Pire encore : cette action mentale semble nécessiter à son tour une volition, et ainsi de suite à l'infini. En fait, on peut dissoudre ces deux objections en examinant de plus près la structure réflexive de la volition. La volition est l'effort de réaliser un changement en vertu de cet effort. Cet effort est constitué par les modifications du sujet qui se met en mesure de produire l'effet visé. Pour bien comprendre pourquoi ces deux dernières formules ne présentent pas de risque de régression à l'infini ni de circularité, il faut analyser plus en détail ce qu'est un épisode de contrôle volontaire et mettre en évidence la structure téléologique de la volition. Appelons « représentation exécutive » le modèle dynamique d'un mouvement (ou d'une activation mentale) et de son bénéfice. L'ensemble de ces représentations exécutives constituent le répertoire dans lequel les volitions sélectionnent leur contenu. Comment cette sélection procède-t-elle ?

La sélection d'un contenu volitif dépend de ce que les théoriciens ont appelé « loi de l'effet » ou « principe de l'action-effet ». Ce principe téléologique pose que l'agent a tendance à sélectionner les actions qui, dans le passé, ont eu un effet favorable, et à écarter celles qui ont eu un effet défavorable. Le renforcement étant indépendant du contenu particulier de l'action, il s'opère même lorsque le sujet est incapable d'analyser les divers facteurs causalement impliqués dans la réussite de l'action. Pour illustrer cette remarquable propriété, Marteniuk et al. (1987) ont montré, par exemple, que lorsque des sujets doivent saisir un disque soit pour l'insérer dans une fente, soit pour le lancer,

la cinématique de leur geste est d'emblée différente. Les conséquences attendues de l'action modulent le début du mouvement. Seule l'analyse téléologique permet d'expliquer ce curieux phénomène de préadaptation du mouvement, qui échappe d'ailleurs à la conscience de l'agent. Ainsi, par parenthèse, le problème de Malebranche reçoit-il enfin une réponse précise. Si le sujet n'a pas à connaître ce qui lui permet d'exécuter son action, c'est en vertu du fait que la volition a une structure circulaire régie par le principe de l'action-effet (nous reviendrons plus loin, dans la réponse à Daniel Laurier, sur les raisons métaphysiques de voir dans le principe d'action-effet le guide heuristique de la définition téléologique de la volition).

Quelque éclairant qu'il soit, le principe de l'action-effet ne peut suffire à rendre compte de la complexité des actions qu'un sujet peut accomplir. S'il explique pourquoi un type d'action est sélectionné et reproduit, il n'explique pas encore comment le mouvement peut être chaque fois *ajusté et modifié* pour répondre aux contraintes éminemment variables auxquelles l'agent doit s'adapter. La généralisation du principe téléologique exige que l'on rappelle en quoi consiste le contrôle adaptatif, c'est-à-dire la forme de contrôle qui opère dans des contextes partiellement inconnus. Pour interagir avec un environnement incertain, l'organisme doit pouvoir utiliser les rétroactions antérieures pour sélectionner une représentation exécutive particulière étant donné un but nouveau, la corriger, et vérifier l'atteinte du but. Il est important, dans ce cas, de prédire intérieurement les effets qui vont se dérouler durant l'exécution, et comparer avec ces prédictions les observations recueillies. On l'aura compris, ce sont les représentations exécutives qui permettent une telle prédiction intérieure. L'élément capital du contrôle adaptatif est ainsi le *comparateur*, qui permet d'évaluer et de corriger l'action avant même qu'elle ne soit exécutée, sur la base du feedback interne de la volition.

Les deux types de contraintes qui président à la sélection volitive et à l'opération du comparateur sont bien connues par les mathématiciens du contrôle adaptatif (Aubin, à paraître). 1) Les « lois de régulation » associent à chaque nouveau contexte les commandes susceptibles d'atteindre une cible étant donné les contraintes. 2) les « lois de rétroaction » déterminent quelle partie de l'espace de régulation l'organisme peut atteindre à une étape donnée de son apprentissage. Confrontés à ces deux types de contraintes, les agents mémorisent les solutions efficaces et construisent des « modèles internes » des divers contextes exécutifs⁵.

Pour résumer ce que l'on vient de survoler trop rapidement, un épisode volitif consiste à activer un ensemble hiérarchisé de représentations exécutives. La volition de faire X en vue de P (tendre la main pour saisir un verre) dépend alors nécessairement de trois conditions :

5. On trouvera plus loin, dans la réponse à Pierre Livet, une analyse de la pertinence de la théorie de la viabilité pour comprendre l'action.

- 1) Contrôle existant : il existe dans l'espace de régulation accessible à l'agent pour ce contexte au moins une trajectoire de P à X (en vertu des lois de rétroaction).
- 2) Saillance présente : P est momentanément saillant (en vertu des lois de régulation).
- 3) Motivation existante : la motivation présente pour obtenir P suffit à ce que l'agent se mette en état de produire X.

Notons que la condition 3 met à jour le soubassement fonctionnel de la définition donnée plus haut, selon laquelle la volition est l'effort de réaliser un changement en vertu de cet effort, les conditions 1 et 2 constituant des conditions de possibilité, respectivement générales et occurrentes, de 3. Observons ensuite que les trois conditions énoncées expriment des dispositions mentales et des propriétés occurrentes *qualifiant les relations avec l'environnement*. Elles n'impliquent pas nécessairement de propriété occurrente *extérieure* (la saillance peut être interne), ni non plus de changement corporel (le changement recherché peut être mental, même s'il covarie avec une propriété cérébrale). L'action corporelle est une extension de l'activité mentale en direction des effecteurs, qui crée une forme spécifique de rétroaction visuelle et proprioceptive absente des actions strictement mentales. Dans ce dernier cas, comme par exemple la tentative de se souvenir d'un mot, des rétroactions renseignent aussi l'agent sur ses chances de réussir : ce sont les sentiments épistémiques, comme le sentiment de savoir, ou le sentiment de familiarité.

Ces trois conditions sont nécessaires à toute forme de volition. Elles ne sont pas tirées de la psychologie expérimentale, mais de l'analyse mathématique des systèmes de contrôle adaptatif, et disposent de ce fait d'une parfaite généralité. Notons en particulier qu'elles ne déterminent pas la nature des mécanismes, c'est-à-dire des dispositifs, susceptibles dans chaque espèce organique de satisfaire les contraintes. Elles s'appliquent à un agent quelconque, animal, robot, dès qu'il vise un résultat et en lance l'exécution. Pour montrer que ces conditions sont suffisantes, il faudra vérifier qu'elles sont à l'abri de la déviance causale, dans les limites indiquées plus haut. Nous y reviendrons plus loin.

Il est maintenant possible de répondre succinctement aux deux objections traditionnelles contre le volitionnisme. La définition proposée ne comporte aucune référence à l'action, comme le font certaines théories de la volition qui la *définissent* comme une action mentale, parce que le concept de contrôle est plus général que celui d'action. La condition 3 n'implique pas non plus de circularité : elle n'est dans notre définition qu'une des conditions de l'action, et non l'action elle-même. « La mise en état » n'est pas une action mentale, mais une opération⁶. La définition n'implique pas non plus de régression à l'infini, parce que le contenu d'une volition porte sur l'exécution de X en vue de l'effet P,

6. Sur cette distinction, voir Proust (2001).

et non sur la mise en état d'exécuter X^7 . Le cerveau de l'agent exploite les régularités dont il dispose pour placer celui-ci dans l'état d'exécuter un changement. Cette mise en activité n'est pas décidée par un vouloir antérieur, il constitue le vouloir. Former la volition d'ouvrir la fenêtre n'implique donc pas, en abyme, le recours à une volition pour former cette volition.

Ces précisions sur la théorie volitionniste étant apportées, voyons comment elle peut répondre aux trois difficultés classiques des théories causales. Le problème de Malebranche, on l'a vu, trouve une réponse dans la structure téléologique de la volition. On sait que la structure associant la reproduction à la sélection par les conséquences dispense d'identifier explicitement les raisons qui ont causé la sélection. La loi de l'effet, étant téléologique, ne passe pas non plus par la mémorisation des causes de la sélection. Elle suppose simplement, dans sa version généralisée, que l'agent accède à une portion de l'espace de régulation (qu'il sache comment atteindre une cible quelconque), qu'il ait appris à discerner des saillances, et soit suffisamment motivé par elles.

Dans la conception volitionniste, le problème de la déviance causale reçoit un traitement original. En effet, même si un démon malin intervient dans la commande (soit pour l'initier, soit pour la fausser), l'agent conserve la capacité de se réapproprier ou de rejeter la commande du fait de la structure dynamique de la séquence commande/comparaison intérieure/révision. De deux choses l'une, donc. Soit la volition de l'agent « reprend la main » en quelque sorte, comme le font les agents qui s'adaptent à un changement imprévu du monde, en révisant ou inhibant la commande « manipulée ». Soit la volition reste également manipulée dans le suivi de l'action : l'agent est incapable de réviser et d'inhiber la dérégulation en cours. On doit alors refuser de considérer qu'il s'agit d'une volition, puisque la condition 3 ci-dessus n'est pas satisfaite. Cette fois, le refus n'est pas lié à une convention, mais à la structure réflexive du suivi de la volition.

Enfin, le problème de Wittgenstein trouve une réponse, au demeurant très peu wittgensteinienne, dans une distinction fonctionnelle que la définition de la volition met en évidence : l'action est la volition A d'atteindre le résultat R en vertu de cette volition. C'est, en d'autres termes, la mise en état réflexive occurrente de produire un changement conduisant à R, selon une trajectoire contenue dans l'espace de régulation, avec une motivation occurrente d'atteindre R. Si R fait son apparition, comme l'accélération cardiaque dans l'exemple du yogi, alors qu'il n'existe pas de trajectoire possible dans l'espace de régulation occurrent pour atteindre R, ou si R n'est pas motivant, on ne pourra attribuer de volition d'obtenir R à un agent putatif. En revanche,

7. Il est intéressant de voir que cette dernière formule mobilise un théorème portant sur les conditions générales de régulation dans les systèmes mécaniques. À supposer en effet que la volition V1 suffise à atteindre l'objectif P, il ne peut avoir de volition V2 distincte de V1 qui soit sélectionnée pour atteindre l'effet recherché P, quand V2 n'y parviendrait qu'en activant V1. Car une règle de moindre action gouverne les stratégies de régulation, en vertu d'un théorème dérivant la moindre action de l'existence de symétries (Granger, 1979).

si les trois conditions sont remplies, mais que, pour des raisons étrangères à ces conditions, le résultat R n'apparaît pas, l'action aura effectivement eu lieu, elle sera simplement non réussie.

La définition proposée admet que les volitions peuvent être déclenchées de manière inconsciente. Quel est alors le rôle de la conscience dans l'agir ? L'ouvrage examine trois types de théories. Margaret Anscombe l'identifie à la connaissance non observationnelle de ses intentions, laquelle permet de connaître immédiatement le contenu de ses pensées (conatives ou épistémiques). Le problème est que cette théorie n'explique pas la manière dont s'effectue la prise de conscience, ni par conséquent les illusions ou les erreurs qui peuvent y intervenir. Comment acquérir une connaissance sinon en accédant à une source d'information ? Si la source n'est pas observationnelle, quelle est-elle ? La deuxième théorie est la conception inférentielle défendue entre autres par Dan Wegner, selon laquelle le sentiment d'agir dériverait de l'analyse rétrospective par le sujet d'un certain nombre d'indices prélevés pendant l'exécution de l'action. Cette conception a été expérimentalement mise à l'épreuve et rejetée par Pat Haggard et ses collègues. Haggard montre que la conscience de l'action est sensible à des paramètres temporels qui structurent l'exécution et la perception des effets. D'où la troisième théorie : la conscience de l'action est essentiellement perceptive. On perçoit sa volition d'atteindre un certain but dans le retour perceptif des boucles de contrôle associées. La conscience de l'effort, autre dimension de la conscience d'agir, passe aussi par des marqueurs perceptifs, construits quant à eux par des lois de rétro-action proprioceptive.

Le chapitre six s'intéresse à la question classique du libre-arbitre : la volonté peut-elle être libre ? On y pose la question dont dépend la position même du problème : la liberté est-elle ou non compatible avec le déterminisme des causes qui déterminent la volonté ? Les incompatibilistes répondent par la négative, soit pour rejeter la possibilité conceptuelle de la liberté, soit pour rejeter l'impact des causes sur la volonté. Les compatibilistes en revanche soutiennent qu'on peut trouver un sens à la liberté, que le monde soit ou non déterminé. Cette position a le mérite, du point de vue naturaliste, de rejeter le principe des possibilités alternatives : être libre ne veut pas dire que l'on aurait pu vouloir faire une autre action que celle que l'on a voulu faire. Pour Harry Frankfurt, une volition est libre s'il y a conformité entre elle et une volition de second ordre, la seconde constituant la première comme la volonté de l'agent. Cette théorie séduisante soulève diverses objections, sur la nature des volitions de second ordre, sur le caractère momentané de la liberté du vouloir, et sur la cohérence entre le compatibilisme et la théorie proposée. Frankfurt échappe au risque de la régression à l'infini des niveaux de volonté en trouvant une dimension transversale, qui est la dimension affective, dans laquelle le sujet peut s'unifier. Mais cette solution rend difficile l'adhésion au compatibilisme. La deuxième objection qu'on peut opposer à Frankfurt met en évidence la vulnérabilité de toutes les solutions compatibilistes au subjectivisme : le sujet peut se croire libre sans l'être. Ces observations conduisent à donner du poids à

la troisième objection. Il ne semble pas que le compatibilisme soit une position cohérente si on donne au concept de liberté une dimension non subjectiviste. Ce chapitre évoque en conclusion la possibilité de développer une approche strictement comparative de la liberté de vouloir, qui soit cohérente avec l'incompatibilisme. On dira d'un comportement qu'il est plus libre qu'un autre s'il fait appel à un système de régulation plus flexible, sans occulter le fait que toute décision de régulation est elle-même causalement déterminée.

Le chapitre final se tourne vers une question très familière aux lecteurs de Frankfurt : peut-on vouloir être une personne ? On montre d'abord l'impasse dans laquelle se trouvent les théories qui tentent de construire la personne sur la base de la seule conscience instantanée d'agir, de percevoir, ou d'avoir un corps. Puis on examine les théories mémorielles simples, qui identifient la personne à ce que la personne elle-même se souvient d'elle-même. Ces théories tombent généralement sous le coup de la circularité, et de l'argument leibnizien dit de la « duplication » : elles autorisent deux personnes numériquement distinctes à être la même personne si elles partagent leurs souvenirs. Dans la théorie mémorielle révisée, finalement retenue, l'identité personnelle se fonde non sur le seul recouvrement des souvenirs, mais sur l'exercice de la capacité d'auto-affection. La représentation de soi comme personne identique au fil du temps est la représentation motivante qui émerge du résultat de cet exercice de construction par sélection et révision des valeurs qui déterminent les décisions métacognitives, et ne lui préexiste pas. Mais, une fois en place, elle organise et motive de nouvelles formes de contrôle individuel et social, et de ce fait acquiert un rôle causal.

Sommes-nous tous des épiphénomènes ?

Daniel Laurier

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018239ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018239ar>

[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

Laurier, D. (2008). Sommes-nous tous des épiphénomènes ? *Philosophiques*, 35 (1), 119–125. <https://doi.org/10.7202/018239ar>

Sommes-nous tous des épiphénomènes ?

DANIEL LAURIER

daniel.laurier@umontreal.ca

Il n'est pas inhabituel pour un ouvrage de philosophie de soulever plus de problèmes qu'il n'en résout ; celui de Joëlle Proust ne fait pas exception, et le principal objectif des remarques qui suivent est de l'inviter à clarifier sa position sur un certain nombre de questions qui ont trait, pour l'essentiel, à la nature des volitions et aux problèmes traditionnels de la liberté et de l'identité personnelle.

Qu'on me permette d'abord de souligner que ce livre se démarque de la majorité des travaux philosophiques sur l'action par le fait qu'il ne contient à toutes fins utiles aucune discussion de questions telles que celles de savoir comment fonctionnent les explications intentionnelles (c'est-à-dire, les explications par les raisons), en quoi consistent les raisons d'agir ou comment elles « rationalisent » ou justifient les actions. Certes, les états mentaux tels que les croyances, les désirs et les intentions sont décrits comme des causes, et parfois comme des raisons de l'action, ce qui laisse entendre que Proust serait disposée à tenir les explications intentionnelles pour des explications causales d'un certain type, mais son centre d'intérêt est ailleurs. Elle ne cherche pas à savoir ce qui distingue les explications par les raisons des autres types d'explication causale, ni si ce mode d'explication est légitime, mais plutôt à décrire ce qu'on pourrait appeler les mécanismes de l'action, tels que la psychologie empirique (ou les « neurosciences » ?), par opposition à la simple « réflexion rationnelle », peuvent nous permettre de les reconstruire. Dans le conflit « homérique » qui oppose ce que Sellars appelait l'image scientifique et l'image manifeste, elle prend résolument le parti de la première, quitte à en payer le prix métaphysique, au demeurant fort élevé (ce qu'elle fait d'ailleurs avec une élégante candeur).

Cela est d'autant plus préoccupant que ce parti pris s'accompagne d'un anti-réductionnisme qui a pour effet de ne laisser aucune place pour l'efficacité causale des propriétés mentales ou des contenus intentionnels. Proust déclare en effet, en se réclamant du monisme anomal de Davidson, que « l'activation d'un schéma volitionnel est un événement mental aussi bien que cérébral, et ce sont les propriétés physiques des états cérébraux qui sont causalement pertinentes » (p. 302). Elle oublie toutefois de signaler que si certains ont effectivement soutenu que le monisme anomal avait la conséquence inacceptable que les propriétés mentales sont épiphénoménales (c'est-à-dire, causalement non pertinentes), Davidson lui-même n'a jamais cherché à nier que cette conséquence était bel et bien inacceptable, mais plutôt que le monisme anomal avait réellement cette conséquence. En acceptant cette soi-disant conséquence, elle se place d'emblée dans la position héroïque, mais dialectiquement peu enviable, d'avoir à faire face à l'immense majorité de la communauté philosophique,

et à une bonne partie de la communauté scientifique elle-même. Mais on peut se demander à quel point cet engagement en faveur de l'épiphiénoménalisme doit être pris au sérieux, puisque l'essentiel des analyses proposées dans ce livre sont formulées dans le langage « causaliste » habituel, et tout à fait compatibles avec l'efficacité causale du mental en tant que tel.

1. Volitions

Proust emboîte le pas des nombreux philosophes qui, de Thomas d'Aquin et Locke à McCann et Ginet, en passant par Sellars et O'Shaughnessy, ont jugé nécessaire d'admettre l'existence d'actes de volonté (c'est-à-dire, de ce qu'on appelle des volitions) pour rendre compte de notre capacité d'agir, et de la nature de l'action. Un des principaux arguments en faveur de l'existence des volitions est qu'il semble possible d'exécuter volontairement une action qu'on n'a pas l'intention d'accomplir, par exemple parce qu'on se croit à tort incapable de l'accomplir. Mon médecin me demande de vérifier si mon bras droit est bel et bien anesthésié. Je crois que mon bras est paralysé par l'anesthésie. Sans désirer ou avoir l'intention de le bouger, je tente néanmoins de le faire, et contre toute attente, je réussis. Il est difficile, dans un tel cas, de nier que j'ai volontairement bougé le bras, même si je n'avais nullement le désir ou l'intention de le faire.

Faut-il pour autant en conclure, comme Proust le suggère, que les analyses causales telles que celles de Davidson et Searle sont incomplètes ou inadéquates ? Ce n'est pas évident, puisque ces analyses visent à caractériser la notion d'action *intentionnelle*, et non pas celle d'action volontaire ou d'action « en général ». De plus, il est difficile de voir en quoi la théorie de Davidson serait prise en défaut par l'exemple que je viens d'évoquer, puisqu'elle permet de soutenir que l'action volontaire que j'ai accomplie était intentionnelle sous la description « tenter de bouger le bras », même si elle ne l'était pas sous la description « bouger le bras » (puisque je ne désirais pas bouger le bras). Quoi qu'il en soit, je ne vois aucun problème de principe à appeler « action » un comportement ou une activité qui ne viserait la satisfaction d'aucun désir ou la réalisation d'aucune intention. Mais comment alors distinguer les comportements/activités qui sont des actions, de ceux qui n'en sont pas ?

Selon la conception volitionniste développée par Proust, lorsque j'accomplis volontairement l'action de bouger mon bras, il se passe au moins trois choses : je « veux » bouger mon bras d'une certaine manière déterminée, cette volition déclenche, contrôle et stoppe le mouvement de mon bras, et mon bras bouge de la manière appropriée. Proust semble croire que cette analyse est à l'abri de l'objection des chaînes causales déviantes qui menace les théories causales, mais il est difficile de s'en convaincre, étant donné que le mécanisme par lequel la volition est supposée contrôler l'exécution du mouvement est lui-même purement causal. Même en stipulant, comme elle le fait, que les conditions de satisfaction des volitions sont toujours en partie (comme les intentions chez Searle) auto-référentielles, de telle sorte que vouloir bouger le bras consiste

en partie à vouloir que cette volition elle-même contribue à produire un certain mouvement déterminé d'une manière déterminée, on ne voit pas ce qui pourrait exclure la possibilité que cette volition ne soit reliée au mouvement du bras qu'en vertu du fait qu'elle déclenche l'intervention d'un malin génie qui s'assure à son tour que le mouvement se déroule de la manière stipulée par la volition.

Je ne vois pas comment éviter cette difficulté autrement qu'en prétendant que chaque volition inclut, non seulement la spécification de l'enchaînement causal par lequel le mouvement corporel est supposé se produire, mais aussi la condition qu'elle sera satisfaite seulement si aucun facteur causal n'intervient dans la production du mouvement à moins d'avoir été explicitement spécifié dans le contenu de la volition. Cela revient à dire que chaque fois qu'un agent veut quelque chose, une partie de ce qu'il veut, c'est que cette volition cause le résultat souhaité de manière non déviante. Mais il m'apparaît peu plausible de supposer que chaque action s'accompagne d'une telle volition, compte tenu du fait que Proust ne souhaite pas limiter la capacité d'agir aux humains adultes. De toute manière, cette solution n'est guère plus éclairante que la réponse de Davidson au problème de la causalité déviante, à savoir que nous devons stipuler que l'action est causée de manière non déviante, sans pouvoir spécifier de manière positive ce que doit être une chaîne causale non déviante.

Selon l'analyse évoquée au début du paragraphe précédent, je n'accomplis l'action de bouger le bras que si le mouvement de mon bras résulte, « de la bonne manière », de mon action de vouloir bouger le bras. Proust insiste à juste titre sur le fait que le mouvement de mon bras n'est pas lui-même l'action de bouger le bras ; mais pour autant que je puisse en juger, son analyse n'apporte pas de réponse déterminée à la question de savoir si ma volition est en fait identique à mon action de bouger le bras, ou si elle en est seulement un constituant. Cela n'a d'ailleurs pas beaucoup d'importance, dans la mesure où il ne s'agit pas ici d'élaborer une ontologie de l'action. En revanche, il n'est pas indifférent que selon cette analyse, les actions corporelles ordinaires fassent nécessairement intervenir des volitions (qui soit leur sont identiques, soit en sont des constituants), puisque celles-ci sont elles-mêmes des actions et jouent en fait le rôle d'actions de base (c'est-à-dire que ce sont les seules actions que nous n'accomplissons pas en accomplissant d'autres actions). Une conception volitionniste de l'action reste donc incomplète ou circulaire si elle ne fournit pas une analyse de la nature des volitions elles-mêmes, c'est-à-dire, si elle ne répond pas à la question de savoir en quoi consiste l'action de vouloir quelque chose.

Proust reconnaît explicitement cette exigence et pense être en mesure de la satisfaire en offrant ce qu'elle appelle une « définition » téléologique de la volition (p. 156). J'éprouve ici un grave problème de compréhension, car je ne vois absolument pas en quoi l'analyse des mécanismes de contrôle de l'activité musculaire et de leur mode de recrutement en accord avec la loi de l'effet que propose ici Proust peut compter comme une « définition » de la volition.

La première difficulté est que la définition qu'elle propose n'a pas la forme d'une définition : elle identifie un certain nombre de conditions comme étant nécessaires pour vouloir quelque chose, mais ne donne pas de condition suffisante. La deuxième difficulté tient au type de conditions invoquées dans son analyse, comme par exemple la condition selon laquelle, pour vouloir le résultat P, il faut que « l'agent dispose de la représentation des moyens de la production occurrente de P (...) dans un contexte motivant donné » (p. 156). Les explications de Proust donnent à penser qu'un agent « dispose de la représentation des moyens » de produire un certain résultat dès lors qu'un certain mécanisme de contrôle capable de produire le résultat en question se trouve en quelque sorte implanté ou réalisé dans son système nerveux. Le mieux qu'on puisse espérer, en multipliant les conditions de ce type (qui ne font aucun usage essentiel ni du concept d'agent ni du concept d'action) c'est d'obtenir une corrélation nomologique (peut-être même une identification théorique, comme celle qui identifie l'eau à l'H₂O) entre l'occurrence d'un acte de volonté et le déroulement d'un certain type de processus à un certain niveau d'organisation du système nerveux (système de contrôle, modèle interne, boucle de rétroaction et tout le bataclan). Or il est clair que ce type de stratégie est irrémédiablement incapable de jeter quelque lumière que ce soit sur les *concepts* d'action de base ou de volition, et relève d'une forme de réductionnisme que Proust semblait pourtant vouloir répudier. On ne peut douter qu'il se passe un tas de choses dans le corps de celui qui veut quelque chose, mais je ne vois pas ce qui devrait nous convaincre que vouloir quelque chose consiste dans le fait qu'il se passe ce type de choses. En disant cela, je ne suis pas nécessairement en train de m'opposer à l'idée que chaque volition particulière soit identique à un certain processus physique particulier (encore que cette idée reste assez problématique), je veux simplement souligner que même si nous étions capables de spécifier, pour chaque volition particulière, le processus neurophysiologique (ou plus généralement, « naturel ») particulier avec lequel elle est identique, cela ne pourrait jamais constituer une définition de ce que c'est que « vouloir » ou simplement « vouloir telle ou telle chose » en général. Et même si ce n'était pas le cas, il est difficile de voir en quoi une « définition » de ce genre pourrait nous permettre de mieux *comprendre* ce que c'est que vouloir quelque chose.

Le volitionnisme classique soutient que toute action implique l'accomplissement d'une volition et se heurte ainsi à l'objection rylienne classique de la régression à l'infini : puisque vouloir est une action, il est impossible de vouloir quoi que ce soit, à moins de vouloir le vouloir, et ainsi de suite. L'objection ne vaut pas contre le volitionnisme de Proust qui soutient, non pas que toute action implique une volition, mais seulement que toute action *volontaire* implique une volition. Les volitions sont bien des actions, elles peuvent faire l'objet de volitions d'ordre supérieur et donc être parfois volontaires, mais elles peuvent aussi ne pas l'être. Non seulement peuvent-elles être involontaires, il semble que toute action volontaire résulte nécessairement d'une volition

involontaire. On peut, avec Proust, récuser la question de savoir comment une volition involontaire peut faire en sorte de produire une action volontaire. Cette question est mal posée, puisque la question de savoir si une chose est volontaire est celle de savoir si cette chose résulte (de manière appropriée) d'une volition dont elle fait l'objet : ce n'est pas celle de savoir si cette volition elle-même est volontaire. Il reste qu'on peut se demander quelles sortes d'actions peuvent, dans cette perspective, compter comme volontaires.

Considérons de nouveau l'action corporelle « ordinaire » de bouger le bras. Selon l'analyse proposée, pour que j'accomplisse cette action, il faut (i) que j'accomplisse l'action de vouloir que mon bras bouge et (ii) que cette volition cause le mouvement de mon bras (de la bonne manière). La seule chose, ici, qui puisse être volontaire, c'est le mouvement de mon bras. Mais nous avons dit que le mouvement de mon bras n'est pas lui-même l'action de bouger le bras (ce n'est pas une action du tout). Alors en quoi consiste l'action volontaire de bouger le bras ? Peut-être est-ce simplement l'action de vouloir que mon bras bouge, mais cette action ne peut être volontaire que si je veux l'accomplir, c'est-à-dire, si j'accomplis une volition d'ordre supérieur. Nous sommes donc conduits à la conclusion quelque peu surprenante qu'il faut non pas un, mais au moins deux actes de volition (dont l'un doit être involontaire), pour faire une action volontaire. Cette conclusion n'a rien de paradoxal ou d'inacceptable en soi, mais devrait peut-être nous inciter à réexaminer la question de savoir si les animaux sont réellement capables d'actions (c'est-à-dire, de volitions) volontaires (une question qui, dans le contexte de l'analyse proposée, ne se confond pas avec celle de savoir s'ils sont capables de mouvements volontaires).

2. Liberté et identité personnelle

La théorie des volitions élaborée par Proust au chapitre quatre vise principalement à apporter des solutions aux problèmes de Malebranche (comment puis-je bouger mon bras volontairement si je ne sais pas ce qui me permet de le bouger ?) et de Wittgenstein (que reste-t-il si je retranche le mouvement de mon bras du fait que je bouge le bras ?), et concerne donc en premier lieu les « actions » corporelles élémentaires (telles que bouger le bras)¹. Mais cela n'implique en rien que les volitions soient confinées aux mouvements corporels, nous avons la capacité de vouloir accomplir toutes sortes d'actions complexes telles que celles de planter un clou, acheter une voiture, repeindre sa maison, lire un livre, apprendre le japonais, etc., et c'est en général en songeant à des actions complexes de ce genre qu'on soulève habituellement le problème de la liberté (bien que le problème ne soit pas fondamentalement différent lorsqu'il s'agit de bouger le bras). Puisque dans la perspective volitionniste, toute action « ordinaire » implique une volition dont elle est « l'expansion

1. Les solutions proposées (à savoir, dans le deuxième cas, qu'il reste ma volition, et dans le premier cas, que ma volition inclut et met en œuvre la procédure à suivre pour bouger le bras) sont à première vue assez plausibles et méritent certainement d'être explorées.

causale », le problème de la liberté d'agir se ramène, dans ce contexte, à celui de la liberté de vouloir, qui fait l'objet du chapitre six.

On y trouve une brève discussion des positions incompatibilistes et compatibilistes, au terme de laquelle le compatibilisme (sous la forme défendue par Frankfurt) est rejeté, sur la base de l'argument suivant :

Si le déterminisme est faux, l'agent peut ne pas accomplir l'action qu'il fait, et ainsi il n'est plus pertinent de construire la liberté de la volonté sur la base de l'organisation *interne* de son vouloir. [...] Si le déterminisme est vrai, en revanche, les volitions de second ordre sont déterminées causalement par les états antérieurs de l'agent et par l'environnement. Dans ce cas, on ne peut sans pétition de principe affirmer que la volonté est libre. Au mieux, on dira qu'elle ne paraît pas assujettie. (p. 238).

Mais la première branche du dilemme me laisse perplexe. Car même si le déterminisme est faux, et s'il est donc possible que l'agent n'accomplisse pas une certaine action qu'il accomplit en fait, il ne s'ensuit pas que l'agent exerce le contrôle sur le fait qu'il accomplisse ou non l'action en question ; comme Proust le remarque elle-même fort judicieusement (p. 215), une action ou une volition qui serait due au hasard ne saurait être qualifiée de « libre ». En ce sens, l'hypothèse indéterministe ne semble pas éliminer la pertinence de faire référence à l'organisation interne de la volonté de l'agent. En ce qui concerne la deuxième branche du dilemme, je ne suis pas sûr de voir en quoi elle implique une « pétition de principe », mais il est clair que dans l'hypothèse déterministe le compatibiliste n'a d'autre option que de « changer de sujet » et d'invoquer une redéfinition *ad hoc* de la notion de liberté elle-même, et ce faisant, son opposition à l'incompatibiliste devient purement verbale. Mais si cette attitude du compatibiliste est répréhensible, alors comment celle de Proust, qui consiste (en substance) à suggérer qu'un système dont le comportement est contrôlé par une plus grande diversité de paramètres que celui d'un autre (et qui est donc en un certain sens plus complexe et plus plastique qu'un autre) doit être considéré comme « plus libre » que ce dernier, pourrait-elle ne pas l'être ? Quelle consolation cette notion comparative de liberté peut-elle offrir, une fois admis que la liberté (au sens des « possibilités alternatives ») est incompatible avec le déterminisme et que la volonté est déterminée ?

Le chapitre sept aborde un autre problème classique de la métaphysique, celui de l'identité personnelle. Selon ce que Proust appelle la théorie mémorielle simple, l'identité de la personne « dépend seulement de la continuité des souvenirs que l'individu peut se rappeler consciemment » (p. 263). Une des objections classiques auxquelles cette théorie doit faire face, et qui amènent Proust à la rejeter au profit d'une « théorie mémorielle révisée », consiste à souligner que deux personnes numériquement distinctes pourraient être « mémoriellement » indiscernables. Comme le remarque Proust, cet argument de la duplication « peut être généralisé à toute forme de critère de l'identité personnelle qui s'appuie sur une propriété psychologique conçue sur le mode cartésien » (p. 266), c'est-à-dire, de manière internaliste. Il faut probablement en conclure

que les propriétés mentales invoquées dans la théorie mémorielle révisée doivent être comprises de manière externaliste, bien que Proust ne donne guère d'indications en ce sens (en dehors du passage que je viens de citer). Même interprétée de manière externaliste, la théorie mémorielle simple resterait toute-fois inadéquate, selon Proust, en ce qu'elle ne reconnaît pas que la capacité de s'auto-affecter, d'agir mentalement sur ses propres états mentaux, est essentielle à l'identité personnelle.

Mais la théorie mémorielle révisée n'est-elle pas tout aussi vulnérable à l'objection de circularité que la théorie mémorielle simple, puisque c'est la personne elle-même qui est supposée « s'auto-affecter » ? Cette objection, répond Proust (p. 292-93) présuppose que c'est la personne qui cause ses actions, alors qu'elle défend le point de vue selon lequel ce sont ses états mentaux qui déclenchent causalement ses volitions, c'est-à-dire, ses actions. Les personnes, écrit-elle, ne sont ni des fictions ni des substances, elles sont « le produit mouvant, semi-stable, d'un système de dispositions, socialement entretenu, permettant de réviser ses états (croyances, désirs, intentions, etc.) sur la base d'actions mentales » (p. 292). Je vois difficilement comment éviter la conclusion, à première vue assez troublante, que nous sommes davantage les produits d'actions impersonnelles que les auteurs de nos propres actions, et que *nous* ne faisons, littéralement, jamais rien. Il resterait naturellement la possibilité que ces actions qui nous constituent soient néanmoins l'œuvre d'agents qui ne sont pas des « personnes », car si Proust, comme je viens de le remarquer, semble engagée à soutenir qu'aucune *personne* n'est un agent, cela ne la force pas à nier qu'il y ait des agents. Mais il est douteux qu'elle veuille s'engager dans l'élaboration d'une théorie de l'identité des agents, qui de toute manière ne pourrait que reproduire les difficultés traditionnelles des théories de l'identité personnelle.

Les remarques qui précèdent indiquent amplement que je ne peux accepter aucune des thèses métaphysiques avancées par Proust concernant la liberté et l'identité personnelle (et que mon cerveau ne les accepte pas non plus). Je ne prétends pas pour autant savoir qu'elles sont fausses, mais simplement qu'il reste beaucoup de travail à faire avant que nous n'ayons des réponses définitives à ces questions fondamentales (à supposer que cela soit possible). Nous serons sans doute parfaitement d'accord sur ce point. Mais que les thèses développées dans ce livre soient ultimement défendables ou non, le plus important est qu'il offre (enfin !) au public francophone une discussion intelligente et extrêmement bien informée des recherches récentes sur l'action et la volonté, recherches auxquelles Joëlle Proust a d'ailleurs elle-même contribué de manière significative².

2. Je souhaite remercier Josée Brunet et Christine Tappolet pour leurs précieux commentaires sur une version antérieure de ce texte.

Volition, ajustements moteurs et exploration des valeurs

Pierre Livet

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018240ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018240ar>

[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

Livet, P. (2008). Volition, ajustements moteurs et exploration des valeurs. *Philosophiques*, 35 (1), 127–130. <https://doi.org/10.7202/018240ar>

Volition, ajustements moteurs et exploration des valeurs

PIERRE LIVET

Je dois d'abord signaler mon accord avec la stratégie générale de l'ouvrage de Joëlle Proust. Reformuler la notion de volition dans les termes du contrôle, la lier aux capacités d'ajustement et de révision de l'action, tenter d'étendre cette notion de contrôle et de révision à tous les niveaux de l'action, du niveau moteur au niveau de la transformation de soi en relation avec une image de soi, en passant par le niveau de la régulation d'une activité complexe en fonction de son adéquation avec un contexte dans lequel on dispose de repères pour savoir si l'on satisfait des règles, lier la constitution de l'identité personnelle à ces capacités de contrôle, repenser le débat sur la tension entre liberté et déterminisme en fonction de cette problématique nouvelle, ce sont là des lignes de programme auxquelles j'adhère, et qui sont brillamment exposées et développées dans *La nature de la volonté*.

Mes quelques perplexités portent sur la possibilité d'utiliser à tous les niveaux la référence à un modèle de contrôle qui me semble surtout pertinent au niveau moteur. Je ne pense pas que cela soit totalement satisfaisant. Mais comme nous savons que Joëlle Proust s'inspire de la théorie mathématique du contrôle développée par Aubin, et que cette théorie va bien au-delà d'une application possible au niveau moteur, cette limitation est peut-être apparente, et tient à ce que, dans la collection Folio, il était sans doute difficile de pouvoir présenter une théorie fort complexe comme celle d'Aubin et ensuite de montrer comment elle s'appliquait dans les différents niveaux de l'action.

Il me reste à argumenter mes perplexités. Au niveau moteur, nous rencontrons une situation privilégiée. D'une part, dans la plupart de nos mouvements, nous disposons d'un « modèle inverse », qui nous dit comment en fonction d'un état final souhaité transformer cet état pour parvenir à notre situation motrice présente, et donc quelles sont les opérations qu'il va falloir déclencher pour parcourir en sens inverse le chemin qui va nous mener de la situation présente à l'état final souhaité. Nous disposons aussi de « simulations internes » ou « modèles internes » qui lient à la commande d'une séquence de mouvements l'anticipation des réafférences proprioceptives, voire perceptives qui devraient nous revenir en fonction de ces mouvements, et nous disposons de moyens de comparer ces réafférences anticipées et les réafférences effectives et de corriger les mouvements pour arriver à nos fins. Tout cela suppose une mise en branle en parallèle des commandes motrices, de l'enregistrement de ces commandes (efférence) et de la comparaison entre les réafférences anticipées et les réafférences observées. Mais la mise en place de ces modèles inverses, de ces modèles internes qui sont aussi des modèles anticipatifs, la mise en parallèle de leurs déterminations, et la détermination des capacités de correction,

tout cela a exigé de très longs apprentissages, depuis notre naissance. Il n'est pas du tout évident que nous disposions de ces capacités à d'autres niveaux, qu'il s'agisse du contrôle qui tient compte des règles propres à une situation nouvelle, ou, davantage, de celui qui nous permet d'agir de manière cohérente avec nos valeurs et de mieux correspondre à notre image de nous-mêmes.

Avant de montrer en quoi les trois types de contrôle diffèrent, revenons sur l'interprétation que donne Joëlle Proust des expériences très intéressantes de Haggard et de son équipe. Il a montré qu'une activation cérébrale liée à une décision de répondre à la consigne précède une autre activation liée à la sélection d'un type de mouvement particulier, et que la conscience de la décision d'agir est concomitante non pas de la première activation, mais de la seconde. Il a aussi montré que dans une action volontaire, notre estimation de la localisation temporelle des effets de l'action se trouve décalée par rapport à sa véritable localisation et rapprochée de l'initiation de l'action, tandis que notre localisation temporelle du moment du vouloir agir est repoussée vers le futur, si bien que l'intervalle entre les deux est raccourci, alors que le contraire se produit dans le cas d'une action déclenchée par stimulation intra-crâniale par l'expérimentateur (en remplaçant le moment du vouloir-agir par le moment de la prise de conscience des mouvements involontaires).

Proust voit dans ces expériences une réfutation de la théorie interprétative de la volition. Selon cette théorie, la volition n'est qu'une illusion rétrospective, une construction de notre esprit qui situe dans le passé de l'action son initiation conçue sous forme de volition. L'argument de Proust semble être que s'il s'agissait d'une reconstruction liée à l'observation de nos mouvements et de leurs effets, nous ne devrions pas faire de différence de localisation temporelle entre l'action volontaire et l'action déclenchée expérimentalement. Cette différence s'explique en revanche si la volition est bien réelle, puisque alors nous unissons plus facilement une action volontaire avec ses effets que nous ne le faisons pour une action non volontaire. Mais pour que cet argument porte, il faudrait que la conscience d'être à l'origine de l'action puisse tenir une place comparable dans l'expérience de l'action volontaire et dans celle de l'action involontaire (pour qu'on puisse ne pas faire de différence). Or même dans une reconstruction rétrospective, nous pouvons fort bien tenir compte du fait que notre expérience phénoménale dans les deux cas n'est pas la même. La première expérience de Haggard montre bien que la conscience de la volition est liée non pas à une préparation globale, ou à une sorte de délibération implicite, mais plus particulièrement à la sélection d'un mouvement, donc à ce qui permet de lancer les anticipations de réafférences et la correction du mouvement en cas de besoin. La volition pourrait n'être qu'une reconstruction rétrospective qui dépend de ce processus de mise en branle d'un contrôle possible du mouvement. Quelle que soit d'ailleurs l'interprétation (volition reconstruction ou volition active), la conscience phénoménale de l'agir peut rester épiphénoménale et ne pas avoir d'incidence causale. La concomitance de cette conscience d'agir avec la sélection du mouvement pourrait faire de cette

conscience une simple manifestation de la mise en route de ce qui permet le contrôle. La théorie de la volition comme contrôle peut toujours nous conduire à faire de la conscience de la volition un épiphénomène du contrôle. Les expériences en question ne semblent pas pouvoir trancher entre une interprétation où la volition a bien un rôle causal et celle où elle est un épiphénomène.

Dans le cas du contrôle « épisodique », selon les termes de Koechlin, nous ne disposons pas de ces ajustements quasi instantanés entre réafférences anticipées et réafférences observées. Ce contrôle consiste en effet à tenir compte des conditions induites par la situation, qu'il s'agisse de buts endogènes à l'agent, ou de règles propres à la situation du moment, où de l'influence de l'histoire de l'agent avant cette situation. Un tel ajustement immédiat ne serait possible que si nous avions déjà appris les valeurs et règles du contexte par le passé, et qu'il s'agisse donc du déclenchement de comportements routiniers. Mais si les modifications de contexte observées ne se sont pas souvent reproduites dans le passé et n'ont pas donné lieu à apprentissage, nous ne pouvons pas utiliser de tels ajustements. Ou bien nous disposons de représentations de situations prototypiques dont certains traits se retrouvent dans la nouvelle situation, et nous tentons des actions similaires à celles qui ont réussi dans le passé pour ces situations prototypiques. Ou bien nous savons seulement reconnaître certains traits saillants mais partiels de la situation. Ces traits activent en nous d'autres traits d'action à éviter ou à favoriser. Nous lançons alors seulement des actions qui peuvent éviter ces traits négatifs. Pour les traits positifs, nous tentons des actions, des constructions, et nous les modifions en fonction de l'estimation que nous faisons de leur proximité avec ces traits positifs. Ainsi un bricoleur qui tente de construire un mur tente de ne pas faire déborder latéralement sa brique par rapport aux briques déjà posées en-dessous. Le contrôle de l'action se fait donc avec des boucles rétroactives beaucoup plus longues, puisqu'il faut pouvoir observer les effets de l'action, parfois un temps après avoir fait le mouvement, pour pouvoir corriger. Nous améliorons nos performances en disposant de modèles mentaux des propriétés structurelles des objets que nous manipulons et des formes que nous devons obtenir.

Mais quand il s'agit de contrôler la manière dont nos états mentaux, nos désirs, préférences, sont bien en cohérence avec nos valeurs et avec l'image que nous souhaitons avoir, nous n'avons pas la plupart du temps de tels modèles mentaux — qui portent sur les formes des objets à produire — à consulter. Nous disposons bien de traits positifs ou négatifs, mais ils restent des qualités abstraites, et nous devons pouvoir découvrir leurs implications pour des conduites qui règlent nos interactions avec autrui. C'est toujours possible quand nous nous bornons à assurer des routines de comportement, qui se sont mises en place quand nous avons imité ceux qui nous paraissaient manifester ces valeurs. Mais si nous voulons satisfaire les valeurs que nous visons, nous sommes souvent dans des situations où nous ne disposons pas de modèles à imiter.

De plus, les valeurs que nous visons sont variées, et une même situation peut être évaluée selon des critères inspirés par des valeurs différentes, ce qui

donne lieu à des évaluations contradictoires entre elles (telle conduite est supérieure à telle autre selon tel critère et telle valeur, mais inférieure selon telle autre). Il ne nous est pas possible de prétendre simplement mettre en cohérence nos actes et nos valeurs. Nous avons à explorer et découvrir ce que peuvent être les manières de résoudre ces problèmes d'incohérences entre évaluations. Nous pouvons tenter des révisions diverses, mais nous n'assurons par là que des remises en cohérence locales, et nous ne sommes pas assurés qu'une révision locale n'aura pas à plus long terme des conséquences pour d'autres valeurs qui introduiront des incohérences plus grandes.

Il faudrait donc apporter des nuances à l'approche de Joëlle Proust, en insistant davantage sur l'analyse des processus d'apprentissage et d'exploration qui permettent de nous donner des repères pour les corrections de nos actions et sur la diversité de ces processus. Ces processus ne sont pas équivalents selon les niveaux de contrôle qui sont en question. L'exploration des valeurs est bien plus incertaine que l'apprentissage des mouvements qui permettent d'atteindre un objet. Cela va d'abord dans le sens de la conception purement comparative de la liberté proposée par Joëlle Proust (nous ne sommes pas libres dans l'absolu, nous sommes plus libres si nous sommes capables de contrôles à plus de niveaux différents). Mais l'incertitude de l'exploration des valeurs nous laisse une forme de liberté plus sérieuse. Comme les valeurs à découvrir sont multiples et que leurs implications pour nos actions peuvent être en conflit, nous ne sommes plus là dans le champ du déterminisme. Nous pouvons choisir tel ou tel critère pour évaluer nos actions, mais aussi, à un niveau supérieur, pour poursuivre l'exploration des valeurs dans tel sens plutôt que tel autre. Assurément, si nous sommes enclins à développer telle exploration plutôt que telle autre, il est possible de prétendre expliquer ce penchant par des déterminismes. Mais comme les valeurs en question restent à explorer et découvrir, les catégories du déterminisme dont nous disposerons pour proposer ces explications seront toujours en retard sur nos explorations et seront plus grossières, ce qui nous donne une autre forme de liberté, certes relative elle aussi, mais cette fois relative à l'ouverture du champ des valeurs et non plus à une hiérarchie de modes de contrôle déjà déterminée.

Volitions et auto-affection

Stéphane Chauvier

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018241ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018241ar>

[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

Chauvier, S. (2008). Volitions et auto-affection. *Philosophiques*, 35 (1), 131–137.
<https://doi.org/10.7202/018241ar>

Volitions et auto-affection

STÉPHANE CHAUVIER

Université de Caen Basse-Normandie

Dans son ouvrage sur la nature de la volonté, Joëlle Proust entend reconsidérer, à la lumière de certains résultats récents de la psychologie et de la neurophysiologie cognitives, le problème philosophique traditionnel de la nature de l'action volontaire. Quelques auteurs, à la suite d'Aristote et de Wittgenstein, soutiennent qu'une action volontaire est simplement un comportement dont celui qui l'adopte peut *rendre raison* en première personne. D'autres philosophes, à la suite de Descartes et de Locke, tiennent au contraire qu'une action volontaire est un comportement *causé* par la volonté de l'agent ou, plus exactement, par une volition de l'agent, par une détermination de sa volonté. J. Proust a choisi le second de ces deux partis philosophiques. Elle pense notamment que la conception volitionniste peut permettre d'intégrer, mieux que sa rivale, certains résultats des sciences contemporaines de la cognition et du cerveau. Toutefois, il convient de souligner que le volitionnisme, comme d'ailleurs son contraire, le rationalisme, n'est pas de lui-même une théorie scientifique ou positive. C'est une explication philosophique ou conceptuelle de l'action volontaire permettant, le cas échéant, d'interpréter les résultats des sciences cognitives. L'objet de l'ouvrage de J. Proust est donc non seulement d'interpréter, dans le cadre du volitionnisme, certains développements contemporains des sciences cognitives, mais aussi de donner à la théorie volitionniste une formulation générale qui lui permette de résister aux objections philosophiques ou conceptuelles dont elle a été l'objet.

Dans ses formulations traditionnelles, le volitionnisme se heurte en effet à deux objections conceptuelles principales. En premier lieu à l'objection de la régression infinie : si l'action de lever le bras est causée par la volition de lever le bras et si une volition est conçue comme une « action de l'âme », cette volition semble appeler une volition antérieure, et ainsi de suite à l'infini (p. 136). En second lieu, cette conception volitionniste semble conduire à la théorie de l'homoncule (p. 175) et, avec elle, à la théorie de l'Ego spirituel : si une volition est une action de l'âme, alors cette action semble appeler un sujet-auteur qui, ne pouvant être le grand agent corporel lui-même, est fatalement un petit agent dans le gros, un Ego spirituel.

J. Proust affirme pouvoir échapper à ce double risque de régression et d'homunculisation, en définissant une volition comme un *événement*. Un événement, étant impersonnel, ne requiert pas un sujet-auteur. Et un événement n'étant pas une action, il ne requiert pas non plus une volition antérieure. Une action volontaire est donc simplement l'expansion phénoménale d'une volition. Lorsque nous voyons un homme lever son bras pour attraper une pomme dans un arbre, nous assistons à l'expansion d'une volition dans le monde.

Quel que soit pour l'instant le détail de cette explication, un point doit d'emblée être souligné. Expliquer philosophiquement un phénomène ne peut évidemment consister à donner une description cohérente d'une partie seulement de ce phénomène. Or considérons à nouveau l'action volontaire consistant à lever le bras pour attraper une pomme dans un arbre. Expliquer ce phénomène requiert évidemment de rendre compte de ce qui fait qu'à un moment donné le bras de l'homme se lève et se dirige vers le fruit. Mais expliquer ce phénomène requiert aussi de rendre compte du bruit caractéristique qui accompagne ou peut accompagner le mouvement de ce bras vers la pomme, si du moins il s'agit d'un bras humain, à savoir l'énoncé : « J'attrape une pomme » que l'agent peut ou pourrait proférer en réponse à une question du genre : « Que fais-tu ? ». Un chimpanzé pourrait attraper cette pomme en silence et la description du mécanisme le conduisant à le faire expliquerait valablement le phénomène. Mais les actions volontaires des hommes sont pénétrées d'énoncés à la première personne ou, au moins, pénétrés de dispositions à en proférer, de sorte que l'explication que l'on propose doit aussi rendre compte de cette pente qu'ont les agents humains à se poser comme les *auteurs* de leurs actions. La théorie que propose J. Proust y parvient-elle ? C'est sur ce point crucial que nous voudrions nous concentrer.

Pour rendre plus intuitive la discussion, considérons l'exemple précédent, celui d'un homme, Pierre, qui tend son bras pour attraper une pomme dans un arbre. On pourra peut-être trouver ce cas trop simple. Notons toutefois que c'est en songeant à des actions corporelles élémentaires comme celle-ci que J. Proust élabore sa théorie. Ici et là elle affirme que ce qui vaut pour l'action d'attraper un objet ou de glisser un disque dans une fente vaut aussi pour des actions à plus large spectre et à moindre implication corporelle, comme l'action de se marier ou de pacifier un conflit (p. 153). Mais sans doute le lecteur aurait-il eu besoin de juger, sur quelques exemples, que ces actions essentiellement symboliques et minimalement corporelles pouvaient vraiment être expliquées par le modèle volitionniste élaboré sur l'exemple d'actions corporelles simples. Mais laissons ce point de côté et considérons comment la théorie volitionniste peut rendre compte de l'action simple de Pierre.

Nous l'avons dit, si Pierre lève son bras pour attraper une pomme, c'est en vertu d'une volition correspondante. L'action dont Pierre est l'agent, l'action d'attraper une pomme, est causée, entretenue et guidée (p. 159) par une volition qui a la pomme pour cible. Une volition est un événement, pas une action. Si c'est Pierre qui lève le bras pour se saisir de la pomme, ce n'est pas Pierre qui fait qu'il a la volition correspondante. La volition advient et l'organisme dans lequel elle advient, dans notre cas Pierre, se met à agir, à produire des changements dans le monde. D'où sort cette volition ? Pour simplifier : a) de la rétion d'expériences plaisantes faites, par le passé, à l'occasion de la dégustation involontaire de pommes ; b) de la petite faim que Pierre éprouve présentement ; c) du surgissement, dans son champ visuel, d'une belle pomme rouge perçue comme accessible. Qui opère le rapprochement de ces trois facteurs ?

Ce n'est évidemment pas Pierre. C'est le « cerveau » (p. 159) de Pierre qui fait « basculer l'agent dans l'état d'exécution », c'est lui qui « constitue » Pierre en agent voulant attraper la pomme pour la manger. Comme l'écrit nettement J. Proust, « ce basculement, entièrement causé, et donc passivement opéré, est source du vouloir et du sentiment d'agir qui lui est associé » (p. 159-160).

Que faut-il mettre sous ces notions de vouloir et de sentiment d'agir ? Essentiellement ceci : que l'événement mental d'origine cérébrale en quoi consiste la volition ne passe pas inaperçu. A la différence d'un robot, un organisme vivant qu'une volition met en action se *sente* agir. En particulier, il y a une différence qualitative entre le fait, pour un organisme, d'être habité par une volition et le fait d'être habité par un désir ou par une émotion. Les volitions se signalent par une « qualité dynamique » qui fait la différence entre l'expérience passive caractéristique d'avoir froid ou faim par exemple et l'expérience active d'être en train d'attraper une pomme. Un aspect de cette qualité dynamique est notamment constitué par le sentiment d'effort que J. Proust ne lie pas, comme Maine de Biran, à la « veille du Moi », mais à la copie d'efférence de la commande envoyée par le cerveau vers les muscles lorsque celui-ci fait basculer l'agent dans l'action (p. 192-193).

Telle est donc l'explication philosophique que J. Proust croit pouvoir donner de l'action simple de Pierre. Pierre est un organisme vivant qui se trouve être équipé pour avoir des volitions, c'est-à-dire pour être basculé par son cerveau dans l'action. Et comme tout organisme vivant, quel qu'en soit le degré de complexité, lorsque Pierre est basculé dans l'action, il vit, du dedans, certaines expériences caractéristiques. On ne doit pas dire (même s'il arrive parfois à J. Proust de le dire, par exemple p. 174) que Pierre perçoit ses volitions, car ce serait supposer que Pierre est en regard de ses volitions et reconduire ainsi le modèle de l'homoncule. Non, l'organisme vivant qu'est Pierre se trouve simplement mis en action de manière consciente, c'est-à-dire de telle sorte qu'en agissant il a des expériences caractéristiques et se rapporte représentativement à sa cible. En principe, Pierre pourrait être un zombie, car, comme l'écrit J. Proust p. 252, un robot peut avoir part à l'action volontaire. Mais le fait qu'il ait une conscience d'agir n'est pas un supplément gratuit à sa qualité objective d'agent. La conscience permet en effet de « favoriser le traitement ouvert et globalisant de l'information » (p. 179). Un organisme vivant se tire donc mieux d'affaire qu'un zombie. Il peut interrompre son action ou la relancer sur d'autres pistes parce qu'il est pathologiquement concerné par ce qu'il fait (p. 198).

A-t-on, à ce point, suffisamment équipé Pierre en processus cérébraux et mentaux pour que celui-ci puisse nous parler de *son* action ? Si on demandait à Pierre : « Que fais-tu ? », pourrait-il nous répondre : « J'attrape une pomme » ? La réponse est négative. L'organisme vivant que nous venons de décrire est un agent multi-tâches. Au gré des volitions qui se produisent en lui, il peut exécuter de manière consciente des actions différentes. Mais s'il sait ce qu'il fait, il ne *se* sait pas le faire. Il est tout à l'exécution de son action, à la cible

de son action, à la distance à laquelle cette cible se trouve encore, etc., mais il n'est pas équipé pour former une pensée ayant pour objet l'action elle-même en tant que c'est *lui* qui l'accomplit. L'agent qu'on a décrit a beaucoup de ressemblances avec celui dépeint par Hobbes au chapitre VI du *Léviathan* consacré aux « commencements intérieurs des mouvements volontaires ». Il est un agent conscient, mais pas un agent conscient de soi. S'il pouvait parler de son action, il parlerait de ce qu'il fait, mais pas du fait que c'est lui qui le fait. Il emploierait un langage impersonnel, il dirait, par exemple, « Il y a attrapage de pomme », mais il ne serait pas question de lui.

Cet agent hobbesien n'est donc pas encore suffisamment équipé pour pouvoir parler de ce qu'il fait, pour en porter la responsabilité aux yeux des autres, pour en rendre en raison ou s'en mordre les doigts. Si cet agent est bien un aspect de Pierre, c'est au mieux la bête qui est dans Pierre, ce que Pierre a gardé en lui des origines de son espèce. Mais si Pierre peut nous parler de ce qu'il fait, c'est qu'il possède, en sus de l'équipement de tout agent multi-tâches, un équipement neurologique et cognitif supplémentaire qui fait de Pierre une personne.

Quel est cet équipement supplémentaire ? Il consiste, en premier lieu, dans la capacité à exécuter des *actions mentales*. Une action mentale est une action ayant pour cible des états mentaux. Soit par exemple l'état mental consistant à percevoir une pomme rouge. Une action mentale ayant pour cible cet état mental sera par exemple l'action de rendre claire et distincte cette perception, en se rendant attentif à l'objet rouge. J. Proust indique, p. 272, qu'une action mentale, étant une action volontaire, « implique une volition ». Si J. Proust ne décrit pas en détail comment ces volitions de second ordre se trouvent produites, on peut conjecturer que le mécanisme doit lui aussi faire appel à la mémoire. Le cerveau de l'agent aura gardé la trace d'épisodes antérieurs où, de manière involontaire, des états mentaux auront été modifiés de manière endogène jusqu'à atteindre un résultat dont un profit aura résulté. Le retour de circonstances semblables pourra donc entraîner que le cerveau de l'agent « fasse basculer » celui-ci dans l'action mentale. Une volition de mieux percevoir surgira dans l'agent et il fera ce qu'il faut pour l'exécuter, par exemple en écarquillant les yeux.

Un agent capable, non seulement d'actions corporelles, mais aussi d'actions mentales, est-il, de ce fait même, un agent capable de porter en première personne la responsabilité de ses actions ? La réponse est de nouveau négative. De même qu'un agent corporel multi-tâches accomplit successivement des actions différentes de façon à coïncider chaque fois avec l'action nouvelle qu'il exécute, un « agent mental » ne sera qu'un agent multi-tâches plus élaboré. Si par exemple il exécute l'action d'attraper une pomme, il pourra aussi accomplir l'action double de bien attraper cette pomme ou de l'attraper discrètement. Sa conscience d'agir sera donc plus riche : elle enveloppera non seulement l'ensemble des repères de l'action (la cible principale, les cibles instrumentales, etc.), mais aussi la modalité d'exécution de l'action. Si on lui prête un langage,

il continuera lui aussi à s'exprimer de façon impersonnelle, mais, à la différence de l'agent hobbesien précédent, il agrémentera ses énoncés pratiques impersonnels de divers *adverbes*. Sa conscience d'agir modifiée ne se contentera pas d'un « Il y a attrapage de pomme », mais pourra aller jusqu'à « Il y a un difficile attrapage de pomme » ou « il y a un discret attrapage de pomme ».

Comment dès lors faire parler notre agent de lui-même ? Comment lui faire dire « je » ? Si l'on suit J. Proust, il faut lui prêter une capacité supplémentaire, une capacité en plus du pouvoir d'accomplir des actions mentales et que l'on peut décrire comme la capacité d'apercevoir *génériquement* ce que l'on fait quand on accomplit une action mentale. D'après J. Proust qui reprend ici une expression de Kant (*CRpure*, B 67) ayant eu une belle postérité chez Fichte et chez Maine de Biran, quand un agent accomplit une action mentale, il « s'auto-affecte ». Mieux percevoir, mieux connaître, croire moins hasardeusement, etc., c'est à chaque fois, pour l'agent qui agit ainsi mentalement, non seulement « se manipuler soi-même » (p. 273), mais aussi s'auto-affecter. La thèse centrale de J. Proust est alors que pour qu'un agent puisse dire « je », pour qu'il puisse non seulement parler de son actuel attrapage de pomme, mais se poser comme l'auteur de cette action, il faut et il suffit que l'agent ait « la conscience de pouvoir s'auto-affecter » c'est-à-dire « le souvenir de s'être auto-affecté joint à la conscience d'être en mesure, maintenant, de le faire » (p. 274). Concrètement, cela signifie que si un agent peut dire : « J'attrape une pomme », plutôt que : « Il y a attrapage de pomme » ou : « Il y a difficile attrapage de pomme », c'est parce qu'il a non seulement conscience de l'action qu'il exécute, voire de la modalité de son exécution, mais qu'il a en outre conscience de *pouvoir* modifier du dedans cette action, soit en la réorientant, soit en l'interrompant, soit en la défendant argumentativement aux yeux des autres. Pour parler de manière imagée, si l'agent « aperçoit » non seulement l'action, mais aussi lui-même en tant qu'accomplissant cette action, c'est parce qu'à la faveur de l'action qu'il accomplit et sur la base de sa mémoire d'actions mentales antérieures, il « aperçoit » le pouvoir générique qu'il possède *sur* cette action. Autrement dit encore : quand j'agis, si je me pose comme auteur de *mon* action, c'est parce que je me sais *pouvoir* modifier cette action ou modifier la modalité de son exécution.

Joëlle Proust affirme, p. 294, que sa caractérisation de la personnalité ou de la capacité des agents humains à se poser comme auteurs de leurs actions n'est pas « circulaire ». D'après elle, la conscience de pouvoir s'auto-affecter n'est pas, à l'instar de ce que pensaient Fichte ou Maine de Biran, un pouvoir spirituel irréductible, le pouvoir d'auto-affection du Moi, mais c'est une capacité dont J. Proust dit qu'elle « résulte du processus méta-cognitif », qu'elle est « le produit de la méta-cognition » (p. 294). Examinons, pour finir, si c'est vraiment le cas. J. Proust insiste, en conclusion, sur le fait que « ce n'est pas l'agent qui forme ses volitions » (p. 307). Cette thèse nous paraît semblable à celle de Hobbes dans le texte précité du *Léviathan* et elle constitue, sans aucune doute, la seule façon d'immuniser le volitionnisme contre le risque de

la régression ou de l'homonculisation. Mais que peut bien signifier le fait que l'agent, non pas ait conscience de s'auto-affecter, mais ait conscience de *pouvoir* s'auto-affecter ? Notons qu'il est essentiel, pour J. Proust, de parler non pas d'une conscience de s'auto-affecter, mais d'une conscience de *pouvoir* le faire : car il s'agit de créditer l'agent humain, non pas d'une subjectivité épisodique, mais d'une personnalité transtemporelle. Il faut donc que l'agent puisse se détacher des actions qu'il se trouve en train d'exécuter, pour se distinguer d'elles et se poser comme l'auteur d'une *lignée* d'actions (puisque c'est bien là ce que nous sommes capables de faire). Or, répétons notre question : que peut bien signifier « avoir conscience de *pouvoir* s'auto-affecter » ? Ce n'est pas être conscient d'être actuellement en train de s'auto-affecter puisque même si l'agent exécute une action de premier ordre sans y mêler une action mentale de second ordre (par exemple s'il fait quelque chose machinalement), il peut se poser comme auteur de cette action de premier ordre. Or il serait par ailleurs curieux de soutenir que « avoir conscience de pouvoir s'auto-affecter » signifie « avoir conscience de pouvoir basculer dans l'auto-affection », « avoir conscience de pouvoir se trouver dans la situation d'accomplir une action de second ordre ». On jouerait ici clairement sur le mot « pouvoir » qu'on prendrait tantôt, pour employer le vocabulaire d'Aristote, pour une puissance active (la puissance de s'auto-affecter), tantôt pour une puissance passive (la puissance d'être mis en auto-affection). Il suit dès lors qu'à moins d'accepter cette interprétation curieuse, « avoir le pouvoir de s'auto-affecter » ne peut rien signifier d'autre qu'avoir conscience d'être en mesure de le faire *à volonté*.

Mais alors de deux choses l'une : ou bien l'agent a vraiment ce pouvoir, et dans ce cas, il peut *se mettre lui-même* en action sans avoir besoin d'y être basculé par l'occurrence d'une volition. Dans un schéma globalement hobbesien, on est donc amené à glisser un peu de biranisme pour donner à l'agent qu'on affirme par ailleurs *constitué* par ses volitions, le pouvoir de dire « je » et de se poser comme auteur de *ses* actions ; ou bien l'agent a seulement l'*illusion* de pouvoir se mettre en action, il a tiré du souvenir de ses actions mentales antérieures la croyance fausse en un pouvoir générique d'auto-affection, mais la réalité est que, soit que ses actions soit de premier ordre, soit qu'elles soit mentales, il doit attendre d'être basculé dans l'action par son « cerveau » pour agir.

La lecture de la p. 304 de l'ouvrage de J. Proust où celle-ci mentionne la formule de Théodule Ribot selon qui « “Je veux” constate une situation » et où on peut également lire que « l'agent reçoit ses propriétés actives », qu'« il ne les institue pas, qu'il « n'est pas en amont de l'action, parce qu'il ne domine pas ses propres états mentaux » accredit l'interprétation déconstructionniste. La conviction d'être auteur de ses actions serait une illusion qui flotterait à la surface d'une réalité naturelle impersonnelle, un *flatus vocis* sans force causale. Mais, par ailleurs, tout au long de son chapitre VII, J. Proust semble prendre au sérieux la notion de personne et elle affirme qu'« être une personne

n'est pas en son principe une fiction » (p. 291). Mais si ce qui est réel, c'est ce qui possède un rôle causal, alors la personne, conçue comme conscience permanente de pouvoir s'auto-affecter, c'est le rôle causal d'une *puissance active* qui semble fatalement reconduire le volitionnisme vers un homonculisme biranien.

Nous nous doutons bien que J. Proust ne se laissera pas enfermer dans les termes de cette antinomie. Mais, pour notre part, faute d'en connaître encore la solution, nous concluons par provision que la meilleure manière d'exorciser le biranisme, sans priver les personnes de toute espèce de réalité, c'est peut-être de renoncer au hobbisme.

Réponses à mes critiques

Joëlle Proust

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018242ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018242ar>

[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

Proust, J. (2008). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 35 (1), 139–159.
<https://doi.org/10.7202/018242ar>

Réponses à mes critiques

JOËLLE PROUST

Institut Jean-Nicod (CNRS, EHESS, ENS)

L'exercice consistant à répondre à trois critiques aussi avisés n'est pas sans risque, mais il s'est avéré infiniment stimulant et gratifiant. Je les remercie chaleureusement du temps qu'ils ont investi dans leur lecture et leur critique et remercie aussi les éditeurs de la revue d'avoir programmé une disputatio sur *La nature de la volonté*. Puisse cette disputatio clarifier les enjeux méthodologiques et métaphysiques qui constituent l'arrière-plan des théories de l'action. Parmi mes trois critiques, seul Pierre Livet partage avec moi une conception radicale du naturalisme, en cherchant lui aussi à parvenir à une théorie de l'action compatible avec ce qu'on sait, non seulement du cerveau, mais des systèmes dynamiques auto-organisés que le cerveau instancie. Le débat avec Livet porte sur des sujets qui, quoique techniques, me semblent au cœur de la philosophie de l'action ; il s'agit de comprendre les contraintes dynamiques des systèmes représentationnels évoluant dans des paysages changeants, et d'y inscrire une théorie du contrôle qui soit suffisamment générale pour s'appliquer à l'action motrice et à l'action mentale. Avec Daniel Laurier, le terrain cesse d'être partagé ; la rigueur de ses objections suscite l'exigence symétrique d'affuter davantage mes arguments. Je lui dois l'occasion d'explicitier la métaphysique de l'esprit agissant, restée implicite dans *La nature de la volonté* à la suite d'un choix éditorial. J'ai également beaucoup apprécié de pouvoir m'expliquer sur la sémantique de la volition. Stéphane Chauvier, enfin, retrace les étapes de ma théorie de la volition en idiome hobbesien (ou watsonien ?), depuis de primitifs et mécaniques « attrapages de pommes » jusqu'à l'apparition d'un sujet qui les veuille. La gageure était de le convaincre qu'il y a plus d'une façon d'être mécaniste, et que la théorie du contrôle peut remplir le cahier des charges de l'auto-affection et de la conscience d'être identique à soi-même, sans rétablir l'homuncule ni sombrer dans le fictionalisme.

I. Réponse à Daniel Laurier¹

Daniel Laurier s'intéresse tout particulièrement à la métaphysique de l'action. Il considère que je paye le prix fort pour avoir candidement opté pour l'image scientifique, au dépens de l'image manifeste du monde. Il relève que ma position est celle d'un « anti-réductionnisme qui a pour effet de ne laisser aucune place à l'efficacité causale des propriétés mentales ou des contenus intentionnels ». Les autres objections se répartissent en deux sections. La première

1. Je remercie vivement Max Kistler d'avoir débattu avec moi des aspects métaphysiques de cette disputatio et stimulé ma réflexion. Les erreurs éventuelles restent les miennes.

examine *la théorie de la volition*. La deuxième section aborde les questions de *la liberté et de l'identité personnelle*. Ma réponse suivra l'ordre de ces objections, en commençant par expliciter la métaphysique de l'action qui inspire mon ouvrage, même si elle est restée, il est vrai, confinée à quelques passages.

1- Métaphysique de l'action : réductionnisme ou antiréductionnisme ?

Quelques philosophes, dont je fais partie, ont pris au sérieux les conséquences du rejet par Quine de la distinction entre propositions analytiques et synthétiques. On ne peut plus, dès lors, se borner à philosopher dans un fauteuil. Les concepts sont l'effet collectif d'une recherche indissociable des avancées empiriques. Comme d'autres ouvrages issus de ce rejet, *La nature de la volonté* se propose de construire une théorie philosophique de l'action compatible, d'une part, avec l'expérience commune de l'agir, soit son « image manifeste », et, d'autre part, avec les apports des sciences cognitives, et en particulier des neurosciences, où des avancées sans précédents ont été faites durant la dernière décennie, soit son « image scientifique »². A ce double système de contraintes s'ajoutent les exigences proprement philosophiques du réalisme représentationnel. Il n'est pas évident d'avoir à faire de la philosophie en tenant compte de contraintes aussi diverses. Je tente, comme d'autres, depuis vingt ans, de les gérer rationnellement, en réfléchissant sur les questions de méthode que cela pose à tous ceux qui ont fait le choix raisonné du naturalisme³. Ce préambule est destiné à désamorcer l'impression de « candeur élégante », c'est-à-dire de scientisme obtus qu'a pu provoquer mon analyse à travers l'interprétation qu'en donne Daniel Laurier.

L'une des caractéristiques du débat métaphysique sur les rapports corps-esprit est de ne prendre en considération rien de ce que l'on peut savoir sur le corps ou sur l'esprit, ni même sans s'expliquer sur le concept de causalité utilisé, au profit d'une caractérisation abstraite de relations de survenance. La causalité invoquée est-elle le concept du sens commun, lié à l'explication causale, celui qui caractérise les pratiques du raisonnement scientifique, ou bien d'un phénomène objectif de transfert d'énergie entre des événements physiques ? S'il s'agit de rendre compte de l'efficacité causale du mental, en adoptant une forme ou une autre de réalisme représentationnel, les formes purement attributives de l'explication ne nous concernent pas. Les rationalisations de l'action sont une récente acquisition de l'évolution de l'esprit. Il est fort probable que beaucoup d'actions ne sont pas structurées de cette manière, tout en satisfaisant des contraintes implicites de rationalité (Proust, 2006a). Daniel Laurier passe à plusieurs reprises de considérations attributives à des hypothèses ontologiques. Or il n'est pas clair que nos propensions attributives (nos « intuitions » naïves) soient un bon guide pour identifier l'ontologie

2. On remarquera que, dans le cas de la philosophie de l'esprit, la tâche est de comprendre comment la première peut être comprise par la seconde, ce qui n'est pas le cas, par exemple, de la philosophie de la physique.

3. Cf. en particulier Proust (2004) et Proust & Pacherie (à paraître).

mentale. On peut légitimement douter que la structure moléculaire du cerveau, la neurophysiologie fonctionnelle (voir plus bas) suffisent à nous renseigner sur ce point. En revanche, la manière dont le cerveau se construit dans ses interactions avec le monde, au cours de la phylogenèse et de l'ontogenèse, peut nous orienter vers le découpage causal adapté, et nous éviter de commettre les erreurs les plus grossières sur la constitution de l'esprit. Pour résumer la métaphysique qui forme l'arrière-plan de cet ouvrage : la fonction causale des neurones est de transférer de l'énergie entre les structures physiques pertinentes (cerveau-corps-environnement) en conformité avec les contenus représentés, conformité qui suggère à son tour une intervention structurante de l'information sur la sélection neuronale.

J'en viens maintenant au raisonnement qui conduit à cette métaphysique. Comment le réalisme représentationnel s'applique-t-il dans le cas de l'action (où, on l'a vu, des représentations exécutives sont sélectionnées en vertu de certaines motivations) ? Le réalisme représentationnel peut inspirer deux types de théories de la causalité mentale pertinentes ici. Pour les unes, l'information dispose d'une causalité occasionnelle (qu'on peut qualifier aussi d'occurrence ou de déclenchante) : le contenu mental est censé assumer en tant que tel un rôle causal *dans chaque épisode cognitif*⁴. Pour les autres, l'information possède un rôle causal *structurant* dans l'organisation neuronale — acquis au cours de la phylogenèse et/ou de l'ontogenèse. Une fois la structuration effectuée, l'activation d'un véhicule représentationnel procède par *transfert d'énergie* entre des assemblées neuronales (l'information n'intervient plus à titre de facteur causal *à ce stade*)⁵.

Le métaphysicien doit tirer toutes les conséquences *du double niveau causal* dans lequel se construit une fonction représentationnelle donnée. Dretske a été le premier, à ma connaissance, à l'introduire, en distinguant une cause structurante d'une cause déclenchante. Millikan reconnaît aussi ce double niveau quand elle distingue la causalité reproductive, en vertu de laquelle un type d'élément se trouve copié et sélectionné par compétition avec des organismes qui n'en disposent pas, et la causalité dispositionnelle, en vertu de laquelle l'élément individuel produit des effets dans l'organisme où il a été copié.

Je propose de considérer la causalité structurante comme l'effet rétro-actif de besoins informationnels sur le développement du cerveau (à la fois dans la phylogenèse et dans l'ontogenèse). L'information a un rôle causal pour *sélectionner ceux des couplages physiques organisme-milieu qui sont favorables à la flexibilité adaptative*. C'est en effet parce qu'un organisme peut extraire et conserver de l'information sur les associations présentes dans l'environnement qu'il est également capable de prédire les événements favorables et nuisibles et de réagir comme il convient. La causalité structurante inscrit ainsi les contraintes

4. C'est la position de Dretske (1988), à qui l'on doit la distinction entre causalité structurante et déclenchante.

5. Voir Kistler (1999).

informationnelles dans les propriétés générales d'une architecture mentale. À l'échelle de la phylogénèse, l'information constitue une *affordance* à exploiter : elle détermine, par exemple, les divers dispositifs permettant à un organisme de percevoir des phénomènes d'une fréquence donnée, de mémoriser des événements ou des associations, de raisonner sur eux, etc. Au cours de l'ontogénèse, l'information disponible contraint le développement du cerveau immature ; que l'on considère comme Quartz et Sejnowski que les neurones se développent par l'interaction avec l'environnement, ou comme Changeux & Dehaene et Edelman, qu'ils se développent par sélection et destruction des neurones inemployés, la rétro-action de l'environnement permet au cerveau d'« internaliser » les caractéristiques spatiales et dynamiques de l'environnement, c'est-à-dire de les représenter à des fins anticipatrices⁶.

La causalité déclenchante est la manifestation occasionnelle des capacités représentationnelles construites au fil de cette double structuration. Afin de comprendre pourquoi l'information ne joue pas un rôle causal *déclenchant*, je propose l'analogie suivante. Un artisan conçoit un marteau en tenant compte des contraintes de la tâche : bois dur, métal dense et résistant, etc. Une fois les matériaux sélectionnés et marteau construit, nul besoin de faire intervenir une caractéristique fonctionnelle de second ordre. De même pour le cerveau. Une fois qu'un contrôle donné est profilé et structuré par les besoins informationnels, nul besoin d'identifier une étape où l'information jouerait un rôle nouveau à chaque utilisation. Le rapport entre les propriétés fonctionnelles et les proxys déclencheurs (une mise en correspondance de configurations neuronales) suffisent à assurer le rôle causal attendu. L'instrument étant calibré, l'« usager » peut exploiter les propriétés informationnelles acquises par le système d'absorber de l'information et de la traiter. Aucun rôle causal ne revient ainsi à l'information sinon pour créer de nouveaux apprentissages, c'est-à-dire de nouvelles structures de contrôle. Sans quoi, effectivement, on devrait renoncer au principe de l'exclusion explicative de J. Kim et considérer que les structures neuronales (porteuses d'information) et les significations mentales immatérielles se combattent en permanence pour influencer les comportements, ou que ces dernières sont purement épiphénoménales.

Une fois qu'un ensemble de neurones a été sélectionné dans la fonction de porter une certaine information, il résonne avec l'environnement de manière sélective. Si une assemblée neuronale donnée tire son efficacité causale de ses couplages informationnels avec l'environnement (eux-mêmes issus de couplages causaux impliquant une sélection et une reproduction, c'est-à-dire des couplages fonctionnels), on peut comprendre que *le même* état porte *de par sa fonction* une information spécialisée (propriété « mentale ») et transfère de l'énergie (propriété « physique »).

J'en viens à la question légitime de Daniel Laurier : l'ouvrage est-il ou non réductionniste ? Le réductionnisme est la thèse selon laquelle les propriétés

6. Sur ce point, voir « *What is a mental function ?* », à paraître.

mentales sont explicables soit par identification à des propriétés physiques, soit par mise en correspondance nomique avec des lois physiques, soit par la mise en œuvre de formes plus faibles de réduction, comme l'émergentisme. L'anti-réductionnisme est la thèse selon laquelle les propriétés mentales ne peuvent pas recevoir ce genre d'analyse, en particulier du fait de leur multiréalisabilité⁷. L'hypothèse du réductionnisme par identité semble la plus facilement intelligible et l'emporter sur les autres par sa simplicité métaphysique. Mais cette simplicité reste illusoire tant qu'on ne met pas à jour les relations nomiques entre les propriétés représentationnelles et les propriétés physiques de leurs véhicules, relations qui s'établissent nécessairement à des échelles temporelles multiples, et selon des mécanismes sélectifs très variés. Il ne paraît guère prometteur, en ce domaine, de se fier à des intuitions. La description des « états mentaux » par les philosophes est biaisée par la représentation de ces états comme fixes, répliquables, et déterminés. Elle passe sous silence le caractère dynamique de la vie mentale, et la complexité du jeu causal où croissance et apprentissage se contraignent mutuellement.

Supposons, comme je l'ai proposé ci-dessus, que les propriétés physiques des événements mentaux soient les seules à être causalement déclenchantes, et que l'information portée par un indicateur joue un rôle causalement structurant dans la sélection des états physiques dont la fonction sera d'indiquer des états sémantiques. Cette fonction repose-t-elle sur des correspondances nomiques ? Cela peut paraître douteux. En effet, les relations fonctionnelles d'indication sont marquées par diverses caractéristiques architecturales, dont l'encapsulation générative des processus au cours dequels une fonction informationnelle est stabilisée à la fois par l'évolution et par les apprentissages. La multiplicité des paramètres, et la non-répliquabilité des contraintes d'architecture tant dans la phylogenèse que dans l'ontogenèse rendent l'idée de covariation nomique problématique.

En résumé, la position défendue est proche de l'anti-réductionnisme, si l'on entend par là que l'information forme une contrainte causale *sui generis*, liée à un certain type de bénéfice, la flexibilité cognitive. L'information joue un rôle causal structurant et façonne l'organisation du cerveau — sa connectivité, ses activations synchrones — en formant un enjeu central de la sélection ou du développement neuronal. Mais la position s'apparente au réductionnisme en considérant que l'activité mentale *occurrente* dépend systématiquement des propriétés énergétiques des neurones mis en rapport avec des stimuli motivants. Symétriquement, la position n'est une forme d'épiphénoménalisme que si l'on s'intéresse à l'activité mentale *occurrente*. Mais il n'y a aucun épiphénoménalisme du mental si on examine la manière dont cette activité mentale

7. Max Kistler a restitué son attrait à la thèse de l'identité entre propriétés mentales et physiques, en argumentant que la réalisabilité multiple d'une propriété mentale ne constitue pas plus un obstacle à cette identité que la multiréalisabilité du concept de température n'est un obstacle à sa réduction à l'énergie cinétique des molécules. Voir en particulier Kistler (1999b).

a été simultanément sélectionnée et organisée à long terme. Loin d'être « ad hoc », cette distinction dérive du fait que le cerveau est un système dynamique auto-organisé. Notons en passant que la question de l'épiphiénoménalisme *de la conscience* est une question différente ; mais on peut utilement l'aborder à l'aide de la distinction proposée.

2- La théorie de la volition

a) La pertinence d'une théorie volitionniste face à une théorie intentionnaliste de l'action

Laurier objecte d'abord que le propos d'une théorie de la volition ne peut pas écarter la pertinence des théories de Davidson et de Searle, lesquelles portent non sur l'action volontaire, mais sur l'action intentionnelle. Si l'on prend l'argument de Laurier au sérieux, on devra dire que toute définition n'a qu'une portée nominale. De ce point de vue, les théories intentionnelles et volitives ne constituent effectivement pas des théories alternatives de l'action : les unes caractérisent les actions *intentionnelles*, les autres les actions *volontaires*. Pourtant, les divers auteurs qui ont réfléchi sur l'action cherchent à identifier ce qui définit l'action au sens courant du terme, quitte à introduire pour ce faire des raffinements ignorés du sens commun. Si l'on cherche à définir l'action par la structure des représentations qui la causent, le *definiendum* reste le même, qu'on le nomme, préthéoriquement, « action ordinaire », « comportement orienté vers un but », « action faite avec une intention », « action volontaire » ou « essai ». Ce n'est pas la même chose, évidemment, de faire de l'action un couplage entre raisons d'agir et changement, le produit réflexif d'une intention en action, ou d'une volition immédiatement exécutive. Mais ces différences touchent le sens, et non la référence du concept d'action.

Cela dit, toutes les définitions ne se valent pas. Contrairement à ce qu'affirme Laurier, la définition qui tient pour acquis que l'intention, ou la raison d'agir, disposent automatiquement d'une efficacité exécutive est de moindre généralité que celle qui manifeste la centralité à la fois causale et sémantique de la sélection d'une représentation exécutive, qu'elle s'accompagne ou non de rationalisation.

b) La distinction entre comportements et actions

Daniel Laurier craint que, si l'on détache le mouvement de la satisfaction d'un désir ou de la réalisation d'une intention, comme le propose la théorie volitive, on n'ait plus les moyens de distinguer « les comportements/activités qui sont des actions, de ceux qui n'en sont pas ». Mais évidemment la théorie volitive donne les moyens de faire cette distinction fondamentale. Un comportement non voulu est un mouvement effectué sans volition, c'est-à-dire sans que se forme l'attitude que le langage commun traduirait comme « l'effort d'atteindre tel résultat en vertu de cet effort ». Cette attitude est analysée par les trois conditions évoquées plus haut (contrôle, saillance, motivation). Pour simplifier, si

la représentation du but ne guide pas l'exécution du mouvement, le comportement n'est pas une action⁸.

Daniel Laurier considère que la théorie proposée conduit à la nécessité de distinguer, dans toute action ordinaire, des volitions involontaires et volontaires : « En quoi consiste l'action volontaire de bouger le bras ? Peut-être est-ce simplement l'action de vouloir que mon bras bouge, mais cette action ne peut être volontaire que si je veux l'accomplir, c'est-à-dire si j'accomplis une volition d'ordre supérieur. » Il trouve cette conclusion surprenante et s'interroge sur la capacité des animaux à effectuer des « volitions volontaires ». La proposition qu'exprime cette conclusion est en effet surprenante, mais elle ne peut pas être dérivée de la théorie. De même que dans les versions intentionnelles de l'action on ne parle pas d'une action qui ne serait pas intentionnelle sous au moins une description, on ne peut pas, dans une théorie volitionnelle de l'action, considérer qu'une action peut avoir lieu sans avoir été effectuée volontairement, au moins sous une description. L'effort d'atteindre le résultat X peut ne pas être couronné de succès, il peut atteindre en fait un résultat Y incompatible avec X. Mais cet effort de faire X (qualifié dans la triple condition décrite plus haut) est la caractéristique nécessaire et suffisante — dans la présente théorie — de l'action volontaire.

Le malentendu résulte peut-être de la confusion avec les théories « méta-représentationnelles » de la volition humaine, comme celle de Tim Shallice, ou de Dienes et Perner⁹. De leur point de vue, la volition, au sens cette fois de programmation du mouvement, est involontaire si elle n'exige pas l'intervention d'un mécanisme de sélection consciente, et volontaire si elle implique la conscience explicite de la volition. La conscience de la volition suppose en outre, dans ces théories, que l'agent se représente son attitude volitive. Si l'on adopte ces prémisses, il s'ensuit que seul l'être humain est capable de « volition volontaire ». L'animal non humain n'a en effet accès qu'à des schémas d'action routinière (*contention scheduling system*) sélectionnées par inhibition mutuelle : la représentation la plus active supprime ses compétiteurs. Seul un organisme doué d'un « système attentionnel de supervision » (*supervisory attentional system*), capable de métareprésenter ses intentions et ses volitions, peut utiliser les programmes moteurs du système de base en se libérant des préférences motivationnelles dictées par l'environnement.

La théorie proposée, on l'a vu plus haut, ne reconnaît pas la possibilité d'une volition non volontaire ; elle n'a pas non plus à considérer que l'animal est incapable de vouloir, parce que le sens de l'effort ne dépend pas de la capacité

8. Comme toute définition téléologique, on peut estimer qu'une action reste une action si elle ne parvient pas à son but. Le guidage de l'action est également une condition qui ne peut qu'être imparfaitement remplie, comme les deux autres. Ce problème peut affecter la capacité d'identifier un mouvement singulier comme l'action de faire P sur la base de l'observation de l'action, voire du compte rendu sincère qu'en donne l'agent. Mais cette indétermination reflète la nature causale et fonctionnelle du dispositif et ne constitue pas une difficulté conceptuelle.

9. Cf. Shallice, (1988), Dienes & Perner (2002).

de former des métareprésentations¹⁰. Quoique la distinction entre volontés plus ou moins volontaires ne puisse être faite, il est parfaitement cohérent de hiérarchiser les formes de contrôle qui peuvent intervenir dans la volition dans la condition 1, en distinguant, en particulier, les contrôles instrumentaux (moyen-fin), les contrôles sui-dirigés métacognitifs, (Proust, à paraître) et les contrôles métareprésentationnels, axés sur la construction explicite de la personne que l'on veut être. La hiérarchie ne traduit pas seulement une libération de plus en plus grande des influences de l'environnement présent ; elle exprime aussi l'enchâssement des contrôles d'ordre inférieur dans les contrôles supérieurs. Cet enchâssement est un effet de l'architecture mentale, et non l'expression d'une redescription métareprésentationnelle d'un niveau par le niveau suivant.

c) La déviance causale

Selon Laurier, la théorie volitionniste ne répond pas mieux au problème de la déviance causale que les autres théories causales de l'action. Qu'en penser ? On l'a dit dans le précis, la solution qu'apporte la théorie de la volition au problème de la déviance causale consiste d'une part à utiliser la contiguïté causale-représentationnelle¹¹ et la réflexivité procédurale entre la commande et le suivi de la commande pour intégrer la possibilité de perturbations : celles-ci peuvent être neutralisées par le suivi volitif. Il est donc parfaitement possible, contrairement à ce que dit Laurier, de spécifier de manière positive ce que doit être une chaîne causale non déviante. Si, une fois la volition formée, intervient une perturbation causale dans la commande qui reste maîtrisable par rétroaction, la perturbation ne porte pas atteinte à l'action volontaire concernée, puisque les trois conditions sont finalement satisfaites. En revanche, si la perturbation rompt irrécupérablement la contiguïté représentationnelle entre commande et suivi, alors la troisième condition n'étant pas satisfaite, l'action n'a pas la structure de la volition : on n'a pas, par conséquent, à renoncer à la suffisance de la définition. Ce n'est pas par convention que l'on parvient à cette conclusion, mais uniquement en utilisant le principe de la contiguïté causale entre la commande et son suivi (lequel forme le soubassement ontologique de la définition). Ce caractère réflexif de la volition, hérité de la structure en boucle du contrôle, est accessible au jeune enfant et à l'animal non langagier, dépourvus l'un et l'autre de capacités mentalisatrices (sans « *mindreading* »). Il constitue une condition architecturale de possibilité pour tout système doté d'un système autonome de pilotage, robot ou animal.

10. Sur le sens de l'agir, cf. Proust (2003b) et (2006b) ; comp. avec le sens de savoir : Proust (à paraître).

11. Sur cette notion, cf. Mellor (1991) et Proust (à paraître).

d) Principe téléologique et « définition » de l'action

Laurier ne voit « absolument pas en quoi l'analyse des mécanismes de contrôle de l'activité musculaire et de leur mode de recrutement en accord avec la loi de l'effet (...) peut compter comme une 'définition' de la volition. » Les conditions 1-3 ne fournissent à ses yeux, au mieux, que des « corrélations nomologiques », mais « ne peuvent jeter aucune espèce de lumière sur les concepts d'action de base ou de volition, et relèvent d'une forme de réductionnisme que Proust semblait pourtant vouloir répudier ». On répondra, d'abord, que ce type de définition est déjà présent dans la littérature, puisque les concepts de fonction, de but, et de signification d'un symbole ou d'un énoncé en ont déjà fait l'objet. Une définition téléologique, rappelons-le, expose la structure dynamique — l'histoire sélective — au terme de laquelle un effet est répliqué et sélectionné. La justification de choisir ce type de définition est que la structure téléologique de la causalité à l'œuvre dans la sélection par les effets est mieux adaptée à la nature du *definiendum*. La définition étiologique est optimale pour caractériser la sélection exécutive d'une régulation dans un contexte donné sur la base de son évolution.

On a déjà souligné que les conditions 1-3 sont parfaitement générales, et déterminent conceptuellement de manière nécessaire et suffisante ce qu'est une action, de la plus élémentaire à la plus sophistiquée. La définition de la volition est certes spécifiable dans l'idiome de la psychologie ou de la neurophysiologie « et tout le bataclan », comme le dit Laurier, mais ce n'est pas d'elles qu'elle tire son intelligibilité ; également applicable en robotique, elle doit son universalité à la théorie mathématique des systèmes de contrôle adaptatifs, dont il sera plus longuement question dans la réponse à Pierre Livet.

L'usage critique du terme ambigu de « mécanisme » mérite d'être clarifié dans ce contexte ; dans l'emploi où il désigne des dispositions physiques réalisant un dispositif fonctionnel, il relève d'une science particulière, comme la neurophysiologie. Mais s'il désigne le dispositif fonctionnel lui-même, il relève de toute discipline s'intéressant au mental, ou cherchant à définir les états mentaux par leurs relations fonctionnelles, comme la philosophie de l'esprit, la psychologie « rationnelle » ou l'anatomie cérébrale fonctionnelle. Si les boucles de contrôle constituaient effectivement « la base corporelle » de l'esprit, on pourrait parler de réductionnisme pour caractériser la présente tentative de définir le concept de volition. Mais les boucles de contrôle constituent un mode d'organisation fonctionnel des neurones, pas une base de réduction¹². Un philosophe peut donc avoir des raisons de s'intéresser à la psychologie ou aux neurosciences, non pas pour tirer servilement de ces disciplines les définitions dont il a besoin, mais à titre heuristique : afin d'identifier la structure fonctionnelle pertinente pour la définition recherchée.

12. f. Proust et Pachérie (à paraître).

e) Compatibilisme, incompatibilisme et liberté comparative

Le dilemme du compatibilisme est le suivant : soit le déterminisme est faux, et dans ce cas on ne peut plus construire la liberté de la volonté sur l'organisation causale du vouloir ; soit il est vrai, et dans ce cas les volitions, comme les autres attitudes, sont le produit causal d'autres états et ne peuvent être dits compatibles avec la liberté qu'en changeant le sens du mot « liberté » de manière à servir l'argument, c'est-à-dire par pétition de principe. Daniel Laurier trouve beaucoup à redire à cette formulation. Je traiterai des deux principales objections. La première est que « l'hypothèse indéterministe ne semble pas éliminer la pertinence de faire référence à l'organisation interne de la volonté de l'agent ». À ceci on répondra que si, par organisation interne, on entend une structure causale liant une attitude et une exécution, on voit mal comment cette organisation sortirait indemne de la désorganisation causale associée à l'indéterminisme.

La seconde est que, ce même chapitre objectant au compatibilisme l'annexion indue du terme de liberté, il paraît curieux de le rétablir en parlant de liberté comparative. Le débat devient ici nominal, car l'ouvrage est clair sur l'interprétation qu'il convient de donner au terme de liberté comparative et sur la motivation de ne retenir qu'un tel sens comparatif, quand on soutient que l'agir n'échappe pas au déterminisme causal (étendu à ses formes probabilistes). Les pages 245-251 présentent les raisons à l'appui de ce choix terminologique ; elles clarifient en quel sens résiduel non illusoire on peut encore comprendre le terme, et le rôle causal que joue l'impression de liberté dans le cadre de l'apprentissage de l'autonomisation à l'égard des saillances présentes.

f) Sommes-nous des épiphénomènes ?

Dans cet ouvrage, je défends de nouveau la thèse, déjà argumentée dans Proust (2000), que l'identité personnelle se construit dans un mode de contrôle particulier — l'évaluation et la révision de ses buts mentaux. À la faveur de ce contrôle, l'esprit se modifie lui-même et, simultanément, élabore l'identité de la personne. L'exercice de ces actions mentales, mis en œuvre au fil du temps, joue ici le rôle central. Daniel Laurier estime « assez troublante à première vue » la conclusion qu'il tire de ce dernier chapitre, selon laquelle « nous sommes davantage les produits d'actions impersonnelles que les auteurs de nos propres actions, et que nous ne faisons, littéralement, jamais rien ». Il joue évidemment ici sur un double registre : il retraduit les concepts dans un langage familier, celui de la psychologie ordinaire, et construit ainsi une version révisée des thèses, où elles perdent toute intelligibilité. En effet, dire que les actions sont « impersonnelles » suppose que cela ait un sens de dire qu'une action est soit personnelle, soit impersonnelle. Il existe une troisième possibilité, qui est de dire qu'une action n'est ni l'une ni l'autre, dans la mesure où la volition et la personne ne peuvent pas, en vertu de l'ontologie du mental, être dans un lien d'agentivité positive

ou négative (de même qu'elles ne sont ni des nombres pairs ni des nombres impairs).

La notion d'« agent », quelque cruciale qu'elle soit pour communiquer avec nos semblables et leur attribuer des rôles et des responsabilités, comme l'ont remarqué beaucoup de philosophes de l'action contemporains¹³, n'est pas non plus la notion pertinente pour expliquer la cause d'une action. L'agent peut-être le siège, ou le représentant social, de la causalité des attitudes propositionnelles, mais il n'est pas, à strictement parler, la cause proximale de « son » action. Ici encore, les besoins de la psychologie ordinaire ne sont pas nécessairement ceux du philosophe, et la traduction du raisonnement philosophique en idiome du sens commun est semée de pièges. Mon propre texte n'y échappe pas, chaque fois que je sollicite la psychologie ordinaire à des fins de clarté (voir par exemple l'énoncé de la condition 3 mentionnant « l'agent »).

II. Réponse à Pierre Livet

Pierre Livet a commencé avant moi à s'intéresser aux analyses naturalistes de l'action, et il adhère aussi depuis longtemps au programme de recherche consistant à tirer conceptuellement parti de la théorie du contrôle. Relèvent entre autres de ce programme ses travaux anciens sur les systèmes auto-organisés et ses recherches sur la dynamique des émotions. Les questions qu'il pose sont très pertinentes et montrent la profondeur de sa progression dans un territoire encore peu exploré philosophiquement. La première concerne l'interprétation qu'il convient de donner aux résultats de Patrick Haggard concernant la dynamique de la conscience d'agir. Pour que l'on puisse considérer que ces résultats réfutent la conception antiréaliste, attributive, de la conscience d'agir, il faudrait, dit Livet, « que la conscience d'être à l'origine de l'action puisse tenir une place comparable dans l'expérience de l'action volontaire et dans celle de l'action involontaire ». Si ces deux formes de conscience diffèrent phénoménalement, selon Livet, on peut rétrospectivement s'appuyer sur la différence pour s'attribuer ou non la volition correspondante. Dans les deux théories, ajoute Livet, « la conscience peut rester épiphénoménale ». Une première façon de comprendre l'argument mène droit à une difficulté : si la conscience est supposée rester épiphénoménale, elle ne peut pas jouer de rôle causal ; de ce fait, l'agent ne peut pas s'appuyer sur la différence de ce que cela fait d'avoir ou non préparé l'action. L'argument est probablement plutôt que la conscience pourrait ne jouer strictement aucun rôle dans les expériences de Haggard, et que seule l'activation neuronale de la préparation détermine la manière dont le sujet rapporte son expérience et lie temporellement le début du mouvement et les effets observés du mouvement.

On peut répondre à cette objection en deux temps. Le premier temps concède l'argument et admet qu'on ne peut rien conclure de l'expérience de

13. Voir entre autres, Davidson, 1980, Goldman, 1970, Dennett 2003.

Haggard sans rejeter la possibilité de l'épiphénoménalisme de la conscience. La stratégie de réponse pourrait être la suivante. L'épiphénoménalisme de la conscience — comme l'épiphénoménalisme du mental (voir la réponse à Daniel Laurier) — peut être structurant ou *occurent*¹⁴. Les signaux conscients par lesquels nous sommes couplés à l'environnement sont de type structurant. Pour cette raison, ils ont un rôle causal à jouer et ne peuvent être épiphénoménaux. Deuxième temps : cet argument est-il effectivement nécessaire pour justifier l'interprétation par Haggard de ses résultats ? En fait, on peut en douter. Si l'objectif de Haggard est seulement de révéler la structure causale de la volition, consciente ou non, ses résultats suffisent à appuyer sa conclusion : rien ne permet de comprendre la différence de liage dans les conditions active et passive sinon l'intervention active du contrôle volitif. La préparation de l'action change la réception perceptive des conséquences de l'action. La théorie attributive de Wegner, en revanche, suppose qu'aucune différence de liage n'intervienne *dès le début de l'action*, puisque l'agent est censé s'attribuer l'action sans s'appuyer sur l'effectuation proprement dite (mais seulement à partir d'indices attributifs « humiens »). Que les réponses faisant l'objet d'un rapport subjectif soient celles d'un zombie ou non, on peut donc trancher en faveur du rôle causal, et non seulement attributif/rétrospectif, du contrôle volitif.

À la différence de ce que suggère Pierre Livet, on ne peut opposer le contrôle et la volition, dans la théorie que je propose. Dans la mesure où la théorie de la volition met essentiellement en jeu les conditions 1-3, où est admise la possibilité d'un effort représenté, mais non conscient, en vue d'atteindre P, l'épiphénoménalisme de la conscience ne constitue pas en soi une véritable difficulté pour la théorie. Si cet épiphénoménalisme est intenable, c'est pour d'autres raisons, que je ne peux pas exposer ici¹⁵.

La deuxième source de perplexité de Pierre Livet concerne la pertinence du schéma de contrôle propre à la motricité pour les autres niveaux de contrôle envisagés dans l'ouvrage, comme celui du contrôle épisodique de l'action, du contrôle métacognitif et du contrôle de ses propres engagements éthiques¹⁶. Je suis heureuse de pouvoir approfondir ici cette question, inabordable dans un petit ouvrage pédagogique. Il est vrai que la théorie de la viabilité constitue à mes yeux la base du raisonnement philosophique sur le contrôle ; cette théorie a la généralité requise pour pouvoir s'appliquer au-delà du cas moteur, aux formes les plus sophistiquées de raisonnement réflexif et de l'action mentale. Le premier avantage de cette théorie mathématique est qu'elle fournit les principes de toute forme de régulation, en démontrant l'intervention constitutive, pour tout contrôle, de lois de régulation et de lois de rétro-action. Le deuxième est qu'elle permet de caractériser le couplage entre une entité et un

14. Une théorie intéressante, quoique inhabituelle, consiste à distinguer la conscience phénoménale de la capacité représentationnelle. C'est pourquoi il convient d'étudier séparément le rôle causal et la réductibilité, dans le cas de la conscience et dans celui des représentations.

15. Sur cette question, cf. Proust & Frankowska, en préparation.

16. On trouvera trois de ces contrôles résumés dans la figure 7.1, p. 296 de l'ouvrage.

environnement, l'un et l'autre changeants, en proposant une alternative globale aux calculs probabilistes généralement utilisés pour décrire chaque type de couplage. L'idée est en effet de s'intéresser au repérage, par un agent, des limites du noyau de viabilité¹⁷, soit de décrire l'ensemble des cas où la régulation doit être modifiée pour maintenir l'intégrité du système. Elle permet aussi de généraliser le problème du modèle inverse par la notion de bassin de capturabilité. Du fait que cette théorie décrit le processus de la prise de décision rationnelle sous incertitude, elle est en mesure de jouer un rôle conceptuel central dans la compréhension de toutes les formes d'action.

La théorisation dynamique qu'offre la théorie de la viabilité me paraît compatible avec le recours à des représentations pour mémoriser les régulations. Cette idée a déjà été défendue sur le fond par deux théoriciens du contrôle adaptatif « traditionnel », Conant et Ashby, en 1970. Dans un système optimal, ont-ils démontré, les actions du régulateur « ne sont rien d'autre que les actions du système considérées sous une certaine mise en correspondance ». Il s'ensuit que les lois de régulation gouvernent des simulations représentant les dynamiques possibles du système. Une idée voisine a, plus récemment, été explorée dans les neurosciences de l'action, sous l'appellation de « modèles internes ». Le cerveau (cortex pariétal) anticipe par simulation les effets proximaux et distaux des mouvements. Pour préparer une action, un modèle inverse est calculé pour sélectionner la meilleure trajectoire (ou une enveloppe satisfaisante de trajectoires) pour atteindre un but. Les modèles directs simulent ensuite le déroulement du programme d'action sélectionné pour comparer le feedback observé au feedback simulé.

On l'a vu plus haut, ces concepts sont d'une très large application et ne se cantonnent pas à l'action motrice¹⁸. Ils s'appliquent aussi bien, à des échelles de temps très diverses, aux décisions mémorielles, perceptives, financières, amoureuses, etc. Ils apportent, à mon sens, une clarification notable au rôle des révisions présidant à la constitution du soi, et à la différence entre la dimension motivationnelle-volitive et la dimension épistémique du rapport à soi. Si Conant et Ashby ont raison, le format simulateur des lois de régulation et de feedback devrait donc reparaître, avec des contenus différents, identiquement d'un niveau à l'autre. Par exemple, dans le contrôle métacognitif, le sujet qui s'interroge sur ce qu'il a en mémoire simule la récupération, et extrait de cette simulation l'information nécessaire à la décision de poursuivre ou non sa recherche. Il n'est pas exclu que cette action mentale suppose elle aussi un

17 Le noyau de viabilité est l'ensemble des états initiaux d'où part au moins une évolution viable dans l'environnement concerné, une évolution viable étant une évolution compatible avec l'intégrité du système.

18. L'étude des perturbations du contrôle chez les patients atteints de schizophrénie montre que, malgré la différence entre l'agir moteur et l'agir mental, les analogies de contrôle laissent penser que le caractère moteur d'une commande ne constitue pas les limites d'une espèce naturelle (cf. Proust, 2006). Le repérage actif/passif est une caractéristique architecturale commune à toutes les formes de contrôle.

modèle inverse, c'est-à-dire un principe de sélection de la commande optimale pour récupérer le souvenir recherché étant donné le contexte. Une fois le modèle inverse trouvé (mettre en œuvre la bonne procédure étant donné l'objectif), reste à apprécier la faisabilité temporelle du souvenir dirigé. Il est possible qu'un modèle direct, représentant l'anticipation des contraintes de validité pertinentes, prenne ensuite le relais comme dans le cas de la motricité. Ce qui permet de faire cette hypothèse, c'est que les sentiments épistémiques qui structurent les rétroactions métacognitives, sont en tous points analogues aux marqueurs proprioceptifs qui structurent les rétroactions des actions corporelles. Les formes de contrôle les plus élevées, c'est-à-dire acquises les plus récemment — comme celles qui président à la stabilisation de l'identité personnelle — sont également plus lentes à s'établir, dans la mesure où les lois de rétroaction s'y installent moins par des contraintes développementales très précoces (comme le fait l'action motrice) que par le jeu d'influences complexes individualisées : apprentissage par observation, imitation, témoignage, roman, film, etc.

Pierre Livet pose des questions importantes, concernant la manière dont nous pouvons arbitrer entre des valeurs incompatibles entre elles. Il est vrai que ce territoire commence à peine à être exploré par les neurosciences, et que nous savons peu de choses sur la manière dont ces arbitrages sont conduits¹⁹. On ne peut évidemment pas conclure de notre présente ignorance du processus de décision en situation d'incertitude concernant les valeurs à la liberté du sujet moral. Je suis en accord sur ce point avec Livet : un sujet dont le champ des valeurs est plus ouvert est un sujet plus libre, de même qu'un homme qui peut marcher est en un sens plus libre que celui qui n'a pas cette option. Ce n'est pas parce que la causalité devient probabiliste qu'elle cesse d'opérer²⁰, et ce serait trahir Livet que de lui attribuer un tel argument, puisqu'il parle seulement de liberté « comparative ». Le théoricien n'est pas outillé pour prédire si tel agent va opter pour telle décision ; mais du fait qu'elles impliquent une forme de contrôle, les capacités de décision sont solidaires et de leur réalisation physiologique et des apprentissages informationnels/motivationnels qui les justifient. En insistant sur le fait que la hiérarchie des niveaux de contrôle n'est jamais « complètement déterminée », Pierre Livet, tel que je le comprends, souligne le fait que la prise de décision peut susciter à son tour des explorations nouvelles, au lieu de dépendre d'apprentissages passés non modifiables. Cette

19. Voir Sugrue et al., 2005.

20. Le terme de « déterminisme » a plusieurs significations qui risquent de provoquer la confusion dans le présent débat. En théorie des systèmes de contrôle adaptatif, la notion de déterminisme est liée à la nature des évolutions. Soit un système évolutionnaire, c'est-à-dire un système qui associe à tout état initial un ensemble d'évolutions de variables d'état partant de cet état. On dit de ce système qu'il est « déterministe » si à chaque état initial correspond une et une seule évolution. Si plusieurs évolutions de variables d'état sont associées à chaque état initial, le système est dit « indéterministe » (Voir Aubin et al., 2005). Mais cet indéterminisme ne fait que qualifier l'état de nos connaissances quant à l'évolution ultérieure du système. Les évolutions restent objectivement dépendantes de paramètres causaux. On reste donc dans le registre de la causalité probabiliste, et non dans celui de l'indéterminisme au sens philosophique.

ouverture est toutefois elle-même apprise, une activité pour laquelle l'agent est redevable à son développement et à son environnement.

III. Réponse à Stéphane Chauvier²¹

La reconstruction par Stéphane Chauvier du parcours philosophique suivi dans *La nature de la volonté* reflète une lecture très attentive. Elle est globalement juste, en dépit du fait qu'il n'en partage évidemment ni les prémisses ni les conclusions — mais le diable est dans les détails ! Redessinant scrupuleusement la hiérarchie des formes de contrôle dans lesquels peut s'exercer une volition, il glisse dans sa description des éléments parodiques savoureux. Il dépeint un univers de basculements mécaniques, un peu comme celui qui affecte la glande pinéale de Descartes : des basculements sans subjectivité, des basculements impersonnels et glacés : c'est du Hobbes, estime Chauvier, et l'on pourrait ajouter dans le même esprit, du Hobbes relu par La Mettrie avec un zeste de Skinner. L'enjeu est de taille, puisqu'il s'agit de sauver le sujet de ce qui apparaît comme sa disparition programmée. Je tâcherai dans ce qui suit de convaincre, sinon Stéphane Chauvier, du moins les lecteurs que le naturalisme ne « désenchante » pas, que les systèmes de contrôle ne sont pas des systèmes hobbesiens, et qu'en particulier, chez l'homme, ils offrent des moyens réflexifs puissants et efficaces d'auto-attribution de l'agir, bien avant que le concept de « je » soit maîtrisé et que l'identité personnelle soit constituée. Je renvoie le lecteur intéressé par cette distinction à l'expérience de pensée des trois agents, présentée pp. 275 et suivantes.

Revenons d'abord à des considérations de méthode. Les questions dont nous traitons, l'action, l'identité personnelle, sont au cœur d'un débat qui divise les philosophes analytiques en deux camps. Ceux qui, à la suite de McDowell, clament l'autonomie explicative du niveau personnel, et ceux qui, de Peacocke à Dennett, admettent que les états subpersonnels peuvent être porteurs de contenus mentaux et rejettent donc l'autonomie du niveau personnel²². *La nature de la volonté* s'inscrit délibérément dans le camp des anti-autonomistes et se donne des contraintes qui sont généralement étrangères aux autonomistes, en particulier de comprendre ce qui forme le socle de toutes les formes d'actions, humaines ou non : leur structure causale-téléologique. La définition proposée, évidemment, doit aussi satisfaire certaines des exigences issues du « niveau personnel » : elle doit rendre compte de la conscience que l'agent prend de son action ; ce versant de l'explication ne peut évidemment se borner à expliquer la conscience « normale » de l'action ; elle doit inclure aussi les perturbations de la conscience d'agir, en particulier dans les troubles schizophréniques ou autistiques. Elle doit aussi être compatible avec le fait que l'action est rationnelle, et, dans le cas humain, est explicitement rationalisée.

21. Je remercie Frank Esken et Anna Loussouarn d'avoir participé à la réflexion préalable dont cette réponse est issue.

22. Cf. Proust (2004). Nous revenons sur ce débat dans Proust et Pacherie, à paraître.

Ces différences de méthode entraînent une conception différente de l'*explicandum*. Pour Stéphane Chauvier, la définition de l'action doit mettre en évidence « la pente qu'ont les agents humains à se poser comme les *auteurs* de leurs actions ». Pour le naturaliste, ce que les humains pensent d'eux-mêmes lorsqu'ils agissent, la contribution que font les énoncés en première personne à cette pensée, et leur disposition à s'attribuer une action, doivent *aussi* être expliqués — et non seulement mentionnés dans une explication « autonomiste » par les raisons d'agir. On ne peut évidemment trouver dans ce petit livre qu'une esquisse des travaux philosophiques effectués dans ce domaine, relatifs à la proprioception de l'action, à l'image du corps, au sens de la possession subjective (*sense of ownership*), au sens de l'agir (*sense of agency*), et au rôle du langage dans la compréhension de soi. Mais ces travaux sont assez avancés pour qu'on puisse se former une idée relativement précise de la structure du vouloir et des formes de la conscience d'agir associées aux diverses organisations temporelles de l'action.

La section de l'ouvrage intitulée « Qu'est-ce qui détermine la conscience de la réflexivité de l'action » ? (p. 194) expose les conséquences sémantiques de la contiguïté causale. Cette section permet de répondre en partie à la question ci-dessus, concernant l'auto-attribution de l'agir. Cette auto-attribution repose sur la réflexivité fondamentale de la volition, comme effort de parvenir à une cible en vertu de cet effort. Mais on doit bien convenir que cette auto-attribution n'est pas toujours *explicitable* ni même *revendiquée* par le sujet — soit parce qu'il est non verbal, soit parce qu'il souffre d'une pathologie mentale, soit parce que l'action a été faite de manière automatique, sous une impulsion exogène. Il ne cesse pas pour autant d'effectuer le contrôle de son action de manière pratique, indice qu'il conserve la *motivation* d'atteindre le résultat et *sait comment* procéder aux ajustements nécessaires²³.

À quelles conditions une volition est-elle alors revendiquée par l'agent comme étant « la sienne » ? La phrase est très ambiguë : ainsi formulée, elle peut concerner autant l'effort d'une mouche pour rester orientée sur sa cible, que l'effort d'un politicien pour faire reconnaître ses propres mérites dans les affaires publiques. La théorie proposée consiste à montrer que l'auto-attribution se fait en diverses étapes de sophistication croissante, associées chacune à un système de contrôle spécialisé. Pour simplifier, la qualification d'une action comme « mienne » peut s'articuler primitivement par le couple actif-passif, puis par le couple planifiable (et révisable) — non planifiable (non révisable), enfin par

23. Chauvier commente ainsi la page 198 : « le sujet est pathologiquement concerné par ce qu'il fait ». Il ne s'agit, peut-être pas, malgré les apparences, d'une observation ironique. Le problème que cherche à résoudre ce passage est qu'un patient atteint de schizophrénie peut nier être l'auteur d'une action, tout en conservant l'impression subjective de l'agir, liée au fait que sa volition déclenche des rétro-actions attendues et observées (dans sa proprioception, etc.). Sur le fond, la conclusion tirée par Chauvier (« un organisme vivant se tire mieux d'affaire qu'un zombie ») suppose que la conscience de la motivation soit indissociable du rôle fonctionnel de la motivation. Cette position est peut-être correcte, mais elle ne fait pas l'unanimité.

l'opposition identitaire entre moi et telle autre personne. Ces trois plans concernent respectivement le contrôle instrumental de l'action, le contrôle métacognitif, et le contrôle social.

La question se pose évidemment de savoir le rôle qui revient à la conscience dans le sens de l'agir *de chaque niveau*. J'ai montré ailleurs que la conscience phénoménale de la réflexivité et des intensités qualitatives doit minimalement être présente chaque fois qu'un contrôle de l'agir est en place²⁴, mais l'ouvrage ne fournit pas les arguments qui étayaient cette thèse. Je concède volontiers à Chauvier qu'il aurait été utile de montrer par des analyses de détail que le modèle volitionniste proposé s'applique aux actions essentiellement symboliques, comme « l'action de se marier ou de pacifier un conflit », qui font appel, en complément de la compréhension des relations instrumentales moyens-fins et de la maîtrise du contrôle métacognitif, à une théorisation sur l'esprit.

Il me reste à tenter de répondre à la question centrale du commentaire de Stéphane Chauvier : « Que peut bien signifier le fait que l'agent, non pas ait conscience de s'auto-affecter, mais ait conscience de pouvoir s'auto-affecter ? ». Rappelons le contexte. Il s'agit de découvrir la condition de possibilité de la réflexivité forte, associée à l'usage quasi-indexical du mot « je » (p. 262). La disposition métacognitive à évaluer ses propres capacités mentales et à les réviser, s'avère remplir la condition recherchée :

Le sens d'être soi (...) réside dans la conscience de pouvoir s'affecter, c'est-à-dire dans le souvenir de s'être affecté joint à la conscience d'être maintenant en mesure de le faire (p. 274).

Il faudrait, en toute rigueur, se souvenir d'un aspect de l'argument que cette phrase risque de masquer, à savoir que le sens d'être soi ne dépend pas *seulement* de cette capacité métacognitive, sans quoi l'animal non humain, qui est pourvu de cette capacité, aurait une conception de soi ; il dépend aussi de la capacité de théoriser sur soi, que l'animal non humain, pour autant qu'on le sache, n'a pas. Mais le chapitre développant plusieurs sortes de théories mémorielles, l'arrière plan métareprésentationnel (je me souviens que j'ai fait P en t) est commun à toutes les théories discutées, et ce qui est en jeu est de comprendre, non l'attribution de l'agir à soi, mais la conception de soi comme restant le même au fil des actions. C'est parce qu'on s'auto-affecte conformément à une norme, comme le suppose la structure de la métacognition, que l'on dispose, une fois la métareprésentation en place, de la possibilité de se (méta)représenter comme persistant au fil du temps. Pourquoi ? Parce que la réflexivité de la modification fait que la référence du mot je est induplicable. On ne peut contrôler que ce qui est dans son propre espace de régulation, et l'on ne peut pas copier une régulation, parce qu'elle contient l'ensemble de son contexte et qu'elle évolue en fonction de ses propres effets contigus.

24. Cf. Proust (2006b).

Comment alors passer du *souvenir conscient de s'être auto-affecté* à la conscience de *pouvoir de le faire* ? Si l'on s'en tient à la séquence inférentielle entre ces deux états mentaux, on peut observer comment, d'une métareprésentation (mémoire) sont dérivées successivement deux propositions :

1. Je me souviens de façon véridique m'être auto-affecté.
2. J'ai pu, par le passé, m'auto-affecter
3. Je peux maintenant m'auto-affecter

La proposition (2) est une conséquence logique de (1), tandis que la proposition (3) est une généralisation empirique de (2), banale dans le raisonnement dispositionnel. Chauvier ne conteste pas la validité de cette généralisation d'ordre théorique, mais s'interroge sur le sens de l'énoncé « j'ai conscience de pouvoir m'auto-affecter ». Il n'a de sens dans l'argument en cours, selon lui, que dûment complété. Soit on entend par là : « j'ai conscience de pouvoir m'auto-affecter volontairement ». Accorde-t-on cette interprétation, on est, selon Chauvier, obligé de convenir que l'agent dit déjà « je » et se pose déjà comme l'auteur de ses actions. Si, en revanche, l'énoncé veut dire « j'ai conscience de pouvoir m'auto-affecter involontairement », alors on doit renoncer à la réalité de la notion de personne.

L'objection pourrait être dévastatrice si la volition de s'auto-affecter pouvait être volontaire ou involontaire ; or on a vu plus haut (réponse à Laurier, section 2 b) que l'on ne peut dire qu'une volition soit autre que l'effort d'atteindre un résultat, et cela, en amont de toute considération attributive. En outre, on ne doit pas méconnaître l'erreur de perspective sur le problème posé que crée l'importation anticipée des métareprésentations dans les propositions 1-3. Il est plausible qu'un apprentissage implicite de la compétence métacognitive, par le truchement des sentiments épistémiques qui signalent le succès ou l'erreur dans ce domaine, précède (dans l'ontogenèse et dans la phylogenèse) l'auto-attribution explicite de souvenirs portant sur ses propres actions mentales. On peut ainsi former le savoir-faire pratique lié, par exemple, à la métamémoire, sans disposer du concept de soi-même.

Comme j'ai tenté de l'expliquer dans le livre, la réflexivité mise en jeu dans la métacognition est un effet sémantique de l'architecture de contrôle : tout système ayant la propriété de contiguïté causale — comme celle qui relie la commande et le suivi — produit, s'il est associé à une sémantique, des constituants inarticulés, à valeur réflexive, tels que « ici », « maintenant », « soi-même », ou, en théorie de l'action : « en vertu de cet effort/de cette intention/de cette volition », etc. L'auto-affection peut donc être pensée sans concept de soi, et l'auto-affection volontaire peut être le produit de la volition sans avoir à s'inscrire dans l'opposition conceptuelle volontaire/involontaire.

Stéphane Chauvier a raison : je ne peux pas me laisser enfermer dans cette antinomie. Être une personne, selon moi, n'est pas une fiction. Pourtant, je n'attribue pas à la personne le rôle de l'agent. La personne n'agit pas plus que l'agent n'agit, si l'on entend par là qu'il/elle intervient en tant que véhicule dans un transfert d'énergie causant un résultat. La personne est la représentation

dynamique qui forme *la cible* des volitions impliquées dans l'auto-affection. Cette représentation joue un rôle normatif et causal capital dans les délibérations, les planifications et les volitions concernant la vie sociale. La représentation par l'agent de soi-même comme personne identique au fil du temps unifie l'expérience mémorielle autour de valeurs. Elle conditionne et motive les actions « symboliques » ou stratégiques. En outre, elle survient sur des dispositions efficientes à agir mentalement. Un agent impulsif à la Frankfurt — Oberov dans mon expérience de pensée des trois agents (p. 279) — n'a pas les moyens de former la représentation de soi-même. On ne peut construire de réflexivité personnelle là où n'existe pas de contrôle métacognitif.

Loin d'être un « *flatus vocis* », le concept de personne est un déterminant causal de l'architecture mentale de première importance pour la régulation sociale. La difficulté de mon critique est d'accepter l'ontologie proposée. Si le « je » est une forme de régulation qui redécrit dans le langage du temps personnel la réflexivité propre au contrôle, pour le plus grand bénéfice individuel et collectif, il n'y a pas lieu de le soumettre au scalpel pour y retrouver la chair et le sang, ni de se plaindre de ne rien trouver. L'intelligibilité de la superposition des contrôles est, indéniablement, moins immédiate et moins riche en émotions associées, que celle de la psychologie ordinaire dans laquelle nous sommes bercés depuis l'enfance.

Bibliographie

- Anscombe, G.E.M. *Intention*, Oxford, Blackwell, 1959.
- Aubin, J.-P., A. Bayen, N. Bonneuil & P. Saint-Pierre, *Viability, Control and Games : Regulation of Complex Evolutionary Systems Under Uncertainty and Viability Constraint*, Berlin, New-York : Springer, 2005.
- Changeux, J.P. & S. Dehaene, Neuronal Models of Cognitive Function. *Cognition*, 33, 1989 63-109.
- Conant, R. C., et W. R. Ashby, 'Every Good Regulator of a System Must Be a model of that system', *International Journal of Systems Science*, 1, 1970 89-97.
- Davidson, D. *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980 ; trad. P. Engel. *Actions et événements*, Paris, PUF 1993.
- Dennett, D.C. *Freedom Evolves*. New York, Viking Press, 2003.
- Dienes, Z. & J. Perner, The Metacognitive Implications of the Implicit-Explicit distinction, in Izaute, M., Chambres, P., Marescaux, P.-J. (Eds), *Metacognition : Process, function, and use*. Dordrecht, Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Dretske, F. *Explaining Behavior : Reasons in a World of Causes*. Cambridge, MIT Press, 1988.
- Edelman, G. M. *Neural Darwinism : the Theory of Neuronal Group Selection*. New York, Basic Books, 1987.
- Evans, G. *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Frankfurt H.G. *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Goldman, A. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1970.
- Granger, G.G. *Langages et Epistémologie*. Paris, Klincksieck, 1979.

- Haggard, P. Conscious Awareness of Intention and of Action, in J. Roessler & N. Eilan (eds.), *Agency and self-awareness: Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 111-127.
- Kim, J. *Supervenience and mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Kistler, M. Causalité et lois de la nature, Paris, Vrin 1999, version anglaise révisée, London, Routledge, 2006.
- Locke, J. [1755] *An Essay concerning Human Understanding*, trad. Costes, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1994.
- Malebranche. [1674-5] *De la recherche de la vérité*. Paris, Gallimard NRF-Pleiade, 1979.
- Marteniuk, R.G., MacKenzie, C.L., M. Jeannerod, S. Athenes, 1987. Marteniuk, Constraints on Human Arm Movement Trajectories. — *Canadian Journal of Psychology*, 41(3), 1987, 365-78.
- McCann, Hugh. *The Works of Agency: On Human Action, Will and Freedom*. Ithaca, New York, Cornell University Press 1998.
- Mellor, H. *Matters of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 17-29.
- Millikan, R. *Language, Thought and other biological categories, New Foundations for Realism*, Cambridge, MIT Press 1984.
- Peacocke, C. Scenarios, Concepts and Perception, in T. Crane (dir.), *The Contents of experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992a, 105-135.
- Proust, J. 2000. « Les conditions de la connaissance de soi » in *Philosophiques* 27, 1, 2000, 161-186.
- . A Plea for Mental Acts, *Synthese*, 129, 2001, 105-128.
- . Thinking of Oneself as the Same. *Consciousness and Cognition*, 12, 2003a., 495-509.
- . 2003b. Perceiving Intentions, in J. Roessler & N.Eilan (dirs.), *Agency and Self-Awareness: Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 296-320.
- . La philosophie de l'esprit a-t-elle besoin d'experts en cognition ? in : *La philosophie cognitive*, E. Pacherie & J. Proust (dirs.), Gap, Ophrys/ Paris, Editions de la MSH, 2004, 35-53.
- . Rationality and Metacognition in Non-Human Animals, in S. Hurley & M. Nudds (dirs.) *Rational Animals ?* Oxford, Oxford University Press, 2006a, 247-274.
- . Agency in Schizophrenics from a Control Theory Viewpoint, in W. Prinz & N. Sebanz (dir.) *Disorders of volition*, Cambridge, MIT Press, 2006b, 87-118.
- Proust, J. à paraître. « Metacognition and Metarepresentation ». *Synthese*.
- . What is a Mental Function ? in : A. Brenner & J. Gayon (eds.), *French Philosophy of Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Springer, 2007.
- Proust, J. & Frankowska, H. en préparation. Phenomenal Experience and Viability Theory.
- Proust, J. & Pacherie, E. à paraître. « Neurosciences et compréhension d'autrui ». In *Des neurones à la philosophie: Neurophilosophie et philosophie des neurosciences*, E. Ennen, L. Faucher, P. Poirier et É. Racine, (dir.), DeBoeck Université.
- Quartz, S.R. & Sejnowski, T.J. « The Neuronal Basis of Cognitive Development: a Constructivist Manifesto ». *Behavioral and Brain Sciences*, 20, 1997, 537-596.
- Searle, J.R. 1983. *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. fr. par Cl. Pichevin, *L'Intentionnalité*, Paris, Ed. de Minuit, 1985.

- Shallice, T. *From Neuropsychology to Mental Structure*, Cambridge, Cambridge University Press 1988.
- Sugrue, L.P. G.S. Corrado, & W.T. Newsome, Choosing the Greater of Two Goods : Neural Currencies for Valuation and Decision Making, *Nature Reviews Neuroscience*, 6, 2005, 36375.
- Wegner, D. *The illusion of the Conscious Will*. Cambridge, MIT Press 2002.
- Wittgenstein, L. 1953 *Recherches philosophiques* ; trad. fr. par F. Dastur et al., Paris, Gallimard 2005.

Introduction. Le scepticisme à l'âge classique : enjeux et perspectives

Sébastien Charles

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018243ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018243ar>

[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

Charles, S. (2008). Introduction. Le scepticisme à l'âge classique : enjeux et perspectives. *Philosophiques*, 35 (1), 161–169. <https://doi.org/10.7202/018243ar>

Introduction

Le scepticisme à l'âge classique : enjeux et perspectives

SÉBASTIEN CHARLES

Université de Sherbrooke

sebastien.charles@usherbrooke.ca

1. Le retour des sceptiques

Dans un article paru voilà une dizaine d'années et intitulé « Le retour des sceptiques »¹, Jean-Pierre Cavaillé brossait à grands traits l'état actuel des recherches sur le scepticisme et évoquait alors l'engouement qu'elles suscitaient. Une décennie plus tard, force est de constater que cet intérêt ne s'est pas démenti, loin de là. Les études sur le sujet n'ont cessé de paraître à un rythme soutenu², les colloques de se succéder sans relâche et la recherche de se poursuivre, en balisant des chemins déjà largement foulés ou en ouvrant sans cesse de nouvelles perspectives à partir d'objets d'investigation inédits tels que le scepticisme médiéval ou le scepticisme clandestin. Mais s'il est un domaine qui a connu un développement sans égal, c'est celui du scepticisme propre à l'âge classique. Rarement un champ de recherche en histoire de la philosophie aura fait naître autant de commentaires érudits dans un délai si court. Car, à dire vrai, si l'on excepte quelques travaux anciens qui évoquaient le scepticisme moderne, la recherche sur la question est largement tributaire des travaux de Richard Popkin, véritable pionnier en la matière, et donc relativement récente. C'est en effet Popkin qui, le premier, a fourni une étude détaillée de l'histoire du scepticisme moderne, augmentée au fur et à mesure de ses rééditions, et qui constitue toujours un point de départ incontournable pour tout chercheur intéressé par la question³.

Si la lecture proposée par Popkin peut être sur certains points contestée⁴, notamment en ce qui concerne la place qu'il attribue au fidéisme dans son œuvre, sa reprise trop fidèle d'études plus anciennes, celles de Busson et Villey⁵ par exemple, ou encore son manque de clarification conceptuelle concernant la notion même de pyrrhonisme, il n'en reste pas moins que son travail apparaît aujourd'hui encore comme fondateur pour l'étude du scepticisme moderne. Certes, on peut encore lui reprocher de privilégier en premier lieu l'œuvre de

1. Cavaillé (1998).

2. Voir, à cet égard, Brahami (2001), Giocanti (2001), Moreau (2001), Floridi (2002), Paganini, Benitez et Dybikowski (2002), Paganini (2003), et Bernier et Charles (2005).

3. Cf. Popkin (1960 ; 1979 et 2003).

4. Voir en particulier le numéro spécial de la *Revue de synthèse* (1998) qui prolonge un colloque tenu sur la question au Centre A. Koyré à Paris.

5. Busson (1920) ; Villey (1908).

Sextus Empiricus et de s'en tenir particulièrement à une forme spécifique de scepticisme, qui consiste à voir dans ce mouvement avant tout un arsenal d'arguments censé miner les édifices dogmatiques philosophiques (scolastique d'abord, cartésien ensuite) et religieux, et donc de centrer son analyse sur les rapports entre pyrrhonisme et dogmatique en insistant tout particulièrement sur la question fidéiste, et ce aux dépens du contexte historique et des corpus autres que celui de *Sextus*. Mais comment ne pas lui attribuer malgré tout une fonction de guide, même si les chemins qu'il aide à parcourir ne sont pas réellement sûrs et sa boussole pas toujours fiable ?

Figure tutélaire quoique problématique, Popkin ne pensait pas connaître, dans les années 1960, le succès qui fut le sien par la suite. Et l'on peut légitimement s'intéresser aux raisons qui expliquent l'importance sans cesse croissante de la recherche sur le scepticisme en général, et sur le scepticisme moderne en particulier. La première est sans doute historique : le scepticisme est une philosophie pour temps troublés, fille de l'inquiétude et de la perte des repères traditionnels. Ce constat vaut à la fois pour le scepticisme ancien, témoin de l'effondrement du monde antique, pour sa réactualisation à l'âge classique, époque marquée par la dislocation de l'aristotélisme scolastique confronté à une pluralité de doctrines hétérogènes, et pour notre temps, gagné lui aussi par des considérations relativistes et une pluralité philosophique indépassable qui rappellent étrangement le dixième mode d'Énésidème (sur l'irréductible pluralité des mœurs, des coutumes et des lois). La seconde tient peut-être plus à l'objet d'étude lui-même, délaissé par le passé, et qui apparaît donc comme potentiellement inépuisable. Il est vrai que, en ce qui a trait par exemple aux grands auteurs qui scandent l'histoire de la philosophie, tout semble avoir été dit alors que, concernant le scepticisme ancien et moderne, beaucoup reste encore à faire. Et puis l'objet est plaisant en soi, en ce qu'il permet un véritable travail de recherche sur des corpus toujours à redéfinir, qu'il invite à découvrir une philosophie en reprise d'elle-même, refusant tout dogmatisme, et qu'il permet d'exhumer pour une grande part des auteurs certes modestes, mais qui ont eu un rôle essentiel dans l'histoire des idées.

Ces deux raisons rendent en partie compte du succès du scepticisme, qui déborde d'ailleurs le cadre des études érudites pour toucher également le grand public cultivé, ce qui explique en retour la multiplication des introductions au scepticisme, sous la forme de traductions nouvelles, de présentations générales ou d'anthologies⁶. On peut signaler à cet effet la traduction récente en anglais des *Hypotyposes* par Julia Annas et Jonathan Barnes⁷, et en français par Pierre Pellegrin⁸, dans une collection qui a vu paraître cinq ans plus

6. En ce qui concerne les présentations générales, on peut penser à Lévy (1997), mais aussi au surprenant numéro du *Magazine littéraire* (2001) consacré au scepticisme moderne. Bénatoui (1997) a fourni pour sa part la dernière anthologie en langue française sur la question, et Popkin et Maia Neto (2007) viennent de le faire tout récemment en langue anglaise.

7. Sextus Empiricus (1994).

8. Sextus Empiricus (1997).

tard la traduction d'une partie de l'*Adversus mathematicos*⁹. L'accès a ainsi été grandement facilité aux textes anciens, non seulement traduits mais amplement commentés.

Parallèlement à ce travail effectué sur les textes fondateurs du scepticisme, une relecture d'ensemble du pyrrhonisme antique a permis de comprendre plus adéquatement les différentes couches qui le constituent, à savoir le pyrrhonisme des débuts, essentiellement tourné vers une problématique éthique (Pyrrhon, Timon), le probabilisme de la Nouvelle Académie (Arcésilas et Carnéade), le néopyrrhonisme dialectique d'Énésidème et d'Agrippa, et enfin le scepticisme empirique de Sextus Empiricus. Si les différences qui existent entre ces différents courants sont notables, l'intention critique qui les anime à l'égard de toute forme de dogmatisme leur est commune. C'est avant tout avec cette dimension polémique que souhaiteront renouer les modernes, ce qui explique parfois un certain désintérêt à l'égard des positionnements divergents du scepticisme antique.

Une autre différence notable entre sceptiques anciens et modernes porte sur les rapports entre religion et raison. Contrairement aux sceptiques de l'Antiquité, les penseurs de la modernité se sont confrontés à une religion qui se voulait à la fois unique et universelle. Dans le monde païen, il en allait différemment, et c'est pourquoi les sceptiques antiques n'ont jamais considéré la question religieuse comme centrale. Ils luttèrent avant tout contre le dogmatisme philosophique et non contre le dogmatisme religieux. D'ailleurs, les sceptiques semblent s'être entendus en général sur l'existence des dieux, mais tout en reconnaissant cette évidence comme non dogmatique, c'est-à-dire non définitive, et en insistant sur le fait qu'il était impossible de définir la nature et les attributs de la divinité. S'ils s'en sont pris aux explications théologiques de leurs adversaires, c'était avant tout pour remettre en question leurs prétendues certitudes et non pour basculer dans l'athéisme qui, à tout prendre, est une autre forme de dogmatisme.

À l'inverse, une bonne part des enjeux de la modernité se joue dans le rapport au religieux, que ce soit au plan théologique avec les controverses entre protestants et catholiques, au plan politique, avec la naissance de la souveraineté étatique face aux prétentions papales, ou encore au plan philosophique, avec l'affranchissement de la philosophie vis-à-vis de la théologie qui se traduit également par une rupture avec le thomisme et la scolastique. Dans tous ces débats, les textes sceptiques vont être mobilisés pour faire vaciller les bastions de l'univers médiéval chrétien, avec pour conséquence l'entrée dans un monde moderne, qui est toujours le nôtre. Mais, outre sa fonction de réservoir argumentatif, le corpus sceptique va peu à peu gagner en autonomie et faire naître d'authentiques questionnements et de véritables vocations qui vont au-delà de la simple reprise érudite et du seul contexte religieux. C'est dire que leur héritage a été

9. Sextus Empiricus (2002).

majeur en ce qui concerne l'histoire philosophique de la modernité, et qu'il est sans doute loin d'être totalement épuisé.

2. Présentation des contributions retenues

C'est dans cette perspective qu'a été pensé ce numéro spécial de *Philosophiques*, qui tout à la fois prolonge le souci actuel de redécouverte du scepticisme moderne et l'oriente dans des directions nouvelles avec pour double objectif de revenir sur certaines hypothèses de recherche actuellement en vogue et d'ouvrir de nouvelles perspectives. Dans le premier cas, il s'agira d'évaluer quelques grandes lectures d'histoire de la philosophie, et notamment, bien sûr, celle de Richard Popkin, afin d'en tester la validité ; dans le second, il s'agira ou de présenter des figures moins connues et pourtant essentielles à la compréhension du scepticisme moderne ou de traiter un certain nombre de thématiques encore peu explorées afin de témoigner de la vitalité sceptique propre à l'âge classique.

Le travail de Gianni Paganini répond d'emblée au premier objectif et propose une relecture du scepticisme montanien qui va au-delà des analyses classiques de Dumont (1972). Parti d'une constatation troublante, la disparition du concept aristotélicien de *species* dans les *Essais* de Montaigne, cet article propose de comprendre en quoi cette disparition signe la fin de l'épistémologie scolastique, et donc celle d'un savoir fiable et assuré, et prépare l'avènement d'une relation nouvelle entre sujet connaissant et objet connu, marquée au coin par le phénoménisme sceptique. Et c'est d'ailleurs par la médiation des textes de Sextus Empiricus que Montaigne parvient à une telle conclusion, reprenant également à son compte les enjeux du débat antique, évoqués par Cicéron dans les *Académiques*, qui avait opposé stoïciens et académiciens sur la notion de « représentation compréhensive », ce qui le conduit à la conclusion qu'aucune vérité objective ne peut être déterminée telle quelle, le subjectivisme l'emportant sur l'objectivisme. Mais Montaigne ne se contente pas de piller Sextus ou Cicéron, il va plus loin et propose un phénoménisme radical sans pour autant user du terme « phénomène », lui préférant celui de « fantaisie ». Ce choix lexicographique étonnant ne s'explique que par le contexte, le terme de « phénomène » n'étant pas alors accepté, la traduction latine d'Estienne à laquelle Montaigne se réfère lui préférant le lexique de l'apparence et de l'apparaître et assimilant le phénomène à la fantaisie. Il faut bien comprendre que la « fantaisie » montanienne possède une double signification, classique, qui renvoie à l'imagination dans de nombreux passages des *Essais*, et neuve, propre à la conclusion de l'Apologie de Raymond Sebond, où elle recouvre ce que Sextus Empiricus entendait par *phainomenon* et Estienne par *apparentia* en acceptant de penser en parallèle ces deux termes là où Estienne avait préféré sacrifier apparence à fantaisie. Par là, Montaigne signe l'arrêt de mort de l'épistémologie scolastique et l'entrée dans le subjectivisme moderne à dominance sceptique, où sujet et objet se trouvent irrémédiablement séparés, rendant dès lors toute connaissance de l'absolu des choses impossible.

Le contraste entre Montaigne et Pierre de Valence est, sur ce point, patent. **John Christian Laursen** montre à juste titre que l'utilisation que le second fait du scepticisme est d'un ordre tout différent. Pierre de Valence s'est intéressé, entre autres choses, au scepticisme et au cynisme antiques, et d'aucuns en ont conclu à sa fidélité à l'égard de l'une ou l'autre de ces deux traditions, voire aux deux. Pourtant, à y regarder de près, ses considérations sur le scepticisme et le cynisme sont noyées dans une masse énorme de documents qui touchent de nombreux sujets, rarement philosophiques. Cette prolixité semble plutôt témoigner en faveur d'un usage méthodologique du scepticisme et du cynisme, et débouche sur un éclectisme typiquement renaissant où la présentation charitable de la doctrine d'un auteur ne signifie pas pour autant une acceptation sans réserve de ses thèses. Laursen déboutte donc les prétentions de quelques commentateurs espagnols — Menéndez y Pelayo (1946) et Serrano y Sanz (1981) qui cherchent à faire de Pierre de Valence un sceptique en raison de la publication qu'il a faite d'*Académiques* en 1596. Reprenant et corrigeant à la fois le travail de Suárez Sánchez de León (1997 ; 1999), Laursen démonte cette thèse pièce après pièce pour en conclure que le scepticisme ne joue qu'un rôle stratégique dans l'œuvre de Pierre de Valence, et qu'il en va de même de son prétendu cynisme. En outre, l'utilisation qu'il lui arrive de faire de ces deux courants philosophiques ne trouble en rien son profond attachement au christianisme. Ainsi, à la fin du XVI^e siècle, l'exemple de Montaigne ne doit pas cacher d'autres utilisations possibles du scepticisme, plus distancées de leur objet, mais non moins essentielles à la compréhension de la fonction du scepticisme dans la pensée moderne.

À cet égard, l'utilisation du scepticisme à l'extérieur des sphères strictement philosophique et littéraire est tout aussi éloquent. Ainsi, **Frédéric Brahami** évoque sa reprise dans un contexte à première vue éloigné, qui passe alors pour le plus certain et donc étranger au doute sceptique, celui des sciences. En se penchant sur la figure particulière de Joseph Glanvill, Brahami analyse la présence du scepticisme au fondement de la science moderne, qui conduit les penseurs de l'époque à s'interroger sur les principes du savoir qu'ils contribuent à bâtir. Cette interrogation passe par une analyse des facultés humaines et une critique des sens qui débouche sur une critique de la science elle-même, à titre de connaissance des ressorts du réel, ce à quoi elle ne peut réellement parvenir. De là s'ensuit une épistémologie à tonalité sceptique, critique de la métaphysique cartésienne, qui insiste avant tout sur la validité expérimentale. Avec Glanvill, le scepticisme est intégré à titre méthodologique à l'intérieur du processus de la connaissance et se présente comme un moment indispensable de son développement, ce qui n'est pas sans rappeler les débats actuels sur l'épistémologie contemporaine. Mais Glanvill va jusqu'à faire du scepticisme la condition même de la recherche scientifique en insistant sur la limitation naturelle des facultés humaines, ce qui l'amène à proposer une conception nouvelle de la science conçue comme pourvoyeuse d'hypothèses à valider, en attendant la formulation de nouvelles hypothèses qui les supplanteraient. Contre

Bacon et Descartes, Glanvill se refuse à donner un rôle fondateur à la raison et se contente de lui déléguer le soin d'émettre des hypothèses dont la validité (et non la vérité) est confirmée par le pouvoir qu'elles nous procurent sur les choses. En dernière analyse, c'est la maîtrise technique qui devient le critère primordial de la science, l'efficacité l'emportant sur la vérité, ce qui n'est pas sans rappeler certaines considérations sceptiques.

Cette interrogation vis-à-vis des capacités accordées à l'entendement humain de parvenir au vrai, on la retrouve chez Pierre-Daniel Huet, qui s'est voulu l'adversaire le plus acharné de Descartes en son temps. **José Maia Neto** présente à grands traits cette figure particulière de la République des Lettres et propose de revenir sur son scepticisme pour y déceler une continuité avec la geste cartésienne au lieu d'y voir, comme trop souvent, une rupture avec celle-ci. Pour ce faire, il déploie six arguments censés confirmer son interprétation. Certains sont d'ordre biographique — le premier argument montre que le scepticisme de Huet est tributaire de sa lecture de Descartes ; le quatrième insiste, à partir d'une analyse serrée du *Traité*, sur les ressemblances avec la démarche que Descartes emploie dans le *Discours de la méthode* — d'autres philosophiques — le troisième argument témoigne de la proximité philosophique initiale entre les doutes cartésien et huétien et conduit au nécessaire dépassement de Descartes par Huet ; le cinquième rappelle les reprises de Descartes par Huet en ce qui concerne les raisons même de douter — et d'autres enfin textuels — le deuxième argument montre que, dans l'esprit de Huet, ses œuvres essentielles que sont le *Traité*, la *Censura* et la *Concordia* doivent être envisagés comme un tout cohérent où le cartésianisme peut être récupéré à titre méthodologique ; le sixième se fonde sur la réaction des contemporains qui témoigne d'une proximité visible entre la méthode de Descartes et celle de Huet. Tous ces arguments permettent de conclure au final à une continuité de pensée entre Descartes et Huet, voire conduisent à faire de Huet un cartésien, du moins si on s'entend sur la compréhension de ce concept, qui en détermine l'extension.

Thomas Lennon revient sur la démarche cartésienne et le scepticisme huétien, mais en les intégrant à l'intérieur d'une querelle importante de la fin du XVII^e siècle, celle qui a opposé Pierre-Sylvain Regis, disciple fidèle de Descartes, du moins au premier abord, à Huet. Cette controverse autour de la *Censura philosophiae cartesianae* (1689) de Huet donnera lieu à une *Réponse* par Regis, qui sera à son tour critiquée par Huet dans la deuxième édition de la *Censura* (1694) et dans un manuscrit toujours inédit, intitulé *Censure de la Réponse faite par M. Regis*. Le désaccord philosophique porte essentiellement sur deux points : le *cogito* et le doute. Pour Huet, le doute cartésien est ou réel, et dans ce cas impossible (on ne peut douter d'une chose et à la fois la déclarer comme fausse car le doute suppose l'indécision), ou fictif. Regis accepte cette partition et reconnaît le caractère fictif, ou plutôt hypothétique, du doute cartésien, quand bien même Descartes aurait, lui, refusé une telle alternative. Or, Huet va utiliser ce faux pas de Regis pour le mettre en

contradiction avec les textes de Descartes et pour lui signifier les conséquences intenable qui en découlent. En ce qui concerne le *cogito*, Huet se montre critique à l'égard d'un argument qui semble ne rien prouver et se réduire à un cercle vicieux, le « je suis » ayant besoin du « je pense » pour être, et inversement. Regis, pour sa part, montre que le *cogito* ne doit pas se comprendre sous la forme d'un argument composé d'une prémisse et d'une conclusion, mais comme une distinction de raison entre le sujet pensant et le sujet existant qui renvoie à la même chose, ce que Descartes aurait admis également. Cette opposition sur le sens authentique du cartésianisme pose problème, en ce qu'elle révèle sur certains points la trahison de celui qui se présentait pourtant comme le disciple fidèle de Descartes. Mais cette trahison est peut-être le prix à payer pour tirer le cartésianisme vers l'empirisme, ce que Regis souhaitait, avec comme résultat, que Regis ne soupçonnait sans doute pas, de paver la voie au scepticisme empirique du siècle des Lumières.

Car le scepticisme nourrit également la réflexion des penseurs du siècle des Lumières, comme le montre **Rodrigo Brandão** à propos de Voltaire. Dans un article qui se veut avant tout programmatique, Brandão cherche à déterminer de manière précise le rôle joué par le scepticisme dans la pensée voltairienne. À partir de quatre champs d'étude spécifiques — l'utilisation voltairienne de la *diaphonia* existant entre dogmatismes philosophiques, le rapport de Voltaire au solipsisme, la relation entre foi et raison établie dans le *Dictionnaire philosophique*, la reprise voltairienne de l'époque sceptique —, Brandão témoigne des difficultés à saisir la spécificité du scepticisme voltairien. Philosophe ignorant, comme il aime à se proclamer, Voltaire l'est sans doute, mais avec des réserves. Ainsi n'endosse-t-il jamais, à propos de la question de l'existence de Dieu, de position fidéiste ou athée. Son ignorance n'est pas démission de la raison face au mystère, comme le montre bien sa critique féroce de toute forme de superstition, mais accumulation d'évidences au nom de la raison qui suffisent simplement à montrer que le déisme, à tout prendre, vaut mieux que l'athéisme. Scepticisme de type académicien, alors ? Ce serait oublier que Voltaire, sur d'autres points, se présente ou comme un dogmatique, ou comme un pyrrhonien, en appelant à la suspension du jugement. À lui seul, Voltaire est un exemple caractéristique des difficultés à penser le scepticisme au siècle des Lumières.

Ces difficultés, on les retrouve à propos de Rousseau, pourtant moins généreux que Voltaire à l'égard d'un scepticisme critiqué à titre d'impoture intellectuelle. Dans son article sur Rousseau et le scepticisme, qui se veut un terme logique à cette enquête sur le scepticisme de l'âge classique, **Sébastien Charles** montre qu'on ne peut finalement pas se satisfaire de l'image adoucie d'un scepticisme méthodologique propre au XVIII^e siècle proposée par Popkin. Certes, Popkin est revenu à plusieurs reprises sur ce portrait qu'il a brossé du scepticisme des Lumières pour le nuancer, évoquant notamment les travaux de Baker (1975), d'Olaso (1980) ou de Tonelli (1997). Mais le recours à ces travaux est problématique car ils contredisent et accréditent à la fois la

thèse de Popkin. Ils la contredisent en montrant que le scepticisme était beaucoup plus diffus et marquant que ne le pensait Popkin ; ils l'accréditent en témoignant de son strict usage méthodologique. La thèse de Popkin serait alors juste au niveau théorique, mais trop limitée dans ses implications. À partir de l'évocation du scepticisme dans des milieux délaissés par Popkin (le scepticisme clandestin, l'égoïsme), l'article propose une réévaluation de l'ensemble du scepticisme des Lumières et en teste la validité en prenant Rousseau pour exemple. L'avantage du recours à Rousseau, c'est que ce dernier a connu à la fois le scepticisme clandestin et l'égoïsme, et qu'il est donc à même de montrer l'influence de ce scepticisme souterrain sur les Lumières dans leur ensemble.

Si ce numéro fait donc le point sur le scepticisme propre à l'âge classique, c'est tout en étant conscient des limites de son entreprise, car ne sont traités ici que certains auteurs et certaines problématiques propres à l'histoire du scepticisme moderne. À titre de domaines passés sous silence, on pourrait mentionner l'esthétique où le scepticisme a joué dans la redéfinition des normes du beau et la diffraction des goûts individuels, la morale, minée par le relativisme sceptique, ou bien encore la politique, aux prises avec le rejet de toute forme d'absolutisme, thématiques qui jouissent actuellement d'un véritable intérêt. Mais cela aurait signifié transformer ce numéro spécial de *Philosophiques* en un gros volume collectif, au mieux, voire, au pire, en une collection de dizaines d'ouvrages différents. C'est dire que le chantier est immense et qu'il reste encore largement inexploité. Mais il faut bien s'arrêter quelque part dans l'inachevé, et c'est d'ailleurs l'esprit du scepticisme que de savoir reconnaître les limites de toute entreprise philosophique...*

Bibliographie:

- Magazine littéraire*, « Le retour des sceptiques », n° 394, janvier 2001.
Revue de synthèse, « Histoire du scepticisme de Sextus Empiricus à Richard H. Popkin », 4^e série, t. 119, n° 2-3, avril-septembre 1998.
- Baker, K. *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
 Bénatouil, T. *Le scepticisme*, Paris, GF-Flammarion, 1997.
 Bernier, M. A. et S. Charles, dir., *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Presses de l'Université Saint-Étienne, 2005.
 Brahami, F. *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
 Busson, H. *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Letouzey et Ané, 1920.
 Cavaillé, J.-P. « Le retour des sceptiques », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 1998, p. 197-220.

*. La publication de ce numéro thématique aurait été impossible sans l'aide de M^{me} Véronique Grenier et le soutien indéfectible du CIERL que dirige Thierry Belleguic à l'Université Laval.

- Dumont, J.-P., *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1972.
- Floridi, L. *Sextus Empiricus : The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Giocanti, S. *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer : trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- Lévy, C. *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de poche, 1997.
- Menéndez y Pelayo, M. « De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursors españoles de Kant », *Ensayos de crítica filosófica* [1891], Buenos Aires, Emecé, 1946.
- Moreau, P.-F., dir., *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2001.
- Olaso, E. « Los dos escepticismos del vicario saboyano » (1980), réédité dans R. A. Watson et J. E. Force, dir., *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 43-57.
- Paganini, G., M. Benitez et J. Dybikowski, *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- , dir., *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003.
- Popkin, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1960.
- , *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- , *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Popkin, R. H. et J. R. Maia Neto (dirs.) *Skepticism : an Anthology*, Amherst, Prometheus Books, 2007.
- Serrano y Sanz, M. *Pedro de Valencia : Estudio biográfico-crítico* [1910], Badajoz, Diputacions Provincial, 1981.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, trad. J. Annas and J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- , *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.
- , *Contre les Professeurs*, trad. C. Dalimier, D. Delattre, J. Delattre et B. Pérez, Paris, Seuil, 2002.
- Suárez Sánchez de León, J. L. *El pensamiento de Pedro de Valencia : escepticismo y modernidad en el humanismo español*, Badajoz, Diputación de Badajoz, 1997.
- Tonelli, G. « The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment » (1971), dans R. H. Popkin et al, dir., *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 35-50.
- , « Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment » (1974), dans R. H. Popkin et al, dir., *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 51-68.
- Villey, P. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908.

Montaigne, Estienne et l'invention de l'apparence

Gianni Paganini

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018244ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018244ar>

[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

Paganini, G. (2008). Montaigne, Estienne et l'invention de l'apparence. *Philosophiques*, 35 (1), 171–186. <https://doi.org/10.7202/018244ar>

Résumé de l'article

La disparition de la notion technique de *species* dans les *Essais* de Montaigne est caractéristique de la transformation qui est intervenue dans la mise en place du procès de la connaissance. La théorie de l'espèce est alors remplacée par une doctrine de l'apparence conçue comme « fantaisie ». Le problème est gnoséologique et il prend sa source dans le débat qui avait opposé stoïciens, néo-académiciens et pyrrhoniens au sujet de la valeur de vérité de la représentation. Les passages conclusifs de l'*Apologie* permettent de saisir la problématique néo-pyrrhonienne dans toute sa complexité. Tout d'abord, Montaigne met au coeur de ses considérations la différence entre l'apparence et la réalité, ou bien entre l'apparence et l'essence, en opposant comme Sextus la « nature », inaccessible en soi, à la qualité telle que perçue par les sens. La médiation des sens est décrite tantôt en termes de qualification ou d'altération de l'objet, tantôt en termes de « falsification » ; d'où le problème authentiquement sceptique que constitue l'impossibilité de privilégier l'une ou l'autre représentation, voire de distinguer entre des qualités réputées « normales » et d'autres qui ne le sont pas. Une comparaison avec le commentaire des *Pyrrhonianae Hypotyposes* proposé par Henri Estienne permet de saisir la dépendance de Montaigne à l'égard des sources grecques et de la philologie renaissante.

Montaigne, Estienne et l'invention de l'apparence¹

GIANNI PAGANINI

Université du Piémont (Vercelli)

gianenrico.paganini@lett.unipmn.it

RÉSUMÉ. — La disparition de la notion technique de *species* dans les *Essais* de Montaigne est caractéristique de la transformation qui est intervenue dans la mise en place du procès de la connaissance. La théorie de l'espèce est alors remplacée par une doctrine de l'apparence conçue comme « fantaisie ». Le problème est gnoséologique et il prend sa source dans le débat qui avait opposé stoïciens, néo-académiciens et pyrrhoniens au sujet de la valeur de vérité de la représentation. Les passages conclusifs de l'*Apologie* permettent de saisir la problématique néo-pyrrhonienne dans toute sa complexité. Tout d'abord, Montaigne met au cœur de ses considérations la différence entre l'apparence et la réalité, ou bien entre l'apparence et l'essence, en opposant comme Sextus la « nature », inaccessible en soi, à la qualité telle que perçue par les sens. La médiation des sens est décrite tantôt en termes de qualification ou d'altération de l'objet, tantôt en termes de « falsification » ; d'où le problème authentiquement sceptique que constitue l'impossibilité de privilégier l'une ou l'autre représentation, voire de distinguer entre des qualités réputées « normales » et d'autres qui ne le sont pas. Une comparaison avec le commentaire des *Pyrrhonianae Hypotyposes* proposé par Henri Estienne permet de saisir la dépendance de Montaigne à l'égard des sources grecques et de la philologie renaissante.

ABSTRACT. — The disappearance of the technical notion of *species* in Montaigne's *Essays* is characteristic of the transformation that took place around the beginning of the trial of knowledge. The theory of the species is then replaced by a doctrine of the appearance as "fantasy". The problem, which is epistemological, takes its source in the debate opposing Stoics, Neo-academicians and Pyrrhonists on the topic of the truth value of representation. The conclusive passages in the *Apology* enable us to grasp the neo-pyrrhonian problematic in all its complexity. In it, Montaigne focuses on the difference between appearance and reality, or appearance and essence, by opposing — as Sextus did — the "nature", in itself inaccessible, to the quality as we perceive it through our senses. The role of the senses in this process is described either as a qualification or alteration of the object, or as a "falsification" of it, which entails the classical sceptical problem of the difficulty to choose between one representation or another — and to discriminate between the qualities that are "normal" and those that are not. A comparison with Henri Estienne's commentary to the *Pyrrhonianae Hypotyposes* finally sheds some light on Montaigne's dependence toward Greek sources and Renaissance philology.

1. Cet article reprend une partie du premier chapitre de notre ouvrage *Skepsis* en préparation.

La disparition de la notion technique de *species* dans les *Essais* de Montaigne² est à elle seule significative de toute une transformation intervenue dans la représentation du procès de la connaissance. En effet, ce qui manque dans la psychologie philosophique de Montaigne, c'est tout le processus d'information si bien défini par Aristote, et avec lui disparaît la garantie épistémologique que ce dispositif donnait à la fiabilité de la connaissance, en assurant la présence d'un élément en commun, la forme, entre l'objet et sa représentation, d'abord sensible, puis intellectuelle³. La théorie aristotélicienne de la sensation n'est pas même discutée tout au long de *l'Apologie*, et la seule référence assez implicite à la « forme des objets » qui serait appréhendée dans la perception va dans un sens opposé à celui d'Aristote, car Montaigne parle d'une « forme » qui serait beaucoup plus « relative » au sujet que dépendante de l'objet. De plus, il critique la distinction capitale entre, d'une part, la posture « normale » du sens et de l'entendement bien disposés et, d'autre part, les anomalies des conditions pathologiques ou irrégulières⁴. Tout cela s'explique par le fait que, à la place de la théorie aristotélicienne, Montaigne met en œuvre un dispositif inspiré des textes de Sextus Empiricus en reprenant la dynamique qui avait conduit les psychologies hellénistiques, et surtout stoïciennes, à la fois à dissoudre la synthèse aristotélicienne et à dégager les conséquences de cette dissolution dont les critiques sextiennes révéleront tout le potentiel sceptique implicite.

Le problème est gnoséologique et il prend sa source dans le débat qui avait opposé stoïciens, néo-académiciens et pyrrhoniens au sujet de la valeur de vérité de la représentation, à savoir la « fantaisie », conçue plutôt comme résultat que comme faculté. Comme l'a remarqué Carlos Lévy⁵, Cicéron, en suivant

2. Nous avons analysé cet aspect dans Paganini (2004). D'après les concordances de Leake, Montaigne utilise le mot « espèce » cinquante-huit fois au singulier et dix fois encore au pluriel, mais jamais on ne trouve de référence à la signification technique que ce mot avait prise dans la psychologie scolastique ; voir Leake (1981), surtout vol. II, pp. 428a-b.

3. Il est évident que le rapport de Montaigne à Aristote va bien au-delà des thèmes épistémologiques dont nous nous occupons ici. Voir à ce propos Traverso (1974), qui se concentre cependant sur la *Politique* et l'*Éthique à Nicomaque*, tandis que, plus récemment, Vincent Carraud a mis au centre de leur relation la métaphysique et les doctrines de l'âme et de la vie, rejoignant des conclusions qui, partant d'un point de vue assez différent, recoupent certains résultats de notre analyse. Voir Carraud (2004), et surtout la conclusion : Montaigne « subvertit le concept aristotélicien d'expérience [...] en refusant la constitution même de l'expérience, c'est-à-dire la capacité propre à l'expérience aristotélicienne d'accéder à la forme une et même du senti » (p. 86).

4. Voir Montaigne (1965), II, 12, t. II, p. 600, où, après avoir mis sur le même plan sagesse et rêverie, santé et maladie, sommeil et veille, en tant qu'états subjectifs dont les « accidents » « nous font paroître les choses autres qu'elles ne paroissent » en d'autres situations, Montaigne conclut : « Pourquoi n'a le temperé quelque forme des objects relative à soy, comme l'intemperé, et ne leur imprimera-t-il pareillement son caractère » ?

5. Nous suivons sur ce point Lévy (1992), pp. 207-243 (IIIe partie, chap. I « La représentation »). Aristote oppose la *phantasia* comme représentation sensible d'un objet extérieur au *phantasma* de l'imagination, des rêves et de la mémoire, qui se produit en l'absence de l'objet. Cf. Modrak (1986), et, pour le contexte stoïcien : Sandbach (1971).

sur cela Arcésilas et Carnéade, avait déjà essayé de prouver qu'il n'existe pas de représentation dont on puisse affirmer avec certitude qu'elle est vraie, en mettant en doute l'existence de ces marques ou caractères au moyen desquels, selon les stoïciens, on aurait pu dire de la représentation « compréhensive » qu'elle provient d'un objet réel, qu'elle en est l'empreinte, et qu'elle est telle qu'elle ne pourrait pas provenir d'un objet qui n'existe pas (ou d'un autre objet que le sien). C'est bien la Nouvelle Académie qui contraignit les stoïciens à ajouter cette troisième clause dans la définition de la représentation « compréhensive », et que Cicéron eut vraisemblablement quelque mal à traduire en latin. Et ce fut cette petite clause (« *visum igitur impressum effectumque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset*⁶ ») qui représenta selon Cicéron la quintessence des divergences entre les deux écoles, déterminant par là l'appartenance à l'une ou l'autre. Du même coup, en acceptant la distinction entre les représentations vraies et celles qui ne le sont pas, les penseurs de la Nouvelle Académie semblaient se ranger du côté des dogmatiques contre les Pyrrhoniens, eux qui n'ont jamais accepté de se prononcer ainsi et qui ont préféré suspendre leur jugement sur la vérité des « fantaisies ». Quoi qu'il en soit de ce contraste, comme le souligne bien Lévy dans son commentaire, la deuxième des propositions citées par Lucullus chez Cicéron (« toute représentation vraie est telle qu'elle pourrait tout aussi bien être fausse ») finit par réduire à néant le dogmatisme implicite de la première, d'après laquelle « parmi les représentations, les unes sont vraies, les autres sont fausses⁷ ». Ainsi, en analysant tout ce débat à la lumière des interprétations sextiennes et en insistant sur le problème de l'aparallaxie, à savoir l'impossibilité de distinguer avec certitude le vrai du faux, Montaigne ne fait que rejoindre le fond sceptique véritable qui se cache sous les apparences du dogmatisme négatif typique de la Nouvelle Académie. En brouillant la démarcation des stoïciens, et avant eux des aristotéliens, entre états normaux et anormaux, ainsi qu'entre rêve et veille, le sceptique rend impossible l'appréhension de la vérité objective. Il en résulte un subjectivisme marqué d'une empreinte phénoméniste très forte selon laquelle la seule réalité qui est accessible est constituée des représentations du sujet⁸.

6. Cicéron, *Lucullus*, VI, 18. Comme l'a bien remarqué Lévy (1992), pp. 232-233, note 84, si l'on compare la définition de la représentation compréhensive telle que nous la trouvons, par exemple, chez Sextus Empiricus, *Pyrrhonianae Hypotyposes*, II, 4 (τῆς καταληπτικῆς φαντασίας οὗσης ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος, κατὰ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένης καὶ ἐνατεσφραγισμένης, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος), ou encore dans *Adversus Mathematicos*, VII, 252-253, avec la traduction qui en est donnée par Cicéron dans le passage cité dans le texte, il apparaît clairement que l'Arpinate a été gêné par l'absence en latin d'un terme équivalent à τὸ ὑπάρχον.

7. Cicéron, *Lucullus*, XIII, 41.

8. Lévy (1992), p. 235 et suiv., a montré que, chez les Nouveaux Académiciens, le passage de l'expérience vécue de l'erreur sensorielle à l'extension dialectique et généralisée de celle-ci (passage bien marqué par la rétorsion de l'idée, empruntée à rebours aux épicuriens, selon laquelle si une représentation nous a trompés, aucune autre ne peut être considérée comme absolument

Les passages conclusifs de l'*Apologie* permettent de saisir la problématique néo-pyrrhonienne dans toute sa complexité. Tout d'abord, Montaigne met au cœur de ses considérations la différence entre l'apparence et la réalité, ou bien entre l'apparence et l'essence, en opposant, comme Sextus, la « nature », inaccessible en soi, à la qualité telle que perçue par les sens⁹. La médiation des sens est décrite tantôt en termes de qualification ou d'altération de l'objet, tantôt en termes de « falsification » ; d'où le problème authentiquement sceptique que constitue l'impossibilité de privilégier l'une ou l'autre représentation, voire de distinguer entre des qualités réputées « normales » et d'autres qui ne le sont pas. La veille et le sommeil, la santé et la maladie, se trouvent désormais sur un pied d'égalité quant à la valeur des représentations qu'ils donnent des objets, et cela moins parce qu'ils se valent par leur fréquence ou par leur utilité pragmatique, que parce qu'ils se trouvent tous réduits au rang de causes productrices de représentations qui ne sont que représentations de phénomènes ou d'apparences : « Or nostre estat accommodant les choses à soy et les transformant selon soy, nous ne sçavons plus quelles sont les choses en verité ; car rien ne vient à nous que falsifié et alteré par nos sens¹⁰ ». Si les représentations sont toutes des phénomènes et que l'objet en soi demeure inaccessible,

sûre : cf. Cicéron, *Lucullus*, XXV, 79 : « *Eo enim rem dimittit Epicurus, si unus sensus semel in uita mentitus sit, nulli unquam esse credendum* ») se réalise par l'utilisation du principe du sorite, et par le recours à l'argument du « grand trompeur », négatif parfait du Dieu de Platon et de Zénon. « Si Dieu est dans ce cas là [les images fausses des songes envoyés par les dieux : cf. *Ibid.*, XV, 49] responsable de mon erreur [...] pourquoi ne pas admettre une extension de l'erreur, à la fois qualitative et quantitative » ? (Lévy, 1992, p. 239, qui développe du même coup une comparaison très fine avec l'argument cartésien du Dieu trompeur ou du malin génie). Chez Sextus, c'est plutôt la thématique du phénomène, et non l'argument dialectique du sorite, qui amène le sceptique à suspendre son jugement.

9. Voir par exemple Montaigne, (1965), II, XII, t. II, pp. 598-599 : « Nous recevons les choses autres et autres, selon que nous sommes et qu'il nous semble. Or nostre sembler estant si incertain et si controversé, ce n'est plus miracle si on nous dict que nous pouvons avouer que la neige nous apparait blanche, mais que d'establisir si de son essence elle est telle et à la verité, nous ne sçaurions respondre. » Ou encore t. II, p. 599 : « sont-ce, dis-je, nos sens qui façonnent de mesme de diverses qualitez ces subjects, ou s'ils les ont telles ? Et sur ce doute, que pouvons-nous resoudre de leur veritable essence ? » Les passages sur le sommeil et la veille sont très connus, en considération de l'importance qu'ils auront pour le doute cartésien. Voir aussi t. II, p. 596 : « Nous veillons dormans, et veillans dormons [...] pourquoy ne mettons nous en doute si nostre penser, nostre agir, n'est pas un autre songer, et nostre veiller quelque espee de dormir ? » Sur le rapport Descartes-Montaigne, voir l'étude classique de Léon Brunschvicg (1945), et les annotations d'Étienne Gilson dans son édition du *Discours de la méthode* de René Descartes (1967).

10. Montaigne, (1965), II, 12, t. II, p. 600. Et Montaigne de conclure : « L'incertitude de nos sens rend incertain tout ce qu'ils produisent ». « Santé » et « maladie », « sommeil » et « veille », « resverie » et « sagesse » ont ceci en commun de « faire paroistre » les choses différentes selon les situations, les « humeurs », les « accidens » du sujet, à tel point que même la discordance entre le « tempéré » et l'« intempéré » se place dans une perspective de relativité reconnue : « Pourquoy n'a le tempéré quelque forme des objets relative à soy, comme l'intempéré, et ne leur imprimera-il pareillement son caractere » ? (*Ibid.*).

il n'y a plus moyen d'établir une hiérarchie entre les apparences quant à leur valeur de vérité¹¹.

Ainsi, dans la conclusion de l'*Apologie*¹², Montaigne reconstitue la doctrine sceptique du phénomène, tout en la libérant de certaines références techniques à la psychologie stoïcienne dont elle était chargée dans la présentation de Sextus. Tout d'abord, il écarte les mots ou les expressions trop marqués par leur appartenance d'école, de même qu'il élimine toute allusion aux premiers paragraphes du chapitre des *Pyrrhonianane Hypotyposes* (« Le critère selon lequel...¹³ »), où Sextus fait des emprunts précis au concept stoïcien de *phantasia*, en tant qu'« impression dans l'*hegemonikon*¹⁴ » (il y a bien évidemment en toile de fond toute la doctrine stoïcienne de la représentation [*phantasia*] compréhensive, impression dont la spécificité est d'être certaine — en constituant un véritable reflet dans l'âme de la nature de la chose — et donc de fournir un critère de vérité capable de faire la différence entre les

11. C'est ce que José Luis Bermudez a appelé « le problème de Zénon », car il a été formulé dans une objection adressée à ce dernier par Arcésilas. Selon le philosophe sceptique, une représentation vraie peut avoir les mêmes qualités qu'une représentation fausse, ce qui va à l'encontre du principe soutenu par le philosophe stoïcien selon lequel il n'y aurait pas de représentation qu'on puisse concevoir, dans le cas où la *phantasia* aurait les mêmes caractéristiques, soit qu'elle provienne d'une chose qui existe, soit qu'elle dérive d'une chose qui n'existe pas (cf. Cicero, *Lucullus*, 77). Cf. Bermudez (2000), spécialement pp. 336-337.

12. Tout le passage (Montaigne, (1965), II, 12, pp. 600-601) est une paraphrase concise et intelligente de Sextus Empiricus, *Pyrrhonianae Hypotyposes*, II, 72-78, comme l'a montré Dumont (1972), p. 44-45. Au cours des dernières années, un débat est né chez les commentateurs à propos du sens que les pyrrhoniens anciens, et surtout Sextus Empiricus, ont donné à la notion d'« apparence » ou de « phénomène ». Les interventions principales (celles de Myles Burnyeat, Michael Frede et Jonathan Barnes) ont été réunies dans Burnyeat et Frede (1997). Larmore (2004, pp. 18-19) distingue, dans l'histoire du scepticisme, trois façons différentes permettant de « délimiter le domaine des apparences pour l'opposer à la réalité inconnaissable ». La première considère que « les apparences recouvrent les qualités observables des choses, par opposition à la structure sous-jacente » ; la deuxième envisage les apparences comme « qualités apparentes des choses, les qualités qu'elles semblent avoir, sans que ces qualités appartiennent forcément aux choses elles-mêmes » ; la troisième montre que « les apparences se réduisent aux idées des choses que nous sommes supposés avoir dans l'esprit, par contraste avec tout ce qui possède une existence extra mentale ». Larmore prétend que chez Montaigne (comme chez Sextus d'ailleurs) le sens principal de la notion de phénomène renvoie à la deuxième, tout en reconnaissant que dans la partie finale de l'*Apologie* s'impose un sens différent, bien représenté par ce passage que nous jugeons crucial : « la fantaisie et apparence n'est pas du sujet, ains seulement de la passion et souffrance du sens » (Montaigne (1965), II, 12, t. II, p. 601). Il s'agit du troisième sens du mot « phénomène ». Cette signification ne nous semble cependant pas forcément incompatible avec le deuxième, surtout si on interprète le « phénomène » pyrrhonien, comme nous le faisons, à la lumière de la théorie des « mixtes » développé dans le sixième trope. Voir également Larmore (1998).

13. Sextus Empiricus, *Pyrrhonianae Hypotyposes*, II, VII, 70-71.

14. Henri Estienne, dans sa traduction latine (1562), reprend souvent à la lettre les mots grecs dont il considère qu'il y a pas d'équivalent exact en latin. Ainsi, écrit-il « *passio hegemonici* » pour rendre πάθος ηγεμονικού (*Ibid.*, II, 71). Nous utilisons l'édition de 1621 qui réunit ensemble les éditions des œuvres de Sextus faites par Estienne et Hervet en donnant, pour la première fois, le texte grec.

représentations vraies et les fausses)¹⁵. Il faut cependant remarquer que les interventions de Montaigne ne se limitent pas seulement à alléger le texte de Sextus ou à saisir l'« essentiel du scepticisme », comme le soutient Dumont en supprimant « tout ce qui n'était pas à proprement parler sceptique » dans les *Hypotyposes*¹⁶, car l'assimilation de la doctrine pyrrhonienne faite par l'auteur des *Essais* est beaucoup plus fine et originale, prenant appui sur une exégèse très cohérente et assignant la primauté à la notion de phénomène. C'est ainsi que le mot français « fantaisie » (traduction du grec *phantasia*) prend un sens différent du reste des *Essais* et devient ici le synonyme d'« apparence » en général.

Ce fait, qui semble purement lexical, mérite toutefois un commentaire propre, car la synonymie ne va pas de soi et ne manque pas de soulever des problèmes spécifiquement philosophiques. Tout d'abord, il faut remarquer que l'absence du mot « phénomène » dans le texte de Montaigne ne représente pas à elle seule un indice contre la thèse phénoméniste que nous venons de lui attribuer. Dit de manière plus banale, s'il n'utilise pas le mot, c'est parce qu'il s'agissait, à son époque, d'une expression grecque qui n'était pas encore acceptée en français, et qui était à peine tolérée en latin. La traduction latine des *Hypotyposes* par Henri Estienne (traduction qui fut pour Montaigne, selon Floridi¹⁷, la source de référence de sa connaissance de Sextus, car il n'aurait jamais connu l'original grec) est très révélatrice à cet égard. Lorsque, au début de l'œuvre, Sextus introduit le concept de φαίνόμενα, Estienne laisse le mot en grec la première fois, pour ensuite le traduire par translittération en « phænomena »¹⁸ dans les passages ultérieurs. Plus bas, au moment de traduire le chapitre fondamental (I, 9) qui porte sur les limites de l'*epochè* sceptique (« An Sceptici phænomena tollant »), Estienne éprouve le besoin d'interpoler le texte pour mieux expliquer le sens de ce mot « phænomena » qui lui semble évidemment trop étranger au bon lexique latin : « Qui autem aiunt Scepticos tollere phænomena, id est, apparentia... »¹⁹. Et, par la suite, il choisit toutes les variantes du lexique de l'apparaître (« apparet », « res quæ apparet », « apparens », « apparentia », etc.) pour rendre ce qui relève, dans le texte de Sextus, du phénomène. Le chapitre suivant est d'autant plus important qu'il établit le « critère » du

15. Voir Naya (2002), p. 47. La référence classique est Sextus Empiricus, *Pyrrhonianae Hypotyposes*, II, 4 : la représentation compréhensive est « celle qui vient de quelque chose d'existant, imprimée et marquée conformément à l'existant lui-même, et qui est telle qu'elle ne pourrait naître de quelque chose qui n'existe pas » (traduction de Pierre Pellegrin).

16. Dumont (1972), pp. 46-47 : « allant à l'essentiel, Montaigne découvre la situation originale de l'imagination ou de la fantaisie, incapable de saisir autre chose que ce que le sens subit, l'objet ou sujet extérieur étant condamné à demeurer étranger ».

17. Floridi (2002), p. 42. Floridi souligne le fait que les phrases sculptées sur les poutres de la bibliothèque de Montaigne ne sont pas tirées du texte grec de Sextus, mais plutôt de Diogène Laërce ou de la traduction latine d'Estienne : « *Stephanus left some technical expressions in Greek in the 1562 Latin translation, and those attracted Montaigne's attention. Montaigne never read Sextus in Greek* ».

18. Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*, pp. 2-3 (il s'agit de *Pyrrhonianae Hypotyposes*, I, IV, 8-9).

19. *Ibid.*, p. 5c (il s'agit de *Pyrrhonianae Hypotyposes*, I, X, 19).

scepticisme (critère pris ici dans un sens non dogmatique) : le philosophe pyrrhonien le renvoie très justement au « phénomène », mais il le renvoie également à la *phantasia*, c'est-à-dire à la représentation sensible en ce qu'elle apporte, traduit Estienne, « assentiment et affection non volontaire » (« *persuasionem et coactam passionem* »). Remarquons encore une fois qu'à tout moment, dans ce chapitre, Estienne évite le mot « *phænomenon* » pour utiliser en revanche le lexique de l'apparence et de l'appât : « *Criterium igitur Scepticæ institutionis dicimus esse id quod apparet : quod perinde est ac si phantasiā dicamus*²⁰ ». On s'explique donc par cette traduction des textes de Sextus les choix terminologiques qui caractérisent le raccourci de Montaigne correspondant, bien sûr sur le mode d'une synthèse intelligente, à *Pyrrhonianæ Hypotyposes* I, 72-78 : tout d'abord, le choix qui l'a conduit à éviter le mot « phénomène » puis celui qui l'a amené à faire se rejoindre les notions d'apparence et de « *phantasia* » ou « fantaisie ».

Ce deuxième aspect requiert un commentaire spécifique, car il peut induire une certaine confusion. En effet, si la notion d'origine stoïcienne de « représentation compréhensive » (φαντασία καταληπτική) est rejetée par les pyrrhoniens qui ne veulent pas reconnaître une source de certitude (repoussée comme un reste de dogmatisme), il y a en revanche une signification plus « faible » et non dogmatique de *phantasia* qu'ils acceptent, en la comprenant sous la forme d'un critère ou mieux d'un guide pragmatique pour leur « vie sans dogme » : c'est une sorte de *phantasia* passive (φαντασία παθητική), laquelle s'impose de façon involontaire, ne comportant pas de jugement sur la nature réelle de l'objet (comme c'est le cas par contre pour la théorie stoïcienne de la représentation) et consistant donc dans la simple reconnaissance de ce qui apparaît. C'est pour cela que Sextus déclare la *phantasia* équivalente au « phénomène²¹ ». En faveur de cette interprétation, qui comporte une véritable assimilation sémantique

20. *Ibid.*, p. 6b (il s'agit de *Pyrrhonianæ Hypotyposes*, I, XI, 22). Plus généralement, sur la notion de critère dans la philosophie antique, voir Striker (1974), pp. 51-110 ; dans un contexte pyrrhonien : Brennan (2000), pp. 63-92. Sur les différences entre les approches du pyrrhonisme et de la Nouvelle Académie, voir Striker (1981), repris en anglais dans Striker (1996).

21. Voir Sextus Empiricus, *Pyrrhonianæ Hypotyposes*, I, 19 : « Ce qui nous conduit à l'assentiment sans que nous voulions conformément à une impression passive (κατὰ φαντασίαν παθητικὴν) nous ne le refusons pas : or c'est cela les choses apparentes (φαινόμενα) » (traduction de Pierre Pellegrin). Il est utile de confronter la traduction latine d'Estienne : « *Non enim ea euertimus quæ per phantasiā patientem inuitos nos ad assensionem adducunt, ut antea quoque dicebamus : ea autem sunt apparentia* » (Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*, p. 5c). À ce propos, le commentaire de Naya (2002, p. 39) est très judicieux : « Cette définition de Sextus insiste sur les caractéristiques majeures de cette apparence, manifestation sensible qui nous affecte sur le mode du πάθος (*pathos*) par la médiation de la faculté de représentation (φαντασία, *phantasia*) et qui emporte l'assentiment et la reconnaissance du sceptique ». Sur ce type d'assentiment « faible », voir les remarques de Frede (1984), qui a beaucoup insisté là-dessus, notamment p. 262 : « *For Sextus, too, distinguishes two kinds of assent. Though at times he says that sceptic invariably withholds assent, he also says that the sceptic does give assent to those impressions which are forced upon him (I, 13), or that the sceptic does not want to overturn those views which lead us, having been impressed by things in a certain way, towards assent without our will* ». « *This kind of assent is not a matter of choice, unlike the assent of the Stoic wise man* ». « *When the*

entre les deux notions, s'inscrivent aussi bien la traduction d'Estienne que son intéressant commentaire philologique adjoint au texte des *Hypotyposes*. Ces annotations ont un double intérêt pour comprendre les enjeux du lexique adopté par Montaigne dans l'*Apologie*. Tout d'abord, Estienne se justifie d'avoir utilisé en latin le mot *phantasia* (qui est en effet un calque linguistique du grec, et non une véritable traduction) et cela malgré l'exemple à valeur d'autorité de Cicéron (suivi par Aulus Gellius) qui avait rendu cette expression par le mot, bien plus classique, de *visum* (« *visa in animo impressa*²² »). En outre, Estienne choisit de traduire le mot technique des pyrrhoniens φαίνεται par « apparet » plutôt que par « *cernitur, videtur* ». À la limite, cela aurait dû avoir pour conséquence nécessaire de traduire φαίνόμενα par « apparentia », si ce n'est que ce

Stoics speak of 'assent', they talk of an act of approval, the kind of thing one should do for an appropriate reason [...]. But there is also the other sense of 'assent'. One might, having considered matters, just acquiesce in the impression one is left with, resign oneself to it, accept the fact that this is the impression one is left with [...]. Assent may be a purely passive matter ». Plus généralement, Frede distingue entre « *having a view* » et « *taking a position* » (*hairesis*) : le sceptique peut accepter la première, mais non pas la seconde ; la différence passe justement entre « *merely passive acceptance and active acceptance of view* » (p. 265). Cet article, et notamment ce point précis, a fait naître une large discussion chez les commentateurs du scepticisme ancien. Pour une distinction parallèle, bien que dans le contexte de la nouvelle Académie, voir Striker (1980) : « *If we introduce for a moment a terminological distinction between opinion — as defined by the Stoics — and belief, we might say that the sceptic, according to Carneades, will have no opinions, though he may have more or less firm beliefs. To be sure this is not the complete indifference of the Pyrrhonian sceptic, but it is strict epoche in the sense of total abstaining from assent* » (p. 81). La distinction de Frede a été contestée par Burnyeat (1984) et par Barnes (1982). Barnes oppose « *the rustic Pyrrhonist* » (qui n'a aucun *belief* d'aucun type) et l'« *urbane Pyrrhonist* » (« *happy to believe most of the things that ordinary people assent to in the ordinary course of events* », ne refusant que les dogmes philosophiques et scientifiques), mais il reconnaît finalement que le pyrrhonien, quel que soit son type, rejette toute sorte de croyances : « *In general, the Pyrrhonist of PH will have no ordinary beliefs at all. [...] In that way, the apparent inconsistency within PH is dissolved and the PH Pyrrhonist emerges as a rustic* » (p. 20). Toutes les pièces du débat ont été reprises dans le livre de Burnyeat et Frede (1997). Remarquons en passant que Burnyeat a identifié un autre type de pyrrhonisme, qu'il appelle, en l'honneur de Montaigne, « *the country gentleman's interpretation* », selon laquelle le scepticisme ne frapperait que le domaine de la théorie philosophique, métaphysique et scientifique ; cf. Burnyeat (1984), p. 231. Malgré Burnyeat, et contrairement au passage de l'*Apologie* qu'il cite sur ce point, il n'y a aucune évidence permettant de penser que Montaigne ait jamais partagé ce type d'interprétation qui exempterait du doute les croyances non théoriques de la vie ordinaire.

22. « *In Sexti philosophi Pyrrhon. Hypotyp. libros tres, annotationes Henrici Stephani: In quibus etiam de quarundam philosophicarum vocum interpretatione agit* » (Sextus Empiricus, Sexti Empirici Opera, p. 510 b) : « *Græcam vocem phantasiam retinui, non quod nescirem quomodo eam veritat Cicero, sed ne quis in ambiguitate vocis Latinæ falleretur* ». La référence à Cicéron renvoie au texte des *Academica*, où le mot grec φαντασία est rendu par « *visum* ». Voir par exemple *Academica*, I, 40-42 : « *Visis non omnibus adjungebat [Zeno] fidem sed iis solum quæ propriam quandam haberent declarationem earum rerum quæ viderentur* ». Ce commentaire stéphanien a été étudié par Joukovski (1988), et par Ioli (1999). Sur les détails de cette édition, voir Céard, Kecsméti, Boudou et Cazès (2003). Sur d'autres aspects de l'activité de cet humaniste, cf. Denise Carabin (2006).

mot, comme le remarque le commentaire, n'existe pas en latin²³. En effet, l'occurrence *apparentia* que nous avons citée précédemment restera dans la traduction de Sextus un *hapax*, et Estienne s'empressera de la souligner en italique, pour marquer l'exceptionnalité de cette invention lexicale. « Mais — ajoute-t-il — quelle elle la nécessité d'adopter un mot différent de *visum* », et donc de recourir au mot *phantasia*, si le mot *apparentia* n'est pas vraiment recevable en latin ? Le commentateur répond que l'enjeu de la version n'est rien moins que l'exigence de sauvegarder le noyau sceptique authentique du pyrrhonisme, car les termes dérivés du verbe *video* recèlent un contenu dogmatique implicite qui comporterait un jugement sur la réalité en soi : « Lorsque je dis que je vois ou que j'aperçois [*videre aut cernere*] un cheval blanc, c'est comme si je disais que le cheval que je vois est blanc. Mais cela aucun sceptique, en tant que sceptique, ne le dirait jamais », car ce serait aller contre la profession pyrrhonienne οὐδενὶ συγκατατίθεσθαι (« *nihil assertione approbare* »), qui recommande de suspendre le jugement sur chaque chose (περὶ παντός ἐπέχειν). Un sceptique ne se prononcerait jamais sur la réalité de telle couleur ou de tel son, mais il dirait plutôt qu'« il se sent affecté par une certaine couleur ou un certain son », donc qu'il est affecté par telle ou telle *phantasia*²⁴ ou apparence.

À la lumière de cette exégèse à la fois érudite et philosophique, et qui constitue une véritable petite monographie concernant la famille d'expressions sceptiques qui dérivent du verbe φαίνεσθαι, nous comprenons mieux les spécificités, lexicales et sémantiques, qui connotent la synthèse montaignienne. On comprend alors pourquoi l'auteur des *Essais* adopte le terme « fantaisie » comme calque français du latin *phantasia* (dans le sens « faible » et non dogmatique que nous avons vu dans le texte de Sextus). Cette parole est synonyme pour

23. Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*, p. 511a : « *Hoc tamen nego negare possit, φαίνομαι (si verbum verbo exprimendum sit) potius esse appareo, quam cernor, seu videor. Quum autem φαντασία ab eo derivatum sit, atque adeo ipse Sextus tradat nos τὸ φαινόμενον δυνάμει τὴν φαντασίαν καλεῖν (quod loquendi genus paulo antè exposui) videndum est an non melius φαντασίας aliquo ab Appareo deducto nomine exprimeremus. Apparentiam scio Latinè non dici, apparitionem autem Latinos alio sensu usurpare : sed quid si, cogente necessitate, eidem significationi, cui & ipsum verbum appero servit, accomodemus.* »

24. *Ibid.*, p. 511a : « *adeo ut quo quidque colore aut quo sono sit, se nescire dicturus sit, sed tantum sentire affici se vel ab hoc vel illo colore, & tanquam ab hoc vel illo sono.* » Mêmes considérations pour la traduction de φαίνεται : « *Quare quod verbum Videtur ambiguum sit, malui φαίνεται ubique vertere Apparet, Et quum dico, Hoc apparet album, non intelligo, Manifestum hoc esse album, sed perinde ac si dicam, Hoc speciem albedinis meis oculis obiiit. Accipio autem speciem sicut Cicero, quum dicit, Eadem est in somnis species eorum quæ vigilantes videmus. Animadvertit enim eum non dixisse visio, sed species.* » Estienne remarque aussi, commentant un passage de Galien, que les sceptiques ne font pas de différence entre les perceptions sensorielles 'erronnées' des malades (φαντάσματα) et celles correctes des gens sains (φαντασίαι) (*ibid.*, p. 511b). Le même Estienne conserve la signification plus habituelle d'imagination pour *phantasia* dans le cas de la conception dogmatique et stoïcienne de la représentation compréhensive, qu'il rend comme « *comprehensua imaginatio* » (*Ibid.*, p. 511b).

Montaigne de « passion et souffrance du sens²⁵ », ce qui rappelle en même temps la phrase stoïcienne *πάθη τῶν αἰσθησέων*²⁶, ou encore l'expression, reprise par Sextus, de *φαντασία παθητική*. Tandis que, dans le reste des *Essais*, ce mot « fantaisie » n'a qu'une signification commune, non technique, liée à la constellation sémantique de l'imagination, des illusions, des « piperies²⁷ », elle prend en revanche dans cette partie finale de l'*Apologie* une acception plus spécifique, se présentant en effet comme l'équivalent du mot grec « phénomène », utilisé par Sextus Empiricus pour indiquer tout « ce qui apparaît²⁸ ». La mention du pro-

25. Il est possible que, pour cette définition de « fantaisie », Montaigne se soit rallié à celle attribuée par Plutarque à Chrysippe (*Moralia*, 900d) et relatée par Estienne (selon la traduction de Budé) dans son commentaire philologique : « *affectio in anima facta, quæ sui quoque efficiens præfert* » (Sextus empiricus, *Sexti Empirici Opera*, p. 512a).

26. Montaigne (1965), II, 12, t. II, p. 601. Il faut dire que si Montaigne utilise 88 fois le mot « passion » selon le relevé de Leake (1981, vol. II, p. 934b-935a), il s'agit la plupart du temps du sens « moral » de l'expression. Outre celui cité ici, nous n'avons remarqué une même utilisation qu'une seule fois, quand Montaigne se sert du mot « passion » pour indiquer l'effet d'une action qui s'exerce sur l'âme (II, 12, p. 551) : « ce que plusieurs occasions produisent, comme une agitation trop vehemente que, par quelque forte passion, l'ame peut engendrer en soy mesme... ». Brahami (1997, pp. 330-346) a donné une lecture fascinante de la façon dont Montaigne utilise la critique sceptique de la représentation sensible (voir p. 333 : « Montaigne hérite de la façon dont le problème avait été posé dans l'Antiquité hellénistique en ce sens qu'il participe de l'argumentaire sceptique selon lequel on ne peut s'assurer qu'une représentation se rapporte à quelque chose de réel, ou en rapporte des traits objectifs »), mais il insiste aussi sur le caractère « affectif », passionnel, typique de la « tendance » que prendrait le concept de « passion ». Voir *Ibid.*, p. 345 : « Montaigne a substitué à une logique de l'essence de l'âme et de ses attributs une dynamique de l'intensité de la vie affective. » Dans le même sens, cf. Brahami (2001), pp. 50-56 ; voir notamment p. 55 : « L'anthropologie de Montaigne est en un sens un monisme de la fantaisie, mais d'une fantaisie considérée essentiellement dans sa puissance affective. »

27. Selon le relevé de Leake (1981), vol. II, p. 514a-515a, Montaigne utilise le mot « fantaisie » 82 fois au singulier et 36 fois au pluriel dans les *Essais*. Marcu a regroupé la plupart de ces occurrences sous les rubriques : illusions, imagination, « se piper », force de l'imagination, etc. Le plus souvent, « fantaisie » est l'équivalent exact d'imagination, avec une insistance particulière sur le caractère chimérique et illusoire de cette faculté. Ce n'est que dans le contexte cité ici de l'*Apologie* que Montaigne se rattache au sens technique de représentation sensible ou d'apparence phénoménique ; voir Marcu (1965), pp. 417-435. Dans son entrée « Fantasmies — 'Fantasie' », Guerrier (2004) a souligné la signification « philosophique » que prend le mot « fantaisie » dans les parties des *Essais* qui se réfèrent au débat hellénistique, à la différence des autres contextes qui puisent plutôt au lexique de l'imagination, de l'illusion et de l'aberration. Estienne avait déjà remarqué que les « modernes » donnent une signification toute différente à la *phantasia* des sceptiques : « *At hoc prætereundum non est, nostrates omnia ferè quæ enumeravimus verba in vulgarem linguam transtulisse*, Phantasia, Phantasier, Phantasme, Phantastique, *usu tamen aliquantulum diverso : præsertim quum dicunt aliquem esse magis phantasticum quam mulam Papæ* » (Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*, p. 512a-b). Un panorama très riche des usages complexes de cette famille sémantique de l'antiquité à l'âge moderne se trouve dans Fattori et Bianchi (1988), notamment les articles de Canone (pp. 221-257) et Armogathe (pp. 259-272). Voir aussi D. Lories et L. Rizzerio (2003).

28. Voir Stough, (1969), p. 23, concernant le sens que Sextus donne au mot « phénomène » : « *The term 'phenomenon' (phainomenon), a substantive from 'to appear' (phainesthai), means an 'appearance' of something. The distinction between phenomenon and existing object is parallel to*

blème du diallèle (« rouet ») et celui de la régression à l'infini dans la recherche du critère (« nous voilà à reculons jusques à l'infiny ») sont signes à eux seuls de l'étroite dépendance de cette partie de l'*Apologie* à l'égard de la source sextienne²⁹. Mais il y a aussi un autre aspect important, qui n'a pas été remarqué par Dumont, et par lequel Montaigne s'inscrit dans le droit fil du commentaire d'Estienne aux *Hypotyposes*. En effet, à chaque fois ou presque que le texte latin stéphanien emploie le terme *phantasia*, Montaigne ne se limite pas à le traduire en français par « fantaisie » (dans le sens technique et sextien du mot), mais il ajoute en plus, en interpolation, le mot « apparence » qui, d'après le commentaire philologique d'Estienne, eût été l'équivalent exact de « phénomène », si du moins le latin l'avait permis. Apparemment, l'interdit classique et cicéronien qui, chez Estienne, avait condamné l'expression *apparentia*, ne vaut plus chez Montaigne pour son dérivé moderne : ce qui lui permet de souligner encore davantage l'équivalence sémantique entre la « fantaisie » (au sens sceptique, non dogmatique du mot) et le phénomène³⁰.

what between 'appears' and 'is'; and epistemologically it marks a difference between the object as it is perceived and the object as it exists in some other circumstance, probably one independent of its being experienced. Voir aussi les remarques philologiques de Janaček (1972), p. 49, qui souligne la quasi équivalence chez Sextus du sensible et du phénomène : « in Sextus's vocabulary the terms τὰ αἰσθητὰ and τὰ φαινόμενα are, under the influence of Aenesidemus, very often interchangeable ». Burnyeat (1983) a contesté cette interprétation « empiriste » du phénomène sceptique avec des arguments de poids : « Sextus is prepared to include under things appearing both objects of sense and objects of thought (Adv. Math. VIII, 362), and sometimes he goes so far as to speak of things appearing to reason (logos) or thought (dianoia) (ambiguously so PH II, 10, Math. VIII, 70, unambiguously Math. VII, 25 VIII, 141). Finally, there is a most important set of appearances annexed to the skeptic's own philosophical utterances » (p. 127).

29. Il est tout à fait paradoxal que dans un livre, celui de Miernowski (1998), qui a pourtant un titre explicite, Sextus Empiricus ne soit mentionné qu'une seule fois, pour un passage des *Hypotyposes* (p. 22 note). L'auteur préfère ramener Montaigne à la tradition de la théologie négative (p. 29 et suiv.).

30. Cette assimilation va marquer en profondeur toute la réflexion de Montaigne et lui conférer une empreinte sextienne et pyrrhonienne unique. C'est pourquoi il est important de réfuter la « légende » convenue d'un aboutissement néo-académicien de sa pensée. Cette légende a été forgée par Villey qui a constaté que Montaigne, après 1588, ne lisait plus que les *Academica* de Cicéron comme ouvrage philosophique ; elle a été ensuite relancée par Limbrick (1977) qui a essayé de la démontrer par le décompte des renvois et des références, beaucoup plus nombreux, à l'œuvre de Cicéron et finalement elle a été reprise de nos jours par Floridi (2002), p. 48 : « Montaigne probably never went back to Sextus' Outlines [...] while he was writing the third book of the Essays, Montaigne's interest in skepticism acquired a more 'Ciceronian' nature, inclining toward Academic skepticism ». En réalité, comme l'a montré de façon convaincante Brahami en démontant cette « légende », il faudrait « peser » et non « compter » les citations. En effet, Montaigne utilise et interprète les *Academica* à l'encontre des intentions cicéroniennes ; cf. Brahami (1997), p. 336 : « Une fois encore, Montaigne veut ignorer la réponse académicienne et choisit ses matériaux dans les *Hypotyposes*. Et une fois encore, il reprend non pas les arguments de Sextus mais les arguments dogmatiques de Lucullus qu'il renverse en propositions sceptiques du simple fait qu'il les expose. » Sur la difficulté de rendre et d'interpréter le mot *phantasia* dans le contexte des philosophies hellénistiques et notamment sceptiques, voir les considérations de Mates (1996), pp. 32-41. Devant ces difficultés, Mates a choisi de maintenir l'expression *phantasia* dans sa traduction anglaise des *Pyrrhonianae Hypotyposes* : « Estienne, in the Latin translation of 1572, keeps phantasia, as I have done » (p. 33).

Ce court passage de l'*Apologie*, où les influences à la fois sextienne et stéphanienne sont évidentes, mérite d'être cité entièrement, car il rassemble toute une série d'éléments fondamentaux pour comprendre les enjeux du nouveau scepticisme montanien : l'abandon de la psychologie scolastique et médiévale de la *species*, et l'utilisation à sa place du mot « fantaisie », qui, dans un contexte sceptique, traduit le *phainomenon* ; l'articulation de la scène originelle du scepticisme, avec sa séparation entre le sujet et l'objet, entre l'apparence et la nature ; l'avènement d'une théorie qui fait remonter la sensation à l'objet extérieur comme à sa cause, mais qui la rend, du point de vue ontologique, inhérente au sujet :

Nostre fantaisie ne s'applique pas aux choses estrangeres, ains elle est conceue par l'entremise des sens ; et les sens ne comprennent pas le subject estranger, ains seulement leurs propres passions ; et par ainsi la fantaisie et l'apparence n'est pas du subject, ains seulement de la passion et souffrance du sens, laquelle passion et subject sont choses diverses ; parquoy qui juge par les apparences, juge par autre chose que par le subject³¹.

31. Montaigne, (1965), II, 12, t. II, p. 601 ; à comparer avec la traduction d'Estienne (Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*), p. 66-67 : « *Deinde etiam concedamus comprehendi phantasiam, non possunt tamen per eam res iudicari. non enim per seipsam applicat se ad externa, & phantasias concipit, ut aiunt, sed per sensus. at verò sensus externa quidem subiecta non comprehendunt, sed solas suas passiones. ergo etiam phantasia erit passionis sensus : quod differt ab externo subiecto. [...] Si autem differt passio ab externo subiecto, phantasia erit non externi subiecti, sed alicuius aliis diversi ad ipso. Si igitur secundum hanc iudicet intellectus, prauè iudicabit & non secundum subiectum* » (traduction des *Pyrrhonianae Hypotyposes*, I, 72-73). Après avoir fait la comparaison avec la traduction d'Estienne, on constate que le mot « apparence » a été interpolé deux fois par Montaigne : une première fois à côté de « fantaisie » (Montaigne : « la fantaisie et l'apparence n'est pas du subject » ; Estienne : « *phantasia erit non externi subiecti* »), une seconde directement à la place de « phantasia » (Montaigne : « qui juge par les apparences » ; Estienne : « *Si igitur secundum hanc [phantasiam] iudicet intellectus...* »). Dans l'étude récente de Mathias (2006), qui fait l'économie de toute référence au contexte et à la tradition du scepticisme, ce procès de la formation de l'apparence et du phénomène est décrit, de façon assez surprenante, comme un procès d'« aspiration » (au sens hydrodynamique du terme !) par lequel « l'intelligence 'aspirerait' les choses, dont la nature nous est radicalement inconnue » (p. 81). Cette méprise du contexte sceptique originaire est porteuse de malentendus : ailleurs, où il devrait être question du problème classique du critère, le même auteur évoque (par un jargon qu'on ne saurait plus « anachronique ») une « fonction judiciaire [...] inscrite dans les sens eux-mêmes, qui proposent ce qu'on pourrait appeler une vectorisation intelligible de l'espace sensible qu'ils ouvrent dans le phénomène même de la perception » (p. 85). Si nous comprenons bien, c'est toute la problématique sextienne du « mixte » et montanienne de l'« altération » qui est en cause dans une phrase, assez inintelligible, où il est dit que « la perception sensible et les 'discours' qui l'accompagnent créent une sorte d'équilibre sémantique métastable venant rencontrer, dans la parole et les discours d'autrui, de tels phénomènes d'équilibre sémantique » (p. 89). Sur le rapport de Montaigne avec les philosophies antiques, voir aussi Hartle (2003).

Cette citation permet de bien voir, en conclusion, combien la séparation critique entre la chose et l'apparence, et le fait que cette dernière soit inhérente à la réalité du sujet et non pas à celle de l'objet³², ont des répercussions immédiates sur la question de la connaissance, comme Montaigne lui-même le remarque aussitôt. Car cette séparation le contraint à abandonner le principe ancien de copie ou de ressemblance, mais aussi le force à prendre en compte les apories sceptiques qui découlent de cette distance désormais impossible à franchir entre la représentation et la chose : « Et de dire que les passions des sens rapportent à l'ame la qualité des subjects estrangers par ressemblance, comment se peut l'ame et l'entendement assurer de cette ressemblance, n'ayant de soi nul commerce avec les subjects estrangers ?³³. »

L'image de l'homme qui, faute de connaître Socrate, ne pourra jamais décider si le portrait lui ressemble, donne bien la mesure du doute qui naît du clivage entre le sujet et l'objet, étant bien entendu que la représentation sensible doit être inscrite au nombre des modalités ontiques du sujet. Les passages qui suivent ne font qu'approfondir la difficulté, car Montaigne (suivant Sextus) constate que même celui qui voudrait « juger par les apparences » ne pourrait pas les accepter toutes, « car elles s'entr'empêchent par leurs contrariétés et discrécances ». Il serait alors obligé de faire le tri et de croire qu'« aucunes apparences choisies règlent les autres » ; toutefois, il tomberait ainsi dans l'aporie de la régression à l'infini, car il lui faudrait « vérifier cette choisie par une autre choisie, la seconde par la tierce ; et par ainsi ce ne sera jamais fait³⁴ ». À côté de la référence évidente, bien qu'implicite, au problème du critère et de sa validation, rappelons une fois encore le fait que Montaigne remplace systématiquement ici le mot *phantasia* de la traduction stéphanienne

32. Dans le texte de Montaigne les deux mots semblent inversés par rapport à notre usage commun, à cause de la réminiscence du mot latin *subiectum* qui signifie en fait l'objet et non ce que nous appellerions plutôt le sujet.

33. À comparer avec la traduction latine d'Estienne : « *Sed ne hoc quidem dici potest, animum comprehendere per sensiles passionēs externa subiecta, propterea quod similes sint passionēs sensuum externis subiectis. Vnde enim sciet intellectus an similes sint passionēs sensuum iis quæ sensu percipiuntur, quum neque ipse cum externis quicquam commercij habeat, nec sensus suam ipsorum naturam illi declarent, sed suas passionēs* » ? (traduction des *Pyrrhonianæ Hypotyposes*, I, 74). Quelques remarques sur le problème sceptique du sujet dans les articles de Limbrick (1983 et 1995) : « le scepticisme épistémologique de l'Apologie fait ressortir la subjectivité du mouvement » (1983, p. 178).

34. Montaigne (1965), t. II, p. 601 (II, XII).

(et donc le terme φαντασία de l'original grec) par le mot « apparence³⁵ », avec tout ce que cela comporte de signification phénoménique³⁶.

Bibliographie:

- Barnes, J. « The Beliefs of a Pyrrhonist », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 28, 1982, pp. 1-29.
- Bermudez, J. L. « The Originality of Cartesian Skepticism: Did It Have Ancient or Mediaeval Antecedents? », *History of Philosophy Quarterly*, 17, 2000, pp. 333-360.
- Brahami, F. *Anthropologie sceptique. Montaigne, Bayle et Hume*, Thèse Paris X-Nanterre, 1997.
- . *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, Presses universitaires de France, 2001.
- Brennan, T. « Criterion and Appearance in Sextus Empiricus », dans J. Sihvola, dir., *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Helsinki, Philosophical Society of Finland, 2000, pp. 63-92.
- Brunschvicg, L. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945.
- Burnyeat, M. « Can the Skeptic Live His Skepticism », dans M. Burnyeat, dir., *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 117-148.
- . « The Sceptic in His Place and Time », dans R. Rorty, J. B. Schneewind et Q. Skinner, dir., *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 225-254.
- Burnyeat, M. et M. Frede, dir., *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis, Hackett, 1997.
- Carabin, D. *Henri Estienne, érudit, novateur, polémiste*, Paris, Champion, 2006.
- Carraud, V. « De l'expérience: Montaigne et la métaphysique », dans V. Carraud et J.-L. Marion, dir., *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, pp. 49-87.

35. Cf. la traduction latine d'Estienne: « *Sed tamen demus per concessionem, non solum imaginari nos posse phantasiam & comprehendere; sed etiam capacem ferendi de rebus iudicii esse (quamvis nostra disputatio omnino contrarium docuerit) consequetur, aut omni phantasiæ fidem habendam esse [...]. At si aliquibus duntaxat phantasiis credendum esse dicamus, quomodo diiudicabimus his quidem phantasiis esse fidem adhibendam, illis autem minime? [...] Aut rursus ipsi alia phantasia ad diiudicationem aliarum phantasiarum opus erit; & ad illius diiudicationem, alia: & in infinitum. Impossibile est autem infinita diiudicare. Impossibile igitur est inuenire quibus phantasiis ut criteriis oporteat uti, quibus minime* » (Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera*, p. 67a-c; traduction des *Pyrrhonianae Hypotyposes*, II, 76-78).

36. À la lumière de tout ce qu'on lit dans les Essais à propos du problème sceptique du critère et du phénomène, il nous semble paradoxal d'envisager Montaigne comme non-pyrrhonien du simple fait qu'il ne considère pas la suspension du jugement comme un état de tranquillité qui se rattacherait à la condition d'ataraxie. Tel est cependant le point de vue, très partiel et très limité, de Perler (2004), qui s'en sert pour contester le rôle de la renaissance pyrrhonienne dans la genèse du scepticisme moderne: « *Being a reader of Pyrrhonian texts, Montaigne is not necessarily a nouveau pyrrhonien* » (p. 214). L'importance de ce passage (*Pyrrhonianae Hypotyposes*, II, 72-75) pour la radicalisation du scepticisme a été remarquée par Striker (1983), spécialement p. 104, où elle montre que le fait d'envisager le phénomène comme une réalité intermédiaire peut faciliter la position du problème sceptique dans son expression extrême, à savoir s'il y a un objet en dehors du sujet.

- Céard, J., J. Kecseti, B. Boudou et H. Cazès, dir., *La France des Humanistes : Henri II Estienne, éditeur et écrivain*, Turnhout, Brepols, 2003.
- Descartes, R. *Discours de la méthode* (édition d'Étienne Gilson), Paris, Vrin, 1967.
- Dumont, J.-P. *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1972.
- Fattori, M. et M. Bianchi, dir., *Phantasia-Imaginatio. V° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1988.
- Floridi, L. *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Frede, M. « The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge », dans R. Rorty, J. B. Schneewind et Q. Skinner, dir., *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 255-278.
- Guerrier, O. « Fantômes — 'Fantaisie' », dans P. Desan, dir., *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Champion, 2004, pp. 387-390.
- Hartle, A. *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Ioli, R. « Sesto Empirico nelle traduzioni moderne », *Dianoia*, 4, 1999, pp. 57-97.
- Janaček, K. *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Praha, Universita Karlova, 1972.
- Joukovski, F. « Le commentaire d'Henri Estienne aux *Hypotyposes* de Sextus Empiricus », dans *Henri Estienne*, Paris, École Normale Supérieure, 1988, pp. 129-145.
- Larmore, C. « Scepticism », dans M. Ayers et D. Garber, dir., *Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, t. II, pp. 1145-1192.
- . « Un scepticisme sans tranquillité : Montaigne et ses modèles antiques », dans V. Carraud et J.-L. Marion, dir., *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, pp. 15-31.
- Leake, R. E., *Concordance des Essais de Montaigne*, Genève, Droz, 1981, 2 vol.
- Lévy, C. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome, 1992.
- Limbrick, E. C. « La relation du scepticisme avec la subjectivité », dans E. Kushner, dir., *La problématique du sujet chez Montaigne : actes du Colloque de Toronto (20-21 octobre 1992)*, Paris, Champion, 1995, pp. 73-85.
- . « Le scepticisme provisoire de Montaigne : étude des rapports de la raison et de la foi dans l'Apologie », dans C. Blum, R. Grandroute et F. Moureau, dir., *Montaigne et les Essais : actes du Colloque de Bordeaux (juin 1980)*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1983, pp. 168-178.
- . « Was Montaigne Really a Pyrrhonian? », *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 39, 1977, pp. 67-80.
- Lories, D. et L. Rizzerio, dir., *De la phantasia à l'imagination*, Louvain, Peeters, 2003.
- Marcu, E. *Répertoire des idées de Montaigne*, Genève, Droz, 1965.
- Mates, B. *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Mathias, P. *Montaigne ou l'usage du monde*, Paris, Vrin, 2006.
- Miernowski, J. *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des « Essais »*, Paris, Champion, 1998.
- Modrak, D. « Φαντασία Reconsidered », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, 1986, pp. 47-69.

- Montaigne, M. *Essais*, Paris, Presses universitaires de France, 1965, 3 t.
- Naya, E. *Le vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002.
- Paganini, G. « Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien », dans V. Carraud et J.-L. Marion, dir., *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, pp. 107-135.
- Perler, D. « Was There a 'Pyrrhonian Crisis' in Early Modern Philosophy ? A Critical Notice of Richard Popkin », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86, 2004, pp. 212-215.
- Sandbach, F. H. « *Phantasia kataleptike* », dans A. A. Long, dir., *Problems in Stoicism*, London, Athlone Press, 1971, pp. 9-21.
- Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera quae extant...*, Coloniae Allobrogum, Sumptibus Petri & Jacobi Chouët, 1621.
- . *Hypotyposes pyrrhoniennes* (traduction de Pierre Pellegrin), Paris, Seuil, 1998.
- Stough, C. *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- Striker, G. Κριτήριο τῆς ἀληθείας, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1974.
- . *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- . « Sceptical Strategies », dans J. Barnes, M. Burnyeat et M. Schofield, dir., *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 54-83.
- . « Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern », *Phronesis*, 26, 1981, pp. 151-171.
- . « The Ten Tropes of Aenesidemus », M. Burnyeat, dir., *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 95-115.
- Traverso, E. *Montaigne e Aristotele*, Florence, Le Monnier, 1974.

Scepticisme et cynisme dans l'oeuvre de Pierre de Valence

John Christian Laursen

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018245ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018245ar>

[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

Laursen, J. C. (2008). Scepticisme et cynisme dans l'oeuvre de Pierre de Valence. *Philosophiques*, 35 (1), 187–206. <https://doi.org/10.7202/018245ar>

Résumé de l'article

Cet article examine l'oeuvre de Pierre de Valence (1555-1620) dans le but d'établir ses implications philosophiques. Sur la base de son seul ouvrage publié, les *Academica* de 1596, qui ont largement circulé et ont connu deux traductions françaises au XVIII^e siècle, plusieurs auteurs ont supposé qu'il penchait vers le scepticisme académique. En se fondant sur ses traductions de Dion Chrysostome et d'Épictète et sur d'autres manuscrits imitant la littérature de la retraite propre au cynisme grec, d'autres en ont fait un cynique. En confrontant ces ouvrages à d'autres manuscrits portant sur des matières économiques ou sociales allant du coût du pain au bûcher pour les sorcières, à son érudition biblique profonde et aux polémiques qui y sont rattachées, et à son travail de chroniqueur royal durant les années 1606-1620, ses écrits sur le scepticisme antique et le cynisme s'apparentent tout au plus aux exercices scolaires d'un humaniste tardif. Scepticisme et cynisme deviennent inoffensifs si on ne les considère que comme une partie — et une partie relativement limitée — de l'arsenal des habilités scolaires et des sympathies philosophiques de ce penseur aussi instruit qu'influent au sein des débuts de la modernité.

Scepticisme et cynisme dans l'œuvre de Pierre de Valence*

JOHN CHRISTIAN LAURSEN

University of California (Riverside)

johnl@ucr.edu

RÉSUMÉ. — Cet article examine l'œuvre de Pierre de Valence (1555-1620) dans le but d'établir ses implications philosophiques. Sur la base de son seul ouvrage publié, les *Academica* de 1596, qui ont largement circulé et ont connu deux traductions françaises au XVIII^e siècle, plusieurs auteurs ont supposé qu'il penchait vers le scepticisme académique. En se fondant sur ses traductions de Dion Chrysostome et d'Épictète et sur d'autres manuscrits imitant la littérature de la retraite propre au cynisme grec, d'autres en ont fait un cynique. En confrontant ces ouvrages à d'autres manuscrits portant sur des matières économiques ou sociales allant du coût du pain au bûcher pour les sorcières, à son érudition biblique profonde et aux polémiques qui y sont rattachées, et à son travail de chroniqueur royal durant les années 1606-1620, ses écrits sur le scepticisme antique et le cynisme s'apparentent tout au plus aux exercices scolaires d'un humaniste tardif. Scepticisme et cynisme deviennent inoffensifs si on ne les considère que comme une partie — et une partie relativement limitée — de l'arsenal des habilités scolaires et des sympathies philosophiques de ce penseur aussi instruit qu'influent au sein des débuts de la modernité.

ABSTRACT. — This article explores the work of Pedro de Valencia (1555-1620) with the purpose of establishing his philosophical allegiances. On the basis of his only published work, the *Academica* of 1596, widely circulated and translated into French twice in the eighteenth century, some authors have assumed that he was an Academic skeptic. On the basis of his translations of Dio Chrysostome and Epictetus and other manuscripts in imitation of the literature of retirement of Greek cynicism, others have taken him for a cynic. Placing this work in the context of his other manuscripts on social and economic issues from the price of bread to the burning of witches; his serious Biblical scholarship and polemics; and his work as Royal Chronicler in the years 1606-1620, his writings on ancient skepticism and cynicism begin to look like little more than the scholarly exercises of a late humanist. Skepticism and cynicism were rendered harmless as only a part —and a relatively small part— of the arsenal of scholarly skills and philosophical sympathies of this knowledgeable and influential early modern scholar.

Cet article se veut une contribution à l'histoire de la réception de la philosophie hellénistique dans l'Europe de la Renaissance tardive et du début de l'époque moderne. La philosophie hellénistique comprend différentes écoles rivales, dont les plus connues sont la stoïcienne et l'épicurienne. Les anthologies les plus connues les évoquent en parallèle avec leurs critiques, les pyrrhoniens

* Traduction Jonathan Naud, revue par Sébastien Charles.

et les académiciens¹. De manière assez surprenante, ces anthologies incluent rarement des textes en provenance d'une autre école, celle du cynisme. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Un éminent érudit espagnol de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle, Pierre de Valence (1555-1620), semble avoir été tout aussi intéressé par le cynisme antique qu'il l'était par le scepticisme. Dans cet article, je me propose d'évaluer le rôle et l'importance de sa connaissance de ces deux écoles dans l'ensemble de son œuvre.

Publiées en 1596, les *Académiques*² de Pierre de Valence ont été décrites comme « une histoire relativement objective du scepticisme ancien³ » et présentées comme une preuve permettant de dire que « la connaissance de la démarche de l'Académie était certainement bien meilleure à la fin du XVI^e siècle qu'au début du même siècle⁴ ». Certains de ses manuscrits conduisent à penser que Pierre de Valence « nous a légué le meilleur de lui-même dans ses textes sur le retrait du monde et sur l'idéalisation de l'utopie du sage cynique », et que « dans les moments difficiles de son existence, il a trouvé la solution à ses problèmes dans ces mêmes textes sur le retrait du monde proposé par le cynisme grec⁵ ». Certes, il s'avère que ses écrits sur le scepticisme et le cynisme ne représentent qu'une petite partie de son œuvre. Il a aussi composé de nombreux manuscrits concernant des enjeux sociaux et économiques, qui vont du prix du pain aux sorcières condamnées au bûcher, s'est engagé dans une étude sérieuse et érudite de la Bible, et a été nommé chroniqueur royal en 1607.

Qu'est-ce que tout cela implique ? Une réponse simple consiste à dire qu'il était polyvalent. Il appartenait en effet à la culture humaniste de la Renaissance tardive où l'on lisait et écrivait sur de nombreux thèmes à la fois. Ce qui signifie qu'il pouvait écrire favorablement sur de nombreux sujets, et notamment sur les différentes écoles de la philosophie antique, sans pour autant s'identifier réellement avec l'une d'entre elles. Il pouvait choisir à son gré de reprendre un ensemble d'affirmations philosophiques quand cela lui semblait utile, puis d'en retenir un autre quand cela lui paraissait plus avantageux.

1. Vie et œuvre de Pierre de Valence

Pierre de Valence est né en 1555 à Zafra, dans ce qui est aujourd'hui la province de Badajoz, dans l'Extrémadure espagnole⁶. Il a étudié le latin à Zafra, les arts au Colegio de la Compañía à Córdoba et le droit à Salamanca. Après avoir obtenu ses diplômes, il est revenu s'établir dans sa ville natale de Zafra pour

1. Long et Sedley (2001) ; Inwood et Gerson (1997).

2. Valencia (1596). Pour la traduction en espagnol avec le texte latin en regard, voir l'édition de José Oroz Reta citée dans la bibliographie.

3. Popkin (2003), p. 38 (traduction nôtre).

4. Schmitt (1972), p. 75 (traduction nôtre).

5. Morocho (2001), p. 9 et 11 (traduction nôtre).

6. Voir Morocho (1993), pp. 19-21. Il y a une chronologie de la vie et des activités de Valencia dans Morocho (1995), pp. 15-64. Le « Valencia » de Pedro n'est sans doute pas une référence à l'importante ville de la côte Est de l'Espagne, mais à l'un des deux Valencia d'Extrémadure, Valencia del Ventoso (près de Zafra) et Valencia de Alcántara.

y mener la vie tranquille d'un érudit. C'est là qu'il rencontre Benito Arias Montano (1527-1598), avec qui il va collaborer, humaniste important et reconnu pour sa responsabilité dans l'édition de la grande Bible en plusieurs langues d'Anvers parue en 1569-1572.

Pierre de Valence a écrit ses *Académiques* en 1590, et l'ouvrage a été imprimé à Anvers en 1596 sous la pression de certains de ses amis⁷. C'est le seul de ses ouvrages qui a été publié de son vivant. Pierre de Valence a affirmé l'avoir rédigé en vingt jours et l'avoir vu imprimé sans sa permission, indiquant qu'il l'a été « contre ma volonté ou à tout le moins contre mon souhait⁸ ». Dans la lettre-dédicace, Pierre de Valence affirme avoir écrit l'ouvrage afin de satisfaire la demande de l'un de ses amis de Zafra, García de Figueroa y Toledo, gentilhomme à la chambre du roi à Madrid. García de Figueroa cherchait ainsi à obtenir un commentaire des *Académiques* de Cicéron, pour faire suite probablement à une commande des intellectuels de la cour qui cherchaient à comprendre cet ouvrage fragmentaire et complexe. D'autres commentateurs ont prétendu que cela s'inscrivait dans une entreprise européenne visant à faire face aux menaces que semblaient faire peser sur les autorités et les dogmes la Réforme et la redécouverte de Sextus Empiricus et du scepticisme pyrrhonien⁹.

Le reste de la production intellectuelle de Pierre de Valence est démesuré. Un bref survol des écrits qui devraient composer les onze volumes thématiques des *Œuvres complètes*¹⁰, dont certains seront divisés en sous-volumes, peut débiter par ses travaux d'érudition théologique et biblique. Il a étudié le grec avec Francisco Sánchez de las Brozas, le chaldéen, l'hébreu et l'arabe avec Arias Montano, avec qui il a travaillé sur de nombreux projets. Il a écrit d'importants manuscrits défendant l'exégèse biblique d'Arias Montano bien longtemps après la mort de ce dernier, et il a aussi composé de courts commentaires manuscrits sur saint Luc, les auteurs des livres révélés, la grâce, les livres du Nouveau Testament, et sur bien d'autres sujets encore.

Les écrits économiques et politiques de Valencia ont été publiés dans deux volumes des *Œuvres complètes*. Les écrits économiques comportent des lettres et des discours sur des sujets comme les impôts, le prix du blé et du pain, l'inflation, la pauvreté, l'abus de pouvoir et la redistribution des terres¹¹. Sur toutes ces questions, il anticipe certaines des positions qui seront adoptées au siècle des Lumières, et il se montre notamment préoccupé par la situation délicate des plus démunis et la pauvreté du pays, d'où son appel en faveur de réformes substantielles. Mais il faut le considérer comme partisan du despotisme éclairé puisqu'il souhaite que les réformes soient engagées par les autorités, et jamais il ne mentionne comme moyens la rébellion ou la révolution.

7. Voir la dédicace dans Valencia (1987), p. 63.

8. Cité par Oroz (1987), p. 11 (traduction nôtre).

9. Suárez Sánchez de León (1997a), pp. 20, 66, etc.

10. Valencia, *Obras Completas*, sept volumes publiés à ce jour (2006).

11. Valencia (1994).

Ses écrits politiques comportent un *Traité sur les maures convertis d'Espagne* dans lequel il s'intéresse aux problèmes qu'a créés en Espagne la conversion forcée des musulmans au début du XVI^e siècle. La solution qu'il propose à cet égard est moins radicale et plus humaine que celle qui sera bientôt adoptée : il propose la dispersion des « Mauresques » ou musulmans convertis à travers l'Espagne afin d'accélérer leur assimilation¹². Malgré tout, le gouvernement ordonne l'expulsion des Maures en 1609.

Dans un autre ensemble de manuscrits, Pierre de Valence lève le voile sur l'inauthenticité du parchemin et des livres de plomb de Grenade, aussi connus sous le nom d'apocryphes du Sacromonte. Le prétendu parchemin a été trouvé en 1588 dans le Torre Turpiana et les livres de plomb dans une grotte de Monte de Valparaíso près de Grenade. Ils ont été par la suite reconnus comme frauduleux, puis dénoncés comme hérétiques par le Vatican avant d'être interdits par Carlos III en 1776. Ils représentaient une tentative de syncrétisme des Maures et des anciens chrétiens afin de mettre sur pied une alliance entre le christianisme et l'islam contre le judaïsme et ceux qui continuaient à judaïser au sein des nouveaux chrétiens¹³.

Les apocryphes de Sacromonte étaient très populaires. Ils en appelaient à la fibre nationaliste en véhiculant l'idée que l'Espagne était la terre des élus de Dieu. Les humanistes qui ont mis au jour la mystification ont été rapidement attaqués, et l'enjeu devint l'occasion d'une lutte politique féroce entre la cour d'Espagne et le Vatican lorsque ce dernier a exigé de pouvoir les consulter. On a demandé à Pierre de Valence de donner son opinion sur ce sujet en 1607 et, à la suite d'Arias Montano, il a considéré ces parchemins comme faux. Parmi les arguments utilisés, il a fait appel au sens commun en montrant que des livres de plomb n'auraient pas pu survivre longtemps sous terre sans être endommagés, que des écrits datant supposément de l'époque de Néron ne pouvaient être écrits dans un espagnol contemporain, qu'ils ne pouvaient mentionner Grenade alors que ce n'était pas la dénomination de la ville à l'époque prétendue de leur composition, etc.¹⁴. Finalement, les apocryphes furent envoyés à Rome en 1643 et déclarés inauthentiques en 1682.

Pierre de Valence a aussi écrit des commentaires sur les normes devant régir le gouvernement et la santé publique¹⁵. En tant que chroniqueur royal dans les années 1607-1620, on lui a attribué la charge de rassembler les textes des *Relations des Indes* et d'en préparer l'édition en plusieurs volumes. Après un célèbre autodafé à Logroño, il a composé un *Discours sur les histoires de sorcières* où il considère la plupart des manifestations de sorcellerie comme pouvant être expliquées par des causes et des effets naturels. Il a souligné le fait que même celles qui se dénoncent comme telles sont probablement victimes d'hallucinations et déploré qu'on les envoie au bûcher. Ses vues sur la

12. Valencia (1999), pp. 13-139.

13. Morocho (1999), pp. 141-357.

14. « Discurso sobre el pergamino y láminas de Granada », dans Valencia (1999), pp. 429-55.

15. *Ibid.*, pp. 471-527.

question semblent avoir été adoptées par les autorités espagnoles¹⁶. Pour conclure sur ce point, le travail de critique historique et littéraire de Pierre de Valence inclut également ce qui passe pour être la première critique substantielle de la poésie fleurie du poète Luis de Góngora¹⁷.

Pierre de Valence est ainsi intervenu dans presque toutes les controverses importantes de l'Espagne de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle. L'ensemble de sa production érudite soulève la question de savoir si sa connaissance du scepticisme et du cynisme anciens a ou non influencé d'une manière ou d'une autre ses écrits non philosophiques. Peut-on dire qu'il était « sceptique » ou « cynique » dans son approche de ces enjeux ou doit-on plutôt penser que ses travaux étaient, dans leur domaine respectif, sans incidence les uns sur les autres ?

2. Les *Académiques*

Le premier chapitre des *Académiques* de Pierre de Valence passe en revue les positions de Platon portant sur le critère de vérité, utilisant Alcinoos, Plutarque, les dialogues de Platon, Galien, Eusèbe et d'autres à titre d'introduction à ce que dit Cicéron de Platon dans *Lucullus*. Le second chapitre met en scène Arcésilas et la Moyenne Académie, puisant dans Lactance, Sextus Empiricus¹⁸, Diogène Laërce et d'autres. À partir de sources identiques et s'appuyant en dernière instance sur saint Augustin, le troisième chapitre affirme qu'Arcésilas était un disciple de Pyrrhon. Le quatrième chapitre est un résumé du pyrrhonisme fondé largement sur ce qu'en ont dit Diogène Laërce et Sextus Empiricus.

Les deux chapitres suivants traitent du critère stoïcien de la vérité et de la doctrine de la *fantasia kataleptike*, puisque ce sont les deux principes dogmatiques qui ont forcé les sceptiques à réagir. Le chapitre sept revient sur l'Académie et se concentre autour de Carnéade et de la Nouvelle Académie. Plusieurs formules des *Académiques* de Cicéron y sont citées et expliquées. Le huitième chapitre explicite le critère du *pithanon* de Carnéade, présente quelques témoignages de Clitomaque et insiste sur des arguments *in utramque partem*. Le chapitre neuf traite des successeurs de Carnéade et le chapitre dix d'Antiochus d'Ascalon. Le chapitre onze évoque les philosophes cyrénaïques, le chapitre douze le critère de vérité d'Épicure et le chapitre treize le critère de Potamon.

Dans les tout derniers paragraphes, Pierre de Valence revient sur les obscurités et les insuffisances de l'histoire de la philosophie et en conclut que le meilleur chemin vers la vérité passe par Dieu. Comparés à ses autres manuscrits, dans lesquels la vérité catholique est considérée comme assurée et présentée avec force détails, et évoquée en rapport avec une foi authentique,

16. Valencia (1997).

17. Pérez López (1988).

18. Pierre de Valence dit qu'il a recours à Sextus Empiricus avec parcimonie, car il n'a pas sous la main la version originale grecque, mais seulement la traduction latine. Valencia (1987), pp. 240-41.

ceci me laisse à penser que Pierre de Valence était un homme sincèrement religieux et que les derniers paragraphes des *Académiques* révèlent bien son état d'esprit¹⁹.

Les *Académiques* de Pierre de Valence ont eu une influence marquée au XVIII^e siècle. Une édition latine des *Académiques* de Cicéron publiée à Paris en 1740 par l'abbé Joseph Olivet inclut le texte de Valencia²⁰. Elle a été republiée à Paris (1742), Padoue (1753), Genève (1758), Oxford (1783) et Madrid (1797). En 1740, David Durand a apporté à Londres sa propre traduction française de Cicéron accompagnée de sa version latine et du texte latin de Valencia²¹, et, en 1741, la *Bibliothèque Britannique* a publié une traduction qui n'était en fait qu'une longue paraphrase française des *Académiques* de Pierre de Valence²². Les *Académiques* de Valencia ont été rééditées à Madrid en 1781 dans une édition rassemblant des travaux d'éminents intellectuels espagnols²³. Finalement, les *Académiques* ont aussi été traduits en français par Frédéric Castillon de l'Académie prussienne en 1779²⁴.

D'après ce texte, il semble clair que Pierre de Valence ait eu une formation philologique et des compétences linguistiques nécessaires pour proposer des études pointues d'histoire de la philosophie. Mais cela signifie-t-il qu'il s'identifiait avec une école de philosophie hellénistique en particulier, ou qu'il entendait en privilégier une ? Nous devons maintenant évoquer les différentes réponses possibles à cette question.

3. Pierre de Valence était-il sceptique ?

Nous avons naturellement tendance à penser que si un philosophe traite d'une école philosophique en particulier, c'est qu'il partage des affinités avec elle et tente de mettre en avant ses qualités. Et c'est d'autant plus le cas pour Pierre de Valence, du moins si nous ne connaissons que peu ses autres écrits, ce qui peut nous amener à penser qu'il a écrit en faveur du scepticisme, puisqu'il s'agit du sujet du seul livre publié de son vivant. Cette vision de son œuvre a été très répandue dans les milieux érudits, même chez ceux qui connaissaient davantage ses autres écrits.

Un des plus influents érudits concernant les études consacrées à Pierre de Valence a été le grand spécialiste espagnol Marcelino Menéndez y Pelayo.

19. Comme l'écrit Suárez : « La nature profondément sincère de sa religiosité est l'un des points où s'accordent tous ceux qui ont étudié un aspect ou l'autre de sa vie ou de son œuvre » (Suárez Sánchez de León (1997a), p. 28).

20. Cicéron (1740b). Le texte de Valencia se trouve dans le volume 3, pp. 595-629.

21. Cicéron (1740a). Une édition séparée du texte de Pierre de Valence a peut-être été publiée à Londres cette année-là : *Academica sive de iudicio erga verum...*

22. *Bibliothèque Britannique* (1741), pp. 60-139.

23. De la Cerda y Rico (1781), pp. 157-252.

24. *Les Livres Académiques de Cicéron*, vol. 1. La traduction de Castillon du texte de Valencia a été réimprimée dans une édition ultérieure des *Académiques* de Cicéron, avec le texte latin de Valencia et la traduction de Durand des *Académiques de Cicéron...* Voir Laursen (1997), pp. 117-126.

Dans un texte de 1891, il affirme que la démarche personnelle de Pierre de Valence adoptée dans les *Académiques* était « transparente ». Pierre de Valence aurait été « assez favorable à la thèse d'Arcésilas et au probabilisme de la Nouvelle Académie [...], son livre ayant principalement pour but de justifier, dans certaines limites, le scepticisme ancien²⁵ ». L'argument clef de Menéndez y Pelayo justifiant sa lecture repose sur une citation de Pierre de Valence : « lorsque j'entends que des hommes célèbres ont été taxés d'opinions ridicules et irrationnelles [...], je refuse de croire qu'ils ont été fidèlement interprétés : comment est-il possible qu'une absurdité, qui a attiré l'attention de mon faible entendement, ait pu être enseignée [...] par ces grands hommes²⁶ ? » Mais bien que le recours à un tel principe de charité interprétatif puisse être une sorte de justification du scepticisme ancien, cela prouve difficilement que Valencia ait eu un penchant en faveur des thèses de Arcésilas et du probabilisme de la Nouvelle Académie. Cela étant, de nombreux commentateurs ont repris l'interprétation de Menéndez y Pelayo et y ont vu la signification réelle des *Académiques*.

Ainsi, peu après Menéndez y Pelayo, Manuel Serrano y Sanz a fait de Pierre de Valence « l'un des plus grands sceptiques du XVI^e siècle²⁷ ». En 1972, Ben Rekers s'est situé dans la même veine en indiquant que les *Académiques* « ont clairement des tendances sceptiques », renvoyant en note de bas de page à Menéndez y Pelayo²⁸. En 1983, Alain Guy s'est appuyé explicitement sur Menéndez y Pelayo pour dire que Pierre de Valence manifestait « un certain relativisme » et qu'il était « par-dessus tout affilié au probabilisme de Arcésilas et de Carnéade²⁹ ». Mais, en 2001, Carlos Lévy a montré que les positions de ce dernier à l'égard d'Arcésilas et de Carnéade ne devaient pas être rapprochées l'une de l'autre. Selon Lévy, Pierre de Valence rejette la croyance dogmatique dans l'*isosthenia* du pyrrhonisme d'Arcésilas et approuve le probabilisme de Carnéade³⁰.

Malgré cette précision, Lévy ne parvient pas à déterminer la position exacte de Pierre de Valence à l'égard du scepticisme de Carnéade. De même, Luis Gómez Canseco écrit qu'« on observe une certaine proximité de l'auteur avec ses objets d'étude », mais il se voit malgré tout obligé de rappeler que l'objectif de Pierre de Valence n'est que de présenter un commentaire des *Académiques* et de le faire en refusant de s'identifier avec telle ou telle école philosophique³¹.

De nos jours, Juan Luis Suárez est le commentateur qui a le plus cherché à défaire le mythe d'un Pierre de Valence authentiquement sceptique. Même

25. Menéndez y Pelayo (1946), p. 268 (traduction nôtre).

26. *Ibid.*, p. 269 (traduction nôtre).

27. Serrano y Sanz (1981), p. 19 (traduction nôtre).

28. Rekers (1972), p. 118 (traduction nôtre).

29. Guy (1985), p. 68 (traduction nôtre).

30. Lévy (2001), pp. 174-187.

31. Gómez Canseco (1993), pp. 97, 101 (traduction nôtre).

si je considère que son argumentation est fautive pour établir ce point, je pense sa conclusion est juste. Suárez aborde la question de front dans deux articles et un livre, dans lesquels il soutient que Pierre de Valence ne pouvait être un sceptique authentique parce que le scepticisme est par nature conservateur. Or de nombreux textes de Pierre de Valence portant sur des questions sociales, économiques et politiques en appellent à un changement réel et progressif³². Mais cet argument laisse entrevoir une réelle méconnaissance des traditions sceptiques³³, qui ne sont pas nécessairement conservatrices. Vivre selon les coutumes en vigueur, ce qui traduit nécessairement une attitude conservatrice pour Suárez, peut également inclure l'idée d'une vie conforme à des coutumes propres au changement, coutumes favorisant la recherche du progrès et du perfectionnement³⁴. Il est juste de dire qu'il n'y a aucune coutume sur terre qui n'ait duré longtemps sans changement.

Suárez ajoute un autre argument selon lequel Pierre de Valence ne pouvait pas être un vrai sceptique parce que, selon José Ortega y Gasset, le scepticisme se réfute de lui-même. Dans l'un de ses écrits, Ortega soutient que le scepticisme nécessite une réelle notion de « vérité » afin de pouvoir réfuter toute vérité³⁵. Mais cet argument manifeste une connaissance limitée de l'histoire de la philosophie de la part d'Ortega. On s'étonne que Suárez l'utilise puisqu'il mentionne lui-même dans son texte la réponse des sceptiques à cette critique quand il souligne que les sceptiques anciens répondaient toujours à cette objection en disant : 1) qu'ils ne se fondaient sur aucune notion de vérité et ne faisaient que réfuter celles des autres, et 2) qu'il leur importait peu que le scepticisme se réfute de lui-même³⁶. Une de leurs métaphores préférées consistait à dire que le scepticisme est un procédé purgatif qui se purge lui-même ou encore une échelle que l'on repousse après y avoir grimpé. Dans les deux cas, la réfutation d'Ortega ne tient pas.

Un autre argument utilisé par Suárez pour nier que Pierre de Valence ait été un sceptique au sens traditionnel du terme consiste à dire que Montaigne était un sceptique de ce genre, et que Pierre de Valence avait une position très différente de celle de Montaigne. D'où il s'ensuit que Pierre de Valence ne fait pas partie des sceptiques. Mais tout cela repose sur une interprétation très discutable de Montaigne. À de nombreuses reprises, Suárez dépeint Montaigne négativement : il assume « une éthique démoralisée et désespérée, sans énergie, s'en remettant au destin³⁷ », il « prend pour acquis l'ordre social et économique

32. Suárez Sánchez de León (1997b), p. 397 ; Suárez Sánchez de León (1997a), pp. 84, 127.

33. Suárez écrit comme s'il n'y avait qu'une tradition sceptique, de Pyrrhon à Sextus en passant par l'Académie (cf. Suárez Sánchez de León (1997b), p. 397 et (1997a), p. 86), mais les spécialistes en sont finalement venus à distinguer deux traditions. Voir sur ce point Laursen (2005a).

34. Voir Laursen (1992).

35. Ortega y Gasset (1983), pp. 413-23.

36. Suárez Sánchez de León (1997a), pp. 92-93.

37. *Ibid.*, p. 125, cf. p. 174 ; cf. Suárez Sánchez de León (1999), p. 71 (traduction nôtre).

tel qu'il est sans le critiquer ou le remettre en question³⁸», son « humanisme est un humanisme qui conduit à la mise sur pied d'un sujet impuissant afin de prêcher une éthique de la survie désespérée³⁹ » et il est partisan d'un « solipsisme moral⁴⁰ ». Mais les interprétations récentes les plus sérieuses de l'œuvre de Montaigne vont à l'encontre de ces jugements dépréciatifs. La majorité des commentateurs actuels représentent Montaigne comme un être sociable, constructif et parfois même subversif au point d'être révolutionnaire⁴¹. Dès lors, on devrait en conclure que si Montaigne est bien le représentant du scepticisme du début de la modernité, les idées sociales et économiques de Pierre de Valence pouvaient très bien s'inscrire dans le cadre de ce genre de scepticisme.

Cependant, même si Suárez se trompe quant aux raisons invoquées pour soutenir que Pierre de Valence n'était pas sceptique, il pourrait bien avoir raison dans la caractérisation qu'il donne du rapport de Pierre de Valence au scepticisme. Dans l'un de ses articles, Suárez soutient que la dédicace, le prologue et la conclusion sont les seuls endroits où les opinions de Pierre de Valence sont clairement identifiables dans un texte, et rappelle qu'aucun d'eux ne prête allégeance au scepticisme. Pourtant, le scepticisme à titre d'« instrument intellectuel » imprègne son travail et se traduit en particulier par le fait de « se préoccuper de tout, de développer et de toucher tous les sujets⁴² ». Dans son livre, il s'explique encore plus clairement : « la rigueur analytique et la nature critique [...] de ses études socio-économiques trahissent une certaine dette à l'égard de certains enseignements sceptiques » ; et, plus loin, il souligne que Menéndez Pelayo a raison sur « la nature éminemment critique de sa pensée⁴³ ». Pour contrer les affirmations des chasseurs de sorcières, des défenseurs d'apocryphes et des tenants des systèmes économiques corrompus, Pierre de Valence a recours à des « arguments que les académiciens utilisaient pour remettre en question l'épistémologie stoïcienne⁴⁴ ». L'un d'eux seulement comporte une mention aux académiciens, à savoir celui soulevé contre les chasseurs de sorcières⁴⁵. Mais Suárez affirme néanmoins que, dans tous ses écrits politiques, religieux et sociaux, « la présence de concepts et de techniques directement tirés d'une méthodologie dérivée du scepticisme empirique est indubitable⁴⁶ ». Le « scepticisme empirique », que Suárez fait en partie découler du scepticisme médical de Galien et de Francisco Sanches, est l'expression qu'il utilise pour parler de Pierre de Valence lorsque ce dernier a recours à des raisonnements critiques qui déconstruisent différentes thèses et pratiques dogmatiques.

38. Suárez Sánchez de León (1997a), p. 173 (traduction nôtre).

39. *Ibid.*, p. 228, cf. p. 230 (traduction nôtre).

40. *Ibid.*, p. 236 (traduction nôtre).

41. Voir Starobinski (1982) ; Levine (2001) ; Laursen (1992), chapitres 4 et 5.

42. Suárez Sánchez de León (1997b), p. 408 (traduction nôtre).

43. Suárez Sánchez de León (1997a), pp. 21, 103 (traduction nôtre).

44. *Ibid.*, p. 115 (traduction nôtre).

45. *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, dans Valencia (1997), p. 275.

46. Suárez Sánchez de León (1997a), p. 114 (traduction nôtre).

Ce qui signifie que le scepticisme de l'Académie, dans les écrits de Pierre de Valence, se manifeste également sur des sujets non philosophiques comme l'économie, les sorcières, l'imposture religieuse, la politique coloniale, mais uniquement au sens faible d'un raisonnement critique qui se montre sceptique face au surnaturel et à la sagesse conventionnelle sans pour autant l'être à l'égard du sens commun, de la religion et de la morale. Pierre de Valence est un sceptique au sens large et diffus de celui qui étudie les choses en profondeur, qui considère une grande variété d'opinions contradictoires, et qui choisit ensuite ce qui lui paraît probable ou avantageux. Il n'est pas sceptique au sens strict, sens qui consisterait à faire allégeance à une tradition particulière, ni favorable à l'*ataraxia* comme fin en soi, pas plus qu'il ne l'est au critère de probabilité dogmatique défendu par Carnéade.

Pierre de Valence ne s'est pas donné pour but de promouvoir le scepticisme qu'il passe en revue dans ses *Académiques*. Il s'est décidé à l'interpréter généreusement et à reconnaître ses mérites dans l'utilisation qu'on peut en faire dans certains lieux et moments particuliers. Mais cette attitude vaut tout autant pour son utilisation des autres courants philosophiques hellénistiques. Ainsi, certaines de ses croyances et de ses positions morales relèvent du stoïcisme et d'autres, comme nous le verrons par la suite, sont cyniques. Chacune de ces écoles a apporté du matériel pour son travail intellectuel, mais aucune ne peut revendiquer son allégeance totale.

4. Le cynisme

En guise d'introduction, résumons brièvement les grandes lignes de la tradition du cynisme antique. Je me dois de clarifier un point dès le départ : le cynisme ancien n'a rien de commun avec ce que nous entendons aujourd'hui par le « cynisme » des politiciens qui nous apparaissent comme menteurs, manipulateurs et égoïstes. La *Critique de la raison cynique* de Peter Sloterdijk a le mérite de faire la distinction entre le cynisme ancien, qui repose sur une éthique et un antimatérialisme, et ses formes modernes perverses, en mentionnant notamment de nombreux éléments propres au cynisme contemporain⁴⁷. Pour ma part, je me propose d'évoquer quelques-uns des principaux traits du cynisme ancien.

Antisthène (446-366 av. J.-C.) a été le premier à s'afficher avec le bâton, le manteau et la besace qui permettront par la suite d'identifier les cyniques⁴⁸. Il a donné aux cyniques une généalogie en affirmant qu'il a repris le mode de vie cynique de Socrate, de son rejet et de son mépris envers les sentiments, et qu'il a puisé chez Hercule et Cyrus l'idée voulant que la souffrance soit une bonne chose⁴⁹. Diogène de Sinope est devenu l'exemple le plus célèbre du cynisme. Il ne mentait ni ne trompait autrui et était en un sens égoïste,

47. Sloterdijk (1987).

48. Diogène Laërce, VI, 15.

49. Diogène Laërce, VI, 4-5

mais non au détriment des autres, et il était tout l'opposé d'un politicien puisqu'il n'occupait aucune fonction. De nombreuses sources nous ont conservé des anecdotes à son sujet. La plus célèbre est probablement celle qui relate la fois où Alexandre le Grand, venu le trouver pour lui offrir ses services, se vit répondre « Écarte-toi de mon soleil ! ». Il est aussi connu pour avoir marché en plein jour avec une lanterne en proclamant : « Je cherche un homme honnête⁵⁰. » Il a vécu dans une baignoire ou un tonneau, et accompli tous ses besoins naturels en public. Pour cette raison, il était traité de « chien », et il a fièrement adopté ce nom, qui se dit *kunos* en grec ancien, d'où l'origine du mot « cynique ».

Diogène était un moraliste qui s'attaquait à ce qu'on appellerait aujourd'hui le consommateur matérialiste et qui en appelait à une sorte de « retour à la nature ». Il a critiqué l'*establishment* politique au nom de l'anarchisme. Il parlait quand cela lui plaisait (*parrhesia*), revendiquait son indépendance (*autarkeia*) précisément parce qu'il cultivait l'oubli de soi (*askesis*). Il était connu pour le mot d'ordre « Falsifier la monnaie ! », une métaphore indiquant son rejet des institutions et des conventions sociales.

Plus tard, les cyniques Cratès (vers 326 av. J.-C.) et sa femme Hipparchia (vers 300 av. J.-C.) ont vécu ensemble en public. Quant au cynique Ménippe, il écrivit de nombreuses satires et laissa son nom à ce qu'on appelle maintenant la satire ménippéenne.

Nous n'avons que peu de sources fiables et informées à propos du cynisme ancien. Leur fondement est le livre VI des *Vies et doctrines des philosophes illustres*⁵¹ de Diogène Laërce. L'orateur Dion Chrysostome (Dion de Pruse) a vécu tel un cynique une partie de sa vie et il a laissé des portraits flatteurs de Diogène dans plusieurs de ses discours⁵². Il est pacifiste, ascétique, anti-matérialiste et opposé aux honneurs. Son *Discours de l'Eubée* est peut-être le premier plaidoyer d'envergure en faveur d'un mode de vie environnementaliste prônant un vrai retour à la nature⁵³.

Le plus célèbre des moralistes nous ayant transmis les enseignements du cynisme est sans doute Épicète. Il nous a laissé un Diogène « stoïcisé » dans ses *Entretiens*, et on a pu le décrire comme le plus cynique des stoïciens⁵⁴ — mais on aurait pu tout aussi bien le décrire comme le plus stoïcien des cyniques.

Comme dans le cas des sceptiques, une de nos meilleures sources provient en fait d'un de leurs ennemis, Lucien, qui est à tout le moins ennemi

50. Diogène Laërce, VI, 43 (traduction nôtre).

51. Diogènes Laërce (1925), vol. 2, pp. 2-109.

52. Dion Chrysostome, « Sur la Royauté », « Diogène ou la tyrannie », « Diogène ou de la vertu », « Diogène ou le discours isthmique », « Diogène ou des Domestiques », dans Paquet (1975), pp. 165-213.

53. Dion Chrysostome (1932), pp. 285-373 (ce discours ne figure pas dans Paquet).

54. Épicète, *Entretiens*, III, 22. « Le plus cynique des stoïciens », dans Voitle (1984), p. 149 (traduction nôtre) ; « la plus noble conception du cynisme jamais formulée nous vient d'Épicète le stoïcien », Dudley (1937), p. 103 (traduction nôtre).

des cyniques inauthentiques, car plusieurs de ses dialogues prennent à partie pour s'en moquer les prétendus cyniques. L'un d'eux, *Démonax*, a été interprété soit comme présentant le modèle du cynique idéal, soit comme une critique subtile. Lucien rapporte que Démonax se moque des efféminés, des faibles, de ceux qui pleurent en se lamentant sur eux-mêmes et des infirmes⁵⁵. Humour critique cynique, oui, mais à l'endroit de cibles médiocrement choisies. Quand le dialogue rapporte que, à la mort de Démonax, plusieurs philosophes l'ont accompagné jusqu'à sa tombe, ce passage est susceptible de plusieurs interprétations : peut-être certains ne pouvaient se sentir en sécurité tant qu'ils n'étaient pas convaincus de la réalité de sa mort et de son enterrement⁵⁶. Un seul des dialogues parfois attribués à Lucien, *Le cynique* (*Kynikos*), semble être indiscutablement en faveur des cyniques et, pour cette raison, il est souvent attribué au Pseudo-Lucien⁵⁷.

Le cynisme n'a jamais vraiment disparu, et plusieurs des sources évoquées précédemment étaient encore disponibles dans l'Antiquité tardive et au Moyen Âge. Ces sources vont être de nouveau utilisées de manière abondante à la Renaissance : Érasme de Rotterdam a incorporé trois cent cinquante citations cyniques dans ses *Apophtegmes*⁵⁸ ; Rabelais a abondamment utilisé la satire ménippéenne ; Étienne de la Boétie, l'ami de Montaigne, a adopté des techniques d'enseignement cyniques comme l'invective, l'ironie, les jeux de mots, les paradoxes, afin de stimuler la pensée et châtier les paresseux⁵⁹ ; Montaigne, dans ses *Essais*, a mentionné ou cité Antisthène quatorze fois, Diogène dix-huit fois et Cratès huit fois. Il est habituel de se demander si Montaigne est passé par des périodes sceptiques, stoïciennes ou épicuriennes, mais il est curieux de voir que la question de son cynisme n'ait jamais été posée.

Malgré une présence importante au début de l'époque moderne, la tradition cynique n'a été que peu évoquée par les spécialistes de l'Antiquité avant une période récente. Paru en 1937, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century AD* de Donald R. Dudley fut le premier ouvrage moderne à prendre cette tradition au sérieux. Il a été suivi en 1948 par l'important et précis *Cynic Hero and Cynic King* de Ragnar Höistad. Par la suite, Frances Sayre a évoqué le cynisme grec dans plusieurs ouvrages, mais en se limitant aux sources anciennes et sans couvrir la Renaissance et le début de l'époque moderne, période étudiée par contre par Heinrich Niehues-Pröbsting dans son *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* (1979 ; 2^e édition en 1988). Niklaus Largier nous a rendu l'admirable service de reproduire soixante-quinze textes évoquant des thèmes et des citations cyniques allant de Valerius Maximus, un peu après 31 ap. J.-C., à Christian Wernicke en 1701,

55. Lucien, « Démonax », dans Paquet (1975), pp. 220-229.

56. Glidden (1998), sur ce point voir p. 452.

57. Paquet (1975), p. 289, note.

58. Clément (2003), p. 110.

59. *Ibid.*, pp. 105-119.

en passant par le Moyen Âge, la Renaissance et le début de l'époque moderne, le tout accompagné d'une introduction substantielle⁶⁰.

On se doit de souligner qu'une bonne partie des textes cyniques de l'Antiquité ont été rendus disponibles en français dès 1975 par la parution des *Cyniques grecs* de Léonce Paquet aux Presses de l'Université d'Ottawa et qu'ils n'ont jamais été utilisés pour compléter les anthologies mentionnées au début de cet article. Mais il a fallu attendre les travaux plus récents d'auteurs comme Michel Onfray, qui a publié *Cynismes* en 1990, ou Marie-Odile Goulet-Cazé, qui a fait paraître plusieurs ouvrages sur la question à partir des années 1980, pour que cela ait un réel impact en France⁶¹. C'est d'ailleurs cette dernière qui a préparé, en collaboration avec Robert Bracht Branham, *The Cynics : The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (University of California Press, 1997), recueil qui contient beaucoup de travaux récents sur les cyniques, et qui semble indiquer que ceux-ci ont finalement trouvé leur place dans le milieu académique anglophone.

Et l'un des indices les plus frappants du retour du cynisme ancien dans l'histoire de la philosophie moderne est sans doute le fait que Michel Foucault ait choisi d'évoquer ce sujet comme l'un des principaux thèmes de ses dernières conférences à Berkeley, publiées plusieurs années après de manière posthume sous le titre de *Fearless Speech*⁶². On peut voir un témoignage de son honnêteté intellectuelle dans le fait que, choisissant de retracer la généalogie de l'activisme politique et de la tradition critique en Occident, il en soit venu à conclure plutôt sobrement que nous n'avions aucun bon moyen permettant de distinguer les véritables tenants de la vérité des bavards, des flatteurs, des méchants, des immoralistes, des ignorants et de ceux qui se bercent d'illusions⁶³. Et on se doute que les cyniques font partie de cette généalogie subversive.

On pourrait soutenir que le cynisme n'est pas une philosophie, mais plutôt une contre-philosophie, et cela est vrai jusqu'à un certain point. On peut en dire autant du scepticisme, et particulièrement de sa variante pyrrhonienne, bien que les différentes variantes soient présentes dans les anthologies des débats hellénistiques. Cependant, le scepticisme et le cynisme *sont* des philosophies, si par philosophie on entend un art de vivre⁶⁴. Les philosophes modernes qui les ignorent ne sont probablement pas conscients qu'ils suivent une posture chrétienne opposée aux sceptiques et aux cyniques, choix qui s'explique par le fait que ces deux écoles ont contesté la prédominance chrétienne exercée sur la scène intellectuelle⁶⁵.

60. Largier (1997).

61. Goulet-Cazé (1986) ; Goulet et Goulet-Cazé (1993) ; Goulet-Cazé (2003).

62. Foucault (2001) ; en espagnol : Foucault (2004) (à Paris, en 1984, il en a donné une version modifiée, plus courte, qui à la fin des années 1990 n'avait pas encore été publiée).

63. Voir Laursen (2003), pp. 589-90.

64. Voir, par exemple, Hadot (1995) et Nehamas (1998).

65. Voir Laursen (2005b), pp. 167-188.

5. Les manuscrits cyniques de Pierre de Valence

Consacrons-nous maintenant au travail de Pierre de Valence sur le cynisme. Il est constitué en grande partie de traductions et d'imitations d'écrits cyniques anciens sur le retrait de la vie publique. Gaspar Morocho a écrit à ce propos qu'il ne pensait pas « qu'il y ait eu, dans l'Espagne du XVI^e siècle, quelqu'un qui ait mieux connu le travail de Dion Chrysostome que l'humaniste de Zafra⁶⁶ ». Pierre de Valence a traduit *Du retrait du monde*⁶⁷ de Dion Chrysostome. Le dernier paragraphe semble être le résumé qu'il en a fait :

Dans sa conclusion, Dion manifeste clairement l'intention de son discours. Il ne dit pas que le retrait du monde et le fait d'être seul ne sont pas sans avantages, mais que ce n'est pas suffisant sans un repli et un retrait intérieurs, qui sont nécessaires à la personne qui se retire ainsi qu'à ceux qui vivent dans le bruit et l'agitation. Il est possible qu'il puisse exister un peintre pouvant peindre entouré de conversations et de bruit sans en être distrait, mais les mauvais peintres sont perturbés par n'importe quel mot prononcé trop près d'eux, comme ils l'avouent eux-mêmes, et c'est pourquoi il est ainsi meilleur et plus sûr pour chacun d'être seul afin d'éviter les tentations de pécher et les perturbations⁶⁸.

Pierre de Valence a également mentionné Dion Chrysostome dans un autre de ses manuscrits, le *Discours contre « la Ociosidad »*. Ce titre semble contredire son éloge du retrait du monde, parce que *ociosidad* a une signification très proche de retrait : du latin *otium*, le terme signifie ne rien faire. Mais il retranscrit plusieurs pages du *Discours de l'Eubée* de Dion en paraissant l'approuver⁶⁹ et il cite sa formule selon laquelle « les comédiens, les bouffons et tout ceux qui rient de tout » sont dangereux⁷⁰. Il semble ainsi que l'on doive faire la distinction entre des formes de retrait du monde qui sont bénéfiques, et d'autres qui peuvent être nuisibles.

Dans un manuscrit intitulé *À propos de ceux qui essaient de vivre tranquille*⁷¹, Pierre de Valence se rapproche d'un entretien d'Épictète considéré d'inspiration cynique. Suivant la tradition cynique qui en appelle à « falsifier la monnaie », Pierre de Valence écrit que les pièces de Trajan et Néron « sont sans

66. Morocho (2001), p. 10 (traduction nôtre). Suivant Morocho, Suárez Sánchez de León relève de nombreuses reprises le cynisme des écrits de Pierre de Valence. Cf. Suárez Sánchez de León (1997a), pp. 15, 59, 77, 119-20, 126, 141-157, 175, 188-190, 218, 230, 272-277, 306.

67. Valencia, Oración, o discurso de Dion Chrystostomo, que se intitula Perianachoreseos, esto es, del Retiramento. Traducida del Griego (manuscrit) 5585, 90r-92v et 5586, 29r-34r (cette traduction a par la suite été publiée par le libraire royal Gregorio Mayans y Siscar à Madrid en 1739).

68. *Ibid.*, 5586, 34r (traduction nôtre).

69. Morocho (1988), p. 116 et « Discurso contra la ociosidad », dans Valencia, (1994), pp. 167-170. Voir aussi Morocho (1991), pp. 203-210.

70. « Discurso contra la ociosidad », dans Valencia (1994), p. 170 (traduction nôtre).

71. Valencia, *Discurso fundado creo que en el Epicteto de Arriano sobre los que pretenden vivir con quietud* (manuscrit), 72r-76r. Sur l'influence d'Épictète, voir particulièrement Suárez Sánchez de León (1997a), pp. 126, 129.

valeur⁷² ». « Pourquoi s'emporter contre l'ignorant et le misérable ou contre ceux qui se trompent sur ce qui est essentiel ? » Socrate s'est confronté à Thrasymaque et Calliclès, et à sa femme et son fils. Pas plus « le tyran que le propriétaire ne peuvent m'enlever cette capacité que j'ai de vivre en accord avec la raison ». « Cette doctrine apporte l'amitié dans les maisons, la concorde dans la république, la paix entre les nations et rend les hommes redevables à Dieu [...] persuadés que rien n'est en jeu à l'exception de ce qui ne vaut rien [...] »⁷³.

Pierre de Valence a aussi écrit un manuscrit sur les *Exemples de princes, prélats et autres hommes illustres ayant abandonné leurs charges et leurs offices et s'étant retiré du monde*, dans lequel il a cité des dizaines de noms, de Homère jusqu'à Dioclétien et divers papes en passant par Timon et Timoléon, afin de vanter les mérites de l'abandon des charges publiques⁷⁴. Certains d'entre eux se sont retirés pour éviter d'encourir la peine de mort ou de peur de se transformer eux-mêmes en tyrans⁷⁵. Pour Pierre de Valence, les chrétiens ne se retirent pas en raison de la colère, de la tristesse, de la mélancolie, d'une haine de l'humanité ou du plaisir, mais en raison d'une insatisfaction à l'égard de leurs capacités ou pour privilégier la paix publique — en un mot, pour la gloire de Dieu⁷⁶. Et d'ajouter dans son interprétation de Dion, que « ce n'est pas suffisant de se retirer dans le désert, si c'est pour amener ses passions avec soi »⁷⁷.

Une seconde partie du travail de Pierre de Valence peut être qualifiée de « cynisme chrétien ». Dès le début du christianisme, on a assisté à un mélange entre chrétiens et cyniques⁷⁸. Jésus-Christ lui-même a été considéré par certains comme un sage cynique, étant donné qu'il vivait pauvrement et se déplaçait un peu partout en enseignant une doctrine qui n'était pas si éloignée de celle de nombreux cyniques. Des hommes d'Église comme Augustin ont pu admirer la pauvreté et certaines vertus cyniques, tout en condamnant le manque de décence des cyniques⁷⁹.

Les premiers chrétiens et les cyniques avaient en commun l'idéalisation du retrait du monde. Les premiers chrétiens se sont retirés dans le désert, inaugurant ainsi la tradition apophasique, et quelques-uns en ont fait le sujet de leurs écrits. Ce qui est très proche du travail de Pierre de Valence consacré aux

72. Valencia, *Discurso fundado creo que en el Epicteto de Arriano sobre los que pretenden vivir con quietud* (manuscrit), 74v (traduction nôtre).

73. *Ibid.*, 76v-r.

74. Valencia, *Exemplos de Principes, Prelados, y otros Varones ilustres, que dexaron Oficios, y Dignidades, y se retiraron* (manuscrit), 1r-17r (voir aussi dans le manuscrit 5585, 145r-152v).

75. *Ibid.*, 8r.

76. *Ibid.*, 9r.

77. *Ibid.*, 17r.

78. Voir Dudley (1937), pp. 173-4, 204-08 et Matton (1996), pp. 240-264.

79. Augustin, *De civitate Dei*, 14.20.43, 19.19.397.

écrits spirituels que l'on a qualifiés de cynisme chrétien. Dans les années 1603-1606, il a ainsi traduit quelques-uns des principaux textes de cette tradition : les *Homélies* et les *Opuscules* de saint Macaire, père de l'Église égyptien⁸⁰, jouant d'ailleurs avec l'hérésie car l'édition de 1594 de Macaire sera placée à l'index des livres prohibés par l'Inquisition espagnole en 1631 en raison de l'accent mis sur la prière personnelle et du retrait exigé à l'égard de toute institution⁸¹, ce qui a rendu saint Macaire populaire auprès des protestants : le piétiste Gottfried Arnold l'a traduit en allemand et le méthodiste John Wesley en anglais⁸². Mais peut-être que cette dimension de l'œuvre de Macaire n'était pas évidente quand Pierre de Valence a fait ces traductions à l'intention de son ami José de Sigüenza, prieur et bibliothécaire du monastère d'El Escorial, travail envoyé par la suite à García de Figueroa, gentilhomme à la chambre du roi, à qui il avait déjà dédié son ouvrage sur le scepticisme⁸³.

Le protecteur de Pierre de Valence, Benito Arias Montano, a également écrit sur la tradition de la retraite chrétienne dans son *Dictatem Cristianum*, que Pierre de Valence traduira en espagnol au plus tard en 1605⁸⁴, ouvrage dans lequel on ne trouve aucune référence à Dion ou Épictète, toutes les sources utilisées étant bibliques, à l'exception de références à Horace et à Augustin.

Le dénouement de toute cette histoire est survenu en 1607 quand Pierre de Valence a accepté d'être nommé chroniqueur royal à la cour. Il a passé le reste de ses jours impliqué de manière active dans la rédaction des *Rapports des Indes* et dans la défense de la réputation d'Arias Montano, attaquée de toutes parts.

6. Pierre de Valence était-il cynique ?

Nous sommes maintenant en mesure de retourner à notre évaluation des fidélités philosophiques de Pierre de Valence. Pour Morocho, Pierre de Valence, « dans les moments difficiles de son existence, a trouvé la solution à ses problèmes dans les écrits sur le retrait du monde du cynisme grec et dans les plus vieux textes de la littérature monastique⁸⁵ ». C'est sûrement vrai, mais il faut replacer ces moments difficiles dans le contexte de toutes ses autres activités, et particulièrement dans celui des milliers de pages qu'il a écrites sur tant d'autres sujets qu'il a mis en relation les uns avec les autres. On ne peut douter que l'on peut se reconforter soi-même en écrivant et en évoquant un possible retrait. Mais Pierre de Valence ne s'est pas retiré de la cour, bien au contraire il s'y est engagé. Par conséquent, nous pouvons aussi évoquer ce qu'il pense lui-même de cette position en deçà de la retraite. En décrivant l'expérience de

80. Valencia (2001).

81. Jesús María Nieto Ibañez (2001), p. 77.

82. *Ibid.*, p. 28.

83. *Ibid.*, pp. 42-4.

84. Valencia (2002).

85. Voir note 5 (traduction nôtre).

Q. Fabius Maximus et de C. Flaminio, qui ont délaissé certaines de leurs responsabilités publiques afin de ne pas offenser Dieu, il ajoute qu'il ne s'agit pas là d'un réel retrait puisqu'ils ont décidé de conserver d'autres charges publiques⁸⁶. On peut en dire de même pour lui.

Dans ce cas, jusqu'à quel point fut-il inspiré par le cynisme ? Comme les cyniques, il fut clairement un moraliste. Mais, comme l'a souligné Juan Luis Suárez, les sources de son moralisme peuvent tout autant renvoyer au scepticisme, au cynisme, au stoïcisme qu'au christianisme, ce pourquoi il n'est tout au plus que partiellement un moraliste cynique⁸⁷. Il a pratiqué l'ascétisme jusqu'à un certain point, ne cherchant pas la richesse ni ne faisant étalage de ses biens. Mais, dans ce cas, de nombreux érudits peuvent être qualifiés de cyniques. Il pensait que la simplicité religieuse était tout ce qui était nécessaire, ce qui a conduit à en faire, de manière générale, un cynique chrétien. Mais ses accointances cyniques jointes à ses penchants sceptiques ne constituent que quelques outils de son attirail philosophique.

7. Conclusion

Le résultat de cette analyse portant sur l'œuvre de Pierre de Valence témoigne qu'une connaissance substantielle et détaillée du scepticisme et du cynisme antiques était accessible dans l'Espagne de la Renaissance tardive et du début de l'époque moderne, et que son utilisation apparaissait justifiée pour réfléchir aux enjeux politiques et sociaux contemporains. Une adhésion complète aux techniques et postures du scepticisme et du cynisme antiques aurait peut-être été vue comme subversive et scandaleuse, et rien n'exigeait, du moins dans le cas de Pierre de Valence, de pousser plus loin l'étude de la philosophie ancienne. Au contraire, ce type de connaissance de la philosophie antique faisait partie du répertoire intellectuel humaniste classique portant sur des habiletés et des connaissances historiques et philosophiques reposant sur les traditions intellectuelles alors disponibles. Ce savoir n'était pas conçu à l'époque pour supplanter la religion ou les politiques socio-économiques du moment, mais plutôt pour les compléter.

Bibliographie

Bibliothèque britannique, La Haye, P. de Hondt, tome 18, 1741.

Augustin, Saint. *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994, 3 vol.

Cicéron, *Académiques de Cicéron*, Paris, Barbou, 1796.

———. *Académiques de Cicéron, avec... le Commentaire philosophique de Pedro de Valentia, Juris.*, Espagnol (édition de D. Durand), Londres, Paul Vaillant, 1740a.

86. Valencia, *Exemplos de Principes, Prelados, y otros Varones ilustres, que dexaron Oficios, y Dignidades, y se retiraron* (manuscrit), 5v.

87. Suárez Sánchez de León (1997a), p. 129.

- . *Les Livres académiques de Cicéron* (traduction de F. de Castillon), Berlin, Decker, vol. 1, 1779.
- . *M. Tullii Ciceronis Opera* (édition de J. Olivet), Paris, Coignard et al, 1740b, vol. 3.
- Clément, M. « “Abrutis, vous pouvez cesser de l’être” : Le *Discours de la servitude volontaire* et la pédagogie cynique », *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 7, 2003, pp. 105-119.
- De la Cerda y Rico, F., dir., *Clarorum Hispanorum opuscula selecta et rariora*, Madrid, Antonium de Sancha, 1781.
- Dion Chrysostome, *Discourses*, Cambridge, Loeb Classical Library, 1932, vol. 1.
- Diogène Laërce, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Loeb Classical Library, 1925, vol. 2.
- Dudley, D. R. *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.*, London, Methuen, 1937.
- Épictète, *Discourses*, Cambridge, Loeb Classical Library, 1925-28, 2 vol.
- Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.
- . *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotexte, 2001.
- Glidden, D. « Review of R. Bracht Branham et M.-O. Goulet-Cazé, dir., *The Cynics* », *Ancient Philosophy*, 18, 1998, pp. 440-458.
- Gómez Canseco, L. *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1993.
- Goulet, R. et M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- Goulet-Cazé, M.-O. *L’ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986.
- . *Les kynica du stoïcisme*, Wiesbaden, Steiner, 2003.
- Guy, A. *Histoire de la philosophie espagnole*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1985 (originellement publié en 1983).
- Hadot, P. *Qu’est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995.
- Inwood, B. et L. P. Gerson, dir., *Hellenistic Philosophy*, Indianapolis, Hackett, 1997 (2^e édition).
- Largier, N. *Diogenes der Kyniker: Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Mit einem Essay zur Figur des Diogenes zwischen Kynismus, Narrentum und postmoderner Kritik*, Tübingen, Niemeyer, 1997.
- Laursen, J. C. « Cicero in the Prussian Academy », *History of European Ideas*, 23, 1997, pp. 117-126.
- . *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Leiden, Brill, 1992.
- . « Review of Foucault, *Fearless Speech* », *Perspectives on Politics* 1, 2003, pp. 589-90.
- . « Skepticism », dans M. Horowitz, *New Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner’s, 2005a, pp. 2210-2213.
- . « Skepticism, Unconvincing Anti-skepticism, and Politics », dans M. A. Bernier et S. Charles, dir., *Scepticisme et modernité*, St. Etienne, Publications de l’Université de Saint-Etienne, 2005b, pp. 167-188.
- Levine, A. *Sensual Politics*, Lanham, Lexington Books, 2001.
- Lévy, C. « Pierre de Valence, historien de l’Académie ou Académicien ? », dans P.-F. Moreau, dir., *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 174-187.

- Long, A. A, et D. N. Sedley, dir., *Les philosophes hellénistiques* (traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin), Paris, Flammarion, 2001, 3 vol.
- Matton, S. « Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance », dans R. Bracht Branham et M.-O. Goulet-Cazé, dir., *The Cynics*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 240-264.
- Menéndez y Pelayo, M. *Ensayos de crítica filosófica*, Buenos Aires, Emecé, 1946 [1891].
- Moroch, G. « Dión de Prusa en Pedro de Valencia. El ideal de la vida retirada y el “Discurso del retiramiento (or. 20)” », dans *Los humanistas españoles y el humanismo europeo. IV Simposio de Filología Clásica*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 203-210.
- . « Estudio introductorio », dans P. de Valencia, *Obras Completas, vol. IV, Escritos sociales. 2, Escritos políticos* (édition de R. González Cañal et H. B. Riesco Peláez), Léon, Universidad de Léon, 1999.
- . « Introducción a una lectura de Pedro de Valencia — Primera parte (1555-1587) », dans P. de Valencia, *Obras Completas, vol. V. Relaciones de Indias. 1, Nueva Granada y Virreinato de Perú* (édition de F. Javier y J. Fuente Fernández), Léon, Universidad de Léon, 1993.
- . « Introducción a una lectura de Pedro de Valencia », dans P. de Valencia, *Obras Completas, vol. V. Relaciones de Indias. 2, México* (édition de Rafael González Cañal), 1995.
- . « Introducción general », dans Dión de Prusa, *Discursos I-XI*, Madrid, Gredos, 1988.
- . « Presentación », dans P. de Valencia, *Obras Completas. vol. IX, Escritos espirituales. 1, San Macario* (édition de J. M. Nieto Ibañez et A. M. Martín Rodríguez), Léon, Universidad de Léon, 2001.
- Nehamas, A. *The Art of Living*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Nieto Ibañez, J. M. « Introducción general », dans Valencia, Pedro de, *Obras Completas. vol. IX, Escritos espirituales. 1, San Macario* (édition de J. M. Nieto Ibañez et A. M. Martín Rodríguez), Léon, Universidad de Léon, 2001.
- Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. XII.
- Oroz Reta, J. « Introducción », dans P. de Valencia, *Academica sive iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (édition de J. Oroz Reta, Badajoz), Diputación Provincial de Badajoz, 1987.
- Paquet, L. *Les cyniques grecs : fragments et témoignages*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1975.
- Pérez López, M. M. *Pedro de Valencia : primer crítico gongorino*, Salamanca, 1988 (thèse de doctorat).
- Popkin, R. H. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Rekers, B. *Benito Arias Montano (1527-1598)*, London / Leiden, Warburg Institute / Brill, 1972.
- Schmitt, C. B. *Cicero Scepticus : A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, The Hague, Nijhoff, 1972.
- Serrano y Sanz, M. *Pedro de Valencia : Estudio biográfico-crítico*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1981 (originellement publié en 1910).
- Sloterdijk, P. *Critique de la raison cynique* (traduction de H. Hildenbrand), Paris, Bourgois, 1987.
- Starobinski, J. *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982.

- Suárez Sánchez de León, J. L. *El Pensamiento de Pedro de Valencia : Escepticismo y Modernidad en el Humanismo Español*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1997a.
- . « Era escéptico Pedro de Valencia ? », *Bulletin Hispanique*, 99, 1997b, pp. 393-408.
- . « Trayectorias y estilo intelectual de Pedro de Valencia », *Hispanic Review*, 67, 1999, pp. 63-77.
- Valencia, P. *Academica sive iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus*, Antwerp, Plantin, 1596.
- . *Academica sive iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (édition de José Oroz Reta, Badajoz), Diputación Provincial de Badajoz, 1987.
- . *Academica sive iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus*, Londres, Bowyerianis, 1740.
- . *Discurso fundado creo que en el Epicteto de Arriano sobre los que pretenden vivir con quietud*, Madrid. Biblioteca Nacional, manuscrit 11160.
- . *Exemplos de Príncipes, Prelados, y otros Varones ilustres, que dexaron Oficios, y Dignidades, y se retiraron*, Madrid, Biblioteca Nacional, manuscrit 5586.
- . *Obras Completas* (édition dirigée par G. Morochó), León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, 1993-, 7 volumes publiés à ce jour (2006).
- . *Obras Completas, vol. IV, Escritos sociales. 1, Escritos económicos* (édition de R. González Cañal), León, Universidad de León, 1994.
- . *Obras Completas, vol. IV, Escritos sociales. 2, Escritos políticos* (édition de R. González Cañal et Hipólito B. Riesco Peláez, León), Universidad de León, 1999.
- . *Obras Completas, vol. VII, Discurso acerca de los cuentos de las brujas* (édition de M. A. Marcos Casquero et H. B. Riesco Alvarez), León, Universidad de León, 1997.
- . *Obras Completas. vol. IX, Escritos espirituales. 1, San Macario* (édition de J. M. Nieto Ibañez et A. M. Martín Rodríguez), León, Universidad de León, 2001.
- . *Obras Completas, vol. IX, Escritos espirituales. 2, La « Lección cristiana » de Arias Montano* (édition de A. M. Martín Rodríguez), León, Universidad de León, 2002.
- . *Oración, o discurso de Dion Chrysostomo, que se intitula Perianachoreseos, esto es, del Retiramento*. Traducida del Griego, Madrid, Biblioteca Nacional, manuscrits 5585 et 5586.
- Voitle, R. *The Third Earl of Shaftesbury : 1671-1713*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1984.

Au fil conducteur du scepticisme : science et métaphysique chez Glanvill

Frédéric Brahami

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)
Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018246ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018246ar>

[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

Brahami, F. (2008). Au fil conducteur du scepticisme : science et métaphysique chez Glanvill. *Philosophiques*, 35 (1), 207–222. <https://doi.org/10.7202/018246ar>

Résumé de l'article

Membre de la *Royal Society*, Joseph Glanvill a écrit une oeuvre complexe où le scepticisme le plus radical va de pair avec la plus grande confiance dans les progrès du savoir. Ce paradoxe apparent exprime une nouvelle conception de la science, résolument déprise de toute prétention à la saisie intuitive de la nature des choses. Le scepticisme devient alors non seulement la condition des progrès scientifiques, mais la méthode même de la science. Dans cette mesure, Glanvill tient une place importante, quoique discrète, dans l'histoire moderne de la philosophie critique. La distinction qu'il opère, pour répondre à l'argument cartésien du Dieu trompeur, entre la « certitude infaillible » et la « certitude indubitable », marque en effet le moment où la science, consciente de ses règles, se sait elle-même relative.

Au fil conducteur du scepticisme : science et métaphysique chez Glanvill

FRÉDÉRIC BRAHAMI

Université de Franche-Comté

fbrahami@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — Membre de la *Royal Society*, Joseph Glanvill a écrit une œuvre complexe où le scepticisme le plus radical va de pair avec la plus grande confiance dans les progrès du savoir. Ce paradoxe apparent exprime une nouvelle conception de la science, résolument déprise de toute prétention à la saisie intuitive de la nature des choses. Le scepticisme devient alors non seulement la condition des progrès scientifiques, mais la méthode même de la science. Dans cette mesure, Glanvill tient une place importante, quoique discrète, dans l'histoire moderne de la philosophie critique. La distinction qu'il opère, pour répondre à l'argument cartésien du Dieu trompeur, entre la « certitude infallible » et la « certitude indubitable », marque en effet le moment où la science, consciente de ses règles, se sait elle-même relative.

ABSTRACT. — The works of Joseph Glanvill, who was a fellow of the Royal Society, are complex : indeed, the most radical scepticism can be found to go hand in hand with the deepest trust in the advancement of knowledge. This apparent paradox bespeaks a new conception of science : a science that is definitely free from any claim to an intuitive comprehension of the nature of things. Scepticism thus becomes the condition of scientific progress as well as the very method of science itself. In so far forth, Glanvill has an important place, however unobtrusive, in the modern history of critical philosophy. In his answer to Descartes's argument of the *Deus deceptor* (a deceptive god), Glanvill makes a distinction between "infallible certainty" and "indubitable certainty", which indeed marks the moment when science, aware of its own rules, acknowledges its relativity.

Le scepticisme de Joseph Glanvill témoigne d'une mutation décisive dans le rapport que la science entretient à la vérité. Pour être radicale en effet, la critique des facultés que Glanvill mène tout au long de son œuvre n'aboutit pourtant jamais à désespérer de la science, mais se présente au contraire comme la condition même de son développement. Tel est le sens du titre volontairement paradoxal de l'ouvrage de 1665 : *Scepsis Scientifica, or confest ignorance, the way to science*. Le scepticisme, entendu d'abord comme l'aveu de l'ignorance, constitue en tant que tel la méthode pour parvenir à la science. Il semble que Glanvill se contente ainsi de mettre ses pas dans ceux de Bacon et de Descartes qui avaient, chacun à sa manière, fait précéder d'une *pars destruens* la *pars construens* de leurs systèmes. La théorie des idoles chez Bacon, le doute radical chez Descartes leur permettaient de faire table rase des savoirs figés en autorité, de manière à fonder la science sur le rapport immédiat de l'esprit à son objet. Mais Glanvill ne s'inscrit pas véritablement dans cette lignée, car chez lui le scepticisme n'est pas seulement un préalable méthodologique ; on

pourrait dire que c'est la manière d'être de la science. Or, pour que le scepticisme ne soit plus l'autre de la science mais sa condition, sa méthode et sa manière d'être, il faut que la science signifie autre chose que ce qu'à ses yeux elle signifiait jusque là. Si la science doit elle-même être sceptique, c'est qu'elle n'a plus pour but la vérité, comprise classiquement comme l'adéquation de l'esprit à la chose. Le scepticisme de Glanvill ne se réduit pas à la mise en œuvre d'une *pars destruens* préalable à la construction positive du savoir parce que son analyse des facultés de l'esprit le conduit à affirmer que nous ne pourrions jamais dépasser le stade des hypothèses : « *the best principles [...] are but hypotheses*¹ ». Que les meilleurs principes ne soient jamais que des hypothèses, voilà bien un énoncé radicalement sceptique, en ce qu'il signifie que la science ne rejoint jamais le réel, qu'elle ne peut jamais s'assurer que ses résultats sont adéquats à ce qui est. Aussi, l'abîme est-il infranchissable qui sépare l'ordre du discours de l'ordre de l'être.

La raison pour laquelle nous ne pouvons dépasser la formulation de principes hypothétiques tient au fait qu'il nous est absolument impossible de saisir la nécessité des réalités d'expérience : « Nous pouvons affirmer que les choses sont telles et telles, selon les principes que nous avons épousés, mais nous nous oublions étrangement lorsque nous défendons l'idée qu'il est nécessaire qu'elles soient telles dans la Nature, et qu'il est impossible qu'elles soient autrement². » Encore Glanvill va-t-il plus loin : il ne se contente pas d'affirmer que nous devons faire notre deuil de l'absolu, il affirme que ce n'est que par ce deuil que nous pourrions faire progresser la science. Ainsi, ce n'est pas tant malgré son renoncement à l'absolu que la science est possible que grâce à lui qu'elle devient effective : la science n'est telle que d'assumer son caractère définitivement hypothétique, de se savoir elle-même relative à des facultés cognitives dont on sait que leur nature leur interdit définitivement toute appréhension intuitive du réel. La vérité prend alors un nouveau sens : elle ne dit pas ce qui est, pas plus qu'elle ne le reflète ; elle construit une représentation de la nature dont elle sait qu'elle est un produit de l'esprit. Pour que naisse la science, il faut qu'elle sache que le réel l'excède et la déborde de toutes parts. C'est ainsi seulement qu'elle peut échapper au piège des analogies et des anticipations contre lesquelles déjà Bacon avait mis en garde ses petits-neveux³. S'il devait y avoir une intuition métaphysique de Glanvill⁴, ce serait sans doute cette claire conscience d'un abîme infranchissable entre le réel et l'appréhension que nous pouvons en avoir.

1. *Scep sis Scientifica*, dans Glanvill (1970), p. 145.

2. *Ibid.*

3. Bacon (1986), I, 26.

4. Cette intuition, Glanvill la partage d'ailleurs avec la plupart des membres de la *Royal Society*. Philippe Hamou (2001) a montré, au volume 2 de cet ouvrage magistral, comment la conscience qu'il y a dans la nature des réalités « sans pareil » motivait philosophiquement l'intérêt des empiristes anglais pour la lunette.

La question se pose alors de savoir quel est le statut théorique de ces principes hypothétiques, et par suite, quels sont les critères qui autorisent la distinction des bonnes et des mauvaises hypothèses. Seule une analyse des facultés de l'esprit peut déterminer la nature et l'extension de notre savoir, et donc définir les conditions auxquelles les hypothèses sont recevables au titre de principes scientifiques. C'est pourquoi l'attribution à la science de son statut passe par une véritable critique des facultés.

Glanvill a donné trois versions différentes du même ouvrage : *The Vanity of Dogmatizing* en 1661, la *Scepsis Scientifica* en 1665, et enfin *Against Confidence in Philosophy and Matters of Speculation* en 1676⁵. Il s'inscrit ainsi dans le vaste mouvement de la philosophie moderne qui suspend l'élaboration du savoir à l'examen critique de ses instruments. Les raisons pour lesquelles l'âge classique peut être considéré comme l'âge de la critique sont multiples et complexes. La pluralité des régimes discursifs et l'émergence de nouveaux modèles scientifiques qui entrent en concurrence avec les savoirs autorisés par les institutions, en constituent le cadre général. Si l'on s'accorde généralement à faire de la *Critique de la raison pure* de Kant l'aboutissement de l'ère de la critique, il est moins facile d'en dater le début. Il semble indéniable que la subordination de la construction positive de la science à l'examen critique de la nature et des pouvoirs de l'esprit suppose l'entreprise cartésienne de mise en doute généralisée des facultés. Plus précisément la distinction cartésienne des deux substances, pensante et étendue, créait littéralement le problème de la possibilité même d'un quelconque accord entre l'idée et son objet. La nature spirituelle de toutes les idées, que l'on ne pouvait plus concevoir dans leur réalité formelle que comme des modes de l'attribut pensée (essence de l'âme) rendait difficile la compréhension de leur réalité objective comme effet des corps matériels⁶. Il fallait donc fonder de nouveau la validité de la relation cognitive de l'esprit à la matière. La solution cartésienne, refusant absolument tout empirisme, consistait à s'assurer, par la véracité divine, de la vérité des idées claires et distinctes, à la suite de quoi notre idée de l'essence géométrique de la matière se trouvait validée, autorisant ainsi l'élaboration d'une physique mécanique intégralement inscrite dans la géométrie. Descartes retrouvait l'idéal d'une science portant sur le réel tel qu'il est dans sa nature intrinsèque et sa nécessité. Aussi, la critique est-elle chez lui antérieure à la science, elle n'en est que le moment préalable permettant de découvrir — une fois détruits

5. Cette troisième version constitue le premier des *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*, publiés en 1676. Sur les différences entre ces trois versions et leurs raisons, la littérature critique est volumineuse. Sans modifier l'essentiel de ses thèses, Glanvill change très sensiblement le style, surtout dans la dernière version. De plus en plus sobre, de plus en plus linéaire, son style répond aux exigences esthétiques de l'âge classique, qu'on les rapporte à l'influence de Descartes ou à celle des *Philosophical Transactions* de la *Royal Society*. Voir sur ce point l'étude de Sascha Talmor (1981).

6. Voyez la formulation du problème dans la troisième *Méditation* ; cf. Descartes (1964), IX, 1, pp. 32-33.

les préjugés des sens et de l'éducation — les fondements d'un savoir assuré de sa pertinence, pour autant que la pensée, conduite selon ses normes internes de clarté et de distinction, est assurée de porter sur un réel dont la métaphysique nous apprend qu'il est lui-même créé selon les lois que Dieu a données à notre raison. Ainsi, le réel existant, l'essence du réel, et les vérités éternelles auxquelles nous accédons, sont-ils tous de même nature, la même rationalité circulant, dans le plan des êtres créés, de l'esprit à la matière. En ce sens, Descartes a fermé la critique aussitôt qu'il l'a ouverte, et n'a jamais dépassé le schème traditionnel de la vérité comme adéquation de la chose et de l'esprit. Est-ce donc plutôt avec Locke que commence véritablement l'âge critique de la philosophie ? Abandonnant le fantasme métaphysique d'un fondement du savoir, Locke s'en tient modestement à l'anatomie de l'esprit, dont l'un des résultats immédiats est de délégitimer définitivement la notion de substance, tant matérielle que spirituelle. La stricte analyse des idées a prouvé que la notion de substance, comme principe ontologique d'inhérence des attributs et des modes à leur sujet, n'était qu'une chimère scolastique. La tâche de la science s'en trouve radicalement déplacée, parce qu'elle se trouve privée de l'objet qu'elle s'était donnée depuis au moins Aristote : la connaissance de la substance. Ne pouvant plus prétendre naïvement connaître les essences réelles, elle doit s'attacher à déterminer les éléments constitutifs des essences nominales, qui ne sont rien d'autre que l'articulation des qualités sensibles reliées de façon constante en un même tout⁷. On voit qu'ici la critique des facultés a des effets sur la nature même de la science en ce qu'elle lui assigne de nouveaux objets, connus selon une nouvelle manière. Or cette anatomie de l'esprit, Glanvill l'avait entreprise avant Locke, dans une orientation beaucoup plus sceptique, dont les effets sur la science elle-même devaient être encore plus profonds. Si bien qu'avec Glanvill, le rapport entre critique et science est beaucoup plus intime que ce qu'il est non seulement chez Descartes mais encore chez Locke lui-même.

Cette critique ne porte pas seulement en effet sur les mauvais usages de nos facultés, mais sur leur disproportion radicale au réel. Certes, Locke considérerait que nous n'avons jamais affaire qu'aux qualités sensibles et non aux essences réelles, mais il postulait pourtant un accord entre l'ordre du réel et la cohérence des liaisons sensibles. Les différences perceptibles des essences nominales entre elles ne pouvaient guère renvoyer qu'aux différences effectives des essences réelles⁸. À la suite de Descartes et des cartésiens, il affirmait qu'il y a un rapport constant et réglé entre le quantitatif et le qualitatif. Pour Glanvill en revanche, la critique aboutit à la thèse d'une disparité indépassable des facultés et de l'être sur lequel elles croient porter. Que l'on envisage en effet notre connaissance des corps, notre connaissance de l'union de l'âme et du corps, ou notre connaissance de l'âme en elle-même, nous découvrons à chaque fois une opacité que la critique, loin de dissiper, ne fait qu'approfondir.

7. Voyez l'*Essai* III, 23, 3.

8. *Essai*, III, 3, 15.

Reprenant tous les lieux communs de la critique des sens, Glanvill montre qu'ils sont étroits, trompeurs, et ne nous donnent accès qu'à la surface sensible des choses, ou plutôt même d'un tout petit nombre de choses, de sorte que nous n'avons pas même la base empirique suffisante pour élaborer des hypothèses plausibles. Il est vrai que les sens ont en eux-mêmes leurs propres correctifs, comme c'est le cas de la tour carrée que l'on voit ronde de loin, ou du bâton que l'on voit brisé dans l'eau. De fait personne n'est dupe, parce que la cohérence même de ces illusions, les exhibant comme telles, permet que nous n'y soyons pas asservis. La tour devient toujours carrée quand nous nous en approchons, le bâton retrouve toujours sa droiture quand nous le sortons de l'eau. Mais Glanvill a toujours tenu à avancer deux instances d'erreurs sensibles qu'il est impossible de corriger : le sentiment que nous avons que la terre ne se meut pas⁹ ; l'impossibilité où nous sommes de savoir si notre perception des qualités sensibles est la même que celle des autres¹⁰. Ces deux instances ont en commun d'imposer à notre perception un monde cohérent, systématique et apparemment bien ordonné, dont nous pouvons craindre pourtant qu'il relève de la pure fiction.

Malgré son caractère massivement traditionnel, la critique des sens enveloppe une critique de la science dont il faut prendre la mesure. La science est la connaissance des causes : « *science is the knowledge of things in their causes*¹¹. » Or la recherche des causes est vouée à l'échec pour trois raisons principales : d'une part, nous n'avons pas accès aux ressorts intérieurs de la nature. Les éléments constitutifs des corps échappent à notre emprise. Et nous ne pouvons pas même les inférer par analogie avec ce que nous voyons de la surface des êtres. C'est en effet un fait d'expérience que les causes ne ressemblent pas à leurs effets : l'œuf ne ressemble pas à la poule, le gland ne ressemble pas au chêne. On ne peut donc supposer que les causes cachées ressemblent à leurs effets. De cette difficulté, Glanvill tirera un argument en faveur de l'usage de la lunette. Mais si la lunette nous permet de reculer les bornes de notre expérience, en approchant le lointain, elle ne permet pas de saisir la somme totale des relations causales nécessaires à la connaissance scientifique d'une seule chose. La connaissance du plus minuscule effet requiert la connaissance de l'ordre entier des causes¹². Le savoir d'une seule chose présuppose donc le savoir de toute chose, parce que leurs relations mutuelles sont infinies, si bien que nous ne pouvons rien connaître que nous n'embrassions le cercle complet du savoir¹³.

9. *Scep sis Scientifica*, chapitre 11, pp. 57-63.

10. *Ibid.*, chapitre 26.

11. *Essays*, I, p. 14.

12. *Scep sis Scientifica*, p. 159 : « thus then, to the knowledge of the most contemptible effect in nature, 'tis necessary to know the whole syntax of causes ».

13. *Essays* I, p. 16 : « Everything in nature hath relation to divers others, so that no one being can be perfectly known without the knowledge of many more. Yea, everything almost hath relation to all things ; and therefore he that talk of strict science pretends to a kind of omniscience. [...] So that each science borrows from all the rest, and we attain not any single one without comprehending the whole circle of knowledge. »

Enfin, et surtout, la critique des sens a conduit Glanvill à une troisième critique de la causalité dont on a souvent noté la proximité avec celle de Hume. Plutôt que de chercher si Glanvill a ou non influencé Hume, il convient de se demander si leur scepticisme devait les conduire à poser le problème de la causalité comme ils le font. « Ce n'est pas par l'intuition simple mais par la déduction et l'inférence que nous connaissons les causes¹⁴. » Cette inférence usuelle, nous la faisons sur l'expérience d'une simple concomitance : il se trouve que nous sentons toujours de la chaleur quand nous nous approchons du feu, que nous percevons toujours de la lumière quand nous voyons le soleil. Comment passe-t-on de la concomitance constamment perçue entre le feu et la chaleur à l'affirmation d'une relation de causalité non perçue ? La réponse de Glanvill — implicite bien que claire — est que cette opération induite se fait par la seule répétition. La répétition de la concomitance nous la fait traduire immédiatement en causalité, et l'on peut même aller jusqu'à dire que Glanvill « théorise » la relation causale en termes de croyance, comme il apparaît dans l'exemple qu'il donne. Une simple expérience de pensée suffit en effet à établir que l'inférence causale ne procède d'aucun fondement rationnel, et la renvoie ainsi à sa nature brute de certitude de fait, c'est-à-dire de croyance : « Si nous n'avions jamais perçu le soleil ou les étoiles que sous un ciel nuageux, et si le jour s'était toujours levé au moment où se lève le vent, et n'avait jamais baissé qu'en même temps que le vent baisse, nous croirions fermement [*we should have believed firmly*] que l'un est la cause de l'autre¹⁵. » Glanvill dit ici tout autre chose que ce que disait la traditionnelle mise en garde scolastique contre le sophisme *post hoc ergo propter hoc*. Loin de se contenter de dénoncer un mauvais usage du raisonnement causal, il y réduit notre connaissance habituelle des causes. Il formule donc, mais en creux, l'hypothèse que l'inférence causale n'est au fond qu'une croyance qui repose sur la confiance arbitraire que nous faisons à l'habitude¹⁶. En ce sens il pose le problème auquel Hume répondra, car Hume ne réduit pas la causalité à la concomitance et ne se contente pas d'exhiber la part de l'habitude dans l'inférence. Il affirme que l'habitude, en liant l'idée de la cause à la perception de l'effet, produit une détermination subjective à passer de l'une à l'autre, détermination qui fait le fond de l'inférence. En d'autres termes, là où Glanvill dénonce une illusion, Hume met au jour une dynamique anthropologique, là où Glanvill désigne un préjugé, Hume construit une théorie positive de la croyance.

14. *Against Confidence in Philosophy and Matters of Speculations, Essays*, I, p. 14. Voyez le même développement dans la *Sceptis* le chapitre 23, et notamment les pages 142sq.

15. *Ibid.*

16. Sur Glanvill et Hume, voir Popkin (2003). L'interprétation de Sacha Talmor (1981, p. 64 sq.), selon laquelle les ressemblances entre Glanvill et Hume sur ce point sont superficielles, puisque Glanvill est un penseur de la contingence alors que Hume est un penseur de la nécessité (et quoi qu'on pense de cette interprétation de la causalité selon Hume) n'invalide nullement l'essentiel, à savoir que l'inférence causale est, chez l'un comme chez l'autre, une croyance.

Outre ces difficultés, qui ne sont au vrai que des difficultés de fait que la science moderne pourrait surmonter, en utilisant par exemple les microscopes et les télescopes, de manière à nous rapprocher de la vue qu'Adam pouvait avoir des choses¹⁷, il en est une de droit, qui interdit à jamais de penser que la science puisse dire le réel. L'essentiel reste en effet que nous ne pouvons jamais nous assurer que ce qui est principe pour nous est principe de l'être. L'affirmation sceptique qu'enveloppe la critique de la raison est que le réel excède notre raison : « what seems *impossible to us* may not be so in *nature*¹⁸ ». Les lois de la logique sont donc ontologiquement muettes, parce que l'expérience est la contingence même. Pour tout ce qui relève des *matters of fact* en effet, il est impossible de démontrer qu'ils ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, puisque cela n'implique pas de contradiction. Si je ne peux concevoir un cercle carré, je peux concevoir sans aucune contradiction que le feu ne brûlera pas ma main qui s'en approche ou que l'eau ne se transformera pas en glace sous 0 °C, ce qui suffit pour que la chaîne des causes reste indéfiniment ouverte. La cause n'indique pas la nécessité de son effet. Cette conception de l'expérience comme contingence, que Glanvill est le premier à dramatiser avec tellement d'emphase, devait avoir des conséquences incalculables. Non seulement Glanvill, en définissant l'expérience par la contingence, devance Hume, mais, si l'on y prend garde, on remarquera que cette définition de l'expérience par la contingence est le motif capital qui a conduit les savants à substituer à la recherche des causes la détermination des lois. Le fait que nous ne puissions remonter de la contingence à la nécessité par la seule considération des effets contraint le regard scientifique à s'en tenir au repérage et à la mesure des régularités phénoménales, de manière à déterminer le rapport constant des phénomènes, formulable mathématiquement¹⁹.

On comprend alors le sens profond du recours à l'expérience, entendue comme *experientia* et comme *experimentum*, comme retour au sensible en même temps que mise à la question du sensible par l'œil aidé de ses instruments. Car puisque l'expérience est la contingence même, le pays des possibles que les rationalistes placent en Dieu se trouve désormais situé dans le réel, à portée du regard

17. Sur l'importance de la figure de l'Adam prélapsaire, dont Glanvill trace le portrait dans les premiers chapitres de la *Scep sis*, comme paradigme de la science instrumentalisée que met en œuvre la *Royal Society*, voir les très belles analyses de P. Hamou (2001), notamment le chapitre 3.

18. *Scep sis Scientifica*, p. 152. Voyez aussi dans le premier des *Essays*, p. 15 : « our best natural knowledge is imperfect in that after all our confidence, things still are possible to be otherwise ». À cet argument, Glanvill joint un argument tiré de la toute-puissance divine : « for to say, the *principles* of nature must needs be such as our *philosophy* makes them, is to set bounds to *omnipotence*, and to confine *infinite power* and *wisdom* to our shallow models », *id.*, p. 156. Cette formulation rappelle les analyses célèbres de Montaigne sur la toute-puissance divine : « Nous lui prescrivons des bornes, nous tenons sa puissance assiégée par nos raisons » (II, 12, p. 523).

19. On sait que Popkin considérait ce tournant comme la caractéristique essentielle de la modernité, qu'il définit par la réponse qu'elle a su donner ainsi à la « crise pyrrhonienne ». Voyez sa théorie du scepticisme constructif, dans Popkin (2003). Chez Glanvill, ce tournant se fait sur la question de la contingence. C'est pourquoi son œuvre intéresse l'histoire de la métaphysique.

savant. En plaçant l'univers des possibles dans le monde des phénomènes, l'empirisme « radical » renverse l'ontologie. L'ordre des possibles n'est plus identique à l'ordre des essences, dont l'existence effective n'est que l'actualisation, inévitablement restreinte — certains possibles ne se réalisant pas. Le monde de l'expérience est désormais coextensif au monde des possibles. Dès lors, l'expérience scientifique a pour tâche de faire reculer les bornes du connu, en allant chercher des réalités sans pareilles qui contraignent la théorie à réviser incessamment ses lois. L'expérience n'est plus le lieu de l'application des lois de la nature, elle est le lieu de la mise en cause de ces lois par la recherche de réalités qui brisent le cadre de ce qui jusqu'ici était tenu pour possible. C'est la raison profonde de l'engouement pour le télescope et le microscope, qui n'approchent pas seulement ce qui est lointain ou petit mais qui changent la nature même du visible.

Ce n'est pas seulement dans leur rapport au monde que les facultés sont privées d'un fondement capable d'en garantir le bon usage, c'est aussi notre âme dans son rapport à elle-même. Nous sommes aussi étrangers à nous-mêmes qu'aux Américains²⁰. Il n'y a pas chez Glanvill de *cogito*.

S'il fallait s'attendre à trouver la certitude quelque part, on peut penser que ce dût être dans la connaissance de l'âme, qui est en effet notre moi, et dont les sentiments nous sont intimement connus. Pour ce qui est des choses extérieures, il n'est pas étonnant que nous les ignorions, puisque nous ne pouvons descendre jusqu'aux éléments secrets de la nature ni voir les premiers ressorts et les rouages qui mettent l'ensemble en mouvement. Nous ne voyons que de petites parcelles de la structure totale et nous manquons de phénomènes pour faire des hypothèses complètes et sûres. Mais si ce par quoi nous connaissons le reste des choses ne se connaît pas lui-même, si notre âme est étrangère à ce qu'il y a en elle-même, alors même qu'elle jouit à cet égard de beaucoup plus d'avantages que pour la connaissance des faits de la nature extérieure, je pense qu'on sera contraint d'avouer ici cette ignorance que je voudrais qu'on admît²¹.

S'inspirant sans doute des critiques de Montaigne dans l'« Apologie de Raimond Sebond »²², Glanvill accumule les définitions de l'âme pour en exhiber la variété et le ridicule²³. Comme chez Montaigne, le catalogue produit un effet d'isosthénie, et même d'asthénie, la masse des définitions ayant pour effet de les effacer toutes plutôt que de les neutraliser les unes par les autres. La seule chose dont nous soyons assurés, c'est que les propriétés de l'âme sont radicalement hétérogènes à celles du corps. L'âme est une substance spirituelle, de la nature de laquelle nous ignorons tout. Mais cette seule connaissance de la spiritualité de l'âme déplace le problème, car si l'âme et le corps sont deux substances hétérogènes, leur union devient absolument inintelligible²⁴.

20. *Scepsis Scientifica*, Address, p. 5.

21. *Scepsis Scientifica*, p. 13 (traduction nôtre).

22. Voyez II, 12, p. 546sq.

23. *Scepsis Scientifica*, pp. 13-15

24. *Scepsis Scientifica*, p. 15 : « That we are a compound of beings distant in extreams, is as clear as noon. But how the purer spirit is united to this clod is a knot too hard for our degraded intellects to unity. »

Au vu de cette critique, il semblerait que toute science soit définitivement invalidée, et que Glanvill, comme les sceptiques anciens, adhère à l'idée selon laquelle « il n'est science de rien ». Tel n'est pourtant pas le cas. Glanvill conçoit son œuvre comme une participation à la promotion du savoir, et la critique se joint toujours chez lui à l'éloge de la science moderne²⁵. L'ensemble de ses livres forme comme un immense diptyque où l'assurance des progrès scientifiques fait pendant à la ruine de leurs fondements métaphysiques. Aussi prend-il soin de démarquer son scepticisme de celui des anciens et renverse-t-il l'objection de Thomas White, qui l'avait accusé de détruire la science. Si « les dogmatiques sont les seuls sceptiques²⁶ », c'est que, faisant confiance à l'usage immédiat, non critique, de leurs facultés, ils ne peuvent guère que redoubler l'ignorance spontanée en la masquant sous la profusion d'un discours verbal qui résout tout en renvoyant aux qualités occultes et aux pouvoirs secrets de la nature. Dans l'essai *Of Scepticism and Certainty*, Glanvill renvoie dos à dos les dogmatiques et les sceptiques anciens. Les pyrrhoniens comme les académiciens doutaient pour douter, leur grand principe étant qu'aucune vérité ne pouvait être découverte²⁷. Les sceptiques anciens, si tant est qu'on puisse accorder foi aux témoignages qui nous retracent leurs vies et leurs doctrines, étaient des fous, à moins qu'ils ne fussent des provocateurs. Quant au scepticisme moderne, il n'a de sens que de désigner les penseurs qui savent que leurs principes ne sont que des hypothèses²⁸.

Il ne faudrait pourtant pas croire que le scepticisme selon Glanvill soit moins radical que le scepticisme ancien, au motif qu'il se rassemble et se résume tout entier dans la réduction du principe à l'hypothèse. Car cette réduction même suppose un déplacement de la question de la vérité sur le plan du droit, que les sceptiques anciens avaient nécessairement ignorée. Les sceptiques anciens se contentaient en effet de nier le fait que nous ayons accès à la science — si l'on entend par science la connaissance du réel en tant que tel. Glanvill, pour sa part, hérite de l'argument cartésien du Dieu trompeur, qui contraint la théorie de la connaissance à se situer sur un tout autre plan. Ayant parfaitement conscience de la gravité de l'argument du Dieu trompeur et de ses

25. En 1668, il publie un ouvrage dont le titre même est éminemment baconien : *Plus Ultra : or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle* ; le troisième des *Essays* de 1676 porte sur les *Modern Improvements of Useful Knowledge*.

26. « The dogmatists are the only scepticks », *Scepisis scientifica*, p. 127.

27. « And indeed their doubting and suspension was not in order to the forming a surer judgment, but a resolution to sit down forever in despair of knowledge : And therefore they were very improperly called *zetetikoi*, seekers, since their great principle was that nothing was to be found. Upon the whole, it was not without cause that Cicero, Aristocles, and other sober philosophers spoke of their way as down-right madness », *Of Scepticism and Certainty*, p. 42.

28. Les sceptiques modernes « propose their opinions as hypotheses that may probably be the true accounts, without peremptorily affirming that they are. This, among others, hath been the way of those great men, the Lord Bacon and Descartes, and is now the method of the Royal Society of London, whose Motto is *Nullius in verba*. This is scepticism with some ; and if it be so, 'tis such scepticism as is the only way to sure and grounded knowledge », *ibid.*, p. 44.

conséquences définitivement dévastatrices²⁹, Glanvill retient l'argument sceptique tout en rejetant la solution cartésienne. Nous ne pouvons pas savoir si nous ne sommes pas faits de manière à nous tromper toujours, même en ce qui concerne nos idées les plus claires et les plus distinctes. Descartes avait cru pouvoir invalider l'argument en démontrant que Dieu ne peut pas être trompeur. Mais à la suite d'Arnauld³⁰, Glanvill considère que la soi-disant preuve de Descartes est circulaire : « Je pense que Descartes est infidèle à sa méthode quand, de l'idée de Dieu, il s'efforce de prouver que Dieu existe et, de son existence, que nos facultés sont fiables, car la fiabilité de nos facultés est présupposée pour prouver l'existence de Dieu. [...] De sorte que ce grand homme semble raisonner dans un cercle³¹. » Or c'est précisément parce que la preuve de Descartes ne prouve rien que nous restons sous la possibilité métaphysique du Dieu trompeur : « il n'est peut-être pas absolument impossible que nos facultés soient constituées de telle sorte qu'elles nous trompent toujours concernant les choses que nous jugeons les plus certaines et assurées³² ». Dès lors, il est nécessaire de distinguer deux types de certitude : une certitude fondée métaphysiquement, que Glanvill appelle « certitude infallible » (*infallible certainty*), et une certitude « psychologique », qu'il nomme certitude indubitable (*indubitable certainty*)³³. La certitude infallible est l'assurance absolue (*absolute assurance*) que les choses sont comme nous les concevons. Elle implique que nous puissions dire *pourquoi* les choses sont comme elles sont et non autrement. De cette certitude métaphysique nous sommes privés. Mais nous pouvons atteindre la certitude indubitable, qui se définit comme le ferme assentiment que nous donnons à ce qui ne présente aucune raison de douter³⁴. Ce qui est indubitable de fait suffit pour la construction de la vérité. Il semble d'abord que Glanvill, se satisfaisant, faute de mieux, de critères purement psychologiques, opère une régression par rapport à la hauteur à laquelle Descartes avait hissé le problème des critères de vérité. En affirmant que nous pouvons faire confiance à ce qui n'est pas douteux, il subjectivise la théorie de la connaissance, alors que Descartes semblait avoir posé dans les *Méditations métaphysiques* une question autrement radicale, une question de droit : de quel droit tiens-je ce qui est subjectivement indubitable pour vrai ? Ainsi posée, la théorie de la

29. Richard Popkin (2003) a magistralement montré comment Descartes, voulant surmonter la « crise pyrrhonienne » qui dynamise selon lui toute la philosophie de l'âge classique, a engendré un scepticisme redoutable par l'argument du Dieu trompeur, conduisant par son échec ses successeurs à renoncer au projet d'un savoir fondé métaphysiquement pour se contenter de critères relatifs, probabilistes et expérimentaux, qui dessinent la figure de la science moderne. Cette dernière édition comporte un chapitre sur Glanvill à la fin duquel Popkin considère que la science, telle que Glanvill et les hommes de la *Royal Society* en formulent le programme, est, *mutatis mutandis*, celle que nous pratiquons encore aujourd'hui (p. 218).

30. Voyez Descartes (1964), IX, 1, p. 166.

31. *Essays*, II, *Of Scepticism and Certainty*, p. 48.

32. *Ibid.*, p. 50.

33. *Ibid.*, p. 47.

34. *Ibid.* : « A firm assent to anything of which there is no reason of doubt ».

connaissance exigeait une investigation métaphysique qui seule donne sa véritable ampleur à l'orientation critique de la philosophie où se joue sa modernité. Mais en vérité, loin que Glanvill ait fermé l'orientation critique en abaissant l'exigence des critères de vérité à leur dimension psychologique, c'est dans *Of Scepticism and Certainty* que l'on trouve la formulation la plus claire de l'investigation de droit. Car Descartes aurait effectivement posé la question du *droit* que nous avons de tenir ce qui est subjectivement indubitable pour une vérité objective s'il avait douté de l'évidence. Or rien, dans le texte des *Méditations*, n'autorise une telle interprétation, et la vulgate qui distingue dans la première *Meditatio* un doute méthodique qui cherche l'évidence d'un doute métaphysique qui porte sur l'évidence elle-même ne résiste pas à la lecture. Si l'on doute en effet des mathématiques, si l'on en vient à envisager l'hypothèse d'une folie constitutive de l'esprit, il y a des raisons pour ce faire qui, pour être légères et métaphysiques, n'en sont pas moins de vraies raisons. De fait, les mathématiciens commettent des paralogismes. De fait, l'hypothèse d'un Dieu trompeur constitue une très réelle raison de douter, car dès lors que l'on prend toute la mesure de ce qu'enveloppe l'attribut de la toute-puissance divine, il est indéniable qu'il peut tromper. Bien qu'elle ne soit qu'une *vetus opinio*, l'existence d'un Dieu tout-puissant n'implique pas contradiction, de sorte qu'il est réellement possible qu'il existe un Dieu tout-puissant qui, en tant que tel, peut donc me tromper touchant les vérités les plus claires. C'est là une raison de douter, dont l'effet immédiat est d'effacer l'évidence de nos idées claires et distinctes. Aussi, dès lors que l'analyse intrinsèque de l'idée d'un Dieu en effet tout-puissant aura montré que la tromperie ne peut être qu'une marque d'impuissance, il n'y aura plus aucune raison de douter de la véracité de Dieu. Et cette absence de raison de douter suffira seule à en faire un Dieu véracé. Descartes, n'ayant jamais douté de l'évidence, n'est donc jamais sorti de l'ordre du fait. Il a seulement cherché une évidence absolument transparente. En revanche Glanvill, parce qu'il ne donne pas son assentiment à la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, crée littéralement la scission du fait et du droit, sous la forme de la différence jamais surmontée entre la certitude infaillible et la certitude indubitable. Nous restons soumis à la possibilité métaphysique d'un Dieu trompeur ; il est toujours possible, en droit, que toute notre fabrique psychique soit folle. Il se trouve simplement que nous n'avons aucune raison de le supposer, mais la possibilité métaphysique de l'erreur absolue reste ouverte, alors que non seulement elle ne l'est pas mais ne l'a jamais été chez Descartes. C'est cette possibilité *maintenue* qui motive la distinction des deux types de certitude, dont la signification historique est capitale. En instaurant la question du droit, à laquelle Glanvill répond par la négative (nous n'avons pas le droit de prétendre à l'infaillibilité), il met au jour le fait que la confiance que nous faisons à la raison relève de la croyance. Dans une page remarquable par sa lucidité métaphysique, Glanvill réécrit la métaphysique de Descartes en la renversant de fond en comble :

Je ne peux douter sans penser, même si rien [de ce que je pense] n'est tel que je le pense ; et je ne puis douter que moi, qui pense, je suis. Je suis certain d'avoir des idées et des conceptions de choses à l'extérieur de moi, comme celles de Dieu, du ciel, de la terre, etc. Jusqu'ici, ce philosophe est en sécurité, et notre assentiment est complet. Il en va de même pour ces autres choses, à savoir que nous pouvons composer ou disjoindre ces images par affirmation ou négation, que nous avons une faculté de raisonner et d'inférer une chose à partir de l'autre. Tout ceci, nous le percevons clairement et le sentons en nous-mêmes, quelque incertitude qu'il y ait quant aux autres sujets. À ceci, nous donnons un assentiment ferme et résolu, et n'avons pas la moindre raison d'en douter. Outre ces principes, il s'en trouve d'autres, plus généraux, dans notre esprit, dont nous présupposons la valeur et que nous utilisons dans tous les raisonnements et toutes les affirmations auxquels nous donnons un plein assentiment, comme par exemple que *chaque chose est ou n'est pas*, qu'*une chose ne peut pas être et ne pas être sous les mêmes rapports*, que *rien n'est sans attribut*, que *ce que nous concevons appartenir ou ne pas appartenir à une chose, nous pouvons l'affirmer ou le nier de cette chose*.

Tels sont les principes de toutes les propositions et de toutes les ratiocinations, quelles qu'elles soient ; et nous y assentissons pleinement dès que nous en comprenons le sens. J'y ajoute ce grand principe : *nos facultés sont faibles*, c'est-à-dire que ce que notre entendement dit des choses que nous concevons clairement et distinctement est vrai et convient avec la réalité des choses elles-mêmes. C'est un principe auquel nous *croyons* fermement, mais que nous ne pouvons prouver [this is a principle that we *believe* firmly, but cannot *prove*], car toute preuve et tout raisonnement le suppose³⁵.

Ainsi donc la certitude que notre science convient avec le réel n'est que croyance. C'est dans le langage même de Descartes que Glanvill montre, contre Descartes, que la raison ne saurait sans pétition de principe se fonder elle-même : on ne déduira pas infailliblement de la raison la preuve que Dieu garantit la certitude infaillible de la raison. En d'autres termes, la certitude indubitable qu'offre l'évidence scientifique n'est pas ordonnée à la certitude infaillible qui n'appartient qu'à Dieu. La science se trouve ainsi déliée de son ancrage métaphysique. Au plus profond de la pensée rationnelle gît la croyance, c'est-à-dire l'affirmation que, si nous pouvons faire confiance, nous devons pourtant faire *seulement* confiance à nos facultés, lorsqu'elles sont correctement exercées.

Nous ne sommes pas pour autant renvoyés au pur arbitraire d'une croyance de fait. La certitude indubitable, sans jamais pouvoir devenir infaillible, est en effet fondée sur la connaissance que nous avons de Dieu. Nous savons que Dieu existe, et qu'il n'est pas trompeur. On pourrait croire qu'il s'agit là d'un retour subreptice à Descartes, et que Glanvill se contredit quand il rejette la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, tout en invoquant la véracité divine : « Nous savons que les premiers principes sont certains et que nos sens ne nous trompent pas, parce que Dieu, qui nous les a donnés, est véra-

35. *Of Scepticism and Certainty, Essays*, II, p. 48.

et bon³⁶. » Pourtant, si la fonction de Dieu est la même chez Descartes et Glanvill, la manière dont nous le connaissons n'est pas la même chez l'apologète anglican et chez le philosophe français. Alors que Descartes dans ses *Méditations Métaphysiques* parvenait à Dieu sans se référer jamais à la religion, la preuve de l'existence de Dieu chez Glanvill repose sur une analyse de la religion plus que de la théologie naturelle. À cet égard, son texte le plus important est peut-être le cinquième des *Essays, The Agreement of Reason and Religion*, dont le propos, évidemment apologétique, consiste à montrer, contre les athées et les enthousiastes, que la raison et la foi concourent ensemble au service de l'humanité³⁷. L'approche est profondément rationaliste : « Reason lays the very corner stone of religion³⁸. » La foi repose en effet sur la raison seule puisque nous ne pouvons admettre la divinité de l'Écriture que si nous savons d'abord qu'il existe un Dieu et qu'il est providentiel. Mais la seule preuve recevable de l'existence de Dieu est la preuve cosmologique :

La raison prouve l'existence de Dieu par la *beauté*, l'*ordre*, la *finalité* et l'*utilité* pour les créatures. Ce sont là les arguments démonstratifs en faveur de l'existence d'un Esprit [*Mind*] sage et omnipotent, qui a organisé [*framed*] toutes choses avec une régularité et une exactitude parfaites³⁹.

Le fameux argument du *Design* n'est plus seulement l'un des arguments de l'appareil démonstratif, il est le seul. C'est donc l'expérience qui est le moteur unique de la preuve. Mais à cette preuve, il en faut joindre une seconde, d'ordre proprement religieux. Une fois que nous savons par la considération de l'ordre cosmique que Dieu existe et qu'il est providentiel, il nous faut nous assurer que l'Écriture sainte est bien sa parole. Glanvill reprend ici l'argumentaire rationaliste de l'apologétique traditionnelle, tel qu'on le trouve élaboré traditionnellement dans l'Église catholique. La divinité de l'Écriture est établie par la concordance des témoignages. Le principe en est qu'il est moralement impossible que tant d'hommes se soient accordés pour mentir, ou aient pu être victimes des mêmes illusions :

Que le Christ et ses apôtres aient fait ce que les Livres rapportent est affaire de témoignage, et la raison éclaire la validité du fait par le concours des circonstances très nombreuses qui montrent que ceux qui les relatèrent d'abord ne pouvaient se tromper eux-mêmes et ne voulaient nous tromper, pas plus qu'ils ne l'auraient pu s'ils l'avaient voulu⁴⁰.

Nous ne renonçons pas plus à notre raison quand nous croyons que l'Écriture nous révèle la parole de Dieu que quand nous croyons que Jules César

36. *The Agreement of Reason and Religion, Essays*, V, p. 20.

37. Sur l'apologétique de Glanvill, voyez J. I. Cope (1956).

38. *Ibid.*, p. 7.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 8.

fut tué aux ides de mars 44⁴¹. Pas plus qu'il ne serait pas raisonnable de douter de la vie et de la mort de César, il n'est raisonnable de douter de la vie et de la mort du Christ, l'une et l'autre ayant très exactement le même titre à notre assentiment.

Cette manière de démontrer l'existence de Dieu par la contemplation de l'ordre naturel *et* par la considération de la divinité de l'Écriture est essentielle. Elle permet à Glanvill de retrouver Dieu en échappant au cercle de la métaphysique cartésienne, puisque les preuves sont ici expérimentales, donc dotées d'une validité scientifique. Elle permet aussi, par le jeu de la confirmation réciproque de l'Écriture par l'expérience et de l'expérience par l'Écriture, de comprendre que la circularité entre raison et foi n'est pas une circularité vicieuse. Glanvill peut donc à la fois maintenir que la raison est un objet de croyance et que la croyance est raisonnable : « *The belief of our reason is an exercise of faith, and faith is an act of reason*⁴². » On peut comprendre désormais pourquoi la « théologie » échappe au scepticisme. Elle est fondée sur l'expérience, expérience de l'ordre du monde, expérience de la divinité de l'Écriture.

Si l'œuvre de Glanvill témoigne d'une mutation dans les rapports que la science entretient avec la vérité, c'est en ce sens que son scepticisme le conduit à mettre au jour le fond de croyance qui anime la démarche rationnelle. La raison n'est pas et ne peut pas être à elle-même le principe de sa propre fondation. Nous devons y croire, d'une croyance qui est « *an exercise of faith* ». Mais cette croyance est naturelle : les principes de la raison « sont ce que l'instinct est pour les autres créatures⁴³ ». Glanvill *naturalise* l'exercice de la raison, ce qui ne contredit nullement le fait qu'il conçoive la science comme un ensemble discursif intégralement *construit* sur des hypothèses. Pas plus que chez Hume, naturalisme et constructivisme ne s'entrechoquent. C'est que les hypothèses auxquelles parvient le savant sont toujours en droit soumises à révision.

41. C'est ce type d'argument que Glanvill développe pour défendre sa théorie de l'existence des sorciers. Sur le complexe juridique, scientifique, théologique et politique de la sorcellerie dans l'Angleterre du XVII^e siècle, voir les analyses de Barbara Shapiro (1983), notamment le chapitre 6. Sur Glanvill, voyez les pages 213 *sq.* : « *Glanvill attacked his opponents on methodological grounds. [...] The natural scientist, after all, did not deny facts simply because he had no explanation for them* » (p. 214).

42. *Ibid.*, p. 21. On voit qu'il faut nuancer le propos de H. Van Leeuwen (1970), qui faisait de Wilkins et de Glanvill les figures de la sécularisation du problème de la certitude dans la pensée anglaise du XVII^e siècle. Il est indéniable que Glanvill applique les critères de l'adhésion religieuse à la science. Mais il est tout aussi indéniable que le dernier mot de sa théorie de la connaissance, tel qu'il est développé dans l'*Essay* V, noue de manière très rigoureuse la croyance enveloppée dans la religion et l'assurance scientifique. D'un certain point de vue donc, Glanvill freine la sécularisation, en détruisant la preuve métaphysique de l'existence de Dieu. Mais d'un autre point de vue, sa lucidité quant à la pétition de principe qu'enveloppe la preuve métaphysique le conduit à comprendre que la raison elle-même n'est en son fond qu'une croyance. On ne peut qu'être frappé de l'homologie de cette démarche avec celle de Hume, dont la critique entreprise dans les *Dialogues sur la religion naturelle* et l'*histoire naturelle de la religion* dénouera définitivement croyance et théologie.

43. *Ibid.*, p. 6.

L'expérience fera seule le partage des hypothèses. Non seulement l'expérimentation de laboratoire, mais aussi et surtout les fruits de l'expérience. Les ouvrages de Glanvill qui manifestent son enthousiasme scientifique ne sont pas seulement des pamphlets de circonstance dus à son militantisme en faveur de la *Royal Society*. Ils sont aussi l'expression d'une théorie de la connaissance qui n'a d'autre critère que les résultats. On mesure la validité d'une théorie à sa fécondité technique. Si l'on arrivait, grâce à l'hypothèse mécanique, à inventer le téléphone⁴⁴, on aurait de bonnes raisons de croire que le mécanisme est une grille correcte de lecture du monde. La maîtrise technique du monde et du corps n'a donc pas le même statut que chez Descartes, pour qui elle est la conséquence des principes. C'est en effet selon Descartes parce que les principes de la philosophie sont vrais que nous pourrions fabriquer un univers où la technique améliore la condition humaine. Chez Glanvill à l'inverse, c'est parce que la maîtrise est effectuée que l'on peut s'assurer que les principes étaient bons. L'efficacité technique que permet une théorie est l'indice de sa valeur. Cela sans affirmation ontologique, c'est-à-dire sans que l'on dépasse le stade des hypothèses. Ce n'est pas parce que les principes sont vrais qu'on peut maîtriser la nature, c'est parce qu'on maîtrise la nature qu'il apparaît que les principes étaient, non pas même vrais, mais bons. Le constructivisme de Glanvill ne va pas sans un certain pragmatisme avant la lettre, en ce sens que la science se fait toujours au futur antérieur : au vu des réalisations techniques rendues possibles par telle théorie, *on aura eu raison* de faire confiance à la théorie. On est proche ici de Bacon, si proche même que les membres de la *Royal Society* ont pu croire de bonne foi être baconiens, et voir dans leur institution la réalisation approchée de la *Nouvelle Atlantide*. Mais il y a encore chez Bacon un fond de réalisme qui disparaît avec Glanvill. Bacon prétend que la connaissance des lettres de l'alphabet de la nature peuvent être connues, de manière que nous puissions former dans l'entendement le modèle vrai de la nature⁴⁵. Au-delà de toutes leurs différences, qu'il ne s'agit évidemment pas de minorer, Bacon et Descartes partagent une même conception de la maîtrise technique du monde : c'est parce que la rationalité du monde est intrinsèquement technique que sa maîtrise est possible. Avec Glanvill s'ouvre un tout autre univers épistémologique. La maîtrise technique n'est que le signe que la science se construit dans le bon sens. Elle ne signifie pas que le réel obéit de fait à une rationalité technique ni qu'il y ait un accord fondamental entre la raison et le réel. C'est bien plutôt parce que dans sa richesse et son étrangeté radicales, le monde déborde l'emprise rationnelle que rien, jamais, ne pourra exempter la science de sa confrontation continue avec l'expérience.

44. Voyez, pour le « téléphone », la *Scepsis* p. 149sq.

45. Bacon (1986), II, 8, pp. 193-194.

Bibliographie:

- Bacon, F. *Novum Organum*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- Cope, J. I. *Joseph Glanvill : Anglican Apologist*, St. Louis, Washington University Press, 1956.
- Descartes, R. *Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1964-1974, 11 vol.
- Glanvill, J. *Collected Works*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1970sq.
- Hamou, P. *La mutation du visible*, Lille, Presse du Septentrion, 2001, 2 vol.
- Montaigne, M. *Les Essais*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Popkin, R. H. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- . « Joseph Glanvill : A Precursor of David Hume », *The Journal of the History of Ideas*, 14, 1953, p. 292-303.
- Shapiro, B. *Probability and Certainty in 17th England*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Talmor, S. *Glanvill : the Uses and Abuses of Scepticism*, Oxford-New York, Pergamon Press, 1981.
- Van Leeuwen, H. G. *The Problem of Certainty in English Thought. 1630-1680*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.

Huet sceptique cartésien

José R. Maia Neto

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018247ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018247ar>

[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

Maia Neto, J. R. (2008). Huet sceptique cartésien. *Philosophiques*, 35 (1), 223–239. <https://doi.org/10.7202/018247ar>

Résumé de l'article

Pierre-Daniel Huet est un des sceptiques les plus importants de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle. Dans cet article, je cherche à montrer en six points que la principale source du scepticisme de Huet est paradoxalement Descartes, chaque point étant développé dans une section du texte : 1) Huet a découvert le doute cartésien avant de connaître le doute sceptique des anciens ; 2) le scepticisme du *Traité Philosophique de la Faiblesse de l'Esprit Humain* et l'anti-cartésianisme de la *Censura Philosophiae Cartesianae* faisaient originellement partie d'une même œuvre ; 3) on trouve un Descartes sceptique dans la *Censura* ; 4) la biographie intellectuelle du Provençal dans le *Traité Philosophique* actualise et pyrrhonise la biographie intellectuelle du Descartes du *Discours de la Méthode* ; 5) quatre arguments sceptiques du *Traité*, dont le plus important de l'ouvrage, sont cartésiens ; 6) le scepticisme de Huet a été perçu par les premiers lecteurs du manuscrit du *Traité* comme partialement cartésien.

Huet sceptique cartésien*

JOSÉ R. MAIA NETO

Universidade Federal de Minas Gerais

jрмаia@fafich.ufmg.br

RÉSUMÉ. — Pierre-Daniel Huet est un des sceptiques les plus importants de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle. Dans cet article, je cherche à montrer en six points que la principale source du scepticisme de Huet est paradoxalement Descartes, chaque point étant développé dans une section du texte : 1) Huet a découvert le doute cartésien avant de connaître le doute sceptique des anciens ; 2) le scepticisme du *Traité Philosophique de la Faiblesse de l'Esprit Humain* et l'anti-cartésianisme de la *Censura Philosophiae Cartesianae* faisaient originellement partie d'une même œuvre ; 3) on trouve un Descartes sceptique dans la *Censura* ; 4) la biographie intellectuelle du Provençal dans le *Traité Philosophique* actualise et pyrrhonise la biographie intellectuelle du Descartes du *Discours de la Méthode* ; 5) quatre arguments sceptiques du *Traité*, dont le plus important de l'œuvre, sont cartésiens ; 6) le scepticisme de Huet a été perçu par les premiers lecteurs du manuscrit du *Traité* comme partiellement cartésien.

ABSTRACT. — Pierre-Daniel Huet is one of the most important skeptics from the end of the 17th/beginning of the 18th centuries. In this article, I show that Descartes is the main source of Huet's skepticism by means of six remarks, each developed in a section of the article. 1) Huet discovered Cartesian doubt before he discovered ancient skeptical doubt ; 2) the skepticism exhibited in the *Traité Philosophique de la Faiblesse de l'Esprit Humain* and the anti-cartesianism exhibited in the *Censura Philosophiae Cartesianae* were originally parts of the same work ; 3) there is a skeptical Descartes in the *Censura* ; 4) the intellectual biography of the Provençal in the *Traité Philosophique* updates and pyrrhonizes Descartes's intellectual biography in the *Discours de la Méthode* ; 5) four skeptical arguments in the *Traité* — including the most important one in the book — are Cartesian ; 6) Huet's skepticism was perceived as partially Cartesian by the first readers of the manuscript.

Bien que peu connu aujourd'hui, Pierre-Daniel Huet (1630-1721) occupait une place éminente dans la République des Lettres au XVII^e siècle. Expert dans les lettres classiques et sacrées (il a découvert à Stockholm un commentaire d'Origène sur l'Écriture, qu'il a ensuite traduit et édité), Huet a également été sous-précepteur du Dauphin (quand Bossuet en était le précepteur) qui, une

* Je remercie le CNPq/Brésil pour les moyens qu'il a mis à ma disposition pour cette recherche et Gianni Paganini, de l'Université du Piémont Oriental de Vercelli (Italie), pour la subvention qu'il m'a accordée pour pouvoir travailler sur Huet à Paris. Je remercie également le personnel de la Bibliothèque Nationale de France de m'avoir fourni les manuscrits et les livres ayant appartenu à Huet. Cet article est le fruit d'une série de conférences donnée en 2001 dans la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études. Je remercie le professeur Jean-Robert Armogathe pour cette invitation, mais aussi pour les suggestions et remarques savantes qu'il m'a faites à cette occasion et qui ont nourri ma réflexion lors de la rédaction de cet article.

fois son éducation terminée, nommera son ancien maître évêque de Soissons, puis d'Avranches. Mais Huet a joué avant tout un rôle important dans les domaines philosophique et scientifique de son temps. Ainsi, il est à l'origine de l'établissement de la première Académie française des sciences soutenue par l'État en province, à Caen, au sein de laquelle il a fait plusieurs expériences scientifiques, et notamment des dissections anatomiques¹. Dans le domaine de la philosophie, Huet est avant tout connu pour avoir été le principal critique de Descartes en France à la fin du XVII^e siècle. Son fameux livre *Censura philosophiae cartesianae*, publié en 1689, fut plusieurs fois réédité jusqu'au début du XVIII^e siècle et a suscité de nombreuses réactions importantes à l'époque, quelques-unes favorables, d'autres très critiques, telle la publication par Pierre-Sylvain Regis en 1691 d'une *Réponse au livre intitulé Censura philosophiae cartesianae*². Le succès de cette critique anti-cartésienne proposée par Huet a très vite franchi les frontières de la France et on sait que l'ouvrage fit du bruit tant dans les universités allemandes et hollandaises, où le cartésianisme faisait débat, qu'italiennes³. Leibniz fut un des rares à avoir soutenu Huet à l'époque, comme le montre une lettre de Claude Nicaise à Huet, alors à Stockholm, datée du 10 juin 1691, dans laquelle Nicaise lui recopie une partie d'une missive qu'il a reçue de Leibniz le concernant :

J'honore infiniment Monseigneur l'évêque d'Avranches. Je suis vain d'apprendre qu'il se souvient de moi. Quelqu'un m'a dit que nous aurions bientôt de lui un ouvrage intitulé *Concordia rationis et fidei*. Tout ce qui vient de cette main est exquis et fera honneur à notre siècle auprès de la postérité. Un certain M. Svelling de Brême ayant répondu à la censure de cet illustre évêque contre Descartes, on m'en demanda mon sentiment. Je répondis qu'à mon avis la meilleure façon de satisfaire à M. l'évêque d'Avranches serait de profiter des avis qu'il a donné aux cartésiens, de joindre les expériences de la physique, les recherches de la mathématique et la lecture des bons auteurs à celle de leur maître, et de se dépouiller d'une certaine vanité ridicule qui règne dans l'esprit de quelques-uns et qui les empêche d'avancer⁴.

La correspondance de Huet fait allusion à une possible collaboration entre les deux philosophes dans le débat anti-cartésien. Dans une lettre à Nicaise datée du 1^{er} avril 1697, Huet écrit en effet qu'il « attend avec impatience la promesse que [lui] fait M. Leibniz d'une liste de pilleries de M. Des Cartes⁵ ».

On voit bien comment Huet apparaissait à la fin du XVII^e siècle comme la référence européenne de l'anti-cartésianisme. Pour autant, les travaux philosophiques de Huet ne se sont pas limités à la polémique anti-cartésienne.

1. Voir Tolmer (1949) et Lux (1989).

2. Huet a laissé en manuscrit sa réponse à Régis : « La censure de la réponse faite par M. Regis au livre intitulé *Censura philosophiae cartesianae* », manuscrit toujours inédit, que l'on peut consulter à la Bibliothèque Nationale de France.

3. Belgioioso (1999) ; Borghero (1998).

4. Pélissier (1889), p. 11.

5. Huet, *Correspondance manuscrite de Nicaise* (manuscrit).

Dans le domaine de l'apologétique, où il était déjà connu par sa *Demonstratio evangelica* de 1679, il fait paraître en 1690 le livre mentionné plus haut par Leibniz sur le rapport entre foi et raison⁶. Mais l'important est ailleurs, dans l'élaboration d'un système philosophique, « son système » comme il l'appelle dans sa correspondance privée. Or, parce que ce système a une orientation sceptique, ce qui est peu recommandable pour un évêque censé défendre les dogmes chrétiens, Huet a préféré que le contenu en soit révélé après sa mort dans son *Traité philosophique sur la faiblesse de l'entendement humain*.

À partir d'une relecture de l'œuvre philosophique de Huet, j'aimerais soutenir ici une thèse apparemment paradoxale en montrant que, malgré son opposition farouche à Descartes sur laquelle les commentateurs s'entendent, tant l'origine que la nature du scepticisme huétien (du moins celui développé dans le *Traité philosophique*) ne sont pas classiques mais cartésiennes, ce qui est remarquable pour un érudit et un historien qui se dit très opposé au mépris de l'histoire et de l'érudition manifesté par Descartes et ses disciples, et notamment Malebranche⁷. On pourrait même dire que Huet développe un « cartésianisme sceptique » opposé au « cartésianisme dogmatique », position doctrinaire caractéristique de ce qu'on appelait à l'époque le cartésianisme. Si par le cartésianisme de l'époque, on entend non pas une adhésion aux thèses centrales de Descartes, mais le développement de philosophies dont la principale source est le travail de Descartes, on peut alors faire de Huet un cartésien au même titre que Malebranche, malgré l'opposition radicale de leurs philosophies. Dans cette perspective, Huet est cartésien au sens où les membres de la Nouvelle Académie (Arcésilas et Carnéade) étaient platoniciens, dans la mesure où ils se sont appropriés sceptiquement des positions qui, chez le philosophe qui en a été l'inspirateur (Platon pour Arcésilas, Descartes pour Huet), n'étaient pas sceptiques.

Afin de valider cette hypothèse, je propose six éléments qui lui confèrent une certaine plausibilité et laissent à penser que le scepticisme de Huet était bien cartésien. Ces éléments relèvent (1) de la biographie intellectuelle de Huet ; (2) du projet philosophique dans lequel le *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* a été conçu et écrit ; (3) d'une analyse interne de la *Censura* ; (4) de la caractérisation par Huet du personnage qu'il a créé comme inventeur du système sceptique du *Traité philosophique* ; (5) des arguments sceptiques du *Traité* ; et (6) de la réaction des amis intimes anti-cartésiens de Huet à la lecture du manuscrit du *Traité*.

1. Huet a connu le doute cartésien avant de connaître le doute sceptique

Huet commence sa carrière d'érudit après sa sortie du collège jésuite de Caen, quand il s'associe avec Samuel Bochart, spécialiste reconnu de géographie sacrée. Pendant ses années de collège, Huet nous apprend dans ses mémoires

6. Huet (1690).

7. Lennon (2003).

qu'il était très doué pour la géométrie, qui fut sa première passion intellectuelle⁸, avant qu'il ne découvre la philosophie moderne de Descartes et la philosophie des anciens. À cet égard, Huet rapporte dans ses mémoires la joie du jeune élève des jésuites occasionnée par la lecture des *Principia Philosophiae* qui venaient de paraître en 1644 : « Il me serait difficile de dire quel enthousiasme excitèrent en moi, jeune encore, et ne sachant rien des anciennes sectes philosophiques, la nouveauté de cette méthode et ces merveilles éblouissantes issues des principes les plus simples et les plus clairs⁹ ». Huet a donc été confronté en premier lieu au doute sceptique par la médiation des textes cartésiens. Il ne connaîtra le scepticisme de Sextus Empiricus qu'en 1661, dix-sept ans après avoir rencontré le doute cartésien¹⁰.

2. Le scepticisme du *Traité* et l'anti-cartésianisme de la *Censura* comme parties originelles d'un même ouvrage

La *Censura* fut publiée en 1689, les *Alnetanae quaestiones de concordia ratio et fidei* en 1690, et le *Traité* en 1723, après la mort de Huet. Dans ses mémoires, Huet raconte que les deux premiers livres ont été écrits après la fin du sous-préceptorat du Dauphin, quand il s'est installé dans l'abbaye d'Aulnay entre 1681 et 1684 :

Ces deux traités, et sur l'accord de la foi avec la raison, et contre la philosophie de Descartes, étaient des parties d'un plus grand ouvrage que j'avais le dessein d'écrire, et dont il n'est pas superflu de donner ici une esquisse. [...] Et comme l'esprit humain, renfermé dans des bornes étroites [...] et environné de ténèbres épaisses, essaie avec la raison de s'élancer vers la lumière et de toucher aux sommets ardens de la vérité, je résolus de chercher jusqu'à quelle hauteur il pourrait s'élever par ses propres forces et quel appui il devait emprunter à la foi. Cet exercice fut long et ne fut pas sans charmes, et mon ouvrage se développait, grossissait chaque jour davantage, lorsque je crus qu'il serait plus utile et que je m'accommoderais mieux à l'intelligence du commun des lecteurs, si je le divisais en parties et en chapitres. Telle est l'origine des *Alnetanae quaestiones* et de la *Censura philosophiae cartesianae*¹¹.

8. Huet (1993), pp. 13-14 : « [J]e passais les jours et les nuits à apprendre [la géométrie], et je sentais presque du dégoût pour les autres études qui m'avaient jusqu'alors si agréablement occupé. Je refusais même à la philosophie tous les soins que réclamaient la dignité et la grandeur de cette science. Tout enfin, à l'exception de la géométrie, me donnait des nausées ».

9. Ibid., p. 16.

10. Huet a connu le travail de Sextus Empiricus grâce à Louis de Cormis, politicien d'Aix-en-Provence exilé à Caen ; cf. Huet (1993), p. 90. Huet a pris connaissance de la Vie de Pyrrhon de Diogène Laërce et des Académiques de Cicéron avant de connaître Sextus. Il se dit en faveur des nouveaux Académiciens dans une lettre de 1660 (voir le « Recueil des lettres de Huet », manuscrit Bibliothèque Nationale, fonds latin 11432) et collabore à la traduction de Gilles Ménage des Vies des philosophes de Diogène Laërce en 1662 (voir le recueil des lettres de Huet, Bibliothèque Nationale, NAF 1341, fol. 106). On le voit, la lecture de Descartes a bien précédé celle des sources du scepticisme ancien.

11. Huet (1993), pp. 125-126.

Nous avons découvert récemment à la Bibliothèque Nationale le plan de cet ouvrage original presque entièrement composé avant le découpage fait par Huet¹². Ce plan, ainsi qu'un manuscrit annexe d'une première version d'un texte qui deviendra par la suite le *Traité*, confirme de manière définitive l'hypothèse avancée par certains chercheurs depuis le XIX^e siècle voulant que le texte du *Traité* date de cette même période¹³. Le titre de cet ouvrage est *Quaestiones Alnetanea* : non seulement il comprend les trois livres de l'ouvrage publié en 1690 sous ce titre, mais il en contient encore deux autres. Le titre du premier, « veritates ad humana mente per rationem certo cognosci non potest » n'est autre que le titre du premier livre du *Traité* : « La vérité ne peut être connue de l'entendement humain, par le secours de la raison, avec une parfaite et entière certitude ». Les livres II et III du *Traité* publiés en 1723 faisaient partie, avec le livre I, du premier livre de l'ouvrage indiqué dans le plan que nous avons découvert où ils figurent à titre de chapitres (et les chapitres du *Traité* apparaissent sous la forme de sections de chaque chapitre). Le deuxième livre du plan correspond exactement au contenu de la *Censura* publié en 1689, dont le titre dans l'ouvrage original était « mentis humana imbecillitas [titre de la version latine du *Traité* publiée en 1738] ad veritatem percipiendam comprobatur exemplo Cartesianae Philosophiae ». Les livres III, IV et V correspondent aux trois livres publiés comme *Quaestiones Alnetanea* en 1690, à savoir : III) « de concordia rationis et fidei » ; IV) « dogmatum christianorum et ethnicorum comparatio » ; V) « preceptorum christianorum et ethnicorum [...] comparatio ». On sait que Huet a montré le manuscrit de cet ouvrage original à des amis qui l'ont mis en garde en l'avertissant que la publication du premier livre sceptique (le *Traité*) lui causerait des ennuis et ruinerait sa réputation. Après avoir émis certaines résistances, Huet accepta à contrecœur de ne pas publier la première partie sceptique de son ouvrage¹⁴. Amputé de son premier livre, les quatre autres ne pouvaient plus paraître ensemble dans un même recueil et il fallait donc publier la critique du cartésianisme à part. En effet, la critique de Descartes ne pouvait plus être présentée comme une illustration de la philosophie sceptique du premier livre supprimé.

La *Censura* a initialement été écrite pour montrer que même la plus pertinente des philosophies, celle qui paraissait la plus acceptée à l'époque parce qu'elle représentait le plus grand effort de la raison pour « s'élancer vers la lumière et toucher aux sommets ardu de la vérité », ne pouvait atteindre la certitude, et que seule la foi pouvait y conduire. Le schéma apologétique de Huet mis en jeu dans les livres originaux IV et V des *Quaestiones Alnetanea* (livres II et III des *Quaestiones* publiés en 1690) est une exégèse comparative

12. Bibliothèque Nationale, manuscrit fonds latin 11443.

13. La correspondance de Huet atteste également cette datation du *Traité*. Voir notamment les lettres publiées par Elena Rapetti (2003).

14. L'histoire dramatique des diverses versions et des tentatives frustrées de publication du *Traité* fera l'objet d'un autre travail.

des religions¹⁵. Huet utilise sa vaste érudition pour essayer de montrer que toutes les religions et mythes païens sont des distorsions d'une seule religion originelle, le judaïsme. Cette stratégie peut être mise en parallèle avec le doute méthodique cartésien, comme l'a bien vu Richard Popkin. La vérité peut être retrouvée sous les croyances fausses des hommes, inscrite non pas dans la raison, comme le voulait Descartes, mais dans la Bible. Pour trouver la vérité, il faut par conséquent utiliser non pas la raison philosophique, mais l'érudition historique.

Traité, Censura, Concordia sont alors conçus par Huet comme les trois parties d'un même ouvrage. Le projet philosophique originel avorté de l'évêque d'Avranches peut alors être résumé de la façon suivante¹⁶: 1) sous la forme d'un règlement de compte avec le cartésianisme, d'abord dans le *Traité*, où est pensée la séparation entre la bonne partie du système (le doute méthodique), qui peut devenir utile à condition d'être sortie de son contexte philosophique cartésien, et la mauvaise partie (la métaphysique), qui fait obstacle au projet huétien et qui est attaquée dans la *Censura*; 2) sous la forme d'une conciliation sceptique (dans le sens de non philosophique) et érudite (historique) dans la *Concordia* d'une raison désormais privée de sa prétention à la vérité et remplacée par la foi chrétienne.

3. Descartes sceptique dans la *Censura*

La critique huétienne de Descartes est sceptique en deux sens. D'abord, dans le sens où Huet utilise les modes ou *tropoi* pyrrhoniens dans l'examen qu'il propose des doctrines cartésiennes, et notamment les cinq fameux *tropoi* du pyrrhonien Agrippa¹⁷. Ensuite, dans le fait que Huet valorise la partie « sceptique », ou qui peut être ramenée vers le scepticisme, de la pensée cartésienne. La discussion portant sur le doute cartésien occupe presque un tiers de la *Censura*. La disposition de douter de tout propre à Descartes symbolise, pour Huet, la véritable disposition philosophique. Au début de sa démarche, Descartes adopterait donc la bonne méthode sceptique, mais il s'en écarterait malheureusement trop vite. À ce propos, dans l'article 14 du premier chapitre de la *Censura*, Huet fait allusion à la distinction que Descartes pose dans le *Discours de la méthode* entre son doute et le doute des sceptiques :

15. Voir Dupront (1930) ; Malbreil (1985) et Massimi (1985).

16. Nous sommes enclins à penser aujourd'hui que le cartésianisme a été une victime persécutée par les autorités religieuses, civiles et philosophiques de son temps, Huet apparaissant à cet égard comme une espèce de synthèse de tous ces types d'autorité. La correspondance de l'évêque d'Avranches montre plutôt que la situation était beaucoup plus complexe sur le terrain et que le cartésianisme avait quelques puissants soutiens, bien que discrets (on peut songer à Bossuet par exemple).

17. La relativité, la diaphonie (le conflit), l'hypothèse (affirmation sans justification), la régression à l'infini et le diallèle (circularité argumentative). À ce propos, voir Sextus Empiricus (1998), I, 164-177 et Diogène Laërce (1999), IX, 88-89. Huet déploie ces *tropoi* dans l'examen qu'il fait du cogito, de la règle générale (idées claires et distinctes) et des preuves de l'existence de Dieu.

il a fixé et terminé tous les doutes à la connaissance certaine de ce principe ‘je pense, donc je suis’. Quand il dit cela, il témoigne lui-même de son erreur puisqu’il ne commence proprement à errer qu’à partir du moment où il se sépare des sceptiques. Car, tout comme lui, ils ont bien vu qu’il fallait douter, mais avec cette différence que lui a cessé de douter lorsqu’il en avait le plus besoin, s’arrêtant à un principe qui n’est pas moins incertain que toutes les autres choses qui l’avaient engagé dans ses doutes, alors qu’eux continuent de douter parce qu’ils ne trouvent pas de principe solide sur lequel ils puissent s’appuyer avec une pleine certitude sans craindre d’être trompés¹⁸.

Descartes commence donc à philosopher en empruntant la méthode des sceptiques qui doutent de tout, mais il s’arrête en bon chemin là où précisément il fallait surtout douter, et ne poursuit pas par l’examen du *cogito*. Huet commence sa propre philosophie comme Descartes, en doutant de tout. Mais il s’écarte de Descartes au moment où Descartes s’écarte, lui, des sceptiques. La *Censura* essaie d’établir une hypothèse sceptique envisagée — pour être vite rejetée — par Descartes dans la fin de la Première Méditation et au début de la Seconde. Deux hypothèses se présentent après le doute hyperbolique : ou bien l’*ego* peut parvenir à quelque chose de ferme et solide (hypothèse établie par les *Méditations*), ou bien il doit établir avec certitude qu’il n’y a rien de certain. Cette deuxième hypothèse est la thèse centrale du traité philosophique : « la vérité ne peut être connue de l’entendement humain, par le secours de la raison, avec une parfaite et entière certitude », titre du premier livre du *Traité* que « prouve » cette thèse à l’aide de treize arguments différents afin de montrer que la certitude parfaite n’est qu’une prérogative de la foi.

4. La biographie intellectuelle du Provençal du *Traité* actualise et pyrrhonise la biographie intellectuelle du Descartes du *Discours*

Contraint par des réactions très négatives à ne pas publier son système sceptique, Huet se décide à le traduire en français et élabore une fiction littéraire pour en cacher le véritable auteur. Le système devient alors celui d’un Provençal de Padoue qui présente oralement sa philosophie à un Théocrite de Pluvignac, Seigneur de la Roche, pseudo-auteur du *Traité*¹⁹. Parmi plusieurs modifications et additions au texte original de 1684-1685, Huet a ajouté une préface dans laquelle le Provençal raconte son parcours intellectuel qui l’a conduit au système qu’il va présenter au Seigneur de la Roche. Ce chemin sélectionne, intensifie et actualise quelques éléments « sceptiques » du discours autobiographique de Descartes dans le *Discours*.

Comme « la coutume de ce siècle » l’exige, le Provençal a « été élevé dans la Philosophie d’Aristote » et, tout comme Descartes, il s’est trouvé confronté

18. Huet (1689), I, 14, p. 42 (traduction nôtre).

19. Huet souhaitait que le livre soit publié sous ce pseudonyme seulement après sa mort. L’éditeur Du Sauzet publia le *Traité* deux ans après la mort de Huet mais sous le nom du vrai auteur, ce qui a fait scandale et entraîné une polémique sur l’authenticité de l’ouvrage.

à « une [...] grande diversité d'opinions » qui le conduisent à être « fort choqué de ces disputes continuelles des Philosophes²⁰ ». L'expérience sceptique de la diaphonie philosophique éprouvée par le Provençal coïncide avec celle vécue par Descartes à La Flèche : « Je ne dirai rien de la philosophie, sinon qu'il [...] ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse²¹ ». Le Provençal continue dans la même veine cartésienne en affirmant que la science pratiquée dans les écoles n'est « pas tant une recherche de la vérité, comme ils s'en vantaient, qu'une méthode de chicaner avec adresse, et de disputer subtilement²² ».

Cette diaphonie philosophique pourrait être résolue, continue le Provençal, « si chacun [des philosophes], se dépouillant de ses préjugés, fût entré dans un nouveau et sérieux examen des dogmes, dont il paraît si entêté [...] et qu'il eût appris une bonne fois à retenir sa créance, et à suspendre son jugement²³ ». Le discours du Provençal reprend à l'identique les termes du *Discours* : « pour toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter²⁴ ». La démarche du Provençal est bien celle du doute méthodique de Descartes, semblable à celle des sceptiques que Descartes a malheureusement, selon le Huet de la *Censura*, trop vite abandonnée en recourant à la certitude apportée par le *cogito*.

Et le Provençal ne cache pas l'influence de Descartes. D'emblée, il avoue qu'après avoir été déçu par la philosophie péripatéticienne, il a été attiré par le cartésianisme. Cette attirance n'a pas duré parce qu'il s'est vite aperçu « que les péripatéticiens se soutenaient encore ; qu'il se formait de dangereuses factions contre Descartes ; que Gassendi se faisait chef de parti²⁵ », et en a conclu que le cartésianisme ne faisait pas consensus. Puisque le cartésianisme n'a pas résolu le problème sceptique de la diaphonie, malgré l'intention affichée de Descartes en ce sens, le Provençal, qui, à ce moment précis, cherche encore, comme Descartes, « des fondements solides de la vérité », se tourne alors vers le platonisme, philosophie où, une fois encore, il ne trouve « rien qui pût fixer [s]on esprit ; nuls principes certains et déterminés²⁶ ». Lecture sceptique de Platon, que l'érudit Huet pouvait bien sûr puiser dans les *Academica* de Cicéron, mais dont la source la plus vraisemblable se trouve dans l'ouvrage qui a fasciné le jeune élève des jésuites. En effet, dans la lettre-préface à la traduction française

20. Huet (1974), pp. 3-4.

21. Descartes (1964), VI, p. 8.

22. Huet (1974), p. 4. Cf. Descartes (1964), VI, p. 69 : « je n'ai jamais remarqué [...] que, par le moyen des disputes qui se pratiquent dans les écoles, on ait découvert aucune vérité qu'on ignorât auparavant ; car, pendant que chacun tâche de vaincre, on s'exerce bien plus à faire valoir la vraisemblance, qu'à peser les raisons de part et d'autre ; et ceux qui ont été longtemps bons avocats, ne sont pas pour cela, par après, meilleurs juges ».

23. Huet (1974), p. 5.

24. Descartes (1964), VI, p. 13.

25. Huet (1974), p. 6.

26. *Ibid.*, p. 7.

des *Principes*, Descartes présentait déjà une interprétation sceptique de Platon en montrant que ce dernier, « suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain²⁷ ».

Alors que Descartes dépasse à la fois le Platon sceptique et l'Aristote dogmatique (du moins si on en croit la préface des *Principes*) par ce qui, pour les sceptiques, n'est rien d'autre qu'un nouveau dogmatisme, le Provençal préfère en rester à la philosophie grecque et trouve enfin son bonheur dans la philosophie sceptique : « la doctrine d'Arcésilas, de Carnéade et de Pyrrhon me plût fort, et je jugeai qu'ils avaient mieux connu la nature de l'esprit humain que tous les autres philosophes²⁸ ». La nature de l'esprit humain n'est pas de parvenir à la vérité du *cogito*, elle réside plutôt dans l'alternative envisagée par Descartes au début des *Méditations* où il évoque le cas où il ne trouverait rien de certain, envisageant la possibilité que l'esprit humain ne puisse connaître aucune vérité avec certitude, possibilité que Huet transforme en probabilité. Voilà la doctrine de base du système du Provençal qui finit son discours introductif en indiquant qu'il a découvert les fondements de son propre système, qui n'est pas cartésien, mais pas sceptique non plus puisqu'il ne suit pas l'enseignement de ces derniers « en plusieurs points²⁹ ».

5. Quatre arguments sceptiques du *Traité*, dont le plus important de tous ceux présentés, sont cartésiens

Huet présente, dans le premier livre du *Traité philosophique*, treize « preuves » ou arguments visant à montrer que l'homme ne peut pas connaître la vérité avec certitude³⁰. Les arguments mélangent des modes sceptiques anciens (ceux présentés par Sextus Empiricus) et modernes. Parmi les modernes, Descartes est la principale source sceptique de Huet. Des arguments tirés des textes cartésiens figurent dans quatre des treize preuves. Si on excepte deux preuves qui sont des arguments d'autorité (la première est tirée des auteurs sacrés, et l'autre, la treizième, évoque plusieurs éminents philosophes, grecs, juifs, arabes et orientaux qui ont adopté « la loi de douter »), la moitié ou presque des arguments proprement philosophiques de Huet sont d'origine cartésienne, y compris celui

27. Descartes (1964), IX, pp. 5-6.

28. Huet (1974), p. 8.

29. *Ibid.*, p. 8. Deux de ces points sont l'abandon de la recherche de la vérité, puisqu'il sait que l'esprit humain ne peut pas la trouver, et l'abandon de la tranquillité comme fin de la philosophie. La finalité pyrrhonienne est substituée par deux autres fins : 1) éviter l'erreur et 2) « préparer l'esprit à recevoir la foi » (*Ibid.*, p. 209).

30. Pour un examen de la composition du livre et une discussion de la spécificité du scepticisme qui y est présentée, voir Malbreil (1985). Sur le rôle du *Traité* dans la question du rapport entre raison et foi selon Huet, voir Quantin (1994). En ce qui concerne le rapport entre le scepticisme du *Traité* et le projet apologétique de Huet, voir Alberti (1978). Pour une conception du scepticisme du *Traité* comme réaction à Malebranche, voir Lennon (2005).

que Huet indique comme étant le plus décisif³¹. On le voit, ou bien Huet interprète directement les positions cartésiennes en tirant des conséquences sceptiques de ces dernières, ou bien il s'approprie des lectures contemporaines sceptiques de Descartes, et notamment celle de Pascal³².

Les arguments d'origine cartésienne sont le second, le neuvième, le dixième et le onzième. Ce dernier est une utilisation sceptique de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles, que Huet tire de la publication par Clerselier de la correspondance de Descartes³³:

Puis Descartes a cru et soutenu que Dieu peut changer l'essence des choses, et faire qu'elles ne soient pas ce qu'elles sont, en sorte que le nombre de vingt ne soit pas composé de deux dizaines, qu'un homme ne soit pas un animal raisonnable [...] et partant, cette première proposition universelle, tout homme est un animal raisonnable, ne sera pas véritable³⁴.

La doctrine de la création des vérités éternelles a captivé l'intérêt de Huet, qui a souligné dans son exemplaire des *Lettres de Descartes* les passages suivants de la page 110 du tome III :

Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae*, qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut Efficiens & Totalis Causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures. [...] Et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fut pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde : et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autres créatures³⁵.

31. Les arguments philosophiques non cartésiens sont les suivants : le troisième, qui utilise les cinq modes d'Agrippa dans la modalité aristotélicienne de la connaissance par genre et différence ; le quatrième, qui évoque la doctrine du flux qu'on trouve dans le Théétète de Platon (cité par Huet) mais aussi dans l'Apologie de Raimond Sebond de Montaigne ; le cinquième, qui se sert du deuxième trope d'Énésidème (Sextus Empiricus, 1998, I, 79-91) sur les différences entre les hommes, argument amplement utilisé par les sceptiques de la Renaissance et de la première moitié du XVII^e siècle ; le sixième, qui évoque l'infinité des causes ; le septième, qui pose le problème de la justification d'un critère de vérité (*Ibid.*, II, 18-20) ; et le treizième, l'argument de la diaphonia philosophique, que Huet puise apparemment chez Sextus (puisqu'il cite la controverse des écoles médicales anciennes), mais qui est très répandu chez les sceptiques des XVI^e et XVII^e siècles, et qui se trouve aussi dans le Discours de Descartes, dans le passage qui inspire une strate de la biographie du Provençal.

32. On peut vérifier s'il s'agit d'une interprétation directe ou indirecte de Descartes en examinant la marginalia de Huet. Par exemple, les annotations insérées dans les Pensées montrent que Pascal a été décisif dans l'appropriation sceptique de l'argument cartésien du Dieu trompeur. Sur tout ceci, voir Maia Neto (2006).

33. Les lettres sur la création des vérités éternelles furent publiées dans le troisième volume des Lettres de Mr. Descartes. Huet indique la date de sa lecture du volume : 26 juin 1683, soit la période à laquelle il préparait ses Quaestiones Alnetanea originelles (manuscrit qui comprenait la Censura).

34. Huet (1974), p. 92.

35. La lettre est adressée à Mersenne et datée du 27 mai 1630 ; Descartes (1964), I, pp. 151-152.

Huet va proposer une utilisation sceptique et aussi dialectique de cette doctrine. Il est clair qu'il ne la présente ni comme vraie ni comme fausse. Un éventuel accord ne serait pas publiable par l'évêque. D'abord, parce qu'une telle concordance serait contradictoire avec le système sceptique mis en place dans le *Traité*. Ensuite, parce qu'il s'agit d'une doctrine amplement rejetée par les contemporains de Huet, par ses amis jésuites anti-cartésiens bien sûr (Louis le Valois), mais aussi par certains « cartésiens » (Malebranche et Leibniz).

Deux autres arguments cartésiens sont des scénarios sceptiques mis en place par la Première Méditation, à savoir celui du rêve (huitième preuve) et celui du Dieu trompeur (neuvième preuve). Ce dernier est médiatisé par la lecture de Pascal et l'argument de la « vraie religion³⁶ ». L'argument du rêve n'est pas présenté comme cartésien et Huet ne mentionne pas le nom de Descartes dans ce chapitre, pas plus qu'il ne rappelle les sources sceptiques anciennes (les *Académiques* de Cicéron et les *Hypotyposes* de Sextus) ou modernes (*l'Apologie* de Montaigne) de l'argument. Par contre, Huet cite le *Théétète* de Platon, la plus ancienne source philosophique que nous ayons de l'argument, source directe des sceptiques anciens et de Montaigne. Le chapitre présente néanmoins des traces cartésiennes. D'abord, l'argument est employé pour mettre en doute l'existence d'un critérium indubitable permettant de discerner les perceptions que nous avons pendant la veille des perceptions que nous avons pendant le sommeil. Bien que ce problème soit mentionné dans le *Théétète* de Platon, il n'est pas question dans ce dialogue, comme cela le sera chez Descartes, de douter de la véracité de nos perceptions³⁷. Deuxième trace cartésienne, l'argument est associé à une théorie de la perception sensible fortement inspirée des *Passions de l'âme* et du *Traité de l'Homme* de Descartes : « le cerveau peut être ébranlé, et [...] les esprits et les fibres peuvent être agités de la même sorte par des causes internes (le rêve), ou par des objets extérieurs³⁸ ». La troisième trace cartésienne consiste en une allusion faite à la réfutation du scénario du rêve dans la *Méditation* VI. Descartes y allègue l'absence de continuité entre les expériences de rêve et de veille, argument contre lequel Huet évoque la possibilité d'une continuité fortuite, reprenant probablement la réponse apportée par Pascal au même argument de Descartes³⁹.

Le quatrième argument sceptique huétien d'origine cartésienne est la seconde preuve, à savoir le fait que l'homme ne puisse « connaître avec une

36. Dans Maia Neto (2006), je montre également que Huet a souligné et annoté le texte de Pascal et repris son argument avec des mots quasi identiques dans le *Traité*.

37. Il serait trop long de montrer ce point ici. Il suffira simplement de remarquer que, dans le *Théétète*, l'argument présente la doctrine de l'homme mesure de Protagoras, construite par Platon, comme établissant la vérité de toutes les perceptions sensibles.

38. Huet (1974), p. 82. Je reviendrai sur cette théorie de la perception dans la considération du quatrième argument sceptique huétien inspiré de Descartes.

39. L'argument de Pascal se trouve dans la même section de l'édition de Port-Royal des *Pensées* : « Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité » (Lafuma 131), reprise par Huet dans sa lecture sceptique de l'argument du Dieu trompeur.

parfaite et entière certitude qu'un objet extérieur réponde exactement à l'idée qui en est empreinte en lui⁴⁰ ». L'argument est une application des dix modes pyrrhoniens à une théorie causale de la perception très marquée par le modèle mécaniste cartésien. Huet considère cet argument comme le plus décisif de son système, comme en témoigne le fait qu'il soit le seul retenu par le Provençal dans la synthèse du premier livre présenté au début du deuxième⁴¹.

Nous connaissons les choses par le biais des idées. Pour avoir connaissance d'une chose, il faut que l'idée dans l'âme soit semblable à son objet. Mais la théorie de la perception mise en place rend la correspondance entre l'idée et l'objet qui la cause très peu probable. Huet s'appuie sur la méthode sceptique des concessions successives au dogmatisme pour mettre en évidence la non-plausibilité de la correspondance entre idée et objet. Cette méthode est employée par Sextus Empiricus dans l'exposition des quatre premiers modes attribués à Énésidème, et reprise par Pierre Gassendi, qui emploie ces mêmes modes contre la théorie de la connaissance des aristotéliens⁴².

Selon la théorie adoptée par Huet, la perception commence avec l'action de l'objet sur les sens qui reçoivent des traces de ce dernier. Ces traces sont ensuite mécaniquement transmises au cerveau par les esprits animaux à travers les nerfs. Les esprits animaux causent dans le cerveau une impression physique qui est enfin aperçue par l'âme unie au corps. On peut résumer cette théorie par le schéma suivant :

Objet => (1) milieu => (2) sens => (3) fibres du corps => (4) cerveau |
(5) idée dans l'âme.

À chaque niveau de cet enchaînement, Huet indique, en s'inspirant des dix modes d'Énésidème, l'existence de variations physiques qui rendent plausible une très grande variation perceptive. La conséquence en est qu'on ne peut discerner une perception vraie de perceptions fausses, puisque toutes résultent du même processus.

(1) Le premier niveau est douteux à cause de la diversité des milieux. Huet applique ici le cinquième mode : le même objet apparaît différemment selon les différentes positions, distances et lieux où il est aperçu⁴³. Par exemple, « [l]a couleur que l'on voit au soir dans les objets est différente de celle qu'on y voit au midi » ; « le bleu de la mer change selon la diversité du vent, et devient quelquefois de couleur de pourpre et quelquefois jaune⁴⁴ ».

(2) En supposant que les variations du milieu n'interviennent pas dans la formation de l'idée, les sens pourraient être malgré tout très différemment disposés quand ils sont frappés par l'objet. Il s'agit ici du quatrième mode d'Énésidème, selon lequel les perceptions varient selon les différentes dispositions

40. Huet (1974), p. 31.

41. *Ibid.*, pp. 180-181.

42. Gassendi (1959), II, 6.

43. Sextus Empiricus (1998), I, 118-123.

44. Huet (1974), pp. 36-37.

des sens⁴⁵ : « nous sentons les choses autrement quand les organes des sens sont sains et vigoureux, et autrement quand ils sont malades. Plusieurs choses étaient à nôtre goût pendant notre enfance, qui nous paraissent dégoûtantes dans un âge avancé⁴⁶ ».

(3) Si l'on accepte que les variations du milieu et des sens ne créent pas de problèmes épistémologiques, les nerfs et les esprits animaux n'en sont pas moins très divers en chacun. Huet mélange ici le mode sceptique des variations avec la physiologie cartésienne. Selon le deuxième mode d'Énésidème, les différences corporelles peuvent affecter les impressions sensibles d'une même chose⁴⁷. En plus des variations perceptives résultant de la diversité anatomique et physiologique des hommes, il y a aussi des variations causées par des facteurs internes et externes. Huet associe le deuxième au quatrième mode, qui évoque les différentes conditions du sujet de la perception. Celle-ci sera très différente si le sujet est malade ou sain, ivre ou sobre, vieux ou jeune⁴⁸. Huet déploie les modes pyrrhoniens à partir de sa connaissance de la science physiologique de l'époque établie par Descartes et, en conséquence, remet au goût du jour le pyrrhonisme ancien.

[L]es esprits sont quelquefois si agités par la maladie, par le sommeil, par le vin et par d'autres causes, que les fibres du cerveau en sont si violemment ébranlées que le cerveau en reçoit diverses impressions, en sorte que l'entendement pense quelquefois avoir de certains sentiments, que les organes des sens n'ont point eu⁴⁹.

On ne peut que penser à la physiologie du *Traité de l'Homme* et à la première partie des *Passions*, dont l'article 14 est intitulé « Que la diversité qui est entre les esprits peut aussi diversifier leur cours », l'article 15 examinant les causes de cette diversité :

Et cette inégalité peut procéder des diverses matières dont [les esprits animaux] sont composés, comme on voit en ceux qui ont bu beaucoup de vin que les vapeurs de ce vin, entrant promptement dans le sang, montent du cœur au cerveau, où elles se convertissent en esprits qui, étant plus forts et plus abondants que ceux qui y sont d'ordinaire, sont capables de mouvoir le corps en plusieurs étranges façons. Cette inégalité des esprits peut aussi procéder des diverses dispositions du cœur, du foie, de l'estomac, de la rate et de toutes les autres parties qui contribuent à leur production⁵⁰.

On voit comment Huet dérive des conséquences épistémologiques sceptiques d'une physiologie qui n'a pas du tout cette visée chez Descartes.

45. Sextus Empiricus (1998), I, 100-117.

46. Huet (1974), p. 39.

47. « Le deuxième mode dérive des différences parmi les hommes » qui peuvent être corporelles ou relatives à l'âme ; Sextus Empiricus (1998), I, 79-91.

48. *Ibid.*, I, 100-117.

49. Huet (1974), pp. 45-46.

50. Descartes (1964), XI, p. 340.

(4) À supposer que les fibres et les esprits soient de fidèles témoins, les cerveaux n'en resteraient pas moins variables. Encore une fois, Huet « pyrrhonise » la physiologie cartésienne à partir du deuxième mode d'Énésidème comme le montre l'extrait suivant des *Passions de l'âme* (I,39) :

La même impression que la présence d'un objet effroyable fait sur la glande, et qui cause la peur en quelques hommes, peut exciter en d'autres le courage et la hardiesse, dont la raison est que tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon, et que le même mouvement de la glande qui, en quelques-uns, excite la peur, fait dans les autres que les esprits entrent dans les pores du cerveau qui les conduisent partie dans les nerfs qui servent à remuer les mains pour se défendre, et partie en ceux qui agitent et pissent le sang vers le cœur, en la façon qui est requise pour produire des esprits propres à continuer cette défense et en retenir la volonté⁵¹.

Puisque l'explication cartésienne de la perception sensible relève aussi d'un mouvement des esprits et des traces que ceux-ci causent sur le cerveau, Huet peut réhabiliter les modes pyrrhoniens à travers la science de l'homme de Descartes, détournant le contexte physiologique et moral des *Passions* vers un contexte épistémologique. Comme l'anatomie du cerveau n'est pas exactement la même en différentes personnes, les traces qui y sont imprimées ont alors des variations qui, bien qu'elles soient négligeables, peuvent malgré tout altérer l'image sensible de la chose.

(5) Enfin, même si le processus mécanique de la perception de (1) à (4) ne pose pas de problèmes épistémologiques, « nous ne savons [...] pas de quelle manière cette impression qui se fait dans le cerveau peut parvenir à l'âme, et que l'âme cependant se sente ébranlée et affectée en quelque façon par le cerveau, qui a été ébranlé lui-même par un mouvement corporel »⁵². Conclusion moderne du pyrrhonisme revu et corrigé par Huet à la lumière du cartésianisme. La distinction réelle de l'âme et du corps casse la chaîne — déjà problématique — de la perception, laissant dans une obscurité complète le rapport entre l'idée et l'objet. La principale preuve sceptique que Huet exploite dans cet argumentaire renvoie au dualisme et la physiologie cartésiennes⁵³.

6. Le scepticisme de Huet fut perçu comme partiellement cartésien par ses premiers lecteurs (deux philosophes anti-cartésiens, amis intimes de l'évêque)

Huet a choisi de montrer à certains de ses amis intimes le manuscrit de la version originale des *Quaestiones Alnetanae*, dont la première partie contient le *Traité*, la deuxième la *Censura* et la troisième la *Concordia*, afin de bénéficier

51. *Ibid.*, XI, pp. 358-359.

52. Huet (1974), pp. 48-49.

53. Au milieu de ce chapitre, Huet évoque la physiologie cartésienne et manifeste son désaccord avec certains détails de cette théorie (pp. 42-43). Comme il le rappelle à ce propos, il sait de quoi il en retourne puisqu'il a fait lui-même des expériences anatomiques. Cependant, la théorie cartésienne est présentée par Huet comme en gros véritable.

de leurs suggestions et critiques et de tester également la réaction des lecteurs en vue d'une possible publication. Elena Rapetti a publié les rapports de deux de ces lecteurs, les pères Louis le Valois, jésuite très anti-cartésien, et Jean-Baptiste du Hamel, critique aussi de Descartes, bien que son statut d'oratorien le conduise à manifester moins d'hostilité que le jésuite à l'encontre du cartésianisme⁵⁴. Les deux compte rendus qu'ils en font sont très négatifs en ce qui concerne le premier livre du manuscrit, le *Traité*. Cette réaction a vraisemblablement pesé dans la décision de Huet de ne pas le publier en compagnie des deux autres livres, le livre anti-cartésien et le livre apologétique qui ont, eux, connu un accueil beaucoup plus favorable de la part de ses amis.

Ce qui nous paraît le plus remarquable dans les réactions de Le Valois et Du Hamel vis-à-vis du *Traité*, c'est leur perception d'un cartésianisme sceptique chez leur ami, pourtant farouche anti-cartésien. Voici par exemple la réaction de Le Valois à l'argument du Dieu trompeur : « Le 9. argument, qui est de Descartes, me paraît choquant. Mon esprit ne s'y apprivoise point. Non plus qu'à cette proposition de la p. 27 [du manuscrit] : *Fieri potest ut hominem alicubi procreauerit Deus ratione non praeditum* ». Le Valois réagit ici à l'usage sceptique huétien de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles⁵⁵. Du Hamel semble encore plus intrigué par l'usage du doute cartésien que fait Huet. Il commence son compte rendu par un bref passage d'un manuscrit d'un docteur qu'il ne nomme malheureusement pas, qui contestait l'utilité du doute dans la philosophie, et en particulier dans l'apologétique⁵⁶.

On ne manquera pas de nous objecter ce qu'un docteur a objecté autrefois contre cette suspension de Mr. Descartes. Car ce que dit Mr. Descartes, qu'il est bon pour examiner la vérité de mettre toutes choses en doute une fois dans sa vie, les sceptiques que vous défendez voulaient qu'on le fit toujours⁵⁷.

Les éléments donnés dans les sections 1 à 6 témoignent de la nécessité de repenser la portée du cartésianisme à la fin du XVII^e siècle. Parce que l'historiographie de la philosophie moderne a relevé l'influence de la métaphysique cartésienne et laissé de côté son influence méthodologique, on ne trouve pas de difficulté à penser les philosophies de Malebranche ou de Leibniz comme des développements philosophiques originaux, mais qui appartiennent de droit au « cartésianisme » de cette période. Par contre, on ne pense jamais à Huet ou à Foucher comme des « cartésiens »⁵⁸ au même titre que les autres, à savoir non pas comme des disciples, mais comme des continuateurs/modificateurs des démarches ou doctrines du grand philosophe du XVII^e siècle.

54. Ses compte rendus serviront par la suite, cf. Louis le Valois (1680) et Jean Du Hamel (1678).

55. Cité dans Rapetti (2003), p. 74.

56. Du Hamel parle seulement d'un manuscrit qui « a tombé il y a quelques temps entre [ses] mains » (1678, p. 173). Je n'ai pu identifier ni le manuscrit ni son auteur.

57. *Ibid.*

58. Cf. Maia Neto (2003).

Bibliographie:

- Alberti, A. « Lo scetticismo apologetico di Pierre Daniel Huet », *Gionarle critico della filosofia italiana*, 57, 1978, pp. 210-237.
- Belgioioso, G. *La variata immagine di Descartes : gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999.
- Borghero, C. « Discussioni sullo scetticismo di Descartes (1650-1712) », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 6, 18, 1998, pp. 1-25.
- Descartes, R. *Lettres de Mr. Descartes*, Paris, Charles Angot, 1667.
- . *Œuvres*, Paris, Vrin, 1964-1974, 11 vol.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Librairie générale française, 1999.
- Du Hamel, J. *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata*, Paris, 1678.
- Dupront, A. *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste*, Paris, 1930.
- Gassendi, P. *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens*, Paris, Vrin, 1959.
- Huet, P.-D. *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, D. Horthemels, 1689.
- . *Alnetanea quaestiones de concordia rationis et fidei*, Caen, De Cavelier, 1690.
- . *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, Hildesheim, Olms, 1974 (reproduction anastatique de l'édition d'Amsterdam, 1723).
- . *Mémoires*, Toulouse, Société de Littératures Classiques, 1993.
- . « La censure de la réponse faite par M. Regis au livre intitulé *Censura philosophiae cartesianae* », Bibliothèque Nationale de France, manuscrit Fonds Français 14703, n. 3.
- . *Correspondance manuscrite de Nicaise*, Bibliothèque Nationale de France, manuscrit Fonds Français 9359, foll. 108.
- Lennon, T. « Huet, Malebranche and the Birth of Skepticism », dans G. Paganini, dir., *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Kluwer, Dordrecht, 2003, pp. 149-165.
- . « The Skepticism of Huet's *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* », dans M. A. Bernier et S. Charles, dir., *Scepticisme et Modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 65-75.
- Le Valois, L. *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie*, Paris, 1680.
- Lux, D. *Patronage and Royal Science in Seventeenth-Century France : the Académie de Physique in Caen*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Maia Neto, J. « 'As principais forças dos pirrônicos' (Lafuma 131) e sua apropriação por Huet », *Kriterion*, 47, 114, 2006, p. 247-257.
- . « Foucher's Academic Cartesianism », dans T. Lennon, dir., *Cartesian Views. Papers presented to Richard A. Watson*, Leiden, Brill, 2003, p. 71-95.
- Malbreil, G. « Les droits de la raison et de la foi, la dissociation de la raison, la métamorphose de la foi, selon Pierre Daniel Huet », *XVII^e Siècle*, 37,2, 1985, p. 119-133.
- . « Le *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, de feu Monsieur Huet, ancien évêque d'Avranches », dans S. Guellou, dir., *Pierre-Daniel Huet (1630 — 1721)*, Actes du Colloque de Caen (1993), Paris, Biblio 17, 1994, p. 169-182.
- Massimi, J.-R. « Vérité et histoire chez Pierre-Daniel Huet », *XVII^e Siècle*, 37,2, 1985, p. 167-168.

- Pélissier, L. *Lettres inédites de Claude Nicaise à Huet et à G. Bonjour*, Dijon, impr. De l'Union, 1889.
- Quantin, J.-L. « La Raison, la Certitude, la Foi : quelques remarques sur les préliminaires de l'acte de foi selon Huet », dans S. Guellouz, dir., *Pierre-Daniel Huet (1630 — 1721)*, Actes du Colloque de Caen (1993), Paris, Biblio 17, 1994, p. 83-97.
- Rapetti, E. *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, Florence, Leo S. Olschki, 2003.
- Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes* (traduction Pierre Pellegrin), Paris, Seuil, 1998.
- Tolmer, L. *Pierre-Daniel Huet : humaniste-physicien*, Bayeux, Colas, 1949.

La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien

Thomas M. Lennon

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018248ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018248ar>

[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

Lennon, T. M. (2008). La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien. *Philosophiques*, 35 (1), 241–260. <https://doi.org/10.7202/018248ar>

Résumé de l'article

La critique du cartésianisme formulée par Pierre-Daniel Huet à la fin du XVII^e siècle constitue l'un des événements les plus marquants de l'histoire du scepticisme à la période moderne. Cette critique se fonde sur l'arsenal des arguments sceptiques produits durant tout le XVII^e siècle et pave la voie à la position anti-métaphysique des Lumières, qui commence avec Bayle et se poursuit avec les *philosophes* en passant par Hume. La réponse attendue des cartésiens à l'encontre de Huet est venue de Pierre-Sylvain Régis, auquel Huet va répondre à son tour à plusieurs reprises. Bien que la critique de Huet ait porté sur l'ensemble des thèmes spécifiques au cartésianisme (le doute méthodique, le *cogito*, la clarté et la distinction des perceptions, etc.), et bien que Régis ait répondu sur tous ces points, il n'en reste pas moins que le débat entre eux s'est essentiellement concentré sur le doute cartésien, que nous examinons minutieusement ici à la lumière de leur confrontation.

La réponse de Régis à Huet concernant le doute cartésien*

THOMAS M. LENNON

University of Western Ontario
tlennon@uwo.ca

RÉSUMÉ. — La critique du cartésianisme formulée par Pierre-Daniel Huet à la fin du XVII^e siècle constitue l'un des événements les plus marquants de l'histoire du scepticisme à la période moderne. Cette critique se fonde sur l'arsenal des arguments sceptiques produits durant tout le XVII^e siècle et pave la voie à la position anti-métaphysique des Lumières, qui commence avec Bayle et se poursuit avec les *philosophes* en passant par Hume. La réponse attendue des cartésiens à l'encontre de Huet est venue de Pierre-Sylvain Régis, auquel Huet va répondre à son tour à plusieurs reprises. Bien que la critique de Huet ait porté sur l'ensemble des thèmes spécifiques au cartésianisme (le doute méthodique, le *cogito*, la clarté et la distinction des perceptions, etc.), et bien que Régis ait répondu sur tous ces points, il n'en reste pas moins que le débat entre eux s'est essentiellement concentré sur le doute cartésien, que nous examinons minutieusement ici à la lumière de leur confrontation.

ABSTRACT. — The attack of Pierre-Daniel Huet on Cartesianism at the end of the seventeenth century was one of the most significant events in the history of skepticism in the early modern period. It capitalized on the building momentum generated by the use of skeptical arguments throughout the century, and it opened the way to the anti-metaphysical stance of the Enlightenment, beginning with Bayle and passing to the *philosophes*, including Hume. The inevitable Cartesian response to Huet came from Pierre-Sylvain Regis, to whom Huet then responded in various ways. Although Huet's attack had taken aim at all the themes with which Cartesianism has come to be associated (the method of doubt, the *cogito*, clarity and distinctness of perception, etc.), and although Regis replied on all these topics, the debate between them concentrated on Cartesian doubt, here closely examined in light of their debate.

L'attaque lancée contre le cartésianisme par Pierre-Daniel Huet à la fin du XVII^e siècle fut l'un des événements les plus significatifs de l'histoire du scepticisme du début de l'époque moderne. Elle tire sa force de l'élan généré par l'utilisation d'arguments sceptiques tout au long du siècle et ouvre la voie à la posture anti-métaphysique des Lumières initiée par Bayle puis transmise aux *philosophes* et à Hume qui, chose rare, a reconnu sa dette envers Huet. Le fait que cette attaque se soit pensée contre le cartésianisme, qui représentait à l'époque le système philosophique dominant, est en lui-même significatif. Mais cette attaque s'est de plus concentrée sur tous les thèmes auxquels le

* Traduction Jonathan Naud, revue par Sébastien Charles.

cartésianisme a été peu à peu associés : le recours au doute, le *cogito*, la perception claire et distincte, etc.

Comme il l'a reconnu dans ses *Mémoires*, Huet a été lui-même attiré par le cartésianisme, mais un examen plus tardif et plus précis de cette philosophie l'a amené à y renoncer, la jugeant dénuée de fondement. La publication en 1674-1675 par Malebranche de *La recherche de la vérité* fut sans doute pour Huet l'occasion d'en reprendre l'examen minutieux, l'ouvrage tournant en ridicule les objets de sa quête intellectuelle qu'il chérissait le plus : l'histoire ancienne, l'étude des langues mortes, etc. Les indécidables de Malebranche à l'égard de la perspective antiquisante n'étaient rien d'autre au fond qu'une version extrême du discours cartésien assimilant l'histoire à un ramassis de préjugés dont l'emploi du doute devait nous débarrasser, chacun ayant à bâtir par lui-même l'édifice du savoir *de novo*. Dans la perspective de Huet, une telle attitude n'exprime rien d'autre que de l'orgueil, de l'arrogance et de la vanité¹.

La *Censura philosophiae cartesianae* de Huet paraît pour la première fois en 1689. Suite aux encouragements promulgués par le sceptique Simon Foucher, Huet s'est mis à la rédaction de cet ouvrage avec l'intention de l'inclure dans un travail d'apologétique chrétienne plus large, qui devait aussi inclure les *Alnetanae Questiones* et le *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, ce dernier n'étant publié qu'à titre posthume². Bien que le but explicite de l'ouvrage soit de montrer que raison et foi ne s'opposent pas, même si la foi doit bien sûr être considérée comme supérieure à la raison, les travaux de Huet de cette époque s'orientent vers le fidéisme, et se veulent en rupture avec l'œuvre de Descartes, qui conduit, selon Huet, à une opposition entre foi et raison, voire à une subordination de la foi à la raison. Et la critique porte plus largement contre le cartésianisme en général, comme l'ambiguïté du titre de l'ouvrage le laisse penser, et plus spécifiquement contre Malebranche³.

La solidité de cette attaque portée contre Descartes explique sa large diffusion, tant en France qu'à l'étranger (l'ouvrage a été réédité cinq fois en cinq ans), et la nécessité, pour les cartésiens, d'y répondre. Huet souligne dans sa préface de la nouvelle édition de 1694 le caractère européen des réponses faites à son ouvrage, provenant tant de Eberhard Schweling, professeur à Brême, que de Johannes Schotanus, professeur à Franeker, ou bien d'Andreas Peterman, professeur à Leipzig, de Burchard De Volder, professeur à Leyde, et de nombreux autres encore. La réfutation point par point de la *Censura*, ou ce qui en tenait lieu de tentative, était même devenu un exercice scolaire pour les étudiants de l'Université de Leiden. Que ce soit par défaut ou bien par choix délibéré, ce fut Pierre-Sylvain Regis, celui que Huet surnommait plus tard le « Prince des cartésiens », qui releva le défi parmi les cartésiens français. Pasquier Quesnel a décrit son *Système* (1690) comme étant en partie une réponse

1. À ce propos, voir Lennon (2003, 1).

2. Cf. Lennon (2005, 1).

3. Pour plus de précisions à cet égard, voir Lennon (2003, 2).

à Huet. Mais la principale contre-attaque de Régis a été plus justement sa *Réponse à la censure de la philosophie cartésienne* publiée en 1691. Il s'agit d'un document extrêmement important à la fois pour l'histoire du scepticisme et celle du cartésianisme, étant donné que l'intention de Régis n'est pas seulement de défendre Descartes, mais également les cartésiens.

En opposition avec certaines parties de la *Censura*, la *Réponse* de Régis se présente comme un texte ne contenant pas de provocations, réfutant en grande partie la censure de Huet paragraphe par paragraphe, tout en admettant qu'elle contient des objections qui sont « extrêmement fortes, et bien concertées⁴ ». Régis doutait en partie du succès littéraire de son entreprise : les réponses de cette sorte « sont difficiles [...] on s'ennuie d'ordinaire en les lisant, surtout quand la satire en est bannie, comme elle le sera toujours de tout ce que je ferai⁵ ». Cette attitude est adoptée intentionnellement pour faire ressortir par contraste la différence avec celle de Huet. Ainsi, Régis prétend avoir renoncé en particulier à spéculer sur les motifs qui ont poussé Huet à s'opposer à Descartes, montrant qu'Huet lui-même avait échoué à le faire à propos de ce dernier, spécialement dans la mesure où il lui avait attribué de l'orgueil, de l'arrogance et de la vanité.

Comme cela était à prévoir, Huet prit à son tour la plume contre Régis. La réponse la plus importante qu'il ait proposée a été une réédition largement augmentée de la *Censura* en 1694, dans laquelle il critique point par point les réponses apportées par Régis. Pour être plus précis, disons plutôt qu'il a commencé à ébaucher une telle critique car, après l'avoir entreprise minutieusement, il l'interrompt subitement au troisième chapitre du livre II. À cette critique s'ajoute un manuscrit inédit de la taille d'un livre, intitulé *Censure de la réponse faite par M. Régis au livre intitulé Censura philosophiae cartesianae*, texte de 125 pages qui était apparemment considéré par Huet comme achevé et destiné à être publié tel quel. Il contient un index très détaillé, une page-titre stylisée avec pseudonyme, de même qu'une lettre de « l'éditeur », de la main même de Huet, qui l'informe que, quand l'ouvrage lui a été envoyé de France, on ne lui a donné aucune raison expliquant son inachèvement. Et, effectivement, le manuscrit se termine également au chapitre trois du livre deux. Il n'est bien sûr pas anodin que les annotations de Huet sur sa propre copie de la *Censura* et sur sa copie de la *Réponse* de Régis s'interrompent au même point. Pourquoi cette interruption aussi abrupte qu'inattendue ?

Comme on le verra par la suite, les enjeux philosophiques qui ont opposé Huet et Régis sont assez techniques et compliqués, et ils impliquent des incompréhensions de part et d'autre, mais également à l'égard de Descartes. Cela n'est sans doute pas étranger au fait que Huet se soit impatienté lors de sa lecture de Régis, retrouvant dans la *Réponse* ces traces d'orgueil, d'arrogance et de vanité qu'il avait déjà perçues chez Descartes et Malebranche. Il semble

4. Régis (1691), « Préface », p. 4.

5. *Ibid.*

alors qu'il en soit venu à la conclusion qu'un changement de stratégie était nécessaire pour combattre plus efficacement le cartésianisme. Au lieu de discuter en termes techniques d'enjeux philosophiques difficiles, il s'est dit que recourir à la caricature et au ridicule valait mieux, suivant en cela l'exemple du *Voyage dans la lune* du jésuite Daniel.

Les *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme* de Huet ont été écrits durant l'hiver 1691-1692, soit peu après la publication par Regis de sa *Réponse*. Ils sont dédiés à Regis, « Prince des cartésiens », célèbre dans les rues et les salons pour être le protecteur de la matière subtile, le patron des globules et le défenseur des tourbillons. Le ton ironique de la dédicace sied bien à l'ouvrage. L'hypothèse soutenue par les *Nouveaux mémoires* est que, bien que l'on dise pourtant le contraire, Descartes est toujours vivant et qu'il enseigne la philosophie en Laponie où, par sa petite suture, sa barbe noire et son teint basané, il se fait passer pour un Lapon. Plaisanterie mise à part, Huet cite la biographie publiée récemment par Baillet où l'on peut lire que Descartes a quitté la Hollande pour la Suède en raison de la « pénible tâche d'être l'oracle du genre humain⁶ ». Ce qui est à noter ici en rapport avec les enjeux dont nous traiterons plus tard, c'est que Huet fait dire à Descartes que, bien qu'il sache que le *cogito* est un argument impliquant trois termes, il a préféré le présenter comme une proposition à deux termes afin de couper court à de possibles objections.

Ce changement de stratégie expliqué, reste à comprendre pourquoi Huet a malgré tout choisi de publier une seconde édition de la *Censura* en 1694. Dans la préface, il évoque le manque de respect dû à son travail et à sa personne pour justifier le fait qu'il ne pouvait laisser sans réponse la critique de Regis faite au nom des cartésiens. Il ajoute de plus qu'il a décidé de concentrer toute son attention sur le premier chapitre, car ce dernier rend compte du fondement du système cartésien, fondement dont le sapement suffit à entraîner la destruction de l'édifice en son entier. En bref, malgré le changement de stratégie de Huet, une réfutation philosophique du cartésianisme lui paraît une réponse adéquate à l'orgueil, l'arrogance et la vanité des partisans de ce système.

Huet ouvre le premier chapitre de la *Censura* de 1689 par l'affirmation suivante : « Le premier fondement de toute la philosophie de Descartes est qu'il faut douter, et douter non pas faiblement et légèrement, mais de manière que nous regardions comme incertaines et même comme fausses toutes les choses du monde⁷ ». La force effective et le sérieux de ce doute mènent à une objection immédiate quant à sa possibilité même. Selon Huet, douter de quelque chose consiste à suspendre son jugement à propos de sa valeur de vérité. En ce sens, il semble impossible de douter d'une chose et de la déclarer en même

6. Baillet (1691), p. 396 ; Huet (1692), p. 15.

7. Huet (1689), p. 11 (traduction manuscrite inédite de la Bibliothèque Nationale, verso de la p. 3). De l'édition de Paris de 1689 à l'édition de Paris largement augmentée de 1694, la *Censura philosophiae cartesianae* a connu quatre autres éditions quasiment toutes identiques, même au niveau de la pagination.

temps fausse, et ce parce que si l'on considère que quelque chose est faux, cela implique que sa contradictoire est vraie.

La première chose qui mérite d'être censurée, c'est qu'afin de mieux douter il veut que l'on tienne toutes choses non seulement pour incertaines, mais pour entièrement fausses, ce qui est visiblement contraire à son dessein. Car un homme qui reconnaît une chose pour fausse ne doute pas plus que celui qui la reconnaît pour vraie, puisqu'il juge qu'il croit et qu'il assure qu'elle est fausse, et que cependant, pour douter, il faut suspendre son jugement et balancer entre le faux et le vrai⁸.

Au final, Huet accepte malgré tout de considérer que Descartes ait pu vraiment douter et qu'il l'ait fait pour de très bonnes raisons, qu'il partage également. Cependant, puisque Descartes prétend rechercher la vérité, vérité qu'il est incapable de trouver au vu de la solidité des raisons motivant son doute, Huet pense qu'il est obligé de feindre qu'il doute parce qu'il sait qu'il ne pourra pas le surmonter. En résumé, Descartes est obligé de recourir à la dissimulation pour ne pas admettre l'inanité de son entreprise, et ce à cause de son « orgueil, de son arrogance et de sa vanité ». Il existe néanmoins de bonnes raisons de croire que la description de la démarche cartésienne proposée par Huet est largement inexacte⁹.

Tout n'est pas faux dans le compte rendu de Huet : il est vrai que Descartes, pour des raisons qui seront discutées plus tard, considère certaines de ses croyances, et certaines seulement, comme fausses. Il s'agit des croyances évidentes, comme par exemple que deux et trois font cinq. Pour sa part, Régis nie toutefois que Descartes ait jamais mis en question cela. Il pense que l'évident n'est jamais considéré comme faux, mais qu'il est plutôt hypothétiquement mis en doute (avec tout ce qui est sujet au doute, ce qui inclut bien sûr les croyances fondées sur la perception sensible), afin d'en proposer un examen plus minutieux. Après cet examen, il est vraisemblable que certaines choses resteront indécidables ou seront peut-être rejetées comme fausses (comme il en va pour de nombreuses croyances fondées sur la perception sensible) et celles qui sont évidentes seront acceptées comme vraies. Nous nous attarderons plus tard sur cette réponse de Régis. Pour le moment, retenons que Régis semble conduit à une position de ce type parce qu'il accepte la caractérisation dichotomique du doute de Huet, qui fait de celui-ci soit quelque chose de *réel*, fondé sur de bonnes raisons, soit quelque chose de *fictif*, adopté en ce cas au nom de motifs indéfendables. Cela étant, le résultat en est que l'interprétation de Régis bute sur des évidences textuelles insurmontables, Descartes ne disant tout simplement pas ce que Régis lui fait dire, et sur des problèmes philosophiques dus à une nouvelle mécompréhension de Descartes.

8. *Ibid.*, p. 13 (traduction BN, recto de la p. 4).

9. Cf. Lennon (2005, 2).

On peut enfin se demander pourquoi Regis a accepté, comme cela semble être le cas, la caractérisation du doute formulée par Huet. À ce stade de l'analyse, remarquons que le doute peut être authentique, c'est-à-dire non feint, sans pour autant être réel, au sens propre et pratique du terme. Ou, plus précisément, le doute peut être mené au nom de raisons théoriques sans être pour autant destiné à tromper. Gassendi, chez qui Huet a peut-être puisé sa conception du doute, a dénoncé en Descartes un philosophe ayant recours au niveau de sa formulation du doute à « l'artifice, la prestidigitation et la périphrase », car, si l'on peut douter de beaucoup de choses, « il n'y aura personne qui se persuade que vous soyez pleinement persuadé qu'il n'y a rien de vrai de tout ce que vous avez jamais connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie, vous ont continuellement imposé¹⁰ ». En outre, Gassendi devance, du moins de manière indirecte, la critique de Huet voulant que quelqu'un ne puisse douter de ce qu'il suppose être faux. En considérant toute chose comme fausse, Descartes n'est-il pas parvenu non tant à « se dépouiller d'un ancien préjugé [qu'à se] revêtir d'un autre tout nouveau¹¹ » ? De toute façon, la réplique (typiquement déplacée) de Descartes à Gassendi illustre ce qu'il aurait probablement répondu à Huet :

Un philosophe ne serait pas plus étonné de cette supposition [de fausseté] que de voir quelquefois une personne qui, pour redresser un bâton qui est courbé, le recourbe de l'autre part¹², car il n'ignore pas que souvent on prend ainsi des choses fausses pour véritables, afin d'éclaircir davantage la vérité, comme lorsque les astronomes imaginent au ciel un équateur, un zodiaque et d'autres cercles, ou que les géomètres ajoutent de nouvelles lignes à des figures données, et souvent aussi les philosophes en beaucoup de rencontres¹³.

L'analogie avec la géométrie, comme nous allons le voir un peu plus loin, va nous aider tout particulièrement.

Pour l'instant, notons que la réponse apportée par Descartes à la disjonction proposée par Huet entre, d'une part, assumer le doute ou la fausseté, et, d'autre part, refuser qu'ils puissent aller de concert, aurait été de refuser les deux branches de l'alternative. Car son but est de parvenir à mettre en place un moyen général qui puisse déboucher sur une certaine perception de la vérité. Dans le cas présent, la vérité que veut révéler Descartes est la plus fondamentale de toutes, à savoir que toutes nos perceptions claires et distinctes sont vraies. Pour ce faire, il commence par tenter le plus grand procès possible à cette

10. Gassendi, *Cinquièmes objections*, dans *Descartes* (1963), t. II, p. 708.

11. *Ibid.*, p. 707.

12. Juste avant d'introduire l'hypothèse du malin génie dans la Première Méditation, Descartes affirme (étant donné l'enracinement de ses croyances) : « je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires » ; Descartes, *Méditations*, I, dans *Descartes* (1963), t. II, p. 411.

13. Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections*, dans *Descartes* (1963), t. II, p. 790.

hypothèse en affirmant que toutes nos perceptions claires et distinctes sont fausses. Nous devrions douter de toutes nos perceptions parce qu'elles sont fausses, sans pour autant nous engager à reconnaître la vérité de cette proposition.

Nous voyons ici une confirmation du fait que la doctrine des vérités créées constitue le cœur du système cartésien. Le 15 avril 1630, Descartes écrit à Mersenne qu'il a découvert les fondements de la physique en satisfaisant à l'obligation qui est faite à tout être pourvu de raison de chercher à connaître Dieu et à se connaître. Nous voyons ici une référence elliptique au procédé de la mise en doute radicale qui sera mise en œuvre par la suite dans le *Discours* et les *Méditations*. Cette conjecture est confirmée quand Descartes en vient à mentionner que son traité sur la physique devrait inclure « plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures¹⁴ ». Dans une lettre suivante, il explique que la causalité par laquelle Dieu crée les vérités éternelles est la même que celle qui lui permet de créer toutes les autres choses, « car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles¹⁵ ». De plus, il ne semble y avoir aucune exception à la dépendance de toute vérité à l'égard de la volonté parfaitement omnipotente et indifférente de Dieu, ce qui vaut d'ailleurs aussi pour les vérités des mathématiques et de la logique (la loi de non-contradiction). Comme Descartes l'explique encore dans une lettre plus tardive à Mesland : « Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire¹⁶ ». Si la loi de non-contradiction peut être autre qu'elle est, alors, en cas de doute radical, une proposition peut être considérée comme fausse sans que sa contradictoire ne soit pour autant acceptée comme vraie.

Il faut savoir que cette doctrine de la création des vérités éternelles n'a pas été acceptée par tous les cartésiens. Fait le plus notable, elle a été rejetée par Malebranche qui pensait qu'un tel volontarisme radical conduirait à un scepticisme dont on ne pourrait sortir, puisqu'il serait impossible de jamais savoir ce que la liberté d'indifférence divine rendrait vrai à un moment donné du temps. Mais, ironie de l'histoire, la doctrine a été acceptée par Régis, de sorte que, s'il n'avait pas accepté la caractérisation du doute de Huet, il aurait pu soutenir, contre l'objection de ce dernier, que le doute et le fait de considérer comme fausse une croyance pour des raisons théoriques sont deux choses incompatibles. Autre ironie de l'histoire, Régis, sur un sujet relativement proche, a semblé comprendre la doctrine de l'induction cartésienne comme la manière idoine de pratiquer une intuition. L'enjeu en est le *cogito*,

14. Descartes, *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630*, dans Descartes (1963), t. I, p. 259.

15. Descartes, *Lettre à Mersenne du 27 mai 1630*, dans Descartes (1963), t. I, p. 267.

16. Descartes, *Lettre au Père Mesland du 2 mai 1644*, dans Descartes (1963), t. III, p. 74.

qui occupe en fait la plus grande partie du premier chapitre de la *Censura*, sur lequel nous souhaitons désormais nous pencher.

Selon Huet, « quoique Descartes ait insisté avec une affectation extraordinaire sur la nécessité de douter de toutes choses, il ne fait cependant point difficulté dans la suite d'affirmer avec l'air du monde le plus décisif mille choses obscures, incertaines, inconnues, dont il ne donne souvent que des raisons fort légères, et quelquefois il n'en donne point du tout¹⁷ ». Ce que Huet considère chez Descartes comme un abandon gratuit du doute s'étend même jusqu'au *cogito*¹⁸, Descartes n'ayant jamais poussé le doute jusqu'à ses ultimes conséquences, se contentant d'éviter la question ou de s'enfermer dans un cercle vicieux.

La circularité de l'argument des *Méditations*, qu'Arnauld souligne particulièrement dans les *Quatrièmes objections*, est bien connue :

Il ne me reste qu'un scrupule, qui est de savoir comment il se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que 'nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe'. Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement ; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies¹⁹.

En bref, à l'intérieur de cette longue argumentation de Descartes faite pour surmonter le doute sceptique et obtenir un savoir certain, l'existence de Dieu reste toujours une *petitio principii*. Huet reprend cette objection pour l'approfondir encore. Il pense que la première prémisse de Descartes, à savoir celle qui porte sur le *cogito* lui-même, est tout aussi problématique. Descartes n'est pas dans une position qui lui permette d'évoquer l'existence de Dieu ou la règle qui veut que ce que l'on perçoit clairement et distinctement comme vrai le soit en réalité, tout simplement parce qu'il ne peut même pas prouver qu'il existe lui-même.

Huet interprète le *cogito* comme contenant un participe modifiant un pronom dont on postule l'existence du référent : je suis (une chose qui est) pensant. De là découle le « je suis », mais seulement si l'on prend pour acquis ce que Descartes prétend prouver. Or, Descartes n'existe que s'il pense, mais il ne pense que s'il existe. Ainsi il y a cercle dans le cercle²⁰.

17. Huet (1689), pp. 2-3 (traduction BN, recto de la p. 1).

18. Huet (1689), p. 31 (traduction BN, verso de la p. 9) : « voici tout d'un coup cet homme irrésolu, qui veut qu'on doute de tout, changé dans un instant, et sans nous dire qui peut l'avoir assuré que Dieu ou quelque méchant génie ne l'abuse point, il affirme en homme pleinement convaincu qu'il pense, et qu'il est. Déterminé par cette seule raison qu'il est contradictoire que ce qui pense ne soit pas dans le temps qu'il pense, et après avoir une fois rompu cette barrière qu'il s'était faite lui-même, il établit comme des vérités constantes tout ce qu'il croit comprendre clairement, et tout ce qu'il s'imagine connaître par la lumière naturelle ».

19. Arnauld, *Quatrièmes objections*, dans Descartes (1963), t. II, p. 652.

20. Huet (1689), p. 14.

La réponse de Régis à ce paradoxe renvient à tracer une distinction rationnelle que Huet ne parvient pas à comprendre ou refuse d'admettre. Il se peut bien que le référent du pronom existe — ce qui est, après tout, le but de l'exercice — mais il doit cependant être conçu non comme existant, mais seulement comme pensant. Ainsi, la question ne se pose plus. En 1694, Huet se confronte au dilemme : si le référent est considéré comme une chose qui pense, alors il s'ensuit une tautologie vide selon laquelle une chose pensante est une chose pensante (comme lorsque Chrysippe affirmait qu'il fait jour, donc il fait jour). Mais si le référent est plutôt considéré comme une chose qui existe, on retrouve une *petitio principii*, et le fait qu'il pense n'est d'aucun intérêt²¹.

La distinction que Régis propose est du même genre que celle que Descartes nomme, dans ses *Principes* (I, 62), distinction de raison ou de pensée selon laquelle « nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs, sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte²² ». Par opposition avec la distinction réelle selon laquelle les choses distinctes (substances) peuvent être conçues comme existant indépendamment les unes des autres, et par opposition avec la distinction modale selon laquelle une chose (une substance) peut être conçue comme existant indépendamment d'une autre (un mode), et non l'inverse, une distinction rationnelle ne permet pas qu'un des deux termes puisse être conçu comme existant indépendamment de l'autre (une relation entre une substance comme le référent du pronom « je » et l'un de ses attributs, comme la pensée ou l'existence, ou une relation entre deux attributs de ce genre).

Dans une lettre essentielle à cet égard, Descartes insiste sur le fait que la distinction rationnelle, telle qu'il la comprend, a un fondement dans la réalité²³. Suivant une terminologie qu'il puise chez Suarez, il pense ici à une *distinctio rationis rationatae* et non à une *distinctio rationis rationantis*, ce qui revient à dire en fait que la distinction n'est pas seulement verbale, conventionnelle, mais qu'elle a un fondement dans la réalité. Ainsi, la pensée, l'existence et la substance à laquelle se réfère le pronom « je » sont *réellement* une même chose, mais la même chose conçue différemment. Et dire qu'elles sont conçues différemment ne revient pas à dire que les mots « pensée », « existence » et « Je » sont appliquées à la même chose. Descartes en reviendrait alors à la *distinctio rationis rationantis*, ce que Descartes refuse. Le recours au *cogito* a pour fonction de faire comprendre que la pensée, l'existence et le référent du pronom « je » sont *réellement* une même chose. Le *cogito* ne pose donc pas problème et ne renvoie pas à un argument circulaire, parce que ce n'est absolument pas un argument. C'est une démarche destinée à actualiser une intuition.

21. Huet (1694), pp.16-17.

22. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 62, dans Descartes (1963), t. III, p. 131.

23. Descartes, « Lettre à *** » (1645 ou 1646), dans Descartes (1964), t. IV, pp. 348-350.

Dans une perspective cartésienne, la distinction rationnelle fondée en réalité est employée fréquemment et avec beaucoup de succès en géométrie. Prenons la cinquième proposition, clairement intuitive, du premier livre des *Éléments* d'Euclide, à savoir que les angles à la base d'un triangle isocèle sont égaux. Pappus a contourné la preuve passablement compliquée d'Euclide en recourant à un apport supplémentaire qui lui a permis de parvenir à une preuve très simple :

Si l'on conçoit le triangle [isocèle] comme étant deux triangles [...] toutes les parties correspondantes (des triangles) sont égales, et même les deux côtés égaux et l'angle entre eux, et, dès lors [comme cela a été prouvé par la proposition 4] il en va de même pour les angles sous-tendus par les côtés égaux, qui sont les angles à la base du triangle²⁴.

Mais pourquoi parler de *deux* triangles ? Selon le commentaire classique de Thomas Heath :

Nous devons dire que nous ne conservons qu'un seul triangle, mais vu selon deux aspects. S'il s'agit d'aider un débutant à le comprendre, nous pourrions lui dire que l'un des triangles est celui qui est vu de face et que l'autre est le *même triangle* mais vu de derrière, mais tout ceci n'est même pas nécessaire²⁵.

Pour le dire autrement, la construction d'un triangle isocèle consiste à construire un triangle dont les angles de la base sont égaux, et alors penser à l'un revient à penser à l'autre, bien que d'une manière différente, puisqu'ils sont la même chose. Ce qui est vrai concernant cette connaissance d'un triangle isocèle est vrai de toutes les autres démonstrations d'Euclide qui, du point de vue de Descartes, sont autant de démarches superflues dont la fonction est de nous amener à la perception d'un seul objet²⁶.

À l'inverse, pour Huet, les distinctions rationnelles ne prouvent rien. Si la pensée et l'existence sont choses différentes, il existe une *petitio* ; si elles ne le sont pas, aucune conséquence n'est bonne. La raison qui explique ce refus est sans doute le fait que, pour lui, la distinction de raison n'est autre, suivant la terminologie de Suarez, qu'une *distinctio rationis rationantis*, c'est-à-dire une distinction sans différenciation ou, plus simplement, une vérité linguistique. D'où l'identité de la prémisse et de la conclusion de l'argument de Chrysippe, qui sont conçues de manière semblable. Nous ne disposons tout simplement pas du genre de savoir réel que les cartésiens prétendent avoir concernant la substance et les attributs. Cependant, pour Regis, un tel savoir est bel et bien accessible : bien que les référents de la prémisse et de la conclusion du *cogito* soient identiques, ils sont conçus différemment de telle façon que nous soyons conduits de l'un à l'autre, tout comme l'aurait fait l'argument de Chrysippe

24. Heath (1956), vol. 1, p. 254.

25. *Ibid.*

26. Pour une application de ce modèle à la conception spinoziste de la substance et, plus généralement à celle des rationalistes, voir Lennon (2005, 3).

s'il était passé de la brillance du soleil au fait qu'il fasse jour, même si ces deux idées sont identiques.

Dans les trois premières sections du livre I, Huet présente le doute comme le fondement de la philosophie de Descartes, évoque les raisons qui ont poussé Descartes à agir ainsi et tente de montrer comment il a été contraint d'abandonner immédiatement un tel fondement. On y trouve aussi des arguments apparemment triviales sur le fait de savoir si le fondement de l'édifice cartésien est le doute ou le *cogito*. Ce fondement, Régis le décrit ainsi : « par le fondement de la philosophie, Monsieur Descartes et tous les autres philosophes entendent une vérité simple et connue par elle-même sur laquelle toutes les autres vérités de la philosophie sont appuyées²⁷ ». Huet répond à cela en 1694 en affirmant qu'il entendait le terme dans le sens de Vitruve, comme « un lieu que l'on creuse de sorte qu'un fondement solide puisse y être édifié²⁸ », à savoir une notion essentiellement négative. Qu'un principe puisse être négatif, c'est une position soutenue dans la *Critique de la réponse* par le recours à l'exemple du *De officiis* de Cicéron où le premier principe de la justice est de ne faire de mal à personne, le fait de faire du bien à autrui n'intervenant qu'en second²⁹. L'argument de Huet revient à dire que la fonction du doute est de supprimer les préjugés afin de rebâtir l'édifice du savoir.

Les enjeux sont importants dans ce désaccord apparemment superficiel. La question est de savoir si le doute est supposé révéler, chez le douteur, un soubassement déjà existant de certitudes dans l'ordre du savoir ou s'il a plutôt pour fonction de rendre sa construction possible. Si on lit Descartes correctement, comme Régis le fait, alors c'est la première hypothèse qui est la bonne. Si on le lit en s'inspirant de la tradition empirico-sceptique, ce que fait Huet, il faut lui attribuer l'autre branche de l'alternative. Régis perçoit avec finesse que Descartes souscrit peut-être au point de vue platonicien selon lequel à chaque étape du processus gnoséologique nous connaissons déjà tout ce que nous connaissons par la suite. Dans la Cinquième Méditation, après avoir examiné l'idée distincte qu'il a de l'étendue des corps, Descartes poursuit ainsi :

la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles³⁰.

27. Régis (1691), p. 2. Quelques pages plus loin, Régis affirme la même chose, à savoir que c'est le *cogito* et non le doute qui est le fondement de la philosophie de Descartes, et il ajoute que Huet lui-même en convient puisqu'on peut lire dans la *Censura* : « [Descartes] établit donc pour fondement de toute sa philosophie, cette proposition : 'Je pense ; donc je suis' » ; Régis (1691), pp. 9-10 ; Huet (1689), p. 13.

28. Huet (1694), p. 9.

29. *Censure de la défense de la philosophie cartésienne faite par M. Régis*, pp. 5-6 du manuscrit.

30. Descartes, *Méditations*, V, dans Descartes (1963), t. II, p. 470.

Pour Huet, à l'inverse, une telle connaissance est acquise ou par héritage (rôle de la tradition) ou par construction (rôle de l'expérience). C'est l'antithèse exacte de la position de Descartes sur deux points précis. D'abord, la méthode cartésienne du doute élimine la tradition au profit de l'autorité de chaque individu. Quand il est accusé par les amis de Clerselier, et notamment Gassendi, de faire de sa propre pensée l'étalon de la vérité des choses, Descartes répond : « au sens que ces mots doivent ici être entendus, je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose³¹ ». Ensuite, pour Descartes, toute construction est *ipso facto* une erreur. Gassendi pensait que l'idée de Dieu n'était pas innée, contre ce qu'affirmait Descartes, mais construite à partir d'éléments divers dérivés de l'expérience sensible. La réponse de Descartes est cinglante :

l'idée représente l'essence de la chose, à laquelle si on ajoute ou diminue quoi que ce soit, elle devient aussitôt l'idée d'une autre chose : ainsi s'est-on figuré autrefois l'idée d'une Pandore ; ainsi ont été faites toutes les idées des faux dieux par ceux qui ne concevaient pas comme il faut celle du vrai Dieu³².

Et, chez Descartes, ce qui est vrai de l'idée de Dieu l'est, *mutatis mutandis*, pour toutes les autres idées.

Il est difficile de savoir quelle proportion de cette dispute qui apparaît insignifiante fut réellement comprise, à supposer qu'ils l'aient souhaité, par les protagonistes en question. Mais une chose est sûre, leur confrontation à l'égard du doute est loin d'être insignifiante. Comme l'écrit Huet :

il faut douter, et douter non pas faiblement et légèrement, mais de manière que nous regardions comme incertaines et même comme fausses toutes les choses du monde [...] il veut que nous doutions généralement de tout, sans laisser à notre esprit rien de certain sur quoi il puisse s'appuyer³³.

Selon Regis, Huet se trompe en soutenant que Descartes considère toute chose comme incertaine et même comme fausse. La démarche de Descartes concerne plutôt une catégorie restreinte de choses qui sont véritablement incertaines. En réalité, Descartes a montré que seules les choses les plus évidentes (sans doute celles que nous percevons clairement et distinctement comme vraies) devraient être mises en doute, et uniquement afin de déterminer leur statut de vérité. Il y a donc deux sortes de doute. L'un d'eux est, pour reprendre les différentes qualifications que lui donne Regis, un doute feint, méthodologique, hypothétique, hyperbolique ou métaphysique, qui devrait être appliqué à tout. Grâce à lui, il est possible de faire un examen approfondi de toute chose et de se demander ainsi si ce dont on doute est vrai ou faux. Dans ce cas, on détermine peut-être moins la vérité des choses examinées sous les conditions de l'incertitude qu'on ne certifie ce qu'on sait déjà, avec pour finalité de manifester

31. *Lettre de M. Descartes à M. Clerselier*, dans Descartes (1963), t. II, p. 844.

32. Descartes, *Réponses aux cinquantes objections*, dans Descartes (1963), t. II, p. 816.

33. Huet (1689), p. 11 (traduction BN, verso de la p. 3).

un doute similaire au cas où on serait de nouveau confronté à un savoir incertain. C'est une manière de s'assurer de ce que l'on sait. Cela étant, ce doute dépend entièrement de la résolution de chacun « d'examiner de nouveau, non seulement tout ce qu'il a cru savoir, mais encore tout ce que se présentera à l'avenir à son esprit pour emporter son jugement »³⁴.

Le second type de doute « se tire de la nature même des choses qui ne se manifeste pas assez à notre esprit pour y produire des idées claires et distinctes³⁵ ». Les choses doivent donc être regardées comme incertaines, voire fausses. Il est plutôt vraisemblable que ce second type de doute soit, ou devrait être, un état permanent.

En ce qui concerne cette restriction à l'égard de ce qui doit être considéré comme faux, Régis renvoie, sans citer le texte, aux *Principes* (I, 2) qui, dans la version latine, se lit comme suit :

Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles où nous pourrions imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines, et les plus aisées qu'il est possible de connaître³⁶.

Le caractère plausible de la restriction de Régis dépend de l'antécédent de « ces choses » évoquées dans le précédent article, qui n'est guère plus long. Dans cet article, Descartes commence par remarquer que la longue habitude que nous avons eu de nous fier aux préjugés propres à la connaissance sensible nous éloigne du véritable savoir, puis rappelle que : « il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude³⁷ ». La question est alors de savoir si ce moindre soupçon de doute peut être écarté par les opinions fondées sur les données sensibles, et la réponse est clairement non. Dans le troisième article, Descartes distingue ce doute, qui concerne seulement la contemplation de la vérité, de celui qui se manifeste dans la vie quotidienne, puis, dans les deux articles suivants, il l'applique à la fois à ce qui est perçu par les sens et aux démonstrations mathématiques. Le texte auquel Régis se réfère, quand on le replace dans le contexte des premières sections des *Principes*, ne permet pas de valider la restriction qu'il opère, mais plutôt de la refuser. Cela étant, il existe bien une réelle distinction entre le traitement que propose Descartes des données sensibles et celui des mathématiques, distinction sur laquelle nous reviendrons plus tard.

En ce qui concerne le doute qui, portant sur ce qui est clairement et distinctement perçu, se présente comme feint, méthodologique, hypothétique, hyperbolique ou métaphysique, et dépendant de notre volonté de douter, Régis

34. Régis (1691), p. 4.

35. *Ibid.*, p. 3.

36. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 2, dans Descartes (1963), t. III, pp. 91-92.

37. *Ibid.*, p. 91.

évoque les *Principes* (I, 30), mais de nouveau sans citer le texte. Il s'agit d'un passage plus long intitulé : « Et que par conséquent tout cela est vrai que nous connaissons clairement être vrai, ce qui nous délivre des doutes ci-dessus proposés ». Les mots introductifs du titre indiquent bien que la référence proposée par Regis ne répond en rien à Huet. Les dix-sept articles précédents expliquent comment il se fait que « [la pensée] ne saurait avoir aucune science certaine, jusqu'à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée³⁸ ». Ce qui veut dire que c'est par la démonstration de l'existence d'un Dieu véracé que le doute est supprimé, ce qui permet de reconnaître comme vrai ce qui est clairement perçu. Mais avant cette démonstration, comme le texte l'indique clairement, les vérités mathématiques ainsi que toute vérité qui procède de l'expérience sensorielle peuvent être semblablement mises en doute. Mais une distinction est néanmoins faite entre la manière de traiter les sens et les mathématiques, qui se trouvait exprimée plus clairement encore dans les *Méditations*.

Pour le moment, on peut se demander comment Regis a pu être si borné sur un sujet aussi important dès le début de sa réponse à Huet. Mais il n'est pas le seul en cause, sa lecture ayant été adoptée par deux des plus notables commentateurs de Descartes au XX^e siècle. Gilson voit deux sortes de doute chez Descartes : il doute réellement de ce qui semble vraiment douteux, puis il étend volontairement ce scepticisme à ce dont il ne doute vraiment pas (dans ce dernier cas, il imagine seulement des raisons qui lui permettent de concevoir la possibilité abstraite de douter³⁹). Gueroult, citant Regis, ne fait que le paraphraser : « le doute méthodique et systématique, qui est feint et procède, non des choses, mais de la résolution de douter, diffère du doute véritable qui résulte des choses et peut engendrer le scepticisme⁴⁰ ».

Qu'il l'ait pensé sérieusement ou non, Regis affirme que les attaques à l'endroit de Descartes, du style de celle de Huet, « plus digne[s] de pitié que de réponse », n'ont apporté aucun nouvel argument qui n'ait été déjà réfuté par Descartes lui-même⁴¹. La récente hypothèse voulant que Regis ait emprunté la précédente restriction de la réplique de Descartes aux *Septièmes Objections* de Bourdin peut être mise en lien avec ce qui vient d'être dit⁴². Regis ne cite pas ici la réponse de Descartes à Bourdin, il ne le fera d'ailleurs pas plus dans le reste de la *Réponse*, mais comme cette réponse réitère son insistance à faire que le doute métaphysique et hyperbolique ne soit pas utilisé « pour les choses qui regardent la conduite de la vie⁴³ », cette interprétation est à première vue plausible. Mais une lecture serrée du texte ne permet pas de soutenir la restriction présentée par Regis. Elle renvoie bien à une distinction, mais qui est contraire à celle proposée par Regis.

38. *Ibid.*, I, 13, p. 99.

39. Gilson (1925), p. 286.

40. Gueroult (1953), t. I, pp. 40-44.

41. Cf. Régis (1691), « Préface », p. 3.

42. Schmaltz (2002), p. 229.

43. Descartes, *Septièmes réponses*, dans Descartes (1963), t. II, p. 958.

Descartes évoque deux points principaux⁴⁴. Le premier renvoie au fait que Bourdin donne l'impression de croire que les « raisons solides (*validas rationes*) » de douter s'appliquent aux questions de la vie pratique, comme celle de savoir s'il a un corps, ce qui peut conduire les lecteurs imprudents à s'interroger sur son état mental, alors que des raisons de ce genre concernent en premier lieu des sujets qui sont difficiles à remettre en question. Il semble que le point de vue de Descartes soit de dire que la puissance de la raison qui doute est inversement proportionnelle à la difficulté de douter. Les préjugés dus aux sens peuvent être facilement mis en doute et ne nécessitent que de faibles raisons ; les opinions mathématiques sont plus difficiles à remettre en cause et requièrent des raisons plus conséquentes. Nous reviendrons par la suite sur ce point. Notons en attendant qu'il n'existe pas de différences dans les manières de douter, mais plutôt dans le genre de raisons qui conduit au doute.

Le second point renvoie au fait que Bourdin se trompe quand il affirme que rien n'est épargné par le doute, signifiant par là que le doute, s'il est légitime, ne peut jamais être surmonté. Descartes y répond en disant que le doute de la Première Méditation est légitime et sensé (*legitimae ac validae*), parce qu'à ce moment précis il ne sait pas encore que ce que l'on perçoit clairement est vrai. Comme nous le savons, une fois l'existence de Dieu démontrée, cet obstacle est éliminé et le doute est surmonté. Encore une fois, on ne trouve pas de suggestion laissant penser que ce doute soit autre que véridique.

Ce que Descartes feint, c'est la *fausseté* de ce qu'il sait pouvoir être remis en doute. Et, dans ce cas, contrairement à sa réplique concernant le doute, Régis semble marquer un point en présentant comme hypothétique la fausseté que Descartes attribue aux choses incertaines. Au début de la Seconde Méditation, Descartes dit qu'il va prendre ses distances à l'égard « de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fut absolument faux⁴⁵ ». C'est le chemin qu'il emprunte à la fin de la Première Méditation lorsqu'il invoque le malin génie, sa finalité étant alors la suivante : « j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires⁴⁶ ». En reprenant consciemment ce qui est indubitablement la démarche des pyrrhoniens, celle que caractérise l'image de la balance équilibrée, Descartes tente ici de contrebalancer le poids des opinions préconçues et des mauvaises habitudes conduisant à des jugements erronés avec ce qui tient lieu de perception correcte. Le traitement que réserve Descartes à ses croyances antérieures (par exemple que deux et trois font cinq est une proposition fausse) n'est pas hypothétique, dans le sens où cela implique que la croyance est fausse afin de voir où peut aller un argument fondé sur elle en tant qu'elle est fausse — comme cela se fait de manière plus catégorique dans le cas d'une *reductio ad absurdum*, afin de démontrer

44. *Ibid.*, t. II, pp. 957-961.

45. Descartes, *Méditations*, II, dans Descartes (1963), t. II, p. 414.

46. *Ibid.*, t. II, p. 411.

logiquement que la croyance est vraie. En fait, comme Gouhier l'a montré de manière persuasive, l'hypothèse du malin génie est plutôt d'ordre psychologique, comme le langage de Descartes le laisse penser⁴⁷. Cette hypothèse prise en compte, afin de parvenir à une vérité quelconque, Descartes ne doit pas donner à ces anciennes opinions « plus de créance, qu'[il] ferait à des choses qui [lui] paraîtraient évidemment fausses »⁴⁸, ce qui le conduit à reconnaître aussitôt que, puisque ces croyances sont encore là, le résultat du doute est insuffisant. Il doit « *prendre soin de s'en souvenir* »⁴⁹, et c'est pourquoi il invoque l'hypothèse du malin génie. Cet obstacle psychologique est la raison expliquant pourquoi, comme le dit le texte latin, il prend « un parti contraire » et « se trompe » lui-même⁵⁰.

Dès lors, la règle méthodologique de Descartes est la suivante : trouver des raisons de douter de toute croyance avec pour limite le moment où la croyance paraît certaine (en faire moins laisserait intacte la certitude non fondée de la croyance, en faire plus générerait la croyance contraire qui n'est pas plus fondée — les deux plateaux de la balance doivent s'équilibrer). Et on doit chercher ces raisons jusqu'à ce qu'aucune raison ne donne lieu au doute concernant une croyance qui, dans ce cas, devrait être acceptée comme vraie, telle qu'elle doit l'être en fait. À proprement parler, le fait de considérer une croyance comme tout à fait fausse, par opposition à ce qui est plus ou moins douteux, est un cas limite de cette règle qui apparaît dans la Quatrième Méditation. Descartes rend compte ici du jugement qui produit la croyance. Sa thèse cherche à montrer que la volonté est contrainte par l'évidence, avec pour résultat que la liberté et la spontanéité de la croyance sont inversement proportionnelles à l'indifférence de la volonté. Il oppose la connaissance de sa propre existence découverte par la pensée, et le doute concernant la nature corporelle ou non de la substance pensante. L'évidence disponible à ce stade de l'argumentation ne favorise aucune des deux alternatives et le laisse donc dans un état d'indifférence. Et même si l'évidence de points de vue concurrents n'est pas égale, l'indifférence peut être atteinte. Le simple fait que cette conjecture est fondée sur une évidence incomplète peut être suffisant pour entraîner l'assentiment contre elle. Et Descartes de conclure : « Quod satis his diebus sum expertus, cum illa omnia quae prius ut vera quammaxime credideram, propter hoc unum quod de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem, plane falsa esse supposui⁵¹ ». Ce n'est pas un texte facile à interpréter (la traduction anglaise courante le fait d'ailleurs mal), mais le Duc de Luynes a bien su rendre le propos de Descartes : « J'ai posé pour faux tout ce que j'avais tenu auparavant pour très véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait douter en

47. Gouhier (1962), p. 121.

48. Descartes, *Méditations*, I, dans Descartes (1963), t. II, pp. 410-411.

49. *Ibid.*, p. 411.

50. *Ibid.*

51. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV, dans Descartes (1963), t. II, p. 211.

quelque sorte⁵² ». Toutes ses croyances antérieures ne provoquent pas une telle réaction extrême le conduisant à les considérer comme fausses, mais seulement celles qui, vraisemblablement, ont la plus grande crédibilité, comme la croyance que deux et trois font cinq.

La même lecture doit être faite du début de la Seconde Méditation où Descartes, préoccupé par la profondeur des doutes qu'il a soulevés, se résout, comme nous venons de le voir, à prendre ses distances à l'égard « de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux⁵³ ». Le chemin sur lequel s'achemine de nouveau Descartes n'est guère la large avenue des doutes commençant avec les sens, ouverte au doute maximal étant donné les arguments de tous ceux qui l'empruntent, parce que traiter les croyances fondées sur eux comme totalement fausses troublerait l'équilibre de la balance nécessaire à la suspension du jugement. Descartes s'engage plutôt dans la direction la plus neuve prise par le doute métaphysique ou hyperbolique minimal (reposant sur de fortes raisons) de croyances du type deux et trois font cinq. C'est dans cette sorte de doute que Descartes est tombé et il se sait en eaux troubles puisqu'il ne peut « ni assurer [ses] pieds dans le fond, ni nager pour [se] soutenir au-dessus⁵⁴ ». Le doute portant sur les sens est d'un genre totalement différent ; au contraire du doute métaphysique, il n'est jamais surmonté, sauf en termes de cohérence, et, pour des raisons pratiques, il ne peut être maintenu. C'est la raison pour laquelle Descartes affirme que son choix de se duper lui-même en manipulant sa volonté grâce à l'hypothèse du malin génie ne peut aller bien loin et n'est guère dangereuse, « puisqu'il n'est pas maintenant question d'agir, mais seulement de méditer et de connaître⁵⁵ ».

Comme le faisaient les anciens sceptiques avec l'*epôché*, son accusation de fausseté ne va pas jusqu'à considérer comme vraie la contradiction de ces points de vue. Comme il l'explique à Bourdin :

Lorsque j'ai dit qu'il fallait pour quelque temps tenir les choses douteuses pour fausses, ou bien les rejeter comme telles, j'ai donné si clairement à connaître que j'entendais seulement que, pour faire une exacte recherche des vérités tout à fait certaines, il ne fallait faire non plus de compte des choses douteuses que de celles qui étaient absolument fausses⁵⁶.

Le but est de neutraliser ces points de vue tout comme leur contradictoires.

Pour sa part, Huet n'a guère été impressionné par le recours à la fausseté hypothétique qu'invoque Régis⁵⁷. Dans l'édition de 1694, il soutient que douter hypothétiquement d'une chose n'est pas moins incompatible avec le fait

52. *Méditations*, IV, dans Descartes (1963), t. II, p. 464.

53. *Méditations*, II, dans Descartes (1963), t. II, p. 414.

54. *Ibid.*

55. *Méditations*, I, dans Descartes (1963), t. II, p. 411.

56. Descartes, *Septième Réponse*, dans Descartes (1963), t. II, p. 959.

57. Huet (1694), p. 14.

de la tenir pour hypothétiquement fausse que douter réellement de cette chose ne l'est avec le fait de la tenir réellement pour fausse. On peut alors prétendre que des propositions contradictoires sont contradictoires dans tous les mondes possibles, ce qui revient à dire qu'il n'existe aucun monde possible dans lequel elles seraient vraies toutes les deux. Ainsi, considérer une croyance comme fausse, même seulement d'un point de vue hypothétique, c'est considérer sa contradictoire comme vraie, et même si le point de vue est là aussi hypothétique.

Il est possible que les motivations de Huet tiennent à sa perception d'une malhonnêteté qu'il juge caractéristique des cartésiens. Un honnête homme doute seulement de ce qui est incertain, et ne considère comme faux que ce qui l'est ou, à tout le moins, qui lui semble tel. L'hypothèse de la fausseté, tout comme le doute hypothétique, sont une tricherie. Bien entendu, Descartes n'est pas un tricheur. Son doute est bien réel, même s'il ne se propose qu'un objectif théorique en y recourant. Il ne le feint pas ; il ne trompe personne, et lui-même encore moins en dépit du langage qu'il utilise. Le seul souci de la vérité le pousse à prendre « un parti contraire » et à employer « tous [ses] soins à [se] tromper [lui-même]⁵⁸ ».

En quoi cela change-t-il quelque chose que les croyances fondées sur les données sensibles soient considérées comme fausses et non seulement comme douteuses ? Il est un cas, bien sûr, où elles ne peuvent pas être simplement considérées comme fausses, parce qu'elles sont en fait fausses, et ce de manière nécessaire. La douleur que je ressens au pied n'est pas dans mon pied. C'est seulement un mode de mon esprit. Mais à moins que je sente cette douleur comme présente dans mon pied, je ne me comporterai pas de manière à conserver l'unité du corps et de l'esprit. Maintenant, si la raison qui m'amène à douter si la douleur dans mon pied est aussi forte que la raison qui me conduit à douter que deux et trois font cinq, je n'arriverai peut-être jamais à l'attitude appropriée à cet égard. Invoquer l'hypothèse du Dieu trompeur en rapport avec le statut de la douleur pourrait ne pas fonctionner alors qu'il en irait différemment pour les mathématiques. Ainsi, Descartes s'oppose au portrait que trace de lui Bourdin en le présentant comme quelqu'un qui applique des « raisons solides » aux questions de la vie pratique, ce qui est en effet injuste.

En règle générale, nous pouvons récuser les croyances sensibles inadéquates en recourant à d'autres croyances du même genre, comme lorsque nous en venons à la conclusion que le bâton partiellement plongé dans l'eau qui apparaît courbé est en réalité droit. En dernier ressort, une telle correction consiste simplement à maintenir la cohérence des croyances. La croyance voulant que, en dépit des apparences visuelles, le bâton soit vraiment droit convient avec ce que les autres et nous voyons et avec ce que nous savons être vrai concernant le comportement d'objets de ce genre. Rappeler l'hypothèse d'un Dieu trompeur ruinerait cet effort vers la cohérence. En résumé, la valeur persistante de la perception sensible serait menacée si on la supposait totalement

58. *Méditations*, I, dans Descartes (1963), t. II, p. 411.

fausse au lieu de la considérer comme simplement douteuse sur la base de fondements pratiques faillibles qui sont juste suffisants pour des objectifs théoriques.

En somme, en pensant que le savoir peut être atteint, Descartes pose bien une distinction entre deux sortes de doute, qui sont tous deux réels : un doute pratique qui influence le comportement et un doute théorique qui a pour but de déboucher sur l'évaluation de certaines vérités métaphysiques. En tant que sceptique, Huet interprète cette distinction comme fonctionnant entre doutes réel et feint, et la lie à des questions morales (orgueil, arrogance et vanité). Régis accepte cette distinction, et il est du coup amené à se méprendre sur la méthode dubitative de Descartes. Comment ce champion du cartésianisme, qui pense comme Descartes que le savoir peut être atteint, peut-il tant se méprendre ?

On peut spéculer sur le fait que Régis n'ait fait que tirer les conséquences de la doctrine des vérités créées qu'il a puisé chez Descartes. Si toute vérité relève de la volonté indifférente de Dieu, il ne peut y avoir de garantie *a priori* pour quoi que ce soit, et nous devons au bout du compte nous en remettre à l'expérience et non à la raison. Bien que cette interprétation puisse ne pas être unanimement partagée⁵⁹, les inclinations empiristes de la philosophie de Régis sont évidentes et hors de toute controverse. Ce que nous avons vu laisse à penser qu'il semble considérer le doute comme un procédé empirique, alors que, chez Descartes, il relève de l'ordre des raisons, d'une question de logique, ayant pour but de confirmer les intuitions fondées. De toute façon, le résultat en est que cette défense de la méthode dubitative cartésienne a dévié de manière telle qu'elle a pavé la voie menant au scepticisme empirique du XVIII^e siècle.

Bibliographie:

- Baillet, A. *La vie de M. Descartes*, Paris, D. Horthemels, 1691.
 Descartes, R. *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1963-1973, 3 vol.
 ——. *Œuvres*, Paris, Vrin, 1964-1974, 11 vol.
 Gilson, E. *Le Discours de la méthode de Descartes : texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1925.
 Gouhier, H. *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.
 Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 tomes.
 Heath, T., dir., *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, New York, Dover, 1956, 3 vol.
 Huet, P.-D. *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, D. Horthemels, 1689 (réédition augmentée Paris, Jean Anisson, 1694).
 ——. *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, Paris, s.n., 1692.
 ——. *Censure de la philosophie de Descartes*, Bibliothèque Nationale de France, manuscrit fonds français 14702.
 ——. *Censure de la réponse faite par M. Régis au livre intitulé Censura philosophiae cartesianae*, Bibliothèque Nationale de France, manuscrit fonds français 14703.

59. Voir Schmaltz (2002), p. 181.

- Lennon, T. M. « Malebranche, Huet and the Birth of Skepticism », dans G. Paganini, dir., *The Return of Skepticism : From Hobbes and Descartes to Hume*, Dordrecht, Kluwer, 2003, pp. 149-165 [2003, 1].
- . « Foucher, Huet and the Downfall of Cartesianism », dans T. M. Lennon., dir., *Cartesian Views : Essays presented to Richard A. Watson*, Leiden, E.J. Brill, 2003, pp. 117-128 [2003, 2].
- . « The Skepticism of Huet's *Traité de la foiblesse de l'esprit humain* », dans M. A. Bernier et S. Charles, dir., *Scepticisme et modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 65-75 [2005,1].
- . « Huet on the Reality of Cartesian Doubt », dans T. Schmaltz, dir., *The Reception of Descartes's Philosophy*, London, Routledge, 2005, pp. 63-79 [2005, 2].
- . « The Rationalist Conception of Substance » dans A. Nelson, dir., *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 12-30 [2005, 3].
- Regis, P.-S. *Réponse au Livre qui a pour titre P. Danielis Huetii Episcopi Suessonensis designati, Censura Philosophiae Cartesianae, servant d'éclaircissement à toutes les parties de la Philosophie, surtout à la Métaphysique*, Paris, Jean Cusson, 1691.
- Schmaltz, T. *Radical Cartesianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Voltaire et le scepticisme

Rodrigo Brandão

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018249ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018249ar>

[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

Brandão, R. (2008). Voltaire et le scepticisme. *Philosophiques*, 35 (1), 261–274.
<https://doi.org/10.7202/018249ar>

Résumé de l'article

Cet article possède un caractère programmatique et anticipe en partie un travail plus substantiel dont le but sera de contribuer tant aux études portant sur l'histoire du scepticisme moderne qu'à celles touchant à la pensée des Lumières en général, et à celle de Voltaire en particulier. Dans le cadre d'analyse qui est ici le nôtre, il s'agit avant tout d'analyser brièvement certains points de rapprochement et de divergence entre Voltaire et la pensée sceptique. Nous nous contenterons ici de pointer du doigt quatre thèmes qui permettent d'interroger l'utilisation faite par Voltaire du scepticisme sans prétendre proposer d'étude exhaustive de la question : 1) la question de la diaphonie ; 2) le problème de l'existence du monde extérieur ; 3) les rapports entre la foi et la raison ; et 4) les rapports entre l'*epoché* sceptique et la raison libre des Lumières.

Voltaire et le scepticisme¹

RODRIGO BRANDÃO

Université fédérale du Paraná (Brésil)

rodribran@hotmail.com

Voltaire est le plus récent des sceptiques de notre époque. Mais son scepticisme est beaucoup plus pernicieux qu'il n'est utile.

KANT, *Observations sur le sentiment du Beau et du sublime*

RÉSUMÉ. — Cet article possède un caractère programmatique et anticipe en partie un travail plus substantiel dont le but sera de contribuer tant aux études portant sur l'histoire du scepticisme moderne qu'à celles touchant à la pensée des Lumières en général, et à celle de Voltaire en particulier. Dans le cadre d'analyse qui est ici le nôtre, il s'agit avant tout d'analyser brièvement certains points de rapprochement et de divergence entre Voltaire et la pensée sceptique. Nous nous contenterons ici de pointer du doigt quatre thèmes qui permettent d'interroger l'utilisation faite par Voltaire du scepticisme sans prétendre proposer d'étude exhaustive de la question : 1) la question de la diaphonie ; 2) le problème de l'existence du monde extérieur ; 3) les rapports entre la foi et la raison ; et 4) les rapports entre l'*épochè* sceptique et la raison libre des Lumières.

ABSTRACT. — The present article has a programmatic perspective. It is the structuring of a longer work which aims to be a contribution both to the studies of skepticism in modern thought and to the studies of Voltaire's thought. The objective is to consider the proximities and distances of Voltaire and skepticism. In order to do that, I shall organize the analysis of that relation after four aspects which constitute the possible directions for more detailed considerations : (1) the question of diaphony in Voltaire's texts, (2) the problem of the existence of the exterior world, (3) the relations between faith and reason and (4) the relation between the skeptical *epokhe* and the *raison libre*.

Cet article possède un caractère programmatique et anticipe en partie un travail plus substantiel dont le but sera de contribuer tant aux études portant sur l'histoire du scepticisme moderne qu'à celles touchant à la pensée des Lumières en général, et à celle de Voltaire en particulier. Dans le cadre d'analyse qui est ici le nôtre, il s'agit avant tout d'analyser brièvement certains points de rapprochement et de divergence entre Voltaire et la pensée sceptique. Pour y parvenir, nous organiserons cette étude autour du rapport que Voltaire a entretenu à l'égard du scepticisme en relevant quatre points principaux, qui mériteraient sans doute une attention plus soutenue, mais qui constituent d'ores et déjà

1. Une version orale de ce texte a été présentée au XII^e Encontro Nacional sobre o Ceticismo Filosófico, qui s'est tenu en mai 2007 à Curitiba (Brésil). Je remercie Sébastien Charles et Luiz Eva pour leurs suggestions et critiques faites à cette occasion.

le soubassement d'hypothèses de recherche sur la question, hypothèses qu'il faudra sans doute détailler et approfondir dans un travail plus conséquent. Nous nous contenterons donc ici de pointer du doigt quatre thèmes qui permettent d'interroger l'utilisation faite par Voltaire du scepticisme sans prétendre proposer d'étude exhaustive de la question.

Premier point : le conflit des philosophies. Dans ses textes philosophiques, Voltaire considère des problèmes métaphysiques traditionnels à partir de la mise en scène d'une *diaphonie* philosophique. Il présente ainsi une histoire des confrontations et des sectes philosophiques sur ces questions, en particulier dans des textes explicitement philosophiques, comme le *Dictionnaire philosophique*, les *Éléments de la philosophie de Newton*, le *Traité de métaphysique*, le *Philosophe ignorant*, mais aussi dans des textes littéraires, comme le conte *Micromégas*, ou encore dans des ouvrages moins connus tels que *Singularité de la nature*. Cependant, dans cette histoire de la diaphonie philosophique, Locke et Newton ont une place privilégiée, ce qui ne peut que poser problème. Comment comprendre ce rôle spécifique accordé aux philosophes anglais ? Et si on le reconnaît, ne serait-ce pas aussi accepter du même coup la limite de la perspective diaphonique de Voltaire, qui semble privilégier certaines théories et certains auteurs ?

Deuxième point : la question de l'existence du monde extérieur, que Voltaire évoque en recourant à l'évocation du solipsisme. Dans un article récent, Sébastien Charles a évoqué l'importance au siècle des Lumières de cette « secte philosophique », dont les thèses se présentent comme une version outrée du scepticisme, en soulignant notamment l'association habituelle qui est faite au XVIII^e siècle entre scepticisme et solipsisme, montrant bien comment ont été liées ensemble des problématiques traditionnelles au scepticisme et des questionnements spécifiques à la modernité, notamment chez Malebranche et chez Berkeley, conduisant à cette posture métaphysique solipsiste que l'on a appelée au XVIII^e siècle l'*égoïsme*².

Troisième point : le problème du rapport de la foi avec la raison. L'entrée « Foi » du *Dictionnaire philosophique* établit une complète distinction entre la foi et la raison, séparant par là ce que d'autres auteurs avaient antérieurement essayé de réunir. Voltaire présente la foi comme contraire à la raison et distincte de la croyance. La foi ne dépend pas de la raison et s'oppose à elle. La croyance n'en dépend pas plus et peut s'affermir par l'exercice de la raison et se présenter sous une forme démonstrative, même si elle ne dépend pas entièrement de la démonstration. Ainsi, à première vue, la caractérisation voltairienne de la foi n'est pas sans accointance avec le scepticisme sous sa forme fidéiste, celui d'un Montaigne par exemple, même si Voltaire ne s'inscrit pas dans cette voie. L'essentiel à retenir est que la croyance peut être pensée

2. Sébastien Charles (2004), pp. 565-582. Voir, du même auteur et sur un sujet connexe, « Scepticisme et solipsisme au XVIII^e siècle : la prégnance des débats cartésiens au siècle des Lumières », pp. 3-22.

selon différentes voies et se présenter comme une nouvelle attitude philosophique dans la *quête de la vérité*.

Quatrième et dernier point : la place spécifique de l'ignorance chez Voltaire. Nous ne faisons ici que mentionner cette question qui consiste à comprendre si, et comment, l'aveu d'ignorance de notre *philosophe* est lié à la notion sceptique d'*epokhé*, ce qui permettrait de saisir le trait caractéristique de la liberté de pensée propre aux Lumières. Qu'est-ce qui conduit à la suspension du jugement ? Est-ce que l'impossibilité de se décider en faveur d'une théorie plutôt qu'une autre conduit à la foi, et donc au rejet de la raison ? Ou bien est-il encore possible de poursuivre la quête de la vérité au nom de la raison, et ce, malgré l'aveu d'ignorance proposé ? L'impossibilité de se décider en faveur de la véracité d'une théorie conduit-elle à toutes les placer à un niveau équivalent ?

Ces quatre points rendent compliqué le traitement du rapport de Voltaire au scepticisme. Mais ce qui le rend plus difficile encore, c'est l'idée que l'on se fait toujours d'un siècle des Lumières imperméable au scepticisme, où Hume apparaîtrait alors comme une figure tout aussi exceptionnelle qu'unique. Dans cette perspective, rien ne serait plus opposé aux certitudes des Lumières que l'ombre du doute sceptique. Avant même d'évoquer le cas Voltaire, il faut en premier lieu considérer ce postulat qui rend impossible la prégnance du scepticisme sur les Lumières.

1. Scepticisme et Lumières

Rien de plus opposé au sceptique, pourrait-on penser, que le philosophe des Lumières. Le sceptique — ce philosophe idiosyncrasique qui prétend ne rien affirmer dogmatiquement sur le monde, qui évite toute compromission avec les théories dogmatiques, quelles qu'elles soient, et qui vise toujours l'*epokhé* — ne paraît pas être sorti du même moule que le philosophe des Lumières. Ce dernier se présente au contraire comme l'homme éclairé, qui ne doute pas des potentialités de la raison, qui se repose sur les théories nouvelles qui viennent d'être élaborées sur le monde, sur l'homme et sur la société, et qui est tellement confiant dans son siècle qu'il veut être partie prenante de sa transformation en approfondissant ces vérités nouvellement révélées. On comprend qu'il ne puisse que mépriser les hésitations du premier. En ce sens, le terme « sceptique » ne semble pas être un concept adéquat pour caractériser les *philosophes*. À titre d'exemple, l'image que nous avons du Voltaire déiste, défenseur de la physique newtonienne où il puiserait la démonstration de son déisme, diverge totalement avec celle du sceptique. Autre exemple : rien de plus dogmatique que les théories matérialistes qui prétendent avoir démontré la réalité corpusculaire des éléments du monde et l'enchaînement de toutes choses.

Cependant, cette caractérisation générale de l'opposition entre scepticisme et philosophie des Lumières reste imprécise, ce qui exige qu'on en vienne alors à une analyse plus pointue de cette relation afin d'éviter les généralisations hâtives. Si l'on analyse les choses de manière plus approfondie, la complexité

de cette relation apparaît bien vite, comme l'a notamment montré Maria das Graças de Souza³. Cette dernière a bien noté la présence de la « puissance critique de la tradition sceptique » dans les Lumières, mais en acceptant de ne parler de scepticisme des Lumières qu'à la rigueur, c'est-à-dire que la fonction du scepticisme est avant tout méthodologique et qu'il se résume à « examiner et peser avant de croire ». Le scepticisme ne joue alors qu'un rôle propédeutique et, toujours selon Maria das Graças de Souza, point qui m'apparaît le plus intéressant, il s'organise autour d'une distinction importante établie par les Lumières entre la raison et l'action, entre la philosophie théorique et la vie pratique. À partir de cette distinction, on voit combien divergent, sur la notion de raison, les sceptiques et les philosophes des Lumières : pour les premiers, elle se présente comme un instrument, peu efficace en réalité ; pour les seconds, elle apparaît aussi comme l'ordonnatrice des buts et des valeurs pratiques⁴. Si les Lumières acceptent de reprendre la « puissance critique » de la raison qui a fait la force du scepticisme, ils cherchent aussi à se dissocier des conséquences que les sceptiques en ont tiré (la suspension du jugement) à partir d'une distinction radicale quant au rôle et au statut à accorder à la raison.

André Verdan a également noté un autre type d'ambiguïté dans l'attitude des philosophes du XVIII^e siècle à l'égard du scepticisme, reconnaissant que « dans l'ambiance intellectuelle du XVIII^e siècle, il existait un véritable courant de scepticisme, une attitude analogue à celle des anciens pyrrhoniens à l'égard de la philosophie « dogmatiste »⁵ », avant de nuancer son propos en montrant qu'il faut, d'un autre côté, « admettre qu'à aucune autre époque l'homme n'avait plus profondément témoigné sa confiance dans la force et dans l'efficacité de ses *lumières naturelles* qu'au XVIII^e siècle⁶ ». D'où sa conclusion qui revient sur les acquis de la première citation qui laissait une place réelle au scepticisme :

combien de fois le nom raison, si cher aux philosophes français, est repris par la plume de Montesquieu ou de Voltaire ! C'est vrai qu'il ne s'agit plus, comme au XVII^e siècle, de la raison spéculative qui invente des théories métaphysiques mais d'une raison critique, « éclairée » par l'expérience et qui s'appuie sur des « évidences » reconnues (grâce à elles se constituera la science moderne). Ce qui n'empêcherait pas Pyrrhon ou l'un de ses disciples de sourire en voyant la foi enthousiaste de Voltaire en la victoire de la Raison sur l'ignorance, les préjugés ou l'injustice⁷.

Si la pensée des Lumières est bien sceptique quand elle se charge de faire la critique des systèmes du XVII^e siècle et d'accuser la philosophie cartésienne

3. Cf. Maria das Graças de Souza (2000), pp. 9-17 et (1993), p. 12.

4. Maria das Graças de Souza (1993), p. 16.

5. André Verdan (1998), p. 95.

6. *Ibid.*, p. 96.

7. *Ibid.*

d'être romanesque, elle l'est beaucoup moins quand il s'agit d'exalter la Raison au détriment de la foi religieuse.

La perspective de Jean-Paul Dumont sur la question du scepticisme des Lumières est également intéressante. Abordée dans la troisième partie du chapitre V du *Scepticisme et le phénomène*, cette question est traitée à travers la relation entre scepticisme et esprit encyclopédique. Dumont reconnaît que le scepticisme « est connu des contemporains de Diderot » et que les « principales thèses et formules pyrrhoniennes se trouvent exactement dénombrées et reproduites », mais il tempère ce jugement en montrant que « le sens même de l'intention sceptique recommence à échapper à l'historien », ou bien que « le siècle des Lumières a peur de l'ombre projetée par le scepticisme ancien⁸ ». Il en vient à conclure que le XVIII^e a porté un jugement négatif sur le scepticisme, dû à son insuffisance comme posture philosophique, même si la philosophie critique des Lumières se rapproche de formules qui sont sceptiques, souvent sans que le lien avec le scepticisme puisse être fait. On s'étonne malgré tout que cette analyse sur le scepticisme des Lumières ne dise pas un seul mot sur Voltaire, et l'on peut sans doute en déduire que, pour Dumont, sa position est similaire à celle des encyclopédistes. Mais ce serait oublier que, malgré sa contribution initiale au projet de Diderot et D'Alembert, Voltaire en a attaqué durement la teneur matérialiste athée dans son *Dictionnaire philosophique*, s'en prenant particulièrement à la teneur *dogmatique* de l'*Encyclopédie*.

Tous les auteurs que nous venons d'évoquer semblent remarquer une ambiguïté dans la lecture du scepticisme faite par les Lumières, qui rend difficile la reconnaissance exacte de la place du scepticisme au XVIII^e siècle entre acceptation de son potentiel critique et refus de la suspension du jugement à laquelle ce potentiel conduit. Si nous n'avons pas ici l'intention d'identifier avec précision la place occupée par le scepticisme dans la pensée des Lumières, ou mieux, d'identifier penseurs des Lumières et sceptiques modernes, nous souhaitons présenter une perspective qui complexifie plus encore la relation entretenue par les *philosophes* avec le scepticisme. Pour ce faire, notre premier objectif vise à essayer de répondre à une exigence d'ordre historique. On sait que des ouvrages tels que la *Sagesse* de Charon, les *Pensées* de Pascal, la traduction de Sextus Empiricus par Huart, et surtout les *Essais* de Montaigne et le *Dictionnaire* de Bayle ont transmis au XVIII^e siècle de nombreux éléments sur la tradition sceptique⁹. Dès lors, comment les philosophes des Lumières ont-ils dégagé les éléments sceptiques de ces différents ouvrages ?

Prenons le cas de Voltaire, comme on le sait, un lecteur assidu de Montaigne et de Bayle, qui représentaient pour lui l'image même du doute philosophique, ces deux auteurs étant les meilleurs maîtres pour apprendre

8. Jean-Paul Dumont (1972), p. 64.

9. Pour le cas de Bayle, voir notamment Pierre Rétat (1971).

à douter¹⁰. Sa reprise des éléments sceptiques influe sur sa lecture puisque Newton et Locke, auteurs qu'il loue le plus, sont eux aussi caractérisés par leur recours au doute et à la précaution et par leur méfiance à l'égard de la rapidité à juger qui est caractéristique des dogmatiques¹¹. Dans ce cas, dire que les positions philosophiques de Voltaire ne peuvent être considérées comme sceptiques, parce que l'ignorance dont fait preuve le philosophe ne conduit pas à renoncer à toute enquête philosophique et parce que les questions dans lesquelles les philosophes s'engagent lui semblent superflues, présente quelques difficultés¹². Ce qui semble se cacher derrière le premier malentendu, c'est la confusion habituelle qui est faite entre le scepticisme pyrrhonien et le scepticisme académicien. Si le scepticisme se réduisait au scepticisme académicien, la démarche de Voltaire ne serait effectivement pas sceptique puisque ce dernier insiste à la fois sur la suspension du jugement et la recherche continuelle de la vérité, ce qui ne cadre pas avec la reconnaissance par les académiciens de l'impossibilité de parvenir au vrai. Or, comme le montre le premier chapitre des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, la différence entre le pyrrhonien et l'académicien se joue précisément sur le plan de l'investigation philosophique, le pyrrhonien étant seul à être en permanence engagé dans la recherche de la vérité, et son scepticisme étant défini comme une philosophie de la *zêtesis*, de la recherche.

Pour ce qui est du refus de s'engager dans des questions philosophiques superflues, il faut considérer deux choses. D'abord, la constatation du caractère inutile des questions philosophiques n'est pas totalement étrangère à la tradition sceptique, puisque l'expérimentation continue de l'*epochè* et la

10. Dans le poème *Sur le désastre de Lisbonne*, on peut ainsi lire : « J'abandonne Platon, je rejette Épicure. Bayle en sait plus qu'eux tous ; je vais le consulter : la balance à la main, Bayle enseigne à douter », in Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 5, p. 597. On peut trouver une caractérisation semblable de Montaigne dans l'opuscule *Femmes, soyez soumises à vos maris* (Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 20, p. 376).

11. À cet égard, René Pomeau parle des « tendances négatrices » de Voltaire. Il affirme aussi que Locke, autant que Newton, est l'auteur d'une philosophie qui satisfait de telles tendances : « Il applaudit Locke, parce que celui-ci au moins n'est pas un homme d'imagination, ni un penseur puissant. Voltaire jouit de l'œuvre de démolition philosophique accomplie par l'empirisme anglais ; il lui plaît que, sur ces ruines, Locke n'ait presque rien construit. [...] Newton satisfait les mêmes tendances négatrices. Voltaire lui décerne ce suprême éloge : « il savait douter » ! [...] Newton refuse à l'homme la satisfaction d'une intelligibilité totale de l'univers [...], antithèse newtonienne, et voltairienne plus encore, où s'opposent les sentiments complémentaires de l'insignifiance humaine et de l'immensité divine » (René Pomeau, *La religion de Voltaire*, pp. 212-213). On pourrait ajouter que ces tendances négatrices surgiront à nouveau dans la lecture que fera Voltaire de l'*Essai sur l'homme* d'Alexander Pope. C'est moins l'organisation du tout que l'opposition entre la petitesse de l'homme et la grandeur du *chain of being* qui l'intéresse — d'où l'image de « l'homme insecte ».

12. C'est la lecture présentée par Maria das Graças de Souza dans *Voltaire, a razão militante* pour ne pas faire de Voltaire un sceptique. La question centrale, pourtant, consiste à déterminer l'efficacité de la raison et de son rôle afin de repérer clairement la différence entre ce qu'est un sceptique et ce qu'est un philosophe des Lumières.

possibilité de se conduire dans la vie sans avoir besoin de référent théorique montre que, pour le sceptique, sur le plan de la vie pratique du moins, ces questions peuvent bien être considérées comme superfétatoires. Ce que nous voulons dire par là, c'est qu'il est possible de lire les quelques morceaux de Voltaire qui, dans ce sens, vont dans une perspective sceptique. Ensuite, pour Voltaire, ce sont moins les questions qui sont inutiles que leurs réponses. Il est difficile de soutenir sérieusement que les questions métaphysiques qui ont inquiété Voltaire cinquante ans durant ont été vraiment superflues. Cela étant dit, pourquoi persévérer si longtemps à propos de telles questions ? Pour répondre à cette interrogation, il suffit de penser au conte *Micromégas* qui insiste sur la légitimité du doute. Ces questions métaphysiques ne sont-elles donc faites que pour se moquer des hommes ? La réponse est négative : le désir de connaître peut se maintenir, surtout quand les réponses n'apparaissent pas satisfaisantes. Les pages blanches ont leur place dans un livre qui ne répond pas aux questions qui s'imposent sans cesse, telles que : comment formons-nous nos idées ? qu'est-ce que notre âme, notre partie pensante ? Interrogations desquelles semblent dépendre d'autres questions plus importantes : qu'est-ce que l'homme ? est-il libre ?

2. Voltaire et le scepticisme

Revenons sur les points déjà annoncés au début de notre parcours afin de les comparer avec la lecture habituelle des commentateurs de la question. C'est sans doute le premier point, celui qui porte sur « l'incessante polémique des doctrines », la diaphonie philosophique, qui est le mieux reçu par eux quant au rapport à faire entre scepticisme et Lumières. À cet égard, André Verdan aussi bien que Maria das Graças de Souza mentionnent le *Micromégas* de Voltaire, et plus précisément le célèbre morceau du dialogue du géant extraterrestre avec les habitants d'un navire de philosophes, qui est une véritable nef des fous. Dans ce petit dialogue, Voltaire expose les conflits entre philosophes dogmatiques, et tous les philosophes, à l'exception notable de Locke, sont ridiculisés à cause de la confiance excessive qu'ils apportent à des thèses métaphysiques absurdes. Bien qu'il soit possible de reconnaître le caractère sceptique de l'opposition des philosophies mise en œuvre par Voltaire, la place du partisan de Locke est plutôt vue comme amoindrisant la perspective pyrrhonienne du récit. L'éloge de l'adepte de Locke aurait pour signification que, « pour les philosophes des Lumières, la considération attentive des oppositions philosophiques ne conduit pas à la suspension du jugement¹³ ». La philosophie du philosophe empiriste du récit se différencie bien du dogmatisme philosophique des autres personnages, car elle concède beaucoup au doute, mais elle ne conduit pas pour autant au scepticisme, car elle ne s'en tient pas au doute lui-même.

13. Maria das Graças de Souza (2000), p. 11.

Toutefois, sans tenir compte de quelque perspectives contemporaines qui nous permettraient de rapprocher le scepticisme de l'empirisme¹⁴, la question roule sur l'interprétation du conte. On peut bien sûr accepter que le conte puisse être seulement compris quand on l'envisage simplement dans son rapport avec l'empirisme de Locke et la physique de Newton¹⁵, mais cela n'empêche pas qu'il soit possible de dégager un autre niveau de lecture à propos de la signification à accorder au livre blanc que le géant a laissé aux hommes — ces êtres qui lui semblaient plus proches du pur esprit —, qui signerait l'aveu de leur incapacité de répondre à ses questions. Dans ce cas, puisque les questions sont métaphysiques, le livre doit être vu en premier comme un refus de la métaphysique. Il ne s'identifierait pas avec la suspension de jugement sceptique, car elle ne se rapporte qu'aux questions qui dépassent l'observation sensible. Toutefois il faut trouver le sens véritable et la fonction précise des interrogations du géant. Prenons une question importante : « Puisque vous savez si bien ce qui est hors de vous, sans doute vous savez encore mieux ce qui est en dedans. Dites-moi ce que c'est que votre âme, et comment vous formez vos idées¹⁶. » La question semble véritablement intéresser le géant, et elle constitue l'objet même de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke, si admiré par Voltaire. Les questions métaphysiques ne semblent donc être d'aucun intérêt pour celui qui cherche, définition même du sceptique. De plus, le partisan de Locke fait l'objet d'éloges parce qu'il sait reconnaître les bornes de la raison humaine. Il n'affirme pas beaucoup, il est modeste, il doute, bref, il est le représentant d'une métaphysique raisonnable¹⁷.

Les *Eléments de la philosophie de Newton* présentent un parcours semblable. Dans la première partie (« Métaphysique de Newton »), Voltaire évoque des questions diverses qui aboutissent aussi à des doutes. L'une des questions indécidables est celle qui met en cause la liberté et la nécessité. Encore une question métaphysique, mais dont l'importance est incontestable puisque, sur le plan pratique, pour éviter ou punir un crime, on doit considérer l'homme comme un être libre. À ce niveau, Voltaire refuse la séparation sceptique entre les domaines théorique et pratique, entre la vie philosophique et la vie ordinaire, et ce sont les conséquences de la première sur la deuxième qui doivent être prises en considération. Même chose d'ailleurs dans le *Traité de métaphysique* où Voltaire annonce d'emblée que l'homme est son objet d'analyse. Afin de réaliser cette tâche, il lui faut effectuer un véritable parcours

14. Cf. Roberto Bolzani Filho (1990), pp. 37-67 et Oswaldo Porchat (2005), pp. 29-41.

15. L'affiliation à la physique de Newton se présenterait aussi comme une limite de la perspective diaphonique de Voltaire. Cependant la lecture voltairienne de la physique de Newton semble être une lecture phénoméniste. Ce qui permet à l'auteur d'envisager quelquefois la gravitation comme propriété de la matière, car elle apparaît en tant que telle, mais pas de saisir l'affirmation comme une description de la nature des choses.

16. Voltaire, *Micromégas*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 15, p. 84.

17. Dans une lettre à Frédéric d'octobre 1737, en remarquant encore une fois que n'est pas méprisable toute métaphysique, Voltaire écrit à propos de Locke qu'il s'agit du « plus sage métaphysicien » qu'il connaisse, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 24, p. 538.

métaphysique, et l'importance des sujets de métaphysique traités semble dépendre de la connaissance que l'on possède de l'homme, de sa nature et de sa liberté.

Tout cela pour montrer que la perspective diaphonique ne vise pas à rendre inutile toute métaphysique. Elle veut plutôt effectuer une distinction entre sectes philosophiques sur des questions métaphysiques pour parvenir à une séparation entre bonne et mauvaise métaphysique afin de cerner les contours des questions légitimes dont semblent dépendre tant de choses¹⁸. La diaphonie implique un aveu d'ignorance à l'égard des réponses aux questions métaphysiques importantes dont dépend notre connaissance de l'homme et du monde. D'où la reconnaissance d'une ignorance plus essentielle encore : on ne sait pas ce que c'est que l'homme¹⁹.

Au chapitre IV de son *Traité de métaphysique*, Voltaire évoque cette fois la question de l'existence du monde extérieur. S'il commence par montrer un certain mépris pour ce type de question, c'est parce qu'il l'envisage dans sa dimension solipsiste, qui lui paraît totalement absurde. Dans l'article de Sébastien Charles évoqué précédemment, la réponse de Voltaire au solipsisme est présentée comme rapide et ne portant pas sur le fond, laissant le problème intact et se réduisant à une tentative de réfutation *ad hominem* et *ad absurdum*, Voltaire ne trouvant pas de réponse satisfaisante à ce problème. Il est peut-être vrai que la perspective de Voltaire ne propose pas de conclusion satisfaisante, mais la démarche ne manque pas d'intérêt. Voltaire commence par la présentation de ce que seraient les objections philosophiques faites à notre connaissance de l'existence du monde extérieur (l'argument du rêve, les erreurs des sens, l'impossibilité de parvenir à la chose elle-même, nos sens ne nous donnant accès qu'aux modes de l'objet perçu) avant de montrer qu'à partir d'un accord sur le fait que les qualités secondaires des objets dépendent du sujet qui les perçoit, on devrait en conclure à la possible relativité des qualités premières elles-mêmes. Dans ce cas, l'étendue pourrait être également spirituelle. Face à ces objections philosophiques qui remettent en question la croyance à l'existence du monde extérieur, Voltaire nous fournit quelques pistes permettant de les contourner. La première, déjà mentionnée, est celle qui consiste à montrer l'absurdité du solipsisme : s'il n'y a pas de monde extérieur, alors

18. Dans la même lettre à Frédéric, d'octobre 1737, Voltaire écrit un peu plus haut sur la même page : « Je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale. J'ai examiné sincèrement, et avec toute l'attention dont je suis capable, si je peux avoir quelques notions de l'âme humaine, et j'ai vu que le fruit de toutes mes recherches est l'ignorance. »

19. On peut avoir des notions sur les idées et mesurer les corps, mais la connaissance de la nature de celui qui a des idées et de la matière nous est interdite. Ce qui nous reste est de l'ordre d'une connaissance par analogie, comme le rappelle Voltaire à Frédéric, dans une lettre du 17 avril 1737 : « Nous savons, par exemple, ce que c'est qu'une idée simple, une idée composée ; nous ne saurons jamais ce que c'est que cet être qui a des idées. Nous mesurons les corps ; nous ne saurons jamais ce que c'est que la matière. Nous ne pouvons juger de tout cela que par la voie de l'analogie : c'est un bâton que la nature a donné à nous autres aveugles, avec lequel nous ne laissons pas d'aller, et aussi de tomber », in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 24, p. 499.

les sceptiques ne peuvent pas non plus exister, ce qui fait que nous n'avons pas besoin de prendre sérieusement en considération leur position. Cette tentative de réfutation ne nous apparaît pas la plus intéressante. Plus stimulantes m'apparaissent trois autres voies empruntées par Voltaire.

En premier lieu, Voltaire se refuse à penser que l'on puisse vraiment confondre le rêve et la veille, les perceptions du rêve étant toujours des réminiscences de choses vécues et n'ayant pas la même intensité et le même ordre que ce qui fut perçu pendant la veille. En second lieu, Voltaire reprend une perspective déjà évoquée par Locke dans l'*Essai sur l'entendement humain*, où la solidité, ou impénétrabilité, perçue par le tact, est « de toutes les idées, celle qui est la plus étroitement unie et la plus essentielle au corps²⁰ ». De cela notre philosophe conclut que le tact est le seul sens capable d'accéder aux qualités premières ou essentielles de la matière, tous les autres pouvant être considérés comme n'agissant que sur des corps intermédiaires. En troisième lieu, Voltaire fait de la dimension pratique une réponse au scepticisme en montrant que la suspension du jugement est impraticable. La réduction à l'absurde évoquée par Sébastien Charles nous révélait déjà l'importance potentielle de la dimension pratique. Pour le dire en bref, il faut évoquer autrui, qui interdit de douter de l'existence du monde extérieur et rend ridicule le solipsisme : « Lorsque, par exemple, on aura donné quelque bataille, il faudra dire que dix mille hommes ont paru être tués, qu'un tel officier semble avoir la jambe cassée, et qu'un chirurgien paraîtra la lui couper. De même, quand nous aurons faim, nous demanderons l'apparence d'un morceau de pain pour faire semblant de digérer²¹. »

Rien ne change effectivement entre monde apparent et monde réel. Mais qu'on fasse attention aux exemples (des guerres, des situations de survie, un repas), et l'on voit que ces exemples exigent une action et l'intervention d'autrui. Ce que Sébastien Charles attribue à Diderot à titre de réfutation intéressante au solipsisme, à savoir la dimension pratique, se trouvait déjà chez le patriarche de Ferney²². Pour Voltaire, l'existence du monde extérieur ne peut pas être démontrée, comme pour Diderot plus tard, mais cela ne signifie pourtant pas qu'on doive suspendre son jugement. Si ce qui importe est de parvenir

20. Locke (2001), p. 196.

21. Voltaire, *Traité de métaphysique*, IV, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 17, p. 132.

22. Cf. Sébastien Charles (2004), p. 580 : « C'est sans doute chez Diderot que le traitement accordé à l'égoïsme paraît le plus original. En premier lieu parce que Diderot distingue, lui, le scepticisme de l'égoïsme, qui n'est qu'une variante du pyrrhonisme. Ensuite, parce qu'il comprend la difficulté de remettre en question une telle position métaphysique qui suppose, pour être réglée, que l'on puisse prendre un point de vue réellement objectif, c'est-à-dire extérieur à l'ordre phénoménal, ce qui est impossible. Pour Diderot, personne n'est apte, au plan strictement théorique, à fournir la moindre preuve de l'impossibilité de l'égoïsme. D'ailleurs, matérialisme et idéalisme sont deux positions métaphysiques indémontrables sur lesquelles peuvent se greffer des systèmes vraisemblables mais non certains. Enfin, parce que Diderot prend conscience du fait que seule l'introduction d'une nouvelle dimension permet d'attaquer réellement l'égoïsme. Cette dimension, c'est celle de la pratique, qui indique que l'égoïste ne peut être conséquent à ce niveau et qu'il est obligé de supposer l'existence d'autrui et de s'aligner sur son comportement.

à dégager la nature de l'homme et du social, il n'est pas convenable de douter de l'existence du monde extérieur. Or il existe en outre de forts *indices* pour qu'on y *croie*. La familiarité et la force avec lesquelles les corps se présentent et l'assurance fournie par le tact exemptent l'existence de *démonstration* du monde extérieur, car rien n'est plus évident que la réalité de ce qui nous entoure. À ce propos, un morceau de Voltaire tiré du même texte est éloquent. Confronté à la question de savoir ce qu'il devrait répondre à Dieu si ce dernier daignait lui demander laquelle des deux propositions suivantes est fausse, « il y a des corps » et « une infinité de lignes courbes peuvent passer entre un cercle et sa tangente », le philosophe se contenterait de répondre « que c'est la dernière : car sachant bien que j'ai ignoré longtemps cette proposition, que j'ai eu besoin d'une attention suivie pour en entendre la démonstration, que j'ai cru y trouver des difficultés, qu'enfin les vérités géométriques n'ont de réalité que dans mon esprit, je pourrais soupçonner que mon esprit s'est trompé²³ ».

La proposition sur les corps ne nécessite pas de démonstration, au contraire de l'autre, et nous sommes même contraints à croire en la véracité de la première et la fausseté de la seconde. D'ailleurs le domaine de la croyance n'est pas celui de la démonstration. L'entrée « Foi » du *Dictionnaire philosophique* peut aider à saisir cette séparation entre la démonstration et la croyance mise en œuvre par Voltaire, et nous acheminer ainsi vers le troisième point évoqué en commençant, qui concerne le rapport entre foi et raison. Pour Voltaire, « on ne peut croire que ce qui paraît vrai ; rien ne peut paraître vrai que par l'une de ces trois manières, ou par l'intuition, le sentiment : *j'existe, je vois le soleil* ; ou par des probabilités accumulées qui tiennent lieu de certitude, *il y a une ville nommée Constantinople* ; ou par voie de démonstration, *les triangles ayant même base et même hauteur sont égaux*²⁴. »

La démonstration n'est que l'un des modes à travers lesquels la croyance s'établit. Il est des choses qu'il n'est pas nécessaire de démontrer, l'existence de Constantinople par exemple, mais qui sont dignes de croyance. Exiger que toutes nos connaissances soient démontrées est une attitude déraisonnable. Quand Voltaire fait l'analyse de la croyance, il présente les éléments qui peuvent l'engendrer : la démonstration, mais aussi l'intuition et le sentiment qui sont, pour ainsi dire, mis dans une même classe, et les *probabilités accumulées* qui possèdent un aspect de certitude. Voilà les voies à travers lesquelles les croyances se sont établies. Il ne faut pourtant pas confondre la croyance avec la foi, et Voltaire cherche soigneusement à les distinguer. La foi n'est pas une croyance, justement parce que, selon lui, elle ne repose sur aucun des trois modes d'accès au savoir (l'intuition et le sentiment, les probabilités accumulées, et la démonstration). La foi peut être qualifiée, à vrai dire, d'« incrédulité soumise ».

23. Voltaire, *Traité de métaphysique*, IV, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 17, p. 133.

24. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Foi ou Foy », in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 13, p. 406.

Pour Voltaire donc, la foi n'est pas réductible à la croyance, tout simplement parce que le croyable est lié au vraisemblable alors que l'article de foi, par définition, n'a aucune vraisemblance. « Qu'est-ce que la foi ? Est-ce de croire ce qui paraît évident ? ». Il faut répondre à cette question par la négative. « La foi consiste à croire, non ce qui semble vrai, mais ce qui semble faux à notre entendement. » La foi n'est pas une croyance, elle est « l'anéantissement de la raison, un silence d'adoration devant des choses incompréhensibles », voire « le respect pour des choses incompréhensibles ». Autrement dit, « la foi est obéissance ». Celui qui la possède doit « captiver son entendement sous le joug de la foi²⁵ ». La foi n'a pas besoin de l'aide de la raison, elle est même contraire à la raison. Dans la perspective de Voltaire, les *preambula fidei* n'ont pas de sens. Il semble que Voltaire propose ici une conception fidéiste de la foi qui n'est pas sans rapport avec le scepticisme. N'a-t-on pas trouvé chez Montaigne et Bayle une articulation fidéiste entre raison et foi ? Si l'on méprise la tradition sceptique, en particulier celle léguée par Montaigne et Bayle, mais aussi par Pascal et La Mothe le Vayer, ne risque-t-on pas de passer à côté de la possibilité d'éclairer certains concepts chers aux penseurs du XVIII^e siècle ? À ce propos, nous pensons que la perspective de Voltaire sur ce point a une dette envers les articulations entre foi et raison élaborées par les penseurs des deux siècles précédents, et c'est peut-être sur ce point que le rapport entre Lumières et scepticisme est le plus riche.

Comment peut-on dès lors comprendre que l'on soit passé, en deux siècles, d'un scepticisme qui conserve une place à la foi à un scepticisme anticlérical ? Comment est-on passé du respect manifesté par Montaigne à l'égard de la religion aux sarcasmes à l'ironie voltairienne vis-à-vis de l'Infâme ? Deux questions auxquelles Richard Popkin a répondu : « La théorie de Montaigne et de ses partisans a été interprétée de deux façons opposées. Et ces deux interprétations ont représenté les directions empruntées par le scepticisme moderne, l'une en faveur du libertinage et de la libre pensée, qui est celle de Voltaire et Hume, l'autre en faveur de la défense irrationnelle et anti-rationnelle de la foi, qui est celle de Kierkegaard²⁶. »

Le scepticisme de Montaigne et de Bayle les a conduit vers une séparation entre foi et raison, que Voltaire reprend. La complète exclusion de la foi du domaine rationnel mène donc à deux directions possibles, et la conception fidéiste de la foi peut créer des dévots ou des incroyants. Si l'on envisage cette exclusion à la manière de Frédéric Brahami dans *Le travail du scepticisme*, on peut mieux voir en quel sens la position de Voltaire doit être comprise. Afin de parvenir à expliciter sa compréhension du fidéisme, terme inventé au XIX^e siècle et qu'il faut pourtant encore définir après précision, Brahami nous présente plusieurs définitions de ce terme, plus précises les unes que les autres, afin de parvenir ensuite à les appliquer aux auteurs modernes.

25. *Ibid.*, p. 407.

26. Richard Popkin (1972), p. 368.

Ainsi, le fidéisme « affirme la vérité des contenus de la foi indépendamment de toute raison de croire²⁷ », il est « une hérésie qui est caractérisée par le rejet de la construction dogmatique des rapports entre la raison et la foi²⁸ », qui en vient à invalider « les preuves de l'existence de Dieu » et à refuser « la valeur épistémologique et apologétique des préambules de la foi²⁹ ». Enfin, en tant que le fidéisme sépare l'ordre de la raison de celui de la religion, il vise à faire apparaître « dans tout son caractère profane cet élément de la vie ordinaire des hommes qu'est la croyance³⁰ ».

C'est à ce niveau que l'on retrouve la perspective de Voltaire puisque, pour lui, la foi ne peut s'établir qu'en raison d'un manque de motifs favorisant la croyance. La foi est indépendante de la raison, et elle en est même l'opposée. On l'a vu, le scepticisme est une voie à double sens, qui ne permet pas plus d'en venir au fidéisme ou à l'athéisme. Une fois séparées la foi et la raison, le fidéisme, l'athéisme ou l'agnosticisme deviennent des positions qui ne sont pas déterminées par le scepticisme épistémologique, et d'autres « facteurs non épistémiques » déterminent le choix d'une position par rapport aux autres. Ainsi Voltaire peut-il logiquement affirmer qu'il existe des évidences en faveur de la croyance en l'existence de Dieu. Mais ces évidences ne reposent pas sur des démonstrations et ne sauraient entraîner une adhésion dogmatique. Elles se présentent comme des probabilités, comme des vraisemblances, car elles sont fondées sur l'observation des divers aspects de l'univers qui semblent manifester une intelligence divine dans l'organisation du tout³¹. On n'est toutefois

27. Frédéric Brahami (2001), p. 83.

28. *Ibid.*, p. 84.

29. *Ibid.*, p. 91.

30. *Ibid.*, p. 92.

31. Voir par exemple le *Traité de métaphysique*, II, où Voltaire écrit « qu'un lecteur équitable, ayant mûrement pesé le pour et le contre de l'existence d'un Dieu créateur, voit à présent de quel côté est la vraisemblance » (Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 17, p. 129). Dans une lettre à Frédéric datée du 17 avril 1737, Voltaire présente une conclusion quelque peu similaire : « Quelle sera donc l'opinion que j'embrasserai ? Celle où j'aurai, de compte fait, moins d'absurdités à dévorer. Or je trouve beaucoup plus de contradictions, de difficultés, d'embarras, dans le système de l'existence nécessaire de la matière ; je me range donc à l'opinion de l'existence de l'Être suprême, comme la plus vraisemblable et la plus probable. Je ne crois pas qu'il y ait de démonstration, proprement dite, de l'existence de cet Être indépendant de la matière. Je me souviens que je ne laissais pas, en Angleterre, d'embarrasser un peu le fameux docteur Clarke, quand je lui disais : « On ne peut appeler démonstration un enchaînement d'idées qui laisse toujours des difficultés. Dire que le carré construit sur le grand côté d'un triangle est égal au carré des deux [autres] côtés, c'est une démonstration qui, toute compliquée qu'elle est, ne laisse aucune difficulté ; mais l'existence d'un Être créateur laisse encore des difficultés insurmontables à l'esprit humain. Donc cette vérité ne peut être mise au rang des démonstrations proprement dites. Je la crois, cette vérité ; mais je la crois comme ce qui est le plus vraisemblable ; c'est une lumière qui me frappe à travers mille ténèbres » (Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 24, pp. 498-499). Or, si on en reste au niveau de la vraisemblance, accepter que je ne puisse démontrer l'existence de Dieu ne signifie pas que je doive pour autant accorder la même valeur à l'athéisme et au déisme, vu qu'ils ne sont pas équivalents, même s'ils sont tous deux indémontrables. Le déisme, d'après Voltaire, fait naître des difficultés, alors que l'athéisme engendre des absurdités.

pas là dans l'ordre démonstratif, et c'est justement cette croyance sans démonstration, cette vraisemblance, qui permet d'éviter, d'un côté, la totale suspension du jugement et, de l'autre, la fixité de l'adhésion dogmatique, engendrant à son tour la tolérance. La croyance fondée sur le vraisemblable n'est pas un arrêt mais au contraire un incitatif à poursuivre sans relâche la quête de la vérité, quête nourrie par l'absence de certitude. Refusant à la fois la soumission fidéiste ou l'arrogance du dogmatisme et de l'esprit de système, la position de Voltaire ne réifie ni n'exclut aucune position philosophique. À titre d'exemple, aucune démonstration n'est proposée pour démontrer la fausseté de l'athéisme, mais des raisonnements sont apportés pour signaler en quoi il apparaît moins vraisemblable que le déisme.

De là, on peut conclure qu'il est possible, comme nous l'avons vu, d'enrichir nos perspectives sur l'histoire de la philosophie par rapport aux Lumières et, plus spécifiquement en ce qui concerne la philosophie de Voltaire, si l'on tient compte de certaines des questions propres à la tradition sceptique. C'est là le but que nous nous étions fixé en tâchant d'indiquer les rapprochements et les éloignements que l'on trouve chez Voltaire à l'égard des thèmes habituels de la tradition sceptique. Il resterait à traiter le quatrième point annoncé, qui concerne le rapport entre la raison libre et l'*epokhé*, mais ce serait un tout autre travail, que d'autres ont déjà entrepris avec brio³².

Bibliographie

- Bolzani Filho, Roberto. « Ceticismo e Empirismo », *Discurso*, 18, 1990, p. 37-67.
- Brahami, Frédéric. *Le travail du scepticisme*. Montaigne, Bayle, Hume, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Charles, Sébastien. « Du “Je pense, je suis” au “Je pense, seul je suis” : crise du cartésianisme et revers des Lumières », *Revue philosophique de Louvain*, 4, 2004, p. 565-582.
- . « Scepticisme et solipsisme au XVIII^e siècle : la prégnance des débats cartésiens au siècle des Lumières », *Rivista di storia della filosofia*, 1, 2005, p. 3-22.
- Dumont, Jean-Paul. *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin, 1972.
- Graças de Souza, Maria das. *Voltaire a razão militante*. São Paulo, Moderna, 1993.
- . « O cético e o ilustrado », *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 2, 2000, p. 9-17.
- Locke. *Essai sur l'entendement humain*, éd. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.
- Martin-Haag, Éliane. « Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne : du jugement suspendu à la raison libre », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1997, p. 365-385.
- Pomeau, René. *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1974.
- Popkin, Richard. « Kierkegaard and Skepticism », in Josiah Thompson (ed.), *Kierkegaard : A Collection of Critical Essays*, Garden City, Doubleday, 1972.
- Porchat, Oswaldo. « Empirismo e Ceticismo », *Discurso*, 35, 2005, p. 29-41.
- Rétat, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Lyon, Audin, 1971.
- Verdan, André. *O Ceticismo filosófico*, Florianópolis, Editora da UFSC, 1998, p. 95.
- Voltaire. *Œuvres complètes de Voltaire*, édition C. Lahure, Paris, Hachette, 1859.

32. Cf. les analyses de Éliane Martin-Haag (1997), p. 365-385.

De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières

Sébastien Charles

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018250ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018250ar>

[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

Charles, S. (2008). De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières. *Philosophiques*, 35 (1), 275–290. <https://doi.org/10.7202/018250ar>

Résumé de l'article

Le scepticisme des Lumières est le parent pauvre des études que Popkin a consacrées au scepticisme moderne. En général, Popkin ne confère au scepticisme des Lumières qu'une valeur propédeutique ou méthodologique. Si Popkin est revenu à plusieurs reprises sur ce portrait qu'il a brossé du scepticisme des Lumières pour le nuancer, évoquant notamment les travaux de Baker, d'Olaso ou de Tonelli, c'est pour accepter que le scepticisme ait été plus prégnant au XVIII^e siècle qu'il ne le pensait, mais sans pour autant modifier son sentiment quant à l'usage qui en fut fait. Or, à partir de l'évocation de formes de scepticisme délaissées par Popkin (le scepticisme clandestin, l'égoïsme), cet article propose une réévaluation de l'ensemble du scepticisme des Lumières et en teste la validité en prenant Rousseau pour exemple. L'avantage du recours à Rousseau, c'est que ce dernier a connu à la fois le scepticisme clandestin et l'égoïsme, et qu'il est donc à même de montrer l'influence de ce scepticisme souterrain sur les Lumières dans leur ensemble.

De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières

SÉBASTIEN CHARLES

Université de Sherbrooke

Sebastien.Charles@USherbrooke.ca

RÉSUMÉ. — Le scepticisme des Lumières est le parent pauvre des études que Popkin a consacrées au scepticisme moderne. En général, Popkin ne confère au scepticisme des Lumières qu'une valeur propédeutique ou méthodologique. Si Popkin est revenu à plusieurs reprises sur ce portrait qu'il a brossé du scepticisme des Lumières pour le nuancer, évoquant notamment les travaux de Baker, d'Olaso ou de Tonelli, c'est pour accepter que le scepticisme ait été plus prégnant au XVIII^e siècle qu'il ne le pensait, mais sans pour autant modifier son sentiment quant à l'usage qui en fut fait. Or, à partir de l'évocation de formes de scepticisme délaissées par Popkin (le scepticisme clandestin, l'égoïsme), cet article propose une réévaluation de l'ensemble du scepticisme des Lumières et en teste la validité en prenant Rousseau pour exemple. L'avantage du recours à Rousseau, c'est que ce dernier a connu à la fois le scepticisme clandestin et l'égoïsme, et qu'il est donc à même de montrer l'influence de ce scepticisme souterrain sur les Lumières dans leur ensemble.

ABSTRACT. — The scepticism of the Enlightenment was neglected in the studies that Popkin devoted to early modern scepticism. Generally, Popkin only attributes a preparatory, or methodological role to the scepticism of the Enlightenment. Indeed, Popkin himself has come back several times to the picture he had drawn of the Enlightenment, notably in light of the works by Baker, Olaso or Tonelli. However, it was only to accept that scepticism was more developed than he had first thought, and never to change his mind about the influence that it had on this time-period. Through the analysis of forms of scepticism that were totally neglected by Popkin (i.e., clandestine scepticism and egoism), this article proposes a complete re-evaluation of scepticism in the Enlightenment. Rousseau is particularly interesting here because he has known both the clandestine scepticism, and the egoism movement. This article takes him as a case study in order to test the validity of its thesis concerning the influence of this underground scepticism on the Enlightenment as a whole.

Dans un article intitulé « Scepticism in the Enlightenment » paru en 1963 dans les *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Richard Popkin avance l'idée selon laquelle « il y avait, et ce de manière quelque peu surprenante, très peu de scepticisme au siècle des Lumières¹ » — du moins si l'on considère le scepticisme sous sa forme philosophique. Trois grands courants philosophiques ont été les représentants de ce pyrrhonisme fort discret, en rien comparable à la vigueur sceptique du siècle précédent : le premier s'inscrit dans la filiation montanienne et baylienne, le deuxième représente une forme de fidéisme

1. Popkin (1997), p. 1 (traduction nôtre).

irrationaliste qui anticipe par certains côtés les thèses développées par la suite par Kierkegaard, et le troisième renvoie à un type de scepticisme épistémologique caractéristique des premiers adversaires du criticisme kantien au sein de l'Académie de Berlin. Mais, pour Popkin, ces courants n'ont pas connu de développement d'envergure et il faudrait plutôt parler à leur égard de scepticisme souterrain, dont l'activité sur la scène intellectuelle des Lumières fut faible, sinon nulle. Le scepticisme des Lumières se réduirait en réalité à la figure emblématique de Hume, mais cette réduction n'aurait été valide que si le scepticisme de ce dernier avait été considéré à sa juste valeur. Or, on sait que pour les philosophes des Lumières, la réputation de Hume fut plus fondée sur ses travaux d'historien que de philosophe. Dès lors, Popkin s'est cru autorisé à écrire que « Hume, à titre de sceptique, fut un homme complètement isolé dans le gai tourbillon social des salons parisiens² ».

Bien évidemment, Popkin ne nie pas l'existence d'une influence réelle du scepticisme dans le premier quart du XVIII^e siècle français, qui se manifeste à la fois à travers les écrits de Pierre Bayle (et notamment son fameux *Dictionnaire*, de nombreuses fois réédités dans les premières années du siècle), la publication posthume en 1721 du *Traité de la foiblesse de l'entendement humain* de Huet et l'effet produit dans la République des Lettres en 1718 par l'édition de Fabricius des *Hypotyposes* de Sextus Empiricus, traduite en français par Claude Huart sept ans plus tard. Mais Popkin se refuse à penser que le scepticisme ait pu être un des traits dominants d'un siècle placé sous le signe du progrès des connaissances et des réalisations techniques, évolution exprimée dans toute sa quintessence par le projet encyclopédique de Diderot et d'Alembert. Et Popkin de conclure : « cette enquête sur le scepticisme des Lumières suggère, du moins en ce qui me concerne, que le XVIII^e siècle se présente d'abord comme un hiatus dans le développement continu du scepticisme³ ». Treize ans plus tard, dans un article intitulé « Scepticism and Anti-scepticism in the Latter Part of the Eighteenth Century », la conclusion est identique, quoique plus lacunaire : « Au milieu du XVIII^e siècle, Hume était le *seul* sceptique vivant⁴ ».

Dès lors, quel intérêt à évoquer la place du scepticisme dans la pensée de Rousseau si, d'une part, le scepticisme représente un courant de pensée anecdotique dans la philosophie des Lumières, et si, d'autre part, Rousseau, qui n'est jamais cité par Popkin, semble n'y jouer aucun rôle ? Pour y répondre, il faut d'abord opposer Popkin à lui-même en tenant compte des travaux qu'il a effectués par la suite et dans lesquels il avoue, avec l'honnêteté intellectuelle qui fut toujours la sienne, s'être trompé. Dans ce sens, je chercherai d'abord à montrer en quoi Popkin s'est trompé, et ce à partir de sa propre lecture de ses premiers errements, puis je poursuivrai l'analyse du scepticisme des

2. *Ibid.*, p. 8 (traduction nôtre).

3. *Ibid.*, p. 13 (traduction nôtre).

4. Popkin (1997), p. 19 (traduction nôtre).

Lumières en évoquant quelques points que Popkin n'a pas soulevés et qui contribuent à modifier l'image que l'on s'en fait avant d'en venir plus précisément à la pensée de Rousseau et à la relation très particulière que le citoyen de Genève a entretenue avec le pyrrhonisme.

1. Popkin contre Popkin

C'est en 1992 que Popkin fait paraître un article intitulé « News Views on the Role of Scepticism in the Enlightenment⁵ » dans lequel il reconnaît avec impartialité que le scepticisme des Lumières « était plus fondamental et plus subtil qu'[il] ne l'avait imaginé, en dépit de l'optimisme scientifique et de la croyance dans un possible progrès sans fin de la connaissance humaine partagés par les penseurs les plus notables de cette époque⁶ ». Et de citer à ce propos les travaux de Giorgio Tonelli, Keith Baker et Ezequiel de Olaso allant dans le sens d'une réhabilitation de la dimension sceptique au sein de la pensée des Lumières⁷. Avant d'évoquer la relecture du scepticisme des Lumières proposée par Ezequiel de Olaso, sur laquelle je reviendrai par la suite quand j'évoquerai Rousseau, un mot rapide concernant les contributions de Tonelli et de Baker sur cette question afin d'explicitier en quoi ces travaux ont contribué à réhabiliter le scepticisme des Lumières.

Giorgio Tonelli a le double mérite d'avoir insisté sur l'importance du scepticisme d'un point de vue global⁸ tout en faisant sortir de l'ombre la figure de Pierre-Jacques Changeux⁹, auteur d'un scepticisme particulier développé dans son *Traité des Extrêmes*¹⁰, qui, par son existence même, ruine la première thèse de Popkin voulant que Hume ait été le seul sceptique des Lumières. Pour Tonelli, la thèse défendue par Ernst Cassirer¹¹ ou Paul Hazard¹², qui fait des Lumières l'époque dans laquelle la raison humaine, en révolte contre les chaînes imposées par la tradition et l'autorité, impose ses propres règles dans l'ordre du savoir, ouvrant par là l'ère du progrès scientifique et de l'arraisonement du monde, est totalement à reconsidérer. Le XVIII^e siècle ne saurait en effet se réduire à ce schéma simplificateur qui, sous prétexte d'unifier les courants de pensée divers qui le parcourent, aplatit les idées et les concepts pour mieux en rendre compte. Ce qui ne veut bien évidemment pas signifier que cette thèse est fausse, mais simplement qu'elle ne saurait suffire à expliquer

5. Cf. Popkin (1997).

6. *Ibid.*, p. 157 (traduction nôtre).

7. De nos jours, cette importance du scepticisme des Lumières est devenue un lieu commun. Voir à ce propos la bibliographie très complète sur le sujet que proposent Bernier et Charles (2005), pp. 248-254.

8. Voir Popkin (1997), pp. 35-50.

9. Cf. Popkin (1997), pp. 51-68.

10. Changeux (1767). Un résumé du livre de Changeux par Vallet a été publié en 1772 dans le dix-huitième volume de l'*Encyclopédie d'Yverdon* et a été reproduit dans le tome II du *Supplément à l'Encyclopédie* de Diderot en 1776 sous l'article « Extrême » (pp. 928-932).

11. Cassirer (1966).

12. Hazard (1963).

seule toute la complexité d'une atmosphère intellectuelle spécifique, celle d'un siècle où l'on a refusé dogmatisme et esprit de système, qui ne doit pas être appréhendée à partir d'un seul angle interprétatif.

Tonelli a bien mis en avant le revers d'une telle médaille : si les Lumières représentent bien l'Âge de la Raison, il faut néanmoins préciser qu'il s'agit là d'une raison élaborant ses propres limites et établissant avec prudence le domaine du savoir humain en assignant des bornes strictes à la connaissance. Bien sûr, en magnifiant les trois héros des siècles passés (Bacon, Locke et Newton), en les présentant comme les représentants des droits de la raison, mais aussi de ses devoirs à l'égard de ses propres limites en général et de l'expérience en particulier, les philosophes des Lumières pensaient sincèrement suivre les lois de la raison et non les préjugés ou la tradition, mais ils ne faisaient en fait à leur tour que remplacer une forme d'autorité par une autre¹³. Il est pourtant tout à leur honneur d'avoir tenté de délimiter le champ de la rationalité humaine, limitation dont Tonelli donne sept exemples qui sont autant de thèses sceptiques à l'égard des potentialités de la raison humaine : (1) il est impossible de connaître les objets transcendant toute expérience humaine ; (2) il est impossible de connaître les choses qui nous entourent telles qu'elles sont en elles-mêmes ; (3) la notion de substance est métaphysiquement inconcevable ; (4) la texture interne des corps et leurs propriétés les plus propres sont inconnaissables ; (5) la connaissance des causes nous est refusée (ce qui n'est pas sans importance pour le traitement de l'idée de finalité) ; (6) le recours aux hypothèses est à privilégier et l'utilisation du système à bannir ; (7) la notion d'infini nous est inaccessible. De là, Tonelli conclut à la nécessaire réévaluation du scepticisme au XVIII^e siècle, à entreprendre en conjonction avec la redéfinition par les philosophes des Lumières eux-mêmes de la nature de la métaphysique¹⁴.

La figure de Pierre-Jacques Changeux permet une telle réévaluation puisqu'elle montre toute la prégnance du scepticisme au sein des Lumières. « Pour ma part, écrit Tonelli, l'œuvre principale de Changeux mérite quelque attention [...] parce que ce dernier est un représentant typique (et relativement tardif) du courant sceptique majoritaire propre à la philosophie française du XVIII^e siècle qui a été jusqu'à présent presque totalement ignoré¹⁵ ». Au-delà du coup de patte implicite à Popkin, le jugement de Tonelli est exact quant à Changeux, dont le *Traité des Extrêmes* s'inscrit effectivement dans un courant sceptique fort, et l'article de Tonelli en rappelle les grandes figures, démarche qui lui permet de conclure en montrant que le scepticisme « était beaucoup plus largement diffusé en France à cette époque que cela a été dit jusqu'à présent, et tellement d'ailleurs qu'il est probablement justifié de le considérer comme le courant méthodologique le plus dominant de cette époque¹⁶ ».

13. Voir notamment à ce propos Mayer (1956).

14. Cf. Charles (2000).

15. Tonelli, dans Popkin (1997), p. 52 (traduction nôtre).

16. *Ibid.*, p. 54 (traduction nôtre).

Keith Baker, de son côté, a montré que celui qui semblait incarner la figure exemplaire de l'optimisme des Lumières, à savoir Condorcet, n'était peut-être pas aussi confiant dans les potentialités humaines qu'on aurait pu le croire au premier abord¹⁷, ce qui a conduit par la suite Popkin lui-même à voir en lui un sceptique « radical¹⁸ » — ce qui ne contredit pas pour autant, à ses yeux, son optimisme. S'il fut un des plus grands mathématiciens de son temps et notamment l'instigateur de l'application des mathématiques aux problèmes humains par le biais des calculs de probabilité, son approche de la science mathématique est indissociable de son scepticisme méthodologique. Peut-on y lire, comme le propose Popkin, « l'épistémologie sceptique la plus avancée de tous les philosophes des Lumières¹⁹ » ? C'est passer d'un excès, l'inexistence du scepticisme des Lumières, à un autre, l'influence exceptionnelle du scepticisme sur la philosophie du XVIII^e siècle. Concernant Condorcet, les choses sont plus complexes et son scepticisme est avant tout méthodologique, comme ce dernier le rappelle dans ses *Notes sur Voltaire* où il le présente comme un juste milieu acceptable entre dogmatisme et pyrrhonisme : « les déclamations contre le scepticisme sont l'ouvrage de la sottise ou de la charlatanerie. Un sceptique qui n'admettrait pas les différents degrés de probabilité serait un fou ; un sceptique qui les admet ne diffère des dogmatiques qu'en ce qu'il cherche à démêler ces différents degrés avec plus de subtilités²⁰ ». Si Condorcet se refuse à concevoir que la nature, dans son essence, puisse nous être accessible, il pense néanmoins que l'utilisation à bon escient des données fournies par l'expérience et le recours à la théorie mathématique probabiliste permettent d'anticiper et de prévoir là où il est impossible de déterminer avec certitude le cours des événements. Le futur, s'il ne nous est pas donné puisque la nature des choses nous est définitivement refusée, reste envisageable dans ses grandes lignes. Et cela vaut autant pour les sciences naturelles que pour les sciences morales où une certitude de la même espèce peut être envisagée (car, pour Condorcet, les mathématiques, tout comme la physique ou les sciences morales, ne sont que probables). Dès lors, les sciences peuvent construire leur objet sur un fond de scepticisme²¹.

Si les travaux de Tonelli et Baker ont contribué à faire rejallir l'importance du scepticisme au XVIII^e siècle, c'est avant tout un scepticisme de fin de siècle qui utilise les arguments sceptiques principalement dans une visée épistémologique. Il me semble que cette influence sceptique, à laquelle Popkin a accordé beaucoup d'importance dans ses derniers travaux, notamment en s'intéressant au *Projet de scepticisme universel* de Brissot de Warville écrit dans

17. Baker (1975).

18. Popkin (1998), pp. 31-39.

19. *Ibid.*, p. 36 (traduction nôtre).

20. Condorcet, *Notes sur Voltaire*, dans Concorcet (1847), t. IV, p. 559.

21. Cette utilisation du calcul des probabilités à titre de science prédictive se retrouve à la même époque chez Jean-Claude de La Métherie (1787), qui propose un tableau des certitudes (t. I, pp. 466-478).

les mêmes années et dans une perspective assez identique, ne rend compte que d'un aspect des choses et que la prégnance sceptique au siècle des Lumières, d'une part, ne se réduit pas à des penseurs comme Hume, Changeux, Condorcet ou Brissot de Warville, et que, d'autre part, elle se manifeste bien plus tôt dans le siècle.

2. Scepticisme clandestin et égoïsme métaphysique

Afin de valider cette interprétation, je prendrai deux exemples, ceux du scepticisme clandestin et de l'égoïsme philosophique. Si les recherches sur le scepticisme clandestin de l'âge classique en sont encore à leurs balbutiements et ne proposent pas de vision univoque du phénomène, elles s'entendent néanmoins pour insister sur l'importance du mouvement sceptique à l'intérieur de la clandestinité philosophique²². C'est le cas notamment des recherches menées par Miguel Benítez²³ (qui rejoignent d'ailleurs sur certains points notre critique de la position de Popkin) dont je n'en dégagerai que les conclusions qui me paraissent les plus intéressantes.

Si l'on fait exception des *Arguments du pyrrhonisme*, manuscrit qui expose en détails certaines argumentations sceptiques à une demoiselle avide d'en savoir plus sur le pyrrhonisme, aucun manuscrit clandestin ne s'est donné pour ambition de fournir une vision impartiale de ce que fut le scepticisme ou de rappeler l'histoire de la secte et les enjeux propres à ce courant de pensée. Dans de nombreux manuscrits, le scepticisme apparaît comme une méthode que l'on utilise, non comme un résultat que l'on prône. Il ne s'agit pas de parvenir à un ensemble cohérent de propositions sceptiques qui fasse système, à une métaphysique, mais de se servir du scepticisme pour remettre en question les préjugés et indiquer les limites de la connaissance humaine. On comprend alors que l'épistémologie générale des manuscrits clandestins soit inspirée par l'empirisme et le nominalisme où l'on s'en tient au singulier en refusant de se prononcer sur ce qui n'est pas par nature perceptible. Ce scepticisme modéré « ne veut point s'interroger, en principe, sur les causes dernières et les essences et voit dans la raison qui s'appuie sur les données immédiates de l'expérience le moyen le plus adéquat pour obtenir les connaissances indispensables en vue d'assurer la préservation et le bonheur des hommes, d'un scepticisme enfin conçu comme méthode de recherche de la vérité et non comme système²⁴ ».

Ce scepticisme est modéré parce qu'il accorde à titre d'évidences un certain nombre de pré-requis comme l'existence du monde, d'autrui et de soi (refus du solipsisme) ; la confiance dans les potentialités propres de l'expérience et de la raison ; l'idée que la connaissance est bornée, mais qu'à l'intérieur de ces bornes la certitude est possible. Cette modération ne l'empêche pas de prendre parti ou bien pour l'idéalisme de type malebranchiste (comme dans

22. Cf. le chapitre consacré au scepticisme clandestin dans Paganini (2005), pp. 79-108. Voir également : Alan C. Kors (1993 et 2002) ; Canziani (1997) ; McKenna (2002).

23. Benítez (1996), notamment le chapitre 12, pp. 307-342.

24. *Ibid.*, p. 308.

les *Réflexions morales et métaphysiques*), ou bien, plus généralement, pour le matérialisme, mais un matérialisme qui n'a pas la cohérence et la consistance de celui développé par la suite par les philosophes matérialistes des Lumières. « Ce scepticisme se veut, en principe, un instrument critique dans la révision d'un savoir qui se prétend en possession d'une réponse définitive pour toutes les questions que la curiosité a enfantées dans le cœur des hommes. L'examen conduira à l'impossibilité de connaître la vraie nature des choses : si l'on ne peut pas douter de l'existence de la matière, il faut néanmoins avouer que nous ignorons et ses propriétés les plus intimes et la manière dont elle agit dans ses productions²⁵ ». On trouve une telle utilisation du scepticisme dans un certain nombre de manuscrits clandestins tels que *Parité de la vie et de la mort* ; *Dissertation sur la formation du monde* ; *Essais sur la recherche de la vérité* ; *Essais sur les facultés de l'âme* ; *Dialogues sur l'âme* ; *Lettre sur M. Locke*. Dans ces différents manuscrits, on pose la matière comme substance sans pouvoir en donner l'essence et on bute sur des questions métaphysiques insolubles (éternité et infinité de la matière, origine et nature du mouvement, essence de la pensée) qui conduisent à reconnaître des bornes à la connaissance humaine. Au-delà de la certitude possible à l'intérieur des limites propres à l'entendement humain, il nous est loisible d'émettre un certain nombre d'hypothèses, de faire part de probabilités et de vraisemblances, un peu à la manière des académiciens (comme c'est le cas dans *Parité de la vie et de la mort* ou dans les *Essais sur la recherche de la vérité*), ou de glisser plus radicalement vers une position plus dogmatique, comme par exemple dans l'*Essai de quelques idées de Dieu*.

Ce jugement porté à l'encontre de la littérature clandestine, parce qu'il se veut général, ne tient pas compte de certains manuscrits qui ont donné au scepticisme une place bien plus centrale, tels que les *Doutes des pyrrhoniens* ou *L'Art de ne rien croire*. Difficile, face à ces deux textes, de déterminer ce qui est de l'ordre de l'artifice rhétorique, de la sincérité philosophique ou de la simple prudence méthodologique. Gianni Paganini a présenté une interprétation ontologique de même facture pour ces deux manuscrits : ils défendraient au fond une conception naturaliste ou spinoziste du divin²⁶. Les deux manuscrits utiliseraient donc le pyrrhonisme de manière similaire et exprimeraient l'essence du scepticisme du début du XVIII^e siècle, moins soucieux d'agnosticisme et de suspension du jugement que de spinozisme et de naturalisme.

On pourrait dire que pour ces auteurs le scepticisme serait un effet de surface, mais commandé par un dogmatisme de fond où se cache une interprétation à la fois panthéiste et matérialiste du *Deus sive natura* [...]. Le dogmatisme qui resurgit après le traitement sceptique des croyances traditionnelles a le visage agressif et audacieux d'un déisme radical, poussé jusqu'à la limite du naturalisme

25. *Ibid.*, p. 318.

26. Concernant les *Doutes des pyrrhoniens*, voir Paganini (1994 et 1997) ; en ce qui a trait à *L'Art de ne rien croire*, se référer à Paganini (2007).

par son idée d'une divinité tout à fait impersonnelle, simple cause nécessaire qui agit par nécessité, se confondant avec l'univers qu'elle met en mouvement²⁷.

En ce qui concerne les *Doutes des pyrrhoniens*, de nombreux indices textuels vont dans le sens de la thèse de Gianni Paganini et le manuscrit ne correspond pas à un traité sceptique préoccupé de suspension du jugement et d'agnosticisme. Le scepticisme y joue avant tout un rôle méthodologique afin de répondre à la question centrale du manuscrit qui est de savoir si la religion est ou non un artifice de certains hommes utilisé pour dominer les autres, et ce afin de déterminer sa fonction et son utilité précises et de voir s'il est ou non possible de s'en passer pour proposer à la place une éthique coupée de tout référentiel théologique. On comprend alors que la question d'un Dieu rémunérateur soit l'un des enjeux centraux du texte et que la mise en doute de tout ce qui pourrait en permettre l'existence (immortalité de l'âme, méchanceté absolue de l'homme qui supposerait l'existence de châtiments éternels) dessine en contrepartie la figure d'une divinité bien différente de celle tracée par les religions positives. Cette nouvelle figure du divin tend vers une sorte de spinozisme alliant panthéisme et matérialiste dans lequel Dieu se présente comme un être nécessaire et omniprésent puisque se confondant avec l'univers éternel où il s'exprime, indifférent à ce qui est et en aucune manière rémunérateur.

Le cas de *L'Art de ne rien croire* ou *Pseudo-Vallée* me semble plus difficile à interpréter et je ferai ici l'hypothèse qu'il ne rentre pas dans la catégorisation proposée par Paganini, et ce malgré les passages du manuscrit qui vont dans le sens de sa thèse. En effet, je concède sans difficulté que l'on peut y découvrir une sorte de déisme radical où Dieu produit tout, où le déterminisme universel est total et le libre arbitre une illusion, mais il me semble qu'on ne peut pas pour autant en conclure que ce déisme n'est rien d'autre qu'un naturalisme ou un matérialisme de type spinoziste où Dieu et nature seraient confondus. J'y vois plutôt un texte proprement sceptique qui mêle des aspirations pyrrhoniennes à des positions néo-académiciennes²⁸. Ainsi, dès le départ, l'auteur semble hésiter entre une attitude zététique — il évoque à de nombreuses reprises la nécessité de poursuivre la recherche — et une position académicienne selon laquelle il faut parfois se résoudre à dire que la vérité est inconnaissable. De même est-il à certains moments contraint à la suspension du jugement et à d'autres amené à privilégier le vraisemblable ou le probable. Sa dénonciation des erreurs des sens et de la faillibilité de la raison, sa distinction entre l'apparent et le caché, sont du ressort de l'épistémologie sceptique traditionnelle. Bien sûr, l'auteur du manuscrit énonce que, malgré tout, les sens nous renseignent sur la réalité de l'être et du mouvement, mais c'est pour tout de suite ajouter que leur essence est inconnaissable ; s'il mentionne qu'un certain ordre paraît manifeste dans la nature, cette affirmation est nuancée par le fait même que la cause de cet ordre est déclarée inconnaissable, que Dieu

27. Paganini (2007), p. 14.

28. Ce sentiment est partagé par Marie-Hélène Cotoni (1996).

est envisagé comme incompréhensible. Tout ce qui est au-delà du sensible ou de l'alliance entre les sens et la raison est frappé de doute et d'incertitude.

Dans ce cas, l'*époque* est la meilleure des solutions car la suspension du jugement est en vérité une ouverture à une pluralité de solutions (ce que le dogmatisme ne permet pas), et le juste milieu équivaut à une attitude qui ne saurait être condamnable si Dieu existe bel et bien, ce dernier ne pouvant nous reprocher d'être restés dans les bornes du connaître qu'il a lui-même fixées. Le meilleur culte que l'on puisse rendre à Dieu, c'est donc de douter, c'est-à-dire d'accepter notre condition d'être incertains et faillibles, et ce doute porte même sur l'existence de Dieu. Car le sceptique se doit de refuser tant le dogmatisme des croyants que des athées : celui des premiers parce qu'ils pensent qu'imaginer une chose revient à la poser dans l'existence, celui des seconds parce qu'ils croient que ne pas connaître une chose est nécessairement une preuve de son inexistence.

Si le scepticisme de l'auteur du *Pseudo-Vallée* penche malgré tout vers le déisme, c'est un déisme non dogmatique, qui ne conserve l'idée de Dieu et celle d'une vie post-mortem que pour des raisons éthiques, persuadé que, sans elles, chacun n'agirait que selon son amour-propre, sans considération d'autrui, avec pour conséquence une vie sociale impossible — ce qui remet en question le fait qu'une république d'athées vertueux soit possible et va contre le message des *Doutes des pyrrhoniens*²⁹. Quant à la sagesse qui s'affirme au final du manuscrit, elle a tout de la morale pyrrhonienne et l'on y retrouve un certain nombre de thèmes proprement sceptiques comme la relativité des valeurs sociales, l'insistance sur l'indifférence à l'égard des maux qui nous frappent et que nous ne devons pas redoubler par l'imagination (l'exemple fameux du cochon de Pyrrhon est rappelé à cet égard), l'importance de ne pas craindre la mort et de l'accepter avec constance comme le font les autres animaux, le souci de vivre au présent et de viser la tranquillité de l'âme en suivant les lois et coutumes de son pays, quitte à en passer — thématique propre au libertinage moderne — par une dissociation entre ce que l'on fait en société et ce que l'on pense en privé. Le texte se conclut par un éloge sans équivoque du scepticisme qui reprend la thèse éculée des pyrrhoniens selon laquelle le scepticisme est un discours philosophique purgatif qui a pour fonction de nous débarrasser de la philosophie elle-même pour nous réconcilier avec la vie³⁰.

Proposer une interprétation générale du scepticisme au siècle des Lumières, c'est s'interroger sur la nature et la fonction de tels textes qui montrent précisément en quoi l'atmosphère intellectuelle du XVIII^e siècle était imprégnée par le scepticisme, dont la place n'a donc pas été anecdotique. J'en veux pour preuve un deuxième exemple qui concerne un autre courant semi-clandestin où est privilégiée cette fois non la critique du religieux mais celle de l'épistémologie

29. *L'Art de ne rien croire*, p. 116 (je remercie Alain Mothu de m'avoir fait parvenir une copie de ce manuscrit).

30. *Ibid.*, pp. 135-136.

de l'âge classique. Il s'agit du mouvement égoïste, que Popkin n'a pas davantage pris en considération.

Créé par Addison au début du XVIII^e siècle³¹, le terme *égoïsme* a longtemps hésité entre un sens métaphysique (l'égoïste est l'individu qui se pense le seul être existant — bref, c'est un solipsiste) et un sens moral, celui que nous connaissons tous aujourd'hui. Doté du statut de secte par tous ses adversaires, affublé de fondateurs dont l'existence et la pensée sont obscurs (Jean Brunet, Gaspard Langenhert), critiqué de toutes parts, ce mouvement semble n'avoir eu de réalité que dans l'esprit de ses détracteurs et le Père Armogathe a utilisé à bon escient à son égard l'expression de « secte fantôme³² » et a eu raison de distinguer « les grands ancêtres », ces philosophes que l'on présente non comme les chefs de la secte, mais comme des penseurs qui ont eu l'imprudence de proposer une métaphysique idéaliste dangereuse, par négligence ou dissimulation, à partir de laquelle leurs successeurs ont su tirer leur miel, des « inconnus » (Jean Brunet, Gaspard Langenhert) qui auraient fondé, organisé, dominé, utilisé la secte. Et c'est à ces disciples qu'on s'en prendra, coupables d'avoir déformé la pensée d'un imprudent ou d'un distrait.

On agitera derrière ces ombres une foule confuse de *sectateurs* coupables des pires excès et couverts du nom de leurs maîtres. L'Égoïsme, déjà subtil, sera diffus, et c'est dans la plus grande confusion des concepts et des systèmes que son existence sera signalée, tour à tour, dans un panorama philosophique, chez Descartes, chez Spinoza, chez Malebranche, chez Leibniz, chez Berkeley et chez Hume³³.

La citation du Père Armogathe est juste, mais elle ne signale pas assez vigoureusement la singularité exceptionnelle d'un de ces grands ancêtres, à savoir Berkeley. C'est ce dernier qui, pendant trente ans, entre 1745 et 1775, va être la « bête noire » (selon l'heureuse expression de Jacques Wendel) des Philosophes. Avant 1745, Berkeley est certes connu, notamment pour son *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* et son *Alciphron*, mais il n'est pas vraiment combattu. C'est la traduction par Gua de Malves des *Dialogues entre Hylas et Philonous* de 1744, rééditée en 1750³⁴, qui va confronter les penseurs des Lumières à l'égoïsme. Durant trente ans, ils seront tous unis dans un même combat, avec des motivations diverses il est vrai, mais tous également prêt à réfuter celui que d'Alembert, dans l'article « Égoïstes » de l'*Encyclopédie*, a considéré comme le philosophe qui, « parmi les modernes, a fait tous ses efforts pour établir³⁵ » cette doctrine. Dans une perspective sensualiste où la civilité est une vertu, l'égoïsme est inacceptable. Pourtant, dans une même perspective où

31. Addison, *The Spectator*, n° 562, July 2, 1714, dans Addison (1747), pp. 35-40.

32. Armogathe (1970). Voir également le travail plus récent sur la question égoïste de Sportelli (2007).

33. *Ibid.*, pp. 118-119.

34. La première édition des *Dialogues entre Hylas et Philonous* date bien de 1744 et non de 1750 comme on le pense trop souvent. Cette datation est désormais sûre depuis notre découverte d'un texte de Saverien confirmant son existence : Saverien (1753), t. I, p. 225.

35. D'Alembert, article « Égoïstes », dans D'Alembert et Diderot (1751), t. V, p. 431b.

les sens sont à l'origine du processus de connaissance, l'égoïsme est métaphysiquement irréfutable, comme l'accorderont d'Alembert et Diderot.

Les *égoïstes* sont en même temps les plus extravagants des philosophes, et les plus difficiles à convaincre ; car comment prouver l'existence des objets, si ce n'est par nos sensations ? Et comment employer cette preuve contre ceux qui croient que nos sensations ne supposent point nécessairement qu'il y ait quelque chose hors de nous ? Par quel moyen les fera-t-on passer de l'existence de la sensation à celle de l'objet³⁶ ?

Ce moyen, les philosophes des Lumières ne l'ont pas trouvé — du moins n'en ont-ils pas trouvé de concluant, même si chacun d'eux a tenté à sa manière de résoudre le problème³⁷. La raillerie leur est alors apparue comme la meilleure arme à opposer aux égoïstes et les philosophes des Lumières ne se sont pas privés d'un tel recours. Mais l'humour n'a jamais été une preuve argumentative et le scepticisme épistémologique prétendument engendré par l'immatérialisme berkeleyen a influencé tout le XVIII^e siècle, avec pour conséquence un pessimisme épistémologique qui ne pouvait que revivifier le scepticisme. L'étude de la place du scepticisme et de l'égoïsme dans l'œuvre de Rousseau en servira de confirmation.

3. Rousseau entre scepticisme et égoïsme

Si l'on connaît l'influence de certains manuscrits clandestins sur la pensée de Rousseau³⁸, il est difficile de dire si la conception qu'il s'est faite du scepticisme provient de sa lecture de ceux-ci ou non. Quoi qu'il en soit, au premier abord, Rousseau semble être totalement opposé au pyrrhonisme, forme de philosophie originellement introduite par un Pyrrhon narcissique qui a voulu se distinguer du commun par une doctrine aussi absurde qu'intenable³⁹ et que les penseurs de son temps ont reprise pour remettre en question l'ordre social et politique de l'Ancien Régime. Le sceptique moderne n'est plus en quête de vérité comme le zététique de l'Antiquité, son scepticisme n'est pas un acte de doute mais de refus et, en se faisant « un pitoyable mérite de ne rien croire⁴⁰ », il n'est rien d'autre qu'un dogmatique. D'où la célèbre expression de Rousseau : « je ne connais personne de si dogmatique que les sceptiques d'aujourd'hui⁴¹ ». Un tel mot se comprend aisément pour qui connaît l'anthropologie rousseauiste. En effet, pour Rousseau, une attitude telle que celle prônée par les sceptiques, à savoir l'*épochè*, n'a aucun fondement naturel. L'homme est être de croyance

36. *Ibid.*

37. Cf. Charles (2003).

38. C'est ce que montre la thèse de Joseph Paul Free (1935).

39. Voir à ce propos le texte explicite de la préface de Narcisse, dans Rousseau (1959), t. II, p. 965. Voir également le texte de la Nouvelle Héloïse (V, 5), dans Rousseau, *ibid.*, t. II, p. 592 et Émile (IV), dans Rousseau, *ibid.*, t. IV, p. 568.

40. Pensées d'un cœur droit (LXV), dans Rousseau, *ibid.*, t. II, p. 1312 (nous n'entrerons pas ici dans le débat sur l'authenticité de ce texte).

41. Émile (manuscrit Fabre), variante (b), dans Rousseau, *ibid.*, t. IV, p. 1283.

et non de doute : « Le doute sur les choses qu'il importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain ; il n'y résiste pas longtemps, il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire⁴² ».

Dès lors, le scepticisme tout comme l'égoïsme sont des positions intenable, du moins en tant que dogmatismes. Pour ce qui concerne le scepticisme, la démarche de Rousseau est relativement complexe, comme le montre une analyse serrée de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Qu'il faille, avec Ezequiel de Olaso⁴³, distinguer deux scepticismes, pyrrhonien et académique, ou, avec Marc-André Nadeau⁴⁴, en compter trois, scepticisme apparent, pyrrhonisme et scepticisme involontaire, cela témoigne de la richesse conceptuelle de ce texte. On y retrouve d'abord la dénonciation habituelle du scepticisme comme posture intellectuelle, puis l'amorce d'une entreprise philosophique qui n'est pas sans rappeler la démarche cartésienne destinée à établir des principes sûrs afin de parer à toute forme de scepticisme, avec pour différence essentielle que le clair et le distinct ne jouent plus le rôle du critère de l'évidence, remplacés qu'ils sont par « la sincérité du cœur⁴⁵ ». De certitudes en certitudes, de l'existence du moi à celle du monde puis à celle de son créateur, la progression semble continue et le scepticisme désormais réfuté. Mais quand le domaine des vérités existentielles est délaissé pour les questions de métaphysique, de morale ou de foi, les certitudes paraissent alors moins tranchées et le doute de refaire surface. Ainsi, si l'on peut à la rigueur démontrer que pour rendre compte de la cause du mouvement des corps il faut postuler l'existence d'un être spirituel, voire prétendre en faire un dogme, rien n'est aussi simple en ce qui concerne l'explication du rapport entre la volonté et l'action physique qu'elle produit, problème sur lequel on ne peut se contenter que de vraisemblance en montrant que la thèse adverse, en l'occurrence celle des matérialistes, paraît plus invraisemblable encore. Scepticisme de type académique sans doute, qui est le résultat d'un long processus où l'on distingue ce qui peut être su de ce qui ne pourra l'être, ignorance qui n'empêche ni la réflexion ni l'action et qui permet de rejeter le scepticisme pyrrhonien comme incompatible avec la nature humaine qui ne se satisfait pas de l'incertitude absolue, conclusion où l'on reconnaît des accents humiens.

En ce qui concerne l'égoïsme, la pensée de Rousseau ne connaît pas les mêmes variations et son opposition est, là, totale. Comme pour beaucoup de philosophes des Lumières, la confrontation avec le solipsisme passe par la médiation de Berkeley. Comme dans le cas du scepticisme de Pyrrhon, Rousseau reproche en premier lieu à l'évêque de Cloyne d'avoir cherché à se mettre en valeur en inventant une philosophie totalement éloignée du sens commun. Un

42. *Émile* (IV), dans Rousseau, *ibid.*, t. IV, pp. 567-568. Voir également *Lettre à Voltaire*, dans Rousseau, *ibid.*, t. IV, pp. 1070-1071.

43. Ezequiel de Olaso (1988).

44. Nadeau (2006).

45. *Émile* (IV), dans Rousseau, *ibid.*, t. IV, p. 570.

changement notable dans son attitude intervient en 1761 dans la *Nouvelle Héloïse*. Il ne s'agit plus de dénoncer l'excès des philosophes qui veulent se démarquer les uns des autres, mais d'accepter que le solipsisme puisse avoir ses raisons d'être. Seulement, la réfutation proposée par Rousseau paraît bien mince, et la *simplicité* tient lieu d'argument décisif : « L'évêque de Cloyne a démontré que sans rien changer aux apparences, la matière et les corps pourraient ne pas exister ; est-ce assez pour affirmer qu'ils n'existent pas ? En tout ceci la seule apparence coûte plus que la réalité ; je m'en tiens à ce qui est plus simple⁴⁶ ». Rappelons en passant, à titre d'anecdote, que le même recours à la simplicité avait été évoqué au siècle précédent par l'abbé de Lannion dans ses *Méditations sur la métaphysique* pour montrer, à l'inverse, que l'argument de la simplicité des voies divines inclinait plutôt à penser à la haute vraisemblance de l'inexistence de la matière et des corps.

Dans l'*Émile*, paru un an plus tard, un affinement stratégique est perceptible, ce qui laisse penser que Rousseau a pris conscience des lacunes de sa précédente tentative de réfutation. Désormais, nulle distinction entre réalité et apparence n'est requise pour rejeter l'égoïsme. Il suffit de s'interroger sur le statut perceptif des êtres humains et d'en tirer le syllogisme suivant : « Je suis affecté sans le vouloir ; je ne peux ni produire ni anéantir mes sensations ; donc, je n'en suis pas maître ». On en vient à penser qu'il existe quelque chose hors de nous et peu importe qu'il s'agisse d'apparences ne renvoyant à aucun substrat ou d'un substrat dont nous ne percevons que les apparences. Allons même plus loin : si ces apparences ne sont que des idées, comme le veut Berkeley, elles n'en sont pas moins différentes de moi. Et Rousseau de conclure :

Or, tout ce que je sens hors de moi et qui agit sur mes sens, je l'appelle matière, et toutes les portions de matière que je conçois réunies en êtres individuels, je les appelle des corps. Ainsi toutes les disputes des idéalistes et des matérialistes ne signifient rien pour moi. Leurs distinctions sur l'apparence et la réalité des corps sont des chimères⁴⁷.

Parce que le perçu diffère du percevant — ce sur quoi Berkeley aurait été d'accord —, la présence du monde se révèle à moi dans sa plénitude, que cette dernière soit faite de phénomènes ou de substances.

Mais en quoi une telle position sensualiste suffit-elle à réfuter le solipsisme ? Si le sensualisme est premier — « J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe, et à laquelle je suis forcé d'acquiescer⁴⁸ » —, il ne peut être le tout de l'expérience, sinon il serait impossible de transcender le phénoménal et nous en serions réduits à l'explication de la statue animée proposée par Condillac où tout découle de la perception, facultés intellectuelles comprises. Or, Rousseau refuse une telle

46. *Nouvelle Héloïse* (VI, 7), dans Rousseau, *ibid.*, t. II, p. 684.

47. *Émile* (IV), dans Rousseau, *ibid.*, t. IV, p. 571. Berkeley aurait pu dire au mot près la même chose, si ce n'est qu'il n'aurait pas utilisé le mot matière mais idée.

48. *Émile*, dans Rousseau, *ibid.*, t. IV, p. 570.

conséquence au nom de la conscience, et d'une conscience percevante qui diffère de ce qu'elle perçoit, ce qui, pense-t-il, lui permet d'échapper tout à la fois à l'égoïsme et à sa conséquence solipsiste, mais aussi au matérialisme, qui est une autre forme de réductionnisme. À l'inverse des philosophes matérialistes et sensualistes, qui ne distinguent pas la conscience de ses perceptions (puisque'ils la font émerger de ces dernières et l'y réduisent), et qui sont à jamais enfermés dans le paralogisme berkeleyen, Rousseau postule l'existence d'un sentiment interne garant à la fois de notre liberté et de notre indépendance, comme il l'explique à M. de Franquières en 1769 : « Ôtez le sentiment intérieur, et je défie tous les philosophes modernes de prouver à Berkeley qu'il y a des corps⁴⁹ ».

Rousseau a bien perçu le danger d'un certain cartésianisme qui, en séparant ontologiquement *res extensa* et *res cogitans*, oblige à choisir entre deux formes de monisme : un spiritualisme où la seule réalité est d'ordre intellectuel et un matérialisme où l'esprit se réduit au cerveau. Pour éviter ces deux écueils, il choisit d'en revenir au dualisme et donc à un autre cartésianisme, moins radical cette fois, sans pour autant s'interroger comme Descartes sur la possibilité d'un Malin Génie cherchant à nous tromper, Malin Génie qu'il ne peut penser puisqu'il s'agit pour lui, comme pour les hommes des Lumières, de refuser les hypothèses métaphysiques absurdes du siècle précédent. S'il ne cherche pas à prouver la réalité du dualisme par la raison, c'est qu'il la fonde sur le sentiment intérieur, sorte de profession de foi que Kant retrouvera, qui postule que les êtres humains sont des êtres moraux libres dans un monde créé par un Dieu transcendant, profession qui n'a de valeur que pour ceux qui l'éprouvent également, c'est-à-dire, au plan épistémologique, aucune... Rousseau est bien, comme le dit justement Ezequiel de Olaso, « le premier métaphysicien qui prend conscience du fait que ses thèses intègrent des antinomies insolubles pour la raison théorique⁵⁰ ».

Ainsi donc, Rousseau n'échappe pas au scepticisme : il compose avec et n'hésite pas à s'en servir, même s'il en refuse les conclusions les plus extrêmes et le dogmatisme possible au nom de l'existence de ce sentiment intérieur qu'une grande partie des *philosophes* ne lui concède pas. Il n'échappe pas plus à l'égoïsme qui force les penseurs des Lumières à se démarquer sur le terrain ontologique et à accepter telle ou telle forme de monisme ou de dualisme. De cette confrontation avec le scepticisme et l'égoïsme, Rousseau retient la nécessaire limitation du savoir humain et la nécessité de se positionner malgré tout dans un monde incertain à partir de principes auxquels on ne peut accorder que vraisemblance et non certitude. Scepticisme mitigé sans doute, mais scepticisme tout de même, que l'on peut retrouver à l'identique ou avec des variantes plus ou moins prononcées chez de nombreux autres penseurs des Lumières et qui rend irréaliste la vision d'un XVIII^e siècle optimiste et serein, au sein

49. Lettre à M. de Franquières, dans Rousseau, *ibid.*, t. IV, p. 1139.

50. Olaso (1988), p. 22 (traduction nôtre).

duquel une rationalité trop sûre d'elle-même est en marche vers un progrès indéfini et l'homme vers une perfectibilité tant physique que morale. Au milieu du XVIII^e siècle, Hume était donc loin d'être le seul sceptique vivant ...

Bibliographie:

L'Art de ne rien croire (édition d'Alain Mothu d'après le manuscrit de Hambourg à paraître chez Honoré Champion).

- Addison, J. *The Spectator*, Londres, J. et R. Tonson et S. Draper, 1747, 8 t.
- Alembert, J. et D. Diderot, dir., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, 1751-1765, 17 t.
- . dir., *Supplément à l'Encyclopédie*, Amsterdam, M.M. Rey, 1776-1777, 3 t.
- Armogathe, J.-R. *Une secte fantôme au dix-huitième siècle : les Égoïstes*, Paris, 1970 (exemplaire disponible à la bibliothèque de l'École Normale Supérieure, côte Mémoires 1970_15).
- Baker, K. *Condorcet : From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- Benítez, M. *La face cachée des Lumières*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996.
- Bernier, M. A. et S. Charles, dir., *Scepticisme et Modernité*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- Canziani, G. « Scepticisme et religion dans le *Symbolum sapientiae* », *La Lettre clandestine*, 6, 1997, pp. 173-187.
- Cassirer, E. *La philosophie des Lumières* (traduction de Pierre Quillet), Paris, Fayard, 1966.
- Changeux, P.-J. *Traité des Extrêmes, ou des élémens de la science de la réalité*, Amsterdam, 1767, 2 t.
- Charles, S. *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2003.
- . « Entre roman et histoire : la métaphysique au siècle des Lumières », dans L. Langlois et J.-M. Narbonne, dir., *Actes du XXVII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Paris/Sainte-Foy, Vrin/Presses de l'Université Laval, 2000, pp. 337-345.
- Condorcet, J. A. N. *Œuvres de Condorcet*, Paris, Firmin Didot frères, 1847-1849, 12 t.
- Cotoni, M.-H. « La notion d'incertitude dans l'examen des religions, du *Pseudo-Vallée* à Voltaire », *La Lettre clandestine*, 5, 1996, pp. 333-352.
- Free, J. P. *Rousseau's Use of the Examen de la Religion and of the Lettre de Thrasybule* à Leucippe, Princeton, 1935 (thèse de doctorat).
- Hazard, P. *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1963.
- Kors, A. C. « Skepticism and the Problem of Atheism in Early-Modern France », dans R. H. Popkin et A. Vanderjagt, dir., *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1993, pp. 185-215.
- . « Skepticism and Clandestinity », dans G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski, dir., *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Champion, 2002, pp. 47-65.

- La Métherie, J.-C. *Principes de la philosophie naturelle, dans lesquels on cherche à déterminer les degrés de certitude ou de probabilité des connoissances humaines*, Genève, 1787, 2 t.
- Mayer, J. « Illusions de la philosophie expérimentale au XVIII^e siècle », *Revue générale des sciences pures et appliquées*, 63, 1956, pp. 353-363.
- McKenna, A. « Le ver est dans le fruit : le scepticisme au XVIII^e siècle : l'exemple de Delaube », dans G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski, dir., *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Champion, 2002, pp. 165-177.
- Nadeau, M.-A. « Le scepticisme de Rousseau dans *La profession de foi du vicaire savoyard* », *Lumen*, 25, 2006, pp. 29-40.
- Olaso, E. « Los dos escepticismos del vicario saboyano », (1980), réédité dans R. A. Watson et J. E. Force, dir., *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Kluwer, 1988, pp. 43-57.
- Paganini, G. *Les philosophies clandestines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- . « Sceptsi clandestina : i Doutes des pyrrhoniens », dans G. Canziani, dir., *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, Milan, Franco Angeli, 1994, pp. 83-122.
- . « Du bon usage du scepticisme : les Doutes des pyrrhoniens », dans A. McKenna et A. Mothu, dir., *La philosophie clandestine à l'âge classique*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1997, pp. 291-306.
- . « Avant la Promenade du sceptique : pyrrhonisme et clandestinité de Bayle à Diderot », dans G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski, dir., *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Champion, 2002, pp. 17-46.
- . « L'apport des courants sceptiques à la naissance des Lumières radicales », in C. Secrétan, T. Dagron et L. Boye (dirs.), *Qu'est-ce que les Lumières « radicales » ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 87-103.
- Popkin, R. H. « Scepticism in the Enlightenment », dans R. H. Popkin et al, dir., *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 1-16.
- . « News Views on the Role of Scepticism in the Enlightenment », dans R. H. Popkin et al, dir., *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 157-172.
- . « Scepticism and Anti-Scepticism in the Latter Part of the 18th Century », dans R. H. Popkin et al, dir., *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 17-34.
- . « Brissot and Condorcet : Skeptical Philosophers », dans R. H. Popkin et J. Van der Zande, dir., *The Skeptical Tradition around 1800. Scepticism in Philosophy, Science, and Society*, Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 31-39.
- Rousseau, J.-J. *Œuvres complètes* (édition de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond), Paris, Gallimard, 1959-1995, 5 t.
- Saverien, A. *Dictionnaire universel de Mathématique et de Physique*, Paris, Rollin et Jombert, 1753, 2 t.
- Tonelli, G. « The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment » (1971), dans R. H. Popkin et al, dir., *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 35-50.
- . « Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment » (1974), dans R. H. Popkin et al, dir., *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 51-68.

Livres reçus (printemps 2008)

Les valeurs de l'ironie (1) et le scepticisme à l'âge classique (2)

Volume 35, numéro 1, printemps 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018251ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018251ar>

[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

(2008). Livres reçus (printemps 2008). *Philosophiques*, 35 (1), 291–291.
<https://doi.org/10.7202/018251ar>

Livres reçus (printemps 2008)

- Devaux, Philippe, *La cosmologie de Whitehead. Tome I, l'épistémologie whiteheadienne*, Bruxelles, Les éditions Chromatika, 2007, 340 p.
- Esfeld, Michael, *La philosophie de l'esprit. De la relation entre l'esprit et la nature*, Paris, Armand Colin, 2005, 201 p.
- Fisette, Denis et Fréchette, Guillaume (dir.), *À l'école de Brentano. De Würzburg à Vienne*, Paris, Vrin (coll. : « Bibliothèque des Textes Philosophiques »), 2007, 448 p.
- Leroux, Georges, *Éthique, culture religieuse, dialogue. Arguments pour un programme*, Montréal, Fides, 2007, 118 p.
- Nadeau, Christian, *Justice et démocratie : une introduction à la philosophie politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2007, 186 p.
- McDowell, John, *L'esprit et le monde*, trad. par C. Alsaleh, Paris, Vrin (coll. : « Analyse et philosophie »), 2007, 240 p.
- Saint-Germain, Christian, *L'œil sans la paupière. Écrire l'émotion pornographique*, Montréal, Presses de l'Université du Québec (coll. : Des mots et des idées), 2003, 90 p.
- Woodruff Smith, David, *Husserl*, Londres et New York, Routledge (coll. : « The Routledge Philosophers »), 2006, 248 p.