

Magistrats et gens de bien

Nicolas Tavaglione

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011869ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011869ar>

[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

Tavaglione, N. (2005). Magistrats et gens de bien. *Philosophiques*, 32 (2), 295–317. <https://doi.org/10.7202/011869ar>

Résumé de l'article

Je propose ici un argument « dilemmatique » en faveur de l'anti-paternalisme libéral. Soit il est vrai, comme le soutiennent les kantien(ne)s, que les règles impersonnelles, impartiales et universelles jouissent d'une priorité éthique ; soit il est vrai, comme le soutiennent des communautariens comme MacIntyre, que de telles règles ne jouissent pas d'une priorité éthique. Si les kantien(ne)s ont raison, alors – comme le veut la sagesse conventionnelle des manuels de philosophie politique – la neutralité de l'État à l'endroit des conceptions du bien est justifiée. Et si les communautariens ont raison, alors – étonnamment – la neutralité de l'État est aussi justifiée. Donc la neutralité de l'État est justifiée. La première prémisse étant tautologique, elle s'impose d'elle-même. La seconde prémisse, établissant un lien entre priorité des règles universelles et neutralité de l'État, est trop connue pour retenir ici notre attention. La troisième prémisse, en revanche, établissant un lien entre la non-priorité des règles universelles et la neutralité de l'État, sonne comme un paradoxe. C'est donc sur elle que portera l'examen.

Magistrats et gens de bien

NICOLAS TAVAGLIONE

Université de Genève

Département de science politique

nicolas.tavaglione@politic.unige.ch

RÉSUMÉ. — Je propose ici un argument «dilemmatique» en faveur de l'anti-paternalisme libéral. Soit il est vrai, comme le soutiennent les kantiens, que les règles impersonnelles, impartiales et universelles jouissent d'une priorité éthique; soit il est vrai, comme le soutiennent des communautariens comme MacIntyre, que de telles règles ne jouissent pas d'une priorité éthique. Si les kantiens ont raison, alors – comme le veut la sagesse conventionnelle des manuels de philosophie politique – la neutralité de l'Etat à l'endroit des conceptions du bien est justifiée. Et si les communautariens ont raison, alors – étonnamment – la neutralité de l'Etat est aussi justifiée. Donc la neutralité de l'Etat est justifiée. La première prémisses étant tautologique, elle s'impose d'elle-même. La seconde prémisses, établissant un lien entre priorité des règles universelles et neutralité de l'Etat, est trop connue pour retenir ici notre attention. La troisième prémisses, en revanche, établissant un lien entre la non-priorité des règles universelles et la neutralité de l'Etat, sonne comme un paradoxe. C'est donc sur elle que portera l'examen.

ABSTRACT. — I shall offer here a “dilemmatic” argument for liberal anti-paternalism. Either it is the case – as Kantians maintain – that impersonal, impartial and universal rules enjoy ethical priority; or it is the case – as Communitarians like MacIntyre maintain – that universal rules do not enjoy any such priority. If Kantians are right, then – as suggested by the conventional wisdom of textbooks in political philosophy – State-neutrality towards conceptions of the good is justified. And if Communitarians are right, then – surprisingly – State-neutrality is justified too. Therefore State-neutrality is justified. The first premiss is tautological, and needs no special study. The second premiss, linking the priority of universal rules to State-neutrality, is too well known to deserve our attention. But the third premiss, linking the non-priority of universal rules to State-neutrality, sounds like a paradox. The paper thus focuses on that third controversial premiss.

Il n'est pas possible [...] de penser que les hommes doivent donner au magistrat le pouvoir de choisir à leur place la voie qui mène au salut.

LOCKE (1667, p. 109)

1. Introduction¹

Nous sommes habitués depuis au moins trente ans, sur les conseils du « premier Rawls » de la *Théorie de la justice*, à croire en l'existence d'un lien

1. Je remercie le Fonds national (suisse) de la recherche scientifique, grâce auquel j'ai pu commencer cet article, et le Département de science politique de l'Université de Genève, grâce

privilegié entre le libéralisme et la morale kantienne². Le raisonnement à l'appui de cette thèse peut être résumé ainsi. Le libéralisme politique contemporain revendique la *priorité du juste sur le bien*. Or la justification la plus sérieuse de cette priorité est à trouver dans les écrits moraux de Kant, lesquels insistent sur l'autonomie rationnelle des agents moraux. La valeur morale impliquant dans cette optique l'*autonomie rationnelle*, il s'ensuit qu'on ne peut promouvoir ou maximiser la « somme de valeur morale » réalisée dans le monde en imposant aux agents moraux des *finis hétéronomes*. Le *juste*, à savoir un ensemble de règles destinées à gouverner les comportements individuels et dignes de recevoir l'assentiment rationnel de tous ceux et celles qui tombent sous leur juridiction, doit avoir en morale la priorité sur le *bien*, à savoir la réalisation d'une vie bonne³. La poursuite du bien doit être limitée par les contraintes du juste, pour que chacun puisse poursuivre librement son bien dans le cadre de la justice. Sur un plan plus clairement politique, la priorité du juste se traduit traditionnellement, dans le libéralisme, par le souci de garantir la *neutralité de l'État*.

Nombre de critiques communautariens du libéralisme s'en sont donc pris naturellement à la priorité kantienne du juste, suivant les contours de deux arguments principaux. (i) Il y a d'abord l'assaut direct contre Kant⁴. Le libéralisme suppose la priorité du juste sur le bien; or cette priorité est intenable, car les règles du juste imposent à nos réflexions éthiques une généralité, une impartialité et une abstraction qui ne sont nullement nécessaires. Puisqu'on ne peut admettre la priorité du juste dans les affaires éthiques en général, on ne peut l'admettre dans les affaires politiques, et le libéralisme est sans fondement. *Resqu coast in pace*. MacIntyre (1981) illustre à merveille cette stratégie: l'insuffisance de la théorie morale kantienne entraîne à ses yeux, sans autre forme de procès, celle du libéralisme. (ii) Il y a ensuite une attaque indirecte, qui se présente comme suit. On sait que les libéraux con-

auquel je peux le terminer. De nombreuses personnes – philosophes, historiennes ou politologues – m'ont fait bénéficier de leurs précieux commentaires sur des versions primitives du texte: Pierre Allan, Bernard Baertschi, Axel Gosseries, Alexis Keller, Philip Keller, Elise Labrègue, Kevin Mulligan, Marc Ruegger, Philippe Van Parijs, Sandra Froidevaux, Emma Tiefenbach et Victoria Tschumi, ainsi que deux lecteurs anonymes de la revue *Philosophiques*. Je n'ai pu tenir compte de toutes leurs suggestions et objections, mais elles m'ont épargné de nombreuses erreurs. Enfin, je dois la plus grande gratitude à Markus Haller et Emmanuelle Joz-Roland – dont l'attention et la conversation m'ont été d'un apport inestimable.

2. Pour un exemple récent de cette croyance, en français, cf. Renaut (1999), p. ex.: 29 sqq.

3. Cf. p. ex. Kant (1788), I, 2, ch. 1, p. 151: « Si l'on admet, avant la loi morale, comme principe déterminant de la volonté, un objet quelconque présenté sous le nom d'un bien, et qu'on en dérive ensuite le principe pratique suprême, celui-ci introduirait toujours alors de l'hétéronomie et expulserait le principe moral. »

4. En employant le mot « Kant », je désigne moins le philosophe historique que le modèle simplifié, et peut-être infidèle à la « réalité » d'une œuvre complexe, qui circule dans la littérature moyenne sur le libéralisme. Les objections exégétiques auront donc peu de poids dans mon propos, qui n'est en rien exégétique.

temporains – dans la lignée des arguments classiques en faveur de la séparation entre l'État et l'Église – insistent sur le *fait du pluralisme raisonnable* : il existe, dans les sociétés occidentales modernes, un pluralisme irréductible des conceptions religieuses ou éthiques de la vie bonne. On sait également que la tradition libérale revendique un *principe de légitimité impartial* : une institution politique est légitime quand elle reçoit une justification que toutes les personnes concernées peuvent raisonnablement accepter. Pluralisme raisonnable et principe de légitimité entraînent la conclusion suivante : il ne faut pas justifier les institutions politiques sur la base d'une doctrine morale particulière – sans quoi, en raison du pluralisme raisonnable, on viole immanquablement le principe de légitimité. Les institutions politiques doivent donc recevoir une justification *publique*, moralement neutre, plutôt qu'une justification *privée*, moralement partisane. Se dessine ainsi le modèle de libéralisme le plus en vogue aujourd'hui : le libéralisme de la raison publique, qui réclame des justifications moralement neutres⁵. Mais ce dernier semble devoir s'emparer sur une des cornes du dilemme suivant : *a*) soit le libéralisme politique n'a aucun contenu moral, mais il semble alors manquer à la fois de profondeur, de pertinence éthique et d'efficacité politique ; *b*) soit il a un contenu moral, mais il viole alors le principe de légitimité susmentionné et semble inconciliable avec le pluralisme (Chen, 1998). Si le libéralisme politique est bien tributaire de la priorité kantienne du juste, alors il viole le principe de légitimité impartial. Il existe en effet des arguments raisonnables, comme en atteste l'existence des communautariens, pour être en désaccord avec la morale kantienne. Mais si le libéralisme politique viole le principe de légitimité impartial, il semble violer du même coup l'autonomie des non-kantiens. Et il s'avère incapable de respecter ses propres exigences.

Face à cette double critique, les réactions peuvent être diverses. On peut, comme le « second Rawls » de *Libéralisme politique*, tenter de « dékantiser » le libéralisme. Mais on s'expose à la première corne du dilemme. Ou on peut, comme John Skorupski (1999) par exemple, revendiquer le « perfectionnisme » du libéralisme comme une qualité, et vouloir le fonder sur l'idéal d'autonomie. Mais on se heurte toujours à la seconde corne du dilemme, privant le libéralisme d'une de ses vertus cardinales – d'un point de vue moral comme épistémologique –, à savoir l'impartialité à l'endroit des *Weltanschauungen* concurrentes. Les deux types de plaidoyer semblent peu prometteurs. C'est pourquoi j'aimerais explorer une défense alternative du libéralisme politique. Soit MacIntyre (1981). Il soutient qu'il est déraisonnable d'accepter, en éthique, la primauté des règles générales, impersonnelles et abstraites – et donc d'admettre la priorité du juste. Je voudrais montrer que, si MacIntyre a raison, alors il existe un excellent argument en faveur de la neutralité de l'État. Plus précisément, il existe un excellent argument pour rejeter le paternalisme moral – *i.e.* l'idée selon laquelle il devrait, et donc il

5. Cf. entre autres, Gaus, 1999 ; Macedo, 1991 ; Nagel 1987.

pourrait, être du ressort de la loi de promouvoir le bien. Or le rejet du paternalisme moral est typiquement libéral. Si la priorité du juste est intenable en éthique, et précisément *parce qu'elle* est intenable, il existe une raison d'être libéral et de revendiquer la neutralité de l'État – et donc une version politique de la priorité du juste sur le bien.

Une telle ligne de défense se distingue par quatre qualités. *Primo*, elle prend au sérieux les arguments hostiles à la priorité éthique du juste sur le bien, faisant ainsi une concession de taille à l'adversaire – ce qui est toujours un bon début. *Secundo*, elle dissocie libéralisme et kantisme en montrant qu'on peut obtenir des conclusions libérales en partant de prémisses anti-kantiennes – et sauve ainsi les amis du libéralisme d'une énervante crampe mentale. *Tertio*, elle nous libère du dilemme présenté plus haut. Si les communautariens comme MacIntyre ont raison (en éthique), alors les libéraux ont raison (en politique). Mais si Kant a raison, il semblerait que les libéraux aient aussi raison (à en croire les communautariens). Il apparaît ainsi que le libéralisme peut avoir *plusieurs contenus moraux contradictoires*. Si tel est le cas, il peut « avoir du contenu » d'un point de vue moral, et échapper à la première corne du dilemme; mais ce contenu étant pluriel, il échappe au reproche de perfectionnisme partisan animant la seconde corne. Nous obtenons ainsi une nouvelle bonne raison de penser, comme Rawls (1993) le soutenait, que le libéralisme politique, et sa neutralité, est une théorie politique susceptible de *consensus par recoupement*. *Quarto*, elle nous débarrasse d'une prémisse cachée, mais fondamentale, de l'argument de MacIntyre: si P est inacceptable en éthique, alors P est inacceptable en politique – en l'occurrence: si la priorité du juste sur le bien est intenable en éthique, alors elle est intenable en politique (*exit* la neutralité de l'État). Il y aurait ainsi *continuité* entre *éthique* et *politique*. L'argument développé ici donne une *preuve par l'acte* que cette continuité est illusoire. Et il nous offre un motif supplémentaire de méfiance à l'égard du *moralisme* – défini comme le projet de soumettre la philosophie politique aux mêmes critères de réussite que la philosophie morale.

Je procéderai comme suit. D'abord, je caractériserai assez brièvement ce que je nommerai le *point de vue (légal) des magistrats* (section 3). Ensuite, je montrerai que le *point de vue (éthique) des gens de bien* diffère du premier sous des aspects importants, si bien qu'on ne doit pas les confondre. Ils diffèrent en ceci, notamment, que le premier exclut que le jugement soit influencé par des informations personnelles et particulières, tandis que le second l'exige parfois (souvent). Je me baserai pour étayer cette affirmation sur des arguments tirés de la littérature contemporaine dite « anti-théorique » – et dans une large mesure *anti-kantienne* – en éthique (section 4). Enfin, je présenterai les implications de la distinction ainsi tracée sur la question du *paternalisme moral* – compris ici comme l'idée selon laquelle la loi doit se charger de promouvoir la vie bonne⁶. Ces implications seront bien entendu négatives: il serait dérai-

6. Cf. Kekes, 1997.

sonnable, d'un point de vue éthique, de confier à la loi la promotion du « bien », parce que le point de vue des magistrats ne permet pas de parvenir à des jugements éthiques appropriés (section 5). Le résultat majeur de la « démonstration », si toutefois elle est solide, étant d'attirer l'attention sur une vérité assez simple : on peut être libéral *même si* l'on rejette la priorité kantienne du juste en éthique, ou, bien plus, *parce qu'*on la rejette (section 6).

Il va donc s'agir de comparer, pour les contraster, les points de vue éthique et légal. Qu'est-ce, avant tout, qu'un point de vue ?

2. Le concept de point de vue

Définissons un point de vue de type F comme celui dont l'adoption nous permet de parvenir à des jugements de type F appropriés. Le « point de vue médical », ainsi, est celui qu'il faut adopter pour parvenir à des jugements médicaux appropriés. Supposons qu'ayant consulté un généraliste, j'entende le diagnostic suivant : « Vous souffrez d'un dysfonctionnement de la rate parce que vous avez trop ardemment convoité la femme d'autrui. Revenez dans le droit chemin, et votre organe retrouvera la santé. » Je peux inférer que le médecin m'a examiné d'un point de vue non pas médical –, mais religieux. Ou supposons que j'affirme : « Je n'aime pas ce roman, parce qu'il est trop grand pour entrer dans mes rayonnages. » Dira-t-on que j'ai adopté le point de vue de l'esthète ? Il est plus probable, au contraire, que j'ai évalué le livre en question du point de vue du libraire ou de l'homme d'intérieur. Supposons enfin qu'un juge prononce la sentence suivante : « Vous êtes innocente, parce que vous êtes belle. » L'homme a-t-il adopté le point de vue légal ? Plus raisonnablement, il faudrait penser qu'il a délibéré du point de vue de l'esthète ou de « l'amant ». Ces trois exemples illustrent des cas de *jugement inapproprié*.

Notons qu'un jugement peut être approprié et faux, ainsi qu'inapproprié et vrai. Le premier cas est illustré par l'énoncé suivant, prononcé par un médecin : « Pour guérir de vos migraines, il vous faut porter des lunettes à double foyer », alors que j'ai une tumeur au cerveau dont la guérison requiert une chimiothérapie. Le second cas est illustré par l'énoncé suivant, toujours prononcé par un médecin : « Il pleut », alors que je lui demande pourquoi j'ai mal au crâne et qu'il pleut effectivement. La relation « être approprié à » est donc différente de la relation « être vrai », en ce sens que la seconde se rapporte à une représentation du monde extérieur tandis que la première se rapporte à une réponse à une question. Un jugement est approprié, par conséquent, quand il est de nature à répondre à la question posée. Il ne faut donc pas confondre la relation d'à *propos* qui nous intéresse ici avec celle qui intervient en philosophie des émotions – les critères d'à *propos* pertinents concernant alors la relation entre l'émotion, son objet extérieur et la justification de la première par le second.

La sélection du point de vue doit donc être déterminée par la question posée. Pourquoi le jugement légal : « Vous êtes innocente, parce que vous êtes belle » est-il inapproprié ? Parce qu'il fait intervenir des considérations – en

l'occurrence une prémisse « érotique » – qui devraient n'avoir aucune influence sur la question, par exemple: « Susanne est-elle coupable du meurtre de Max? ». La *base d'information* des jugements légaux exclut ainsi les considérations érotiques. L'adoption d'un point de vue de type F, partant, consiste à choisir la base d'information propre aux jugements de type F, base d'information constituée d'un ensemble de *contraintes* pesant sur le choix des informations appelées à déterminer le jugement.

Venons-en aux rapports entre éthique et loi. La question que je voudrais poser est la suivante: le point de vue (éthique) des gens de bien et le point de vue (légal) des magistrats sont-ils *isomorphes* – i.e. les jugements éthique et légal sont-ils *soumis aux mêmes contraintes*?

3. Le point de vue légal des magistrats

Penchons-nous d'abord sur le jugement légal. Ce dernier, notons-le d'entrée de jeu, n'est pas un jugement *sur* la loi. Lorsque je dis d'une loi qu'elle est dangereuse, je porte sur elle un jugement *prudentiel*, et non légal. Et lorsque, parlementaire ou simple citoyen, je dis d'une loi qu'elle mérite d'être adoptée, je porte sur elle un jugement *législatif*, et non légal. Le jugement légal qui nous intéressera est un jugement *par* la loi; plus précisément, il est la conclusion, sous la forme d'une proposition normative particulière, d'un syllogisme subsumant des circonstances particulières sous une loi générale. « Il est interdit d'accomplir des actes de type F; or l'action particulière *a* est de type F; donc il est interdit d'accomplir *a* »: telle est la forme la plus simple du « syllogisme normatif », lequel devient *légal* si sa majeure contient une *règle juridique*. Un jugement légal est justifié s'il applique correctement une règle juridique aux circonstances particulières pour en déduire une norme elle aussi particulière. Dans les jugements légaux, par conséquent, la justification a pour condition nécessaire et suffisante la *dérivation à partir d'une loi*.

Qu'est-ce qu'une loi? La question est notoirement difficile, et peut-être pourrait-on dire de la loi ce que Robert Musil disait de la théologie: « On ignore tout de la théologie, bien qu'on ne puisse nier qu'il existe toujours, effectivement, beaucoup d'églises »⁷. On ignore tout de la loi; mais on ne peut nier qu'il existe beaucoup de tribunaux. J'aimerais ainsi me concentrer sur les jugements légaux allant chercher leurs prémisses normatives dans ces corps de lois dont l'existence est la moins sujette à discussion, parce qu'elle a des effets observables – i.e. qu'elle est effectivement appliquée, dans les tribunaux, par le juge, et dans la rue, par la maréchaussée.

Une loi est une règle juridique. Sur le plan « formel », en tant qu'elle est une *règle*, elle est une proposition normative universelle⁸. Sur le plan

7. Musil, 1956, 33.

8. L'universalité dont il est ici question est *logique*. Il s'ensuit qu'une loi doit être logiquement universelle, mais qu'elle peut l'être à l'égard d'une classe spécifique de cas: « Tous les Juifs doivent porter l'étoile jaune ». Dans ce dernier cas, elle n'est pas censée valoir pour tout le monde, mais pour tous les individus répondant à une description explicitement spécifiée dans la proposition normative.

« matériel », en tant qu'elle est une règle *juridique*, elle s'inscrit dans un système juridique. Un système juridique est un ensemble coordonné et hiérarchisé de « règles de droit », appuyées par le monopole de la violence légitime, appliquées par les membres d'institutions idoines – les tribunaux – et profitant d'une « habitude générale d'obéissance ». Dès lors qu'ils atteignent un certain degré de complexité – que ce soit dans l'Athènes d'Aristote ou dans les démocraties libérales contemporaines –, les systèmes juridiques contiennent au moins deux types, grossièrement définis, de règles de droit. Les premières – les règles primaires – prescrivent inconditionnellement certaines actions ou abstentions aux individus qui tombent sous leur juridiction. Les secondes – les règles secondaires – établissent certaines procédures visant à diminuer l'indétermination et l'incertitude des premières en leur garantissant une reconnaissance, une interprétation et une application à la fois publiques et irrévocables⁹. Attardons-nous sur les règles primaires – qui nous intéressent au premier chef, puisqu'elles sont, des règles de droit qui constituent un système juridique, celles qui ressemblent le plus aux impératifs moraux et donc celles qui touchent de plus près aux rapports entre loi et éthique. De telles règles, nous pouvons dégager sept *traits idéaux-typiques*.

- a) Elles sont *générales*. Nous savons déjà que les règles juridiques sont des propositions normatives universelles. Il faut ajouter qu'elles doivent pouvoir s'appliquer à une variété indéfinie de cas concrets dont les traits particuliers sont imprévisibles. Pour reprendre un exemple d'Aristote, une loi interdisant le meurtre ne peut spécifier toutes les « armes » mortelles possibles; de même, par exemple, elle ne peut spécifier toutes les circonstances concrètes rendant un meurtre « passionnel » et accordant à son auteur le bénéfice des circonstances atténuantes.
- b) Partant, elles sont *abstraites* – *i.e.* elles ne mentionnent qu'une infime partie des traits de la situation concrète particulière à laquelle elles s'appliquent.
- c) De même, elles sont *impersonnelles* – *i.e.* elles excluent les noms propres et elles ne mentionnent qu'une infime partie des traits de la personne concrète particulière à laquelle elles s'adressent et qui doit leur obéir.
- d) Elles énoncent des prescriptions *obligatoires*, en ce sens qu'on doit y obéir, qu'on le veuille ou non¹⁰.
- e) Ces « obligations » doivent jouir d'une *reconnaissance publique*, sans quoi elles ne peuvent effectivement réguler les comportements et nourrir

9. Pour plus de détails, cf. Hart (1961), chap. V; pour un survol des théories contemporaines du droit, cf. Kelly (1992: chap. 9 et 10) et Wacks (2005).

10. L'interdiction du meurtre est une prescription obligatoire: elle s'applique à moi indépendamment de mes désirs ou de mes croyances concernant son bien-fondé. Le cas des permissions est plus complexe (à cause, notamment, de cette simple question: doit-on compter au nombre des permissions légales les types d'actes que la loi autorise *explicitement*, ou faut-il y ajouter les types d'actes sur lesquels la loi demeure muette?); et, faute de place, j'en omets la discussion.

des prévisions claires sur le comportement d'autrui. D'où on peut inférer que les lois doivent être stables, car, changent-elles trop souvent, et aucune prévision n'est possible; et qu'elles ne doivent pas être rétroactives, car je ne peux régler mes comportements sur des normes inexistantes.

- f) Les règles juridiques doivent pouvoir conduire à des jugements univoques, sans quoi nous serions soumis à des conflits d'obligations rendant l'obéissance à la loi difficile ou impossible. Elles sont ainsi mutuellement compatibles, dans le meilleur des cas, et sinon, à tout le moins, gouvernées par une règle connexe de priorité. Disons ainsi, pour plus de concision, que les règles juridiques sont *harmonieuses*¹¹.
- g) De surcroît, puisqu'elles doivent être susceptibles de reconnaissance publique, elles doivent aussi pouvoir être *explicites* pour permettre l'expression publique des jugements, des décisions ou des interprétations autorisés par le système juridique.

Nous trouvons donc que les règles juridiques doivent être : a) générales; b) abstraites; c) impersonnelles; d) obligatoires; e) publiques; f) harmonieuses; et g) explicites. La base d'information des jugements légaux est ainsi restreinte à des considérations normatives universelles, impersonnelles, obligatoires, publiques, harmonieuses et explicites (à tout le moins explicites). Adopter le point de vue du magistrat sur une question pratique revient donc à n'accepter que des prémisses prescriptives satisfaisant les sept conditions qui précèdent. C'est ce que fait un juge quand il remplit correctement sa fonction – quand il joue bien son rôle¹².

Quelques précisions sont ici nécessaires. On objectera que cette description du « point de vue du magistrat » trahit un puissant biais positiviste, et qu'il présente la fonction judiciaire comme un mécanisme déductif transformant les juges en automates. Ces derniers, en réalité, ne se contentent pas d'appliquer la loi: ils interprètent la loi existante, et, peut-être, en complétant les trous du code par la jurisprudence, créent de la loi nouvelle. Nous ne

11. Dans le droit positif, c'est bien connu, cette harmonie est imparfaite – et tout système de lois réel enveloppe des contradictions dues à l'histoire et aux implications imprévisibles des textes. Si bien, comme le fait remarquer un lecteur anonyme de *Philosophiques*, que « ce n'est guère un trait des règles juridiques d'être d'emblée *harmonieuses*. Elles le deviennent, bien souvent, suite à un présupposé de cohérence de l'ordre juridique qui anime le raisonnement judiciaire ». Il ne s'agit pas ici de nier cette observation de bon sens. L'harmonie caractérise un système de loi idéal, et c'est cela même qui explique le « présupposé de cohérence juridique qui anime le raisonnement judiciaire ». Bien loin de négliger la pratique, le trait idéal-typique d'harmonie la justifie.

12. Le point de vue du magistrat, tel que je le définis, n'est donc pas strictement semblable, parce que plus concret, au point de vue de Dieu ou de « nulle part » dont nous entretenons par exemple Thomas Nagel (1986). Il est bien plutôt le point de vue de Dieu soumis aux besoins de la régulation effective des comportements humains sublunaires et à ceux de la résolution de malentendus et de conflits interindividuels inévitables, comme on sait, depuis la Chute.

pouvons entrer ici dans les minuties du débat entre vision positiviste et vision interprétative du droit¹³. Deux remarques suffiront. D'abord, le « point de vue des magistrats » n'est pas incompatible avec le rôle non automatique des juges en tant qu'interprètes de la loi. Distinguons sur ce point la logique de la justification légale et l'épistémologie du verdict. La « dérivation à partir d'une loi » décrit la logique de la justification. Sur le plan épistémologique, on rencontre des questions qui dépassent la syllogistique : comment établir ce qu'est « la loi » ? C'est là qu'intervient l'interprétation : lorsqu'un juge doit justifier une décision, il doit non seulement raisonner selon les formes, mais encore déterminer le contenu de la prémisse majeure (« Il est interdit d'accomplir des actes de type F »). Et c'est cette opération qui appelle l'interprétation et ses mystères. Les problèmes herméneutiques, qui portent sur le *contenu* d'une prémisse, n'affectent en rien la vision syllogistique de la justification légale, qui porte sur la *forme* de l'argument. Si l'on s'interroge sur l'épistémologie du verdict – *i.e.* sur les conditions d'une décision particulière raisonnée –, alors l'interprétation et, plus généralement, l'identification de la loi ouvrent au juge une marge de manœuvre importante. Mais cela ne contredit en rien la thèse formelle selon laquelle des jugements non dérivés de la loi – mais d'une prémisse politique, morale, religieuse ou artistique inconnue des « sources de la loi » (codes, jurisprudence, doctrine) – ne sont pas des jugements légaux. Ensuite, au chapitre du positivisme, j'admets volontiers la thèse ontologique selon laquelle la loi est ce *qui est contenu dans les sources de la loi ou qui est appliqué dans les tribunaux*, ainsi que la thèse épistémologique selon laquelle pour connaître la loi, il faut observer – et peut-être interpréter – les sources et les pratiques juridiques. Cela réclamerait discussion ; mais cette dernière nous entraînerait dans un examen approfondi des travaux de H. L. A. Hart et Joseph Raz, qui n'a pas sa place ici¹⁴. Cette forme de positivisme doit donc pour l'instant rester à l'état d'hypothèse plausible.

4. Le point de vue éthique des gens de bien

Le point de vue éthique est-il isomorphe au point de vue légal – celui des gens de bien soumis aux mêmes contraintes « informationnelles » que celui des magistrats ? La question peut maintenant se poser avec plus de précision : est-il approprié, pour répondre à des questions éthiques, de se restreindre à des considérations normatives universelles, abstraites, impersonnelles, obligatoires, publiques, harmonieuses et explicites ? On peut faire l'hypothèse d'un isomorphisme entre le point de vue des gens de bien et celui des magistrats. Les partisans classiques de la priorité libérale du juste sur le bien semblent l'admettre. Mais on peut aussi en douter. Je vais tenter, dans cette section, de réunir quelques-unes des très bonnes raisons connues de ne pas admettre l'hypothèse isomorphiste – parce que le point de vue légal exclut

13. Pour un survol rapide, cf. Wacks (2005).

14. Sur Hart et Raz « positivistes », cf. Wacks (2005, chap. 4, 68-119).

trop de considérations qui, dès lors qu'on jette un œil raisonnable sur les diverses manifestations réelles de la « vie éthique », apparaissent d'une importance capitale. L'approche de l'éthique adoptée ici est analogue à la perspective jetée plus haut sur la loi: empirique et relativement proche du sens commun. Par « éthique », j'entends ainsi l'ensemble des pratiques concrètes et observables qui se manifestent dans les efforts que les êtres humains font pour répondre, en paroles ou en actes, à la question de Socrate: « Comment doit-on vivre? »¹⁵. La question qui nous occupe peut être ainsi reformulée: le point de vue légal est-il compatible avec nos pratiques éthiques – *i.e.* avec la (ou les) manière(s) dont nous tentons effectivement, dans nos « aventures » quotidiennes, de résoudre les problèmes qui soulèvent des questions impliquant, directement ou indirectement, celle de Socrate? Il existe de nombreuses raisons d'en douter. J'en évoquerai quelques-unes seulement.

(i) *Personnalité vs. impersonnalité, abstraction et généralité*

On peut commencer par noter que le point de vue du magistrat est inapproprié aux questions éthiques parce qu'il ignore l'importance de la *personnalité*. D'un point de vue impersonnel, les caractéristiques de l'agent éthique concret ne sont admises à influencer le jugement qu'à la condition d'être liées à des obligations spéciales, lesquelles sont *créées* par des actes eux-mêmes conformes à une règle générale – par exemple: « Si X promet à Y de faire *a*, alors X a l'obligation de faire *a* ». Si la biographie de Jimmy contient une promesse faite à Max, cette dernière est reconnue par une règle générale et est donc admise, par le point de vue du magistrat, au titre d'information digne d'influencer le jugement. Mais hormis ce genre de traits abstraits explicitement spécifiés dans les règles elles-mêmes, tout détail concernant la biographie, la personnalité, les relations intersubjectives particulières de l'auteur d'un acte évalué doit être indifférent.

Or il existe de bonnes raisons de penser que le point de vue éthique requiert la prise en considération d'informations personnelles concrètes et particulières¹⁶. Il s'agit en éthique d'évaluer et de commenter des actes, des dispositions, des intentions, des caractères en général, ou des personnes (« Max est généreux »). Concentrons-nous sur les actes.

- a) Évaluer un acte, cela suppose qu'on l'ait d'abord *compris*. Il existe, c'est bien connu, pour toute séquence de mouvements physiques, un nombre indéterminé de « descriptions d'action » possibles. Si plusieurs descriptions d'action sont compatibles avec la même séquence de mouvements physiques, c'est que la description d'action contient plus que la

15. Cf. Williams 1985, chap. 1. Cette définition a le mérite d'être neutre à l'égard des grandes dichotomies théoriques – par exemple « conséquentialisme *vs.* déontologisme ». Elle est suffisamment vague, ce faisant, pour ne pas prédéterminer fallacieusement le résultat de la discussion à venir.

16. Cf. MacIntyre, 1984, Oakshott, 1975, Taylor, 1989, et Williams, 1976.

description de ces derniers (« Il a levé le bras droit et agité la main »). Quel est ce « plus » ? L'intention. Il y a une relation interne entre cette dernière et la description d'action – c'est-à-dire que l'intention et l'action ne sont pas logiquement indépendantes. « Saluer de la main », c'est lever le bras et agiter la main *dans l'intention de saluer de la main*. Les mouvements physiques *m* ne peuvent être décrits comme une action *a* qu'à condition qu'on établisse un lien entre *m* et une intention dont le contenu propositionnel comprend lui-même une description de *a*. Comprendre une action, dans la mesure où l'exercice requiert la sélection de la (ou d'une) bonne description d'action à appliquer aux mouvements physiques, cela demande donc qu'on découvre l'intention dans laquelle ils ont été exécutés (s'il y en a une). Mais cela demande plus encore. Supposons, comme le fait MacIntyre¹⁷, qu'un homme en aborde un autre et lui dise : « Le nom du canard sauvage commun est *Histrionicus histrionicus histrionicus* ». Le second peut comprendre le sens de l'énoncé ; mais peut-il comprendre l'acte (de langage) lui-même ? Imaginons que le premier homme affirme, pour s'expliquer : « J'ai dit cela pour répondre à votre question » ; l'autre : « Mais je ne vous ai posé aucune question » ; le premier : « Je sais ». Son acte demeure inintelligible. Nous comprenons le sens des mots qu'il a prononcés (définition scientifique usant de termes latins) ; nous connaissons son intention (répondre à une question) ; mais nous ne la comprenons pas. Puisqu'il y a une relation interne entre intention et description d'action, le doute portant sur la première est transféré sur la seconde. Pour comprendre l'intention, il faut avoir recours à des faits supplémentaires concernant l'agent. Par exemple : c'est un comique abordant les gens à l'improviste et leur disant des choses insolites pour provoquer des réactions amusantes. Son acte devient alors compréhensible – il peut être décrit ainsi : « Il m'a fait une farce pour une émission de télévision. » En d'autres termes, nous comprenons d'autant mieux une action que nous connaissons plus de faits concernant son auteur.

- b) Cela est d'autant plus vrai que les actions à décrire sont complexes. Jusqu'ici, nous avons fait comme si les actions à comprendre constituaient des unités non problématiques. Mais *l'individualisation* des actes elle-même soulève des difficultés. Où commencent et où se terminent nos actes ? Jimmy sonne à la porte de Max. Mais pourquoi ne pas dire : Jimmy accomplit l'avant-dernière phase de son plan pour assassiner Max ? Ou : Jimmy vient rendre un disque à Max ? *Etc.* La sélection du degré de généralité de la description d'action est elle aussi relative à l'histoire personnelle de l'agent, en ce sens qu'elle seule nous permet de déterminer si les mouvements physiques observés doivent être attribués à une intention ponctuelle ou à un plan s'étendant dans le temps

17. MacIntyre, 1984, chap. 15, 210.

et dont la réalisation suppose des enchaînements complexes d'actes subordonnés. L'individualisation des actions, elle aussi, suppose par conséquent des informations personnelles concernant l'agent et sa biographie.

Il ressort de cela que les considérations strictement impersonnelles et abstraites quant à la description de l'action ne sont pas suffisantes à la production d'un jugement éthique approprié. Pour qu'un jugement portant sur une action soit approprié, il faut que cette dernière ait été correctement et non arbitrairement individualisée, décrite et comprise – toutes opérations dont le succès requiert la connaissance d'informations personnelles concrètes et particulières. Illustrons cela par la discussion d'un exemple célèbre de règle universelle et impersonnelle, à savoir la *véracité* ou *prohibition du mensonge*, discuté par Kant dans son opuscule *Sur le prétendu droit de mentir par humanité*. Un ami est caché chez moi, qu'une milice brutale, illégitime et mal intentionnée recherche pour le mettre à mort. On sonne à ma porte; j'ouvre: les miliciens, qui demandent si je sais où il se cache. Dois-je mentir, ou dois-je être véridique? L'universalisation de la « maxime de mon action » milite pour la seconde réponse. Mais décrire ainsi (« mentir » et « être véridique ») les deux « maximes » en balance est peut-être fallacieux. Si l'alternative était plutôt: dois-je être loyal envers mon ami; ou dois-je le trahir? Ou encore: dois-je empêcher des assassins de remplir leurs funestes desseins, ou les y aider? Dans ces deux cas-là, il est moins sûr que le test kantien d'universalisabilité accorde ses faveurs à la seconde option – laquelle paraît même un très absurde candidat au titre de corne d'un dilemme moral: il semble que toute personne raisonnable se doit d'opter « sans réfléchir » pour la première. Pourtant, cette nouvelle alternative contient des descriptions à première vue aussi adéquates de mon acte que l'alternative kantienne. L'argument de Kant, dans son opuscule sur le droit de mentir, frise la pétition de principe en ceci qu'il sélectionne, de manière passablement *ad hoc*, certaines descriptions des actions ouvertes à l'agent qui prédéterminent le résultat du test. Kant choisit en effet de présenter son « dilemme », qu'il prétend apparent, dans des termes impersonnels. Mais une description impersonnelle est-elle nécessairement plus fidèle aux enjeux éthiques soulevés par les situations concrètes de choix? Par exemple, comment justifier que la description de mon action ne peut contenir le mot « ami » (et encore moins l'expression « mon ami »), qui est personnel en ceci qu'il suppose une certaine relation entre cet homme et moi, ainsi qu'une certaine part de biographie particulière en retraçant la naissance et en permettant de rendre compte de sa nature exacte? Le choix de la règle sous laquelle tombe l'action à évaluer suppose une certaine description de l'action, laquelle peut-être biaisée – ici, en faveur de la véracité. Préférer la première formulation de l'alternative à la seconde, cela revient à accorder une priorité à la véracité sur l'amitié. Nous voyons ainsi que le choix du degré de généralité et d'abstraction de la description des actions à évaluer est lui-même une question éthique que la focalisation sur l'impersonnalité des règles

universelles ne permet pas de résoudre impartialement¹⁸. Il nous faut pour cela faire appel à des informations personnelles et biographiques choisies avec soin – lesquelles peuvent alors nous entraîner à opter pour une description personnelle des actions et donc pour une considération prescriptive elle-même personnelle (« Max n’a pas le droit de faire ça à Jimmy »)¹⁹.

(ii) *Particularité vs. généralité et abstraction*

Ce qui vaut pour la compréhension et l’individualisation des actions vaut également pour la description des situations de choix. Rappelons ici ce que Stuart Hampshire nomme *l’inexhaustibilité de la description*²⁰. L’inexhaustibilité peut recevoir la description suivante: *primo*, « toute situation à laquelle je suis confronté, et qui n’est pas une situation de jeu, a un ensemble inépuisable de caractéristiques discriminables allant au-delà de celles que je remarque explicitement sur l’instant parce qu’elles sont pour moi d’un intérêt immédiat »²¹; *secundo*, la situation peut posséder des caractéristiques auxquelles il est difficile de faire référence au moyen du vocabulaire que j’emploie²². Or, du point de vue légal, les critères de spécification doivent eux-mêmes être gouvernés par des règles juridiques – comme en atteste la qualification des circonstances atténuantes (délit passionnel, irresponsabilité) –, sans quoi les

18. Cela implique qu’il existe des descriptions éthiquement supérieures à d’autres. On peut en douter, mais l’exemple suivant devrait suffire à dissiper l’embarras. Rappelons-nous le célèbre dilemme moral raconté par Hermann Melville dans *Billy Budd, marin*. Un homme foncièrement bon en tue involontairement un autre, foncièrement mauvais, à la suite d’une escalade de persécutions du premier par le second – et ce, sur un vaisseau de la marine de guerre britannique dont les règlements punissent ce type d’actes de la peine de mort. Le capitaine du navire et quelques officiers réunis en « conseil » doivent juger que faire, puisqu’il y a eu infraction. Le noble « Vere », capitaine, que nous présente Melville a conscience d’être face à un dilemme. Il décrit la situation comme un dilemme: le « meurtrier » involontaire est foncièrement bon et innocent; mais l’acte accompli est indéniablement un crime condamné par la loi militaire. Respecter la loi ? Ou, privilégiant l’évaluation éthique de la situation, acquitter le *coupable* ? Le Vere de Melville fera condamner Budd. Comparons-le avec un autre capitaine, lequel serait parvenu au même jugement (la corde) sans pourtant éprouver la moindre angoisse tragique, parce qu’il ne voit la situation qu’ainsi: Billy Budd a violé la loi militaire – oubliant le versant « mystérieux », comme l’a écrit Melville, de toute l’affaire. Auquel des deux capitaines fictifs va notre « préférence éthique » ? À Vere, bien entendu. Mais la seule différence le distinguant de son double est qu’il *perçoit* la complexité de la situation. Cet exemple intuitif semble donc attester que le choix d’une description de la situation de choix est lui-même une question éthique. Pour une excellente analyse de cette question dans une ligne aristotélicienne, cf. Sherman (1989) : 29 sqq.

19. Pour d’autres arguments allant dans ce sens, cf. par exemple Wiggins (1987).

20. Cf. Hampshire, 1977 et 1979.

21. Hampshire, 1977, 30.

22. *Ibid.* Il se peut qu’un acte que je me propose d’accomplir vaille, pour le membre d’une culture éloignée de la mienne qui serait « partie prenante » de la situation de choix, comme un très blessant manque de respect que mon vocabulaire m’interdit de décrire comme tel – parce qu’il fait appel à une notion morale « épaisse » que ma culture ignore (impliquant par exemple une référence à l’acte de « saluer une tierce personne de la main lorsqu’on est en train de converser pour la première fois avec un aîné »).

jugements légaux ne peuvent plus prétendre à l'incontestabilité nécessaire au rôle qu'ils doivent remplir dans la résolution des disputes et des ambiguïtés. Les règles juridiques, par conséquent, doivent présélectionner les traits spécifiques pertinents appelés à entrer dans les descriptions d'action – elles doivent fixer un ensemble épuisable de traits pertinents à la description des actes qui tombent sous leur juridiction. D'où il suit qu'elles ne peuvent prendre en considération la nouveauté imprévisible, le caractère souvent insolite et l'ambiguïté propres aux situations concrètes de choix. Comme nous l'avons déjà vu, le choix des descriptions – et donc des propriétés d'une action, d'un agent ou d'une situation concrets – éthiquement pertinentes est lui-même une question éthique que les règles tranchent avant que les objets concrets de la description n'apparaissent et puissent être soumis à l'examen. On n'est jamais sûr, par voie de conséquence, que les critères de spécification prévus par les règles juridiques ne laissent pas échapper certaines différences particulières irréductibles qui peuvent, pourtant, s'avérer d'une importance capitale pour le jugement éthique.

L'importance de la description des actions et des circonstances particulières pour l'obtention d'un jugement éthique approprié suggère un modèle de la rationalité éthique passablement aristotélien, dans lequel le *discernement des particuliers* joue un rôle indispensable et peut-être suffisant²³. On peut modeler ce discernement sur une analogie entre jugement éthique et identification perceptive²⁴, ou sur une analogie entre jugement éthique et « jugement de goût » auquel on parvient par l'exercice d'un savoir-faire implicite appris par imitation, exploration et *trial and error*²⁵. Dans les deux cas, on doit insister sur le rôle de l'expérience dans l'acquisition et l'affinement du discernement. Mais je m'abstiendrai, faute de place, d'examiner ici en détail la question – qui touche à des problèmes aussi vastes que la justification non-doxastique ou la signification des concepts éthiques. Notons seulement que ces hypothèses aristotéliennes et humiennes suggèrent un point de vue éthique semblable, plutôt qu'à celui du magistrat, à ceux de l'esthète ou de l'homme de goût, lesquels permettent d'arriver à des jugements appropriés au moyen de « procédures » dans lesquelles l'universalité, l'impersonnalité, l'abstraction et l'explicite n'interviennent guère – ne sont pas nécessaires.

(iii) *Conflit vs. harmonie*

Admettons donc l'importance des informations particulières, concrètes et personnelles dans l'obtention d'un jugement éthique approprié. Il ne s'agit pas de nier ici que l'éthique ait, d'une manière ou d'une autre, maille à partir avec l'impersonnalité ou l'impartialité – ce serait une manœuvre kamikaze.

23. Cf. Aubenque, 1962, Hampshire, 1977 et 1979; Nussbaum, 1990, chap. 2, 54-105; Reeve, 1992, 67-73; Sherman, 1989, chap. 2, 13-55).

24. Cf. Hampshire, 1977 et 1979, Murdoch, 1956 et 1970.

25. Cf. Hampshire, 1979, et Baier, 1985, chap. 11 et 12, 207-227, 228-245.

Jusqu'ici, j'ai soutenu que le point de vue éthique se distinguait du point de vue légal en ceci qu'il est souvent nécessaire, face aux questions éthiques, de tenir compte d'informations particulières et personnelles. Cela n'implique que pas les considérations universelles (ou générales) n'ont aucun rôle éthique à jouer ; cela implique, en revanche, qu'il y a une source perpétuelle de conflits éthiques possibles : ceux qui, toujours, peuvent survenir entre les considérations impersonnelles (quel que soit leur rôle précis) et les considérations personnelles. La question du droit de mentir par humanité en est une illustration.

Nous rencontrons ici une autre critique majeure souvent adressée à l'hypothèse d'une identité des points de vue éthique et légal, qui consiste à revendiquer le caractère insuppressible des conflits éthiques. Considérons l'expression suivante : « Jimmy a commis un vol généreux » – ou « Jimmy a volé généreusement ». Elle exprime à n'en pas douter un jugement éthique, d'un type assez ordinaire, qui inclut la qualification adverbiale d'une action. L'action de Jimmy, dans notre exemple, est décrite à la fois comme la violation d'une règle juridique – la prohibition du vol – et comme la manifestation d'une vertu. Il s'agit d'une action ambiguë. Mérite-t-elle le blâme ou l'approbation ? Pour en décider, il faut balancer l'une contre l'autre légalité et générosité : quelle considération devait donc l'emporter ? Et nous voilà face à un conflit éthique.

C'est une « donnée de l'éthique » – à savoir un fait qu'on peut observer quand on examine les manifestations ordinaires de la vie éthique et les infinies conversations dont elle se compose en bonne part – que lorsqu'il s'agit d'évaluer des actes (ou des caractères), on donne (parfois, souvent) de ces derniers des descriptions éthiquement ambiguës. Ces dernières reposent en grande partie sur la possibilité des qualifications adverbiales de l'action. Les descriptions ambiguës peuvent à leur tour donner lieu à des conflits éthiques. Si, comme Billy Budd, j'ai *innocemment tué* quelqu'un, mon cas peut aussi bien appeler un jugement positif que négatif. Nous avons déjà noté que les systèmes juridiques supportent mal les verdicts équivoques, car ces derniers sont sujets à contestation ultérieure. Le point de vue des magistrats exclut les jugements ambigus – et partant les considérations mutuellement conflictuelles. Or, pour ce faire, il doit également exclure les descriptions d'action adverbiales, qui ouvrent la possibilité de l'ambiguïté et du conflit. Mais ces dernières semblent bien faire indissolublement partie de nos pratiques éthiques – et donc du point de vue des gens de bien.

(iv) *Évocation vs. reconnaissance publique*

Je serai plus bref pour les deux dernières remarques qu'il me reste à présenter. Nous avons déjà admis que les considérations éthiques ne pouvaient être strictement impersonnelles et abstraites, et que le souci de porter des jugements éthiques justifiés milite en faveur d'une attention scrupuleuse aux particularités. Cela ouvre la possibilité suivante : certains traits éthiquement pertinents dans la description de la situation de choix et des actions évaluées

peuvent être tellement insaisissables qu'il est impossible de leur donner une formulation susceptible d'être publiquement comprise et reconnue. Un trait pertinent peut être tellement particulier, justement, qu'il manque au langage que je possède une expression adéquate pour le décrire. Reste le recours à des paraboles, à des métaphores, à des comparaisons – bref, à des « techniques d'évocation » tellement idiosyncratiques qu'elles sont inaptes à faire l'objet d'une discussion publique de type légal²⁶ : « Elle avait l'âme oblique comme une paupière javanaise » (Henry Miller) – tel pourrait être, par exemple, le genre de description, « non scientifique », indispensable à mon appréciation du caractère d'autrui. La reconnaissance publique, pourtant, est une condition nécessaire des règles juridiques et des considérations admises à influencer les jugements légaux. Or les considérations « évocatrices » sont par trop ouvertes à la diversité des interprétations pour figurer dans les débats publics auxquels doivent être soumis les jugements légaux. Une fois encore, nous voyons naître le soupçon tenace que le point de vue du magistrat est trop restrictif pour traiter des questions éthiques.

(v) *Subérogation et superérogation vs. obligation*

Enfin, rappelons-nous que le point de vue légal n'admet, au rang des « raisons d'agir », que des *obligations* – à savoir des prescriptions dont l'ignorance entraîne nécessairement des sanctions formelles ou informelles. Or il est connu que les questions éthiques font parfois appel à des considérations qui vont *au-delà* de l'obligation ou qui restent *en deçà*. Si un enfant est prisonnier d'une maison en flammes, j'ai une raison éthique de me porter à son secours au mépris de ma sécurité, – mais on ne me sanctionnera pas si je demeure immobile. Les actions héroïques sont superérogatoires : elles demandent trop de sacrifices potentiels à l'agent pour être obligatoires. Si un mendiant me réclame une obole, j'ai une raison éthique de lui répondre aimablement (par exemple parce que Jésus a dit : « Aime ton prochain »), – mais on ne me sanctionnera pas si je lui crache un mot d'insulte. Les actions aimables sont subérogatoires : leur accomplissement ne promet pas un intérêt d'autrui qui soit suffisamment « vital » pour être obligatoire. Par conséquent, le point de vue légal exclut des considérations non obligatoires qui sont pourtant partie intégrante de nombreux jugements éthiques²⁷.

5. Le paternalisme moral

Il faut se garder d'assimiler le point de vue des gens de bien au point de vue des magistrats. Ce dernier, en effet, impose aux considérations admises à influencer le jugement des contraintes trop strictes pour que soient prises en considération certaines complexités inhérentes à nos manières, non pas de théoriser sur l'éthique, mais, pour ainsi dire, de la pratiquer – au jour le jour,

26. Cf. Murdoch, 1970 et Nussbaum, 1990.

27. Cf. Williams, 1985, chap. X, 188-211.

dans une infinie diversité de situations et de contextes auxquels nous répondons de façon parfois ambiguë et auxquels nous devons sans cesse nous adapter. L'éthique est souple; la loi est rigide. De même que les critères (esthétiques) d'évaluation littéraire sont souples – pour cette raison qu'on ne peut les codifier explicitement sous la forme de règles absolues et universelles –, tandis que les critères d'évaluation orthographique ou grammaticale sont rigides. À celui qui déclarerait que Céline est un mauvais écrivain sous prétexte qu'il « bousille la grammaire française » et que Jean d'Ormesson est un génie de la plume sous prétexte qu'il respecte toutes les règles inventoriées dans le Grévisse, nous répondrions qu'il porte un jugement littéraire inapproprié *parce que basé sur des considérations trop étroites*²⁸. Si la discussion qui précède est convaincante, il faudrait adresser le même reproche à celui qui jugerait que Jimmy est un monstre sous prétexte, uniquement, qu'il n'a « aucun respect pour les lois universelles ».

Si nous acceptons ce qui précède, il s'ensuit que « la bonne chose à faire » dans une situation de choix particulière est une fonction complexe de facteurs imprévisibles, parfois conflictuels et rétifs aux descriptions explicites et propres à la discussion publique. Par conséquent, « la bonne chose à faire » dans une circonstance particulière dépend de facteurs qui *échappent* nécessairement au point de vue légal. Au mieux, ce dernier peut nous dire que, dans une situation de type F, les actes de type G sont prohibés ou obligatoires. Mais il demeure une possibilité éthique – à savoir que dans *cette* situation de type F où *je* suis immergé *maintenant*, « la bonne chose à faire » soit précisément un acte de type G. Il se peut par exemple que *mon* accomplissement d'un acte de type G possède, en raison d'une propriété singulière de *cette* situation de type F qu'il serait impossible de prévoir ni même de décrire en termes abstraits, une propriété elle-même singulière qui en fasse « la bonne chose à faire »²⁹. Le point de vue des magistrats ne le condamnerait pas moins pour autant³⁰.

La distinction entre point de vue des magistrats et point de vue des gens de bien jette ainsi une lumière intéressante sur le paternalisme. Ce dernier a toujours figuré parmi les cibles de choix du libéralisme – de la *Lettre sur la tolérance* de Locke à nos jours, en passant par *De la liberté* de Mill. Le paternalisme qui nous intéresse ici n'est qu'une variété du paternalisme en

28. À supposer, bien entendu, que la correction grammaticale ait quoi que ce soit à voir avec la qualité littéraire – ce qui est loin d'être sûr.

29. Tel est peut-être, par exemple, le message méta-éthique du dernier film de Clint Eastwood, *Million Dollar Baby*.

30. D'où les affres de Javert : « Il se disait que c'était donc vrai, qu'il y avait des exceptions, que l'autorité pouvait être décontenancée, que la règle pouvait rester court devant un fait, que tout ne s'encadrait pas dans le texte du code, que l'imprévu se faisait obéir, que la vertu d'un forçat pouvait tendre un piège à la vertu d'un fonctionnaire, que le monstrueux pouvait être divin, que la destinée avait de ces embuscades-là, et il songeait avec désespoir que lui même n'avait pas été à l'abri d'une surprise » (Hugo 1862, vol. 3, 382).

général. Communément, est dit « paternaliste » tout projet de faire le bien d'autrui si nécessaire contre son gré. Le paternalisme *prudentiel* consiste ainsi à vouloir faire le bien *non moral* des gens, si nécessaire contre leur gré (dans les domaines de la santé ou de la sécurité routière, par exemple). Par contraste, le paternalisme moral consiste à vouloir faire le bien *moral* des gens, si nécessaire contre leur gré. De quelque manière qu'on définisse le « bien moral », il s'agit dans cette perspective de contraindre les gens à être, non pas seulement de bons partenaires non violents de la coopération sociale – de bons citoyens –, mais aussi des agents moralement droits – de « bons chrétiens ». Le paternalisme moral qui nous intéresse est en outre un paternalisme de la *loi*, dans lequel l'instrument contraignant envisagé est l'obligation légale appuyée par la police et appliquée par des tribunaux. Il se manifeste notamment dans l'efflorescence de projets de loi visant à punir la « violence psychologique », l'« insulte » ou diverses catégories d'« incivilités » – afin de chasser par la force l'immoralité du monde. Le paternalisme moral nous dit donc : si l'acte X est moralement condamné, il doit être légalement interdit ; s'il est moralement impératif, il doit être légalement obligatoire ; et, dans les limites du possible, il faut s'efforcer de doubler le réseau des devoirs moraux d'un réseau de lois et de sanctions. Moins discuté dans la littérature que la variante prudentielle, le paternalisme moral n'en est pas moins indéniablement à la mode dans les « opinions publiques » contemporaines.

Comment évaluer le paternalisme moral à la lumière de la distinction entre points de vue présentée plus haut ? Empruntons à Joseph Raz³¹ une caractérisation expédiente de la « justification normale de l'autorité » : « La manière normale d'établir qu'une personne a une autorité "justifiée" sur une autre personne implique que l'on montre que le sujet putatif est susceptible de mieux obéir aux raisons qui s'appliquent à lui [...] s'il accepte les directives de l'autorité putative comme légitimement contraignantes et s'il essaie de s'y plier, plutôt que s'il tentait d'obéir aux raisons qui s'appliquent à lui directement. » Supposons que j'aie une raison de ne pas être violent avec mes voisins (par exemple parce que Dieu l'interdit). Si, en suivant vos directives, je suis susceptible de mieux obéir (plus souvent, plus strictement) à cette raison qui s'applique à moi, alors il est normalement justifié que vous jouissiez de l'autorité de contrôler la non-violence de mon comportement. Nous constatons bientôt que le paternalisme moral ne passerait pas le test. Les « directives de l'autorité putative », en effet, dès lors qu'elles respectent l'autorité de la loi et dès lors, partant, qu'elles s'inscrivent dans un système juridique ressemblant peu ou prou à celui que j'ai décrit plus haut, ne peuvent jamais être entièrement fidèles aux « raisons » éthiques qui s'appliquent concrètement au « sujet putatif » dans ses tribulations et délibérations réelles. Pourquoi ? Parce que les « directives de l'autorité putative », dans un État « rationnel bureaucratique » moderne soumis à l'autorité de la loi, doivent s'adapter au

31. Joseph Raz, 1986, 53.

« format » prévu par le point de vue du magistrat. Si je reconnais l'autorité de X dans un certain domaine, je considère, comme le rappelle Raz³², que ses commandements dans ce domaine sont contraignants « même s'ils sont perdants sur la balance des raisons ». En cas de conflit moral entre deux options *a* et *b*, si la loi prescrit *a*, je serai obligé de privilégier *a* – même si en pesant le pour et le contre en toute conscience je pense que *b* est dans ce cas précis la raison la plus forte. Reconnaitre l'autorité de la loi dans le domaine de la poursuite du bien, c'est soustraire des directives impersonnelles, abstraites, générales, harmonieuses et explicites à la balance des raisons en leur conférant une force par principe « imbattable ». Ce qui revient à soumettre ses délibérations éthiques à un format qui leur est impropre. Partant, le sujet putatif n'est pas plus « susceptible » de mieux obéir aux « raisons qui s'appliquent à lui » s'il confie à la loi l'autorité de promouvoir le bien. L'autorité de l'État et des tribunaux (du système juridique) dans le domaine éthique de la quête du bien ne saurait donc recevoir une justification « normale ».

Plusieurs objections sont ici possibles. Premièrement, on peut invoquer la casuistique des circonstances atténuantes et la marge de manœuvre discrétionnaire des juges, qui permettraient de faire place, à l'intérieur du point de vue légal, à la prise en considération des « anomalies » particulières. Mais quelles que soient par ailleurs les circonstances d'un vol, celui-ci n'en reçoit pas moins, du point de vue légal, la valeur négative d'une infraction qu'il faut punir (ou du moins réprimander). En outre, même un juge perspicace ne peut connaître les circonstances particulières d'un acte mieux que les agents directement immergés dans la situation de choix. Tenez compte de toutes les circonstances atténuantes prévisibles par un système juridique et de toute la perspicacité des juges, vous ne pourrez néanmoins parvenir au jugement éthique que le vol avait une valeur positive. Or c'est précisément cette possibilité dont les arguments présentés plus tôt tentaient de démontrer qu'elle était nécessaire à la réflexion et à l'expérience éthiques. Nos deux points de vue sont décidément irréductibles. Deuxièmement, on peut proposer d'« assouplir » le système juridique lui-même. Cela peut vouloir dire deux choses. Soit il s'agit de multiplier les clauses spécifiques garantissant la malléabilité des jugements légaux : nous venons de voir les faiblesses de cette tactique. Soit il s'agit de supprimer le système juridique lui-même et de donner aux responsables de l'emploi de la contrainte publique une marge de manœuvre soustraite au contrôle légal. Il existe des arguments politiques indépendants – en faveur de l'autorité de la loi –, qu'on connaît bien et sur lesquels je ne m'étends donc pas, pour suggérer que ce serait une fort mauvaise idée si l'on tient à garantir la stabilité et la paix civiles nécessaires à la coopération sociale. Troisièmement, on peut revenir sur le fait qu'il semble exister des règles universellement reconnues et appliquées, comme la prohibition du meurtre³³. Le meurtre est moralement interdit ; et il

32. Raz, 1990, 62-65.

33. Encore que... Pour l'expression convaincante de quelques doutes à ce sujet, cf. Baier (1985, chap. 11, 207-227).

est légalement interdit. Quel est le lien entre ces deux prohibitions : la première justifie-t-elle la seconde – le meurtre est-il légalement interdit *parce qu’il* est moralement interdit ? C’est loin d’être certain. La prohibition légale du meurtre n’a pas besoin du paternalisme moral pour être justifiée : elle peut s’appuyer, tout aussi bien, sur les nécessités sociales et politiques de la vie en commun – plutôt que sur les nécessités d’une vie individuelle bonne³⁴. On peut ainsi lui donner une justification prudentielle classique : nous avons tous intérêt à la paix civile et à la coopération ; l’État est le meilleur garant de ces deux biens « égoïstes » ; donc, l’État se caractérisant par le monopole de la violence légitime, et le meurtre étant une forme de violence incompatible avec ce monopole, nous avons intérêt à ce que le meurtre soit légalement interdit. La prohibition légale du meurtre peut recevoir des justifications non morales. En outre, le besoin de sécurité est une des raisons majeures d’accepter l’autorité de l’État, et la protection contre le meurtre est un élément central de la sécurité. L’État, par le biais de la loi, interdit donc le meurtre avec l’accord de tous les esprits raisonnables. La prohibition légale du meurtre n’a donc pas non plus besoin d’une justification paternaliste. C’est pourquoi le rejet du paternalisme moral n’est aucunement incompatible avec l’adhésion à certaines prohibitions légales fondamentales (du meurtre, du viol, du vol).

Bref. La conclusion s’impose enfin : la résolution optimale des questions éthiques requiert que le point de vue éthique soit clairement distingué du point de vue légal. D’où il suit que la loi ne peut en rien réclamer l’autorité d’exercer sur celles-là son pouvoir décisionnel contraignant. Il est donc éthiquement recommandé de rejeter le paternalisme moral. Faute de quoi, on risquerait d’emprisonner les « mollusques éthiques » que nous sommes, non pas uniquement dans une « carapace morale », comme dirait Robert Musil, mais dans un cercueil légal. Un cercueil légal est plus rigide qu’une simple coquille, et plus artificiel, pour la simple raison que ses parois ont la dureté de tout ce qui a trait à l’emploi du monopole de la violence légitime et à l’opération des appareils bureaucratiques. Le paternalisme moral reviendrait ainsi à substituer au jugement éthique individuel un jugement moralisateur déformé par le point de vue légal – et, peut-être, à encourager une nouvelle forme de vice : le pharisaïsme de la matraque.

Conclusion

Tout législateur sensé et conscient de l’hétéromorphisme entre le point de vue des gens de bien et le point de vue des magistrats devrait ainsi nourrir, à l’égard du paternalisme moral, un scepticisme de marbre : pour des raisons

34. J’appelle « nécessités de la vie en commun » les besoins de coopération et de coordination qu’ont les individus vivant en communauté (plus ou moins étendue). Il importe peu, sur ce plan, de savoir à quelles fins individuelles vont concrètement servir la coopération et la coordination, l’essentiel étant que les conditions soient réunies qui permettent la poursuite des fins individuelles – conditions au nombre desquelles il faut mentionner la sécurité et la possibilité de nourrir des attentes à long terme concernant le comportement d’autrui.

méta-éthiques, il est contre-indiqué de rendre l'exercice des vertus légalement obligatoire. Auquel cas le philosophe politique – s'il s'interroge, du point de vue « constitutionnel », sur les formes justifiées d'un système de droit et de justice – a une excellente raison d'arriver à une conclusion libérale (parce qu'anti-paternaliste). Certes, il est justifié que la loi interdise le meurtre ou le vol ; et, certes, toutes les théories morales crédibles interdisent elles aussi le meurtre ou le vol. Il y a ainsi sur ces points, entre « loi » et « morale », une indéniable coïncidence. Mais de même que, comme on le sait dans les sciences sociales, corrélation n'est pas causalité, de même, en philosophie normative, coïncidence n'est pas justification. Certes, j'ai de bonnes raisons d'accorder au magistrat l'autorité d'interdire le meurtre. Mais comme nous l'avons vu plus haut, ces raisons peuvent être strictement prudentielles : je dois obéir à la loi, dans le domaine des homicides et des vols, non pas parce que j'ai l'interdiction morale de tuer ou de voler, mais parce que j'ai un intérêt égoïste à n'être ni assassiné ni dépouillé. La justification normale de l'autorité passe bien, ici, par des raisons non morales. La loi peut donc trouver un contenu justifié même si l'on rejette la logique du paternalisme moral.

Se dessine ainsi une forme de libéralisme « vulgaire » résistant à la tentation de revendiquer, pour contrer les objections communautaristes, une forme perfectionniste de la justification politique³⁵. Car le point de vue normatif n'existe pas et se disperse en points de vue moins généraux commandant des justifications hétéromorphes. Il est donc vain de vouloir calquer le point de vue adapté aux problèmes politiques de bonne organisation de la vie commune sur le point de vue adapté aux problèmes de bonne conduite de la vie individuelle. Contrairement à ce que pense la compagnie des philosophes post-rawlsiens, il est faux de soutenir que « la philosophie politique [...] relève de l'argumentation morale »³⁶. Puisque la philosophie politique s'intéresse à la bonne organisation de la vie en commun, et puisque la vie en commun fait nécessairement intervenir des règles de droit, la philosophie politique doit tenir compte de contraintes justificatives plus strictes que ne le réclament nos investigations éthiques en général.

À tout le moins, l'affaire est donc moins simple que ne le suggère Kymlicka. L'hypothèse d'une continuité entre éthique et politique est contestable. Les arguments employés plus haut pour montrer l'importance du particulier en éthique sont pour la plupart issus d'un courant largement anti-kantien – et parfois même empruntés à MacIntyre lui-même. Et pourtant, ils entrent dans une défense libérale de la neutralité de la loi en matière de promotion du bien. Il n'est donc aucunement besoin d'être kantien pour être libéral. On peut nier en éthique la priorité sur le bien des règles générales et impersonnelles de la justice *et pour cette raison même* adopter des positions politiques libérales (en l'occurrence l'antipaternalisme éthique et la neutralité

35. Cf. Neal, 1993.

36. Kymlicka, 1992, 14.

de l'État) – parce que le bien n'est pas le genre de chose que la loi peut promouvoir et que cette dernière doit se cantonner à remplir un rôle plus humble, mais à sa mesure. Par conséquent, comme il était suggéré dans l'introduction, si les communautariens comme MacIntyre ont raison (en éthique), alors les libéraux ont raison (en politique). Mais si Kant a raison, il semblerait que les libéraux aient aussi raison (à en croire les communautariens). Faut-il conclure que le libéralisme est à tel point fidèle à ses aspirations, et donc tellement neutre en ce qui concerne le bien, qu'on doive y arriver quelle que soit la théorie éthique qu'on prend pour point de départ ? Voilà qui est peut-être vulgaire, mais certainement robuste.

Bibliographie

- Aubenque, P. *La prudence chez Aristote*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1962.
- Baier, A. *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, Methuen, 1985.
- Braithwaite, R. B. « Moral Principles and Inductive Policies », in Findlay J. N. éd. (1966), *Studies in Philosophy. British Academic Lectures*, Oxford University Press, 1966.
- Gaus, G. F. « Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism », *Inquiry*, 42, p. 259-284, 1999.
- Hampshire, S. *Two Theories of Morality*, Oxford University Press, 1977.
- . « Public and Private Morality », in Hampshire éd. (1979), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 24-53, 1979.
- Hart, H. L. A. *Le concept de droit*, 1961, trad. de l'anglais M. Van De Kerchove, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1976.
- Hugo, V. *Les Misérables* (1862), 3 vol., Gallimard, coll. « Folio », 1973.
- Kant, E. *Critique de la raison pratique* (1788), trad. de l'allemand L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, coll. « Folio », 1985.
- Kekes, J. *Against Liberalism*, Cornell University Press, 1997.
- Kelly, J. M. *A short History of western legal Theory*, Oxford University Press, 1992.
- Kymlicka, W. *Les théories contemporaines de la justice. Une introduction* (1990), trad. fr. M. St-Opéry, La Découverte 1999.
- Locke, J. *Lettre sur la tolérance et autres textes* (1667), éd. J.-F. Spitz, Garnier-Flammarion, 1992.
- Macedo, S. « The Politics of Justification » (1990), *Political Theory*, vol. 18, n° 2 (mai 1990), 280-304.
- MacIntyre, A. *After Virtue*, Notre Dame, 1981.
- Murdoch, I. « Vision and Choice in Morality » (1956), in Murdoch, 1997, 76-98.
- . *La souveraineté du bien* (1970), trad. de l'anglais C. Pichevin, éd. de l'Éclat, 1994.
- . *Existentialists and Mystics. Writings on philosophy and literature*, éd. P. Conradi, Penguin, 1997.
- Musil, R. *L'homme sans qualités*, trad. de l'allemand Ph. Jacottet, Seuil, coll. « Points », 1956.
- Nagel, T. *Le point de vue nulle part* (1986); trad. de l'anglais S. Kronlund, éd. de l'Éclat, 1993.

- . « Moral Conflict and Political Legitimacy », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, n° 3 (été 1987), 215-240.
- Neal, P. « Vulgar Liberalism », *Political Theory*, vol. 21, n° 4 (nov. 1993), 623-243.
- Nussbaum, M. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, 1990.
- Oakeshott, M. *On human Conduct*, Oxford University Press, 1974.
- Raz, J. *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986.
- . *Practical Reason and Norms*, Princeton University Press, 1990.
- Reeve, C. D. C. *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, 1992.
- Renaut, A. *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Éditions Pleins Feux, 1999.
- Sherman, N. *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford University Press, 1989.
- Skorupski, J. « Liberty's Hollow Triumph », in *Ethical Explorations*, Oxford University Press, 1999, chap. XI., 234-254.
- Taylor, Ch. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989.
- Wacks, R. *Understanding Jurisprudence*, Oxford University Press, 2005.
- Wiggins, D. « Universalizability, Impartiality, Truth », in *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Basil Blackwell, 1987, 59-86.
- Williams, B. « Personne, caractère et morale » (1976), in Williams, 1994, 227-51.
- . *L'éthique et les limites de la philosophie* (1985), trad. de l'anglais M.-A. Lescourret, Gallimard, 1990.
- . *La fortune morale. Moralité et autres essais*, choix de textes et trad. de l'anglais J. Lelaidier, Presses Universitaires de France, 1994.

Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique

Laurent De Briey

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011870ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011870ar>

[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

De Briey, L. (2005). Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique. *Philosophiques*, 32 (2), 319–342. <https://doi.org/10.7202/011870ar>

Résumé de l'article

L'actualité du kantisme en philosophie morale et politique est illustrée par l'importance en son sein des approches formelles, notamment l'éthique de la discussion et le libéralisme politique. Ces approches estiment que le formalisme pratique implique une réduction de la sphère de la rationalité pratique à la seule réflexion morale sur l'impartialité des normes, au détriment du questionnement éthique sur la vie bonne renvoyé à la particularité subjective. Dans le présent article, nous contestons la nécessité d'une telle implication et nous voulons montrer la possibilité de penser une éthique formelle : un jugement éthique a priori peut être fondé sur la seule nécessité de donner sens à la forme de la finitude.

Le formalisme pratique: de la morale à l'éthique

DE BRIEY LAURENT

Chargé de recherches du FNRS
Institut supérieur de philosophie
Université catholique de Louvain
debriey@orfi.ucl.ac.be

RÉSUMÉ. — L'actualité du kantisme en philosophie morale et politique est illustrée par l'importance en son sein des approches formelles, notamment l'éthique de la discussion et le libéralisme politique. Ces approches estiment que le formalisme pratique implique une réduction de la sphère de la rationalité pratique à la seule réflexion morale sur l'impartialité des normes, au détriment du questionnement éthique sur la vie bonne renvoyé à la particularité subjective. Dans le présent article, nous contestons la nécessité d'une telle implication et nous voulons montrer la possibilité de penser une éthique formelle: un jugement éthique a priori peut être fondé sur la seule nécessité de donner sens à la forme de la finitude.

ABSTRACT. — The actuality of Kantism in moral and political philosophy is mirrored in the importance of formal approaches, i.e. deliberative ethics and political liberalism. These approaches underline that practical formalism implies a reduction of the sphere of practical rationality to a moral reflection on impartiality of norms. This reflection is carried out at the expense of the ethical questioning on the «good life», which is reduced to the subjective particularity. In the present article, I contest the necessity of such an implication. Also, I want to show the possibility to conceive a formal ethic, namely an a priori ethical judgement can be founded on the necessity alone to give sense to the form of finitude.

Introduction

Deux siècles après sa mort, Kant demeure une référence incontournable en philosophie morale et politique. L'éthique de la discussion habermassienne, d'une part, le libéralisme politique rawlsien, d'autre part, pour ne citer que deux exemples parmi les plus marquants, se fondent sur l'héritage du criticisme kantien. Leur kantisme s'exprime notamment dans leur attachement au cognitivisme pratique. Contre tout réductionnisme naturaliste, ils affirment la capacité de justifier rationnellement les jugements pratiques. Toutefois, les critiques, notamment néo-aristotéliennes, de la tradition kantienne soulignent que le formalisme pratique qui caractérise cette dernière impliquerait l'exclusion de la question éthique de la vie bonne hors de la sphère de la

1. Habermas, par exemple, peut certes imaginer des discussions argumentées portant sur des questions d'évaluation éthique. Il est même exact que c'est essentiellement par la médiation de ses relations avec les autres personnes qu'un individu est susceptible de s'élever à une compréhension consciente de lui-même. Toutefois, Habermas doit reconnaître que les interlocuteurs

justifiabilité rationnelle¹. Ils perçoivent dès lors le formalisme pratique comme incapable de guider les hommes dans leur vie quotidienne.

Il s'agit en fait d'une controverse dont la source se trouve déjà dans les objections adressées par Hegel à la morale formelle de Kant. Hegel, insistant sur l'unité fondamentale du phénomène moral, récusait en fait une double réduction. D'une part, celle opérée par les morales formelles du devoir – dont la philosophie kantienne serait la meilleure illustration – qui, en se concentrant sur les seules questions de justice, conduisent à un universalisme abstrait, certes à même de garantir à chacun une égalité formelle de droits subjectifs, mais incapable de rendre compte de l'inscription de toute action dans un contexte spécifique partagé par des personnes unies dans des relations asymétriques au sein desquelles elles apparaissent comme différenciées et vulnérables. Mais, d'autre part, Hegel récusait aussi la réduction inverse pratiquée par les éthiques aristotéliennes qui manquent l'apport définitif que représente le moment formel et qui ne peuvent dès lors que proposer des théories irréductiblement marquées par le particularisme. Hegel en appelle par conséquent à une pensée morale susceptible d'articuler ces deux dimensions du phénomène moral.

Dans cette étude, nous voudrions suggérer la possibilité d'intégrer la critique hégélienne au sein d'une morale formelle en contestant que le formalisme implique nécessairement la réduction de la moralité à la seule question déontologique de l'impartialité des normes. Nous voudrions par conséquent penser, à la suite de Weil², un kantisme post-hégélien³, un formalisme ne renonçant pas à répondre à la question existentielle du sens de la vie. Nous montrerons ainsi que le formalisme pratique ne se distingue pas par le carac-

adoptent dans de telles discussions l'attitude de critiques non concernés, à même de fournir des conseils depuis leur position d'observateurs extérieurs, mais incapables de faire leur des prétentions à la validité portant sur des normes appelées à régir leurs interactions. Ils pourront au mieux jouer le rôle thérapeutique d'un analyste. – Cf. J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Cerf (Passages), Paris, 1992, p. 104 et 114. Cette position de Habermas suggère qu'il comprend les jugements éthiques relatifs à la vie bonne sur le modèle des impératifs hypothétiques assertoriquement pratiques qui ne peuvent constituer pour Kant que des *conseils* de la prudence. – Cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation*, *Introduction*, trad. A. Renaut, GF – Flammarion, Paris, 1994, p. 86 sqq. [IV 413 sqq.]. Alain Renaut publie ensemble sa traduction des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et celle de la *Métaphysique des mœurs* sous le titre général de *Métaphysique des mœurs*. Le premier tome regroupe la *Fondation*, c'est-à-dire le texte antérieurement traduit sous le nom des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et l'*Introduction* de la *Métaphysique des mœurs* proprement dite. Le deuxième tome regroupe quant à lui la *Doctrine du droit* et la *Doctrine de la vertu*.

2. Cf. notamment E. Weil, *Philosophie morale*, Vrin (Problèmes et controverses), Paris, 1992 et E. Weil, *Problèmes kantien*s, Vrin (Problèmes et controverses), Paris, 1990, seconde édition revue et augmentée.

3. Selon l'expression que, d'après Ricœur, Weil utilisait pour qualifier son approche philosophique, cf. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 402-403. Si l'expression de kantisme post-hégélien peut être utilisée pour désigner toute lecture de Kant centrée sur la troisième Critique, la position que nous défendons témoigne d'une dette particulière envers Weil et Ricœur.

tère formel des jugements qu'il permet de justifier, mais par sa volonté de déduire, ou de construire, des jugements substantiels fondés sur la seule forme de la raison. C'est la pureté de son mode de déduction et son rejet du réalisme moral qui définit le formalisme pratique.

Nous préciserons cette acception du formalisme pratique dans la première partie de notre texte. Dans la seconde partie, qui constitue le cœur de notre propos, nous nous efforcerons de déterminer comment il est possible de déduire des jugements substantiels à partir d'une simple exigence formelle. Notre argument reposera essentiellement sur une désubstantialisation du concept de sujet transcendantal compris comme l'Idée d'un sujet qui, en dépit de la pureté de sa volonté, demeurerait formellement fini.

Le fil conducteur de cet article est constitué par un dialogue avec les textes kantien. Notre propos peut donc être compris comme une interprétation de la morale kantienne. Pour éviter tout malentendu, nous souhaitons toutefois souligner que notre lecture de Kant est dénuée de toute prétention exégétique dans la mesure où le principe directeur de notre interprétation n'est pas la fidélité au texte mais l'exigence de pouvoir reprendre l'argumentation à notre compte – ce qui impose de nous distancier de Kant lorsque nous sommes en désaccord avec lui⁴.

1. Le formalisme pratique

Le formalisme kantien

Tout criticisme d'inspiration kantienne est nécessairement un rationalisme au sens où il ne peut reconnaître la légitimité que des jugements fondés sur la raison. Or, en l'absence de tout fondement extérieur à la raison, les seuls jugements qui peuvent prétendre à une nécessité universelle sont les jugements synthétiques a priori⁵. Les conditions transcendantales de possibilité de la connaissance, c'est-à-dire les conditions auxquelles un sujet peut concevoir la possibilité d'une connaissance, sont le moyen terme de ces jugements. Ainsi, sur le plan théorique, les conditions transcendantales de la connaissance sont l'ensemble des conditions subjectives qui rendent possible l'expérience de la nature. Quel que soit son *contenu* particulier, toute expérience respectera un certain nombre d'exigences *formelles* qui découlent de la structure de la raison du sujet expérimentant. De manière similaire, sur le plan moral, il importe de déterminer les conditions transcendantales de possibilité d'une connaissance de ce que nous devons faire. Quel que soit son *contenu* particulier, une

4. L'importance de cette prise de distance dépendra de l'interprétation que l'on adopte de Kant au risque que notre démarche soit considérée comme davantage fichtéenne ou hégélienne que kantienne.

5. En effet, premièrement, dans la mesure où le prédicat d'un jugement analytique est contenu dans le sujet, il ne peut nous apprendre rien de plus que ce que nous connaissons déjà. Il présuppose par conséquent un jugement synthétique qu'il ne fait que décomposer. Deuxièmement, comme le moyen terme d'un jugement synthétique a posteriori est l'expérience, la validité d'un tel jugement reste confinée aux limites particulières de cette expérience.

maxime subjective ne peut être conçue comme morale par notre raison que si elle respecte certaines conditions *formelles*. Dans les deux cas, c'est la nécessité du respect de ces conditions formelles qui permet d'énoncer des jugements apodictiques.

Ce formalisme du criticisme kantien restreint la légitimité des jugements théoriques aux seuls phénomènes. Une connaissance de la substance du monde, du monde tel qu'il est en soi, c'est-à-dire indépendamment du sujet qui le perçoit, lui est inaccessible. Il lui faut par conséquent renoncer à toute prétention à l'universalité objective que posséderait une connaissance ontologique et s'efforcer d'atteindre l'universalité subjective d'une connaissance transcendante. À défaut de pouvoir connaître le monde nouménal, nous ne pouvons connaître le monde que tel qu'il apparaît au sujet, tel qu'il est mis en *forme* par les intuitions et catégories transcendantales du sujet. Le formalisme de l'idéalisme kantien est ainsi son subjectivisme transcendantal, son renoncement à une connaissance ontologique de la substance de l'objet.

Sur le plan pratique, ce formalisme s'illustre par le refus de toute conception morale qui prétendrait avoir une connaissance d'un bien possédant une réalité extérieure au sujet. De la même manière que nous ne pouvons pas juger de la validité de nos jugements théoriques en vérifiant leur adéquation à la chose en soi, nous ne sommes pas en mesure d'éprouver la moralité de nos jugements en évaluant leur conformité à un bien objectif. Le rapport entre le bien et la loi morale est par conséquent renversé : le contenu de la loi morale ne dépend plus d'un bien déterminé qu'il nous faudrait accomplir, c'est le respect de la loi morale qui détermine ce qu'est le bien⁶. Plutôt donc que de s'efforcer de définir le bien en soi, il s'agit de procéder à une réflexion transcendante sur les conditions qu'une maxime subjective – le principe que nous avons l'intention de suivre en accomplissant un acte déterminé – doit satisfaire afin qu'elle puisse respecter la loi morale. Dans la mesure où nous n'avons aucune connaissance d'un bien substantiel, ces conditions ne peuvent être que les conditions subjectives de pensabilité de loi morale.

Les conditions transcendantales de la loi morale

Or, dès qu'un sujet raisonnable s'efforce de penser une loi morale, il ne peut la concevoir que comme un principe universel obligeant inconditionnellement. La loi morale devant être fondée sur la seule raison, sa validité s'étend à tous les êtres raisonnables. De plus, à la différence des impératifs de l'habileté, la loi morale doit contraindre indépendamment de notre volonté d'agir moralement ou non. Les impératifs de l'habileté prescrivent en effet les moyens nécessaires à la réalisation d'une fin déterminée. Ce sont des propositions analytiques puisque la volonté de réaliser ces moyens est impliquée par la volonté de réaliser la fin en question. Leur validité doit donc être reconnue

6. Cf. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Folio (Essai n° 113), Paris, 1985, p. 93 sqq. [62 sqq.].

par tout sujet, mais elle est conditionnée à la volonté de réaliser une fin donnée. Il suffit de ne pas vouloir cette fin pour que la nécessité de réaliser les moyens s'estompe. La nécessité de la loi morale par contre s'impose inconditionnellement. Un comportement qui lui serait contraire demeure une transgression même si l'agent prétend ne pas désirer agir moralement⁷.

L'inconditionnalité et l'universalité sont ainsi les conditions formelles, prescrites a priori par la raison, de tout commandement moral. Comme chacun le sait, cette double exigence est synthétisée sous la forme d'un impératif imposant de pouvoir universaliser la maxime de son action pour en faire une loi, c'est-à-dire un principe qui, à la différence d'une simple règle, s'impose inconditionnellement⁸: « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle⁹. » Cet impératif catégorique est ainsi le principe suprême de la morale kantienne. Son respect, c'est-à-dire le respect des conditions transcendantales de possibilité des commandements moraux, constitue le moyen terme permettant de fonder des jugements pratiques synthétiques a priori sur l'un des deux modèles ci-dessous que Kant a insuffisamment distingués.

Les deux modèles argumentatifs

Dans le premier modèle, l'agent se demande s'il a moralement le *droit* d'agir conformément à une maxime donnée. À cette fin, il vérifie si un tel droit peut être universalisé. À défaut, il peut en déduire un devoir, le commandement moral d'agir contrairement à la maxime qu'il envisageait de suivre. De l'impossibilité d'universaliser, par exemple, un droit au mensonge découle un devoir de dire la vérité¹⁰. Le jugement « dire la vérité est un commandement moral » est par conséquent un jugement pratique synthétique a priori dont les conditions subjectives de possibilité de la morale sont le moyen terme.

Dans le deuxième modèle, l'agent se demande s'il a moralement le *devoir* d'agir conformément à une maxime donnée et vérifie par conséquent si ce devoir peut être universalisé. À défaut, il peut en déduire le droit, mais non le devoir d'adopter la maxime inverse¹¹. Ainsi, le devoir de sacrifier sa vie n'est pas universalisable puisque, par définition, un sacrifice requiert la subsistance d'une personne qui en bénéficie. Un devoir universel de sacrifier sa vie serait en définitive un devoir de se suicider. De l'impossibilité d'universaliser un tel

7. Cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I – Fondation, op. cit., p. 88 sqq. [IV, 414, sqq.].

8. Cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I – Fondation, op. cit., p. 91 [IV, 416].

9. *Ibid.*, p. 97 [IV, 421].

10. Pour la limpidité du raisonnement, nous excluons la possibilité de se taire en considérant que le silence constitue un mensonge par omission.

11. Notons que le fait qu'une maxime énonçant un devoir puisse être universalisée ne démontre pas que cette maxime est effectivement un devoir moral mais seulement la possibilité qu'il en soit ainsi. Seule l'impossibilité d'universaliser une maxime qui pose le droit contraire permet de déduire l'effectivité d'un devoir moral.

devoir, on ne peut toutefois que conclure que le jugement pratique synthétique a priori selon lequel « sacrifier sa vie n'est pas un devoir moral » et en déduire par une double négation le droit de préserver sa vie. Le devoir de préserver sa vie ne peut quant à lui être déduit que de l'impossibilité d'universaliser le droit au suicide¹².

Ces deux modèles argumentatifs devant permettre de construire des jugements synthétiques a priori énonçant ce que l'agent doit faire, le formalisme pratique réside dans la définition du bien comme étant fondé, et non seulement connu, par la raison pure. Dans une telle perspective, la raison n'est en effet pas seulement la faculté qui nous permet de découvrir, d'avoir accès à un bien substantiel existant indépendamment de la raison et dont le fondement résiderait, par exemple, dans une volonté divine ou un monde supranaturel. Le propre du formalisme moral serait d'être un constructivisme : la raison est le fondement du bien, le bien est ce que la raison pense comme étant bien. Vivre conformément au bien est dès lors vivre conformément à ce que la raison par ses seules ressources, c'est-à-dire la raison pure, exige comme devant être pour que le bien soit pensable. C'est pourquoi il est nécessaire de s'engager dans une réflexion sur les conditions formelles de pensabilité du bien. Selon une telle approche, la loi morale, qui prescrit le respect des exigences de la raison pure, peut encore être comprise comme la loi énonçant ce que nous devons faire pour vivre bien.

Morale et éthique

La difficulté, toutefois, réside dans la détermination du type d'exigences que la raison peut poser à partir de ses seules ressources. Plus particulièrement, l'enjeu du débat suscité par le formalisme pratique porte sur la question de savoir si les devoirs moraux déduits de manière a priori sont nécessairement des normes impartiales qui permettent une coexistence juste des arbitres individuels ou s'ils peuvent requérir de l'agent qu'il fasse preuve d'un certain nombre de valeurs constitutives d'une vie bonne. Autrement dit, l'adoption du formalisme pratique implique-t-il nécessairement une réduction du champ de la rationalité pratique à la seule question du juste ou demeure-t-il compatible avec le questionnement éthique classique sur la vie bonne ?

Or, bien qu'il soit couramment considéré que les conditions formelles prescrites par la raison pour penser la possibilité d'une loi morale (que cela soit l'exigence kantienne d'universalisation ou celle habermassienne de pouvoir être justifiée au sein d'une discussion idéale) ne permettent que de s'assurer de l'impartialité des normes morales, nous entendons défendre l'idée que le formalisme pratique n'implique nulle rupture nécessaire avec l'inter-

12. Il est surprenant que Kant n'ait pas explicitement distingué ces deux modèles argumentatifs alors que leur distinction repose sur la différence entre une opposition de principes contraires et une opposition de principes contradictoires, différence qui est au cœur de la résolution des antinomies de la raison.

rogation éthique sur la vie bonne. Pour peu qu'il soit possible de fonder a priori une conception du bien, le constructivisme transcendantal¹³, propre à tout formalisme pratique, peut tout autant être éthique que moral¹⁴. C'est le rejet du réalisme moral qui caractériserait donc le formalisme pratique, non le renoncement à l'élucidation des valeurs dont l'agent doit faire preuve pour mener une vie bonne. Nous essaierons de dégager dans les prochaines sections le principe d'une telle déduction transcendantale du bien à travers un essai de systématisation de la déduction a priori des devoirs pratiques, tout particulièrement de ceux proposés par Kant lui-même.

Ce faisant, nous contestons que la rupture entre éthique et morale serait un corollaire de tout formalisme pratique, parce que le critère formel est, au mieux, en mesure de démontrer l'immoralité de certaines maximes subjectives, mais serait par contre incapable de déterminer comment nous devons agir et, plus globalement, vivre. Une exigence formelle, comme celle de l'universalisation, présupposerait l'existence d'une maxime subjective dont elle éprouverait le caractère raisonnable, sans nous fournir la moindre ressource pour formuler cette maxime elle-même. À l'opposé, en faisant de l'Idée du Bien l'objet du formalisme moral, on peut attribuer une portée morale à la maxime elle-même, de telle sorte que la loi morale exigerait non seulement la subordination de la maxime à un principe formel, mais aussi l'adoption de certaines maximes.

2. La volonté du sujet transcendantal

Prenant acte de l'impossibilité de juger de la prétention à la validité d'une conception du bien en confrontant son contenu à un bien substantiel qui serait donné, les morales formelles s'interrogent sur les conditions de pensabilité des commandements moraux : quelles exigences doivent être satisfaites afin qu'une proposition puisse prétendre avoir la forme d'un jugement pratique universel ? L'apport décisif de la morale kantienne est ainsi de mettre en évidence que conférer une prétention à la validité à un jugement pratique nécessite de pouvoir lui donner la forme d'une loi universelle, c'est-à-dire d'un commandement qui s'impose inconditionnellement à tous les êtres raisonnables.

L'agent qui s'interroge sur la validité de sa conception de la vie bonne doit donc s'interroger sur la possibilité que les prescriptions éthiques inhérentes à cette conception puissent être universalisées. Or, bien que cette

13. Le formalisme est un constructivisme *transcendantal*, car les normes ne proviennent pas d'une négociation entre une pluralité de sujets empiriques mais sont posées par un sujet pur.

14. Une troisième interprétation, nettement plus étroite, de l'objet du formalisme moral mérite d'être relevée : tandis que l'objet d'une morale substantielle serait la définition du comportement que nous devons adopter, l'objet de la morale formelle serait l'énonciation des conditions de possibilité de la validité de nos jugements pratiques concrets. L'objet d'une morale formelle ne serait donc ni le juste ni le bien, mais la réflexion transcendantale visant à énoncer les conditions de pensabilité d'un jugement pratique synthétique a priori. Cf. E. Weil, *Philosophie morale*, op. cit.

exigence d'universalisation soit simple dans son principe, sa signification exacte est délicate à déterminer. Les exemples, donnés par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Doctrine de la vertu*, de devoirs moraux découlant de l'impossibilité d'universaliser la maxime contraire devraient permettre de nous éclairer sur ce point. Toutefois, l'argumentation kantienne est bien souvent trop concise pour ne pas prêter à une diversité d'interprétations. Nous voudrions par conséquent indiquer comment il est possible, dans une perspective post-hégélienne, de comprendre la signification de l'exigence formelle selon laquelle il faut pouvoir vouloir que la maxime de son action puisse constituer une loi universelle. Nous donnerons de la sorte à cette exigence formelle une portée permettant d'en déduire des jugements substantiels sur la vie bonne, qui outrepassent le seul respect des règles de justice. Pour ce faire, il importe premièrement de souligner, à la suite de Kant, que l'universalisation d'une maxime peut être rejetée pour deux motifs distincts :

Il faut *pouvoir vouloir* qu'une maxime de notre action devienne une loi universelle : tel est le canon qui rend possible l'appréciation de notre action en général. Certaines actions sont ainsi faites que leur maxime ne peut sans contradiction être *conçue* comme une loi universelle de la nature : tant s'en faut dans ces conditions qu'on puisse en outre *vouloir* qu'elle *doive* le devenir. Pour d'autres actions, on ne peut certes y trouver cette impossibilité intrinsèque, mais il est pourtant impossible de *vouloir* que leur maxime soit élevée à l'universalité d'une loi de la nature, parce qu'une telle volonté se contredirait elle-même¹⁵.

C'est la signification qu'il importe de donner au deuxième motif de refus d'universalisation d'une maxime – l'impossibilité de vouloir une universalisation, bien que celle-ci soit concevable – qui est essentiellement problématique et qui retiendra essentiellement notre attention. C'est en effet l'exigence que l'universalisation puisse non seulement être conçue, mais également voulue, qui permet de déduire du principe formel la prescription de fins éthiques. Précisons toutefois d'abord en quoi l'universalisation d'une maxime peut même ne pas être concevable à partir de la condamnation de la fausse promesse déjà donnée en exemple par Kant.

3. L'impossibilité de concevoir l'universalisation

Contradictions logiques et performatives

À la suite de Kant, nous justifions l'impossibilité d'universaliser le principe d'action selon lequel une promesse peut être énoncée avec l'intention de ne pas la tenir par le fait qu'une promesse ne peut être formulée que si celui à qui elle est faite peut postuler qu'elle sera tenue. Faire une fausse promesse requiert donc la possibilité de postuler que les personnes respectent leur engagement. En l'absence d'un tel postulat, personne n'aurait suffisamment

15. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation*, op. cit., p. 101 [IV, 424].

confiance en la parole de quelqu'un pour être disposé, par exemple, à lui prêter de l'argent. Or l'universalisation d'un droit à ne pas tenir ses promesses contredirait précisément ce postulat. Si une loi universelle reconnaissait à chacun un tel droit, il ne serait par conséquent plus possible de tromper quelqu'un puisque plus personne n'aurait confiance en une promesse. L'universalisation du droit de mentir rendrait donc impossible les fausses promesses. La maxime mise en œuvre par celui qui emprunte de l'argent est par conséquent contradictoire lorsqu'elle est universalisée. Il est dès lors possible de déduire de l'impossibilité d'universaliser un droit au mensonge, la validité du jugement synthétique a priori selon lequel respecter ses engagements est un commandement moral¹⁶.

En l'occurrence, il semble que l'universalisation de la maxime engendre une contradiction performative puisqu'elle transgresserait une condition de possibilité de l'effectuation d'une promesse, à savoir la possibilité d'être cru par son interlocuteur. L'inconcevabilité de l'universalisation d'une maxime doit également être rejetée si elle est logiquement contradictoire. C'est par exemple le cas du devoir de sacrifier sa vie auquel nous avons déjà fait référence. C'est donc le caractère contradictoire – pragmatiquement ou logiquement – de l'universalisation d'une maxime qui justifierait son inconcevabilité.

Devoir de vertu et devoir de droit

Cette inconcevabilité est le moyen terme qui permet de fonder un ensemble de jugements synthétiques a priori énonçant un certain nombre de droits et de devoirs. Ces droits et ces devoirs sont, pour reprendre la terminologie kantienne, parfaits et stricts – étant entendu qu'à un droit parfait et strict reconnu à une personne correspond le devoir parfait et strict pour les autres personnes de respecter ce droit. Un devoir parfait est un devoir qu'une action précise est susceptible de satisfaire pleinement. Ce devoir pouvant être parfaitement respecté, il est par conséquent d'obéissance stricte: la conformité au devoir est binaire, et l'agent ne peut se contenter d'une conformité relative. Puisqu'un tel devoir requiert l'application d'actions déterminées, il peut non seulement constituer un devoir de vertu auquel l'agent se conforme par simple respect de la loi, mais aussi un devoir de droit dont la conformité est imposée au moyen d'une contrainte externe sanctionnant toute transgression¹⁷.

16. Cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation*, op. cit., p. 99 [IV, 422]. Il est éventuellement possible de contester l'argument kantien en considérant que dans un monde où il ne serait pas immoral de mentir, il resterait possible de fonder sur le calcul intéressé des agents une présomption à dire la vérité précisément parce qu'il serait contraire à leur intérêt d'être considérés comme des personnes sur qui on ne peut se fier. Il n'est cependant pas certain que cette dernière prémisse soit exacte, surtout dans des communautés importantes.

17. Sur la distinction entre les devoirs stricts et parfaits, d'une part, et les devoirs larges et imparfaits, d'autre part, et sur le fait que le lien entre devoirs stricts et devoirs de droit, cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Flammarion (GF n° 716), Paris, 1994, p. 231-232 [VI, 390-391].

Les devoirs de ce type garantissent un égal respect des personnes et permettent par conséquent une coexistence juste des arbitres individuels. Ils énoncent les normes *morales* qui doivent régir de manière impartiale les interactions humaines et non les valeurs *éthiques* dont doit faire preuve un agent afin de mener une vie bonne¹⁸. C'est ainsi en restreignant l'exigence d'universalisation à la seule concevabilité de celle-ci que l'on est conduit à considérer que les seuls jugements pratiques synthétiques a priori possibles sont des jugements dits moraux, alors que les jugements dits éthiques ne pourraient être que des jugements synthétiques a posteriori dépendant des préférences personnelles de l'agent et des caractéristiques particulières du contexte dans lequel il agit.

4. L'impossibilité de vouloir l'universalisation de la maxime

Toutefois, nous l'avons vu, selon Kant lui-même, l'universalisation ne doit pas seulement pouvoir être conçue, elle doit également pouvoir être voulue. En effet, une contradiction peut également surgir entre la volonté d'agir suivant une certaine maxime et la volonté de considérer celle-ci comme un impératif universel et inconditionnel. Une contradiction pourrait ainsi surgir entre la volonté dont témoigne l'agent lorsqu'il se propose d'adopter une maxime et les implications qu'auraient l'universalisation de cette maxime, de telle sorte que le but qui était visé par l'agent ne saurait être atteint si sa maxime était universalisée et, en ce sens, celui-ci ne pourrait vouloir cette universalisation.

Contradiction logique. Le devoir de bienveillance

Telle est précisément une interprétation possible de la condamnation kantienne de l'égoïsme. Celle-ci est en effet susceptible d'être comprise comme reposant sur l'argument selon lequel une universalisation de l'égoïsme serait impossible parce que contradictoire. La maxime décriée peut être formulée ainsi : *N'agissant que selon mes intérêts personnels, je ne fournis jamais mon assistance à celui qui en a besoin*. Or l'universalisation de cette maxime serait contradictoire parce qu'une fois universalisée elle produirait le contraire du but recherché. Comme nous sommes tous susceptibles d'avoir un jour besoin de l'aide d'autrui et que notre intérêt personnel est de pouvoir compter sur celle-ci, celui qui penserait maximaliser son bonheur dans un monde où chacun se comporterait de manière égoïste ferait un raisonnement contradictoire¹⁹.

Dans un souci de clarté, précisons que l'argument kantien ne signifie pas qu'il serait irrationnel pour tout agent d'accepter de vivre dans un monde où l'égoïsme serait une loi universelle. Kant admet explicitement que « nom-

18. Sur l'opposition entre normes morales énonçant ce que l'agent doit faire pour poser une action juste et les valeurs éthiques déterminant la bonté d'une action, cf. par exemple, J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit.

19. Cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I, *Fondation*, op. cit., p. 100-101 [IV, 423]. Cf. aussi, I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 319-320 [VI, 453].

breux sont les gens qui admettraient qu'autrui n'a nul besoin d'agir envers eux avec bienveillance, pourvu simplement qu'ils puissent être dispensés de lui témoigner eux-mêmes de la bienveillance²⁰ » et, pour peu qu'ils disposent d'une situation fortement privilégiée, cela peut être conforme à leur intérêt personnel. En ce qui les concerne, il n'y aurait donc nulle contradiction à vouloir l'universalisation de l'égoïsme.

Toutefois, l'exigence d'universalisation ne peut être restreinte au seul respect de la Règle d'or²¹: *Ne fait pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse*. Pour qu'une maxime puisse être universalisée, il faut que cette universalisation puisse être voulue, abstraction faite de toute considération empirique, abstraction faite donc, notamment, de la situation sociale et historique qui est celle d'un sujet particulier dans le monde sensible²². S'il est concevable qu'un agent particulier soit prêt à voir la maxime de l'égoïsme universalisée, Kant considère que cela ne peut être le cas d'un sujet pur.

Afin de pouvoir reprendre l'argument à notre compte, il nous faudrait en proposer une justification. Or, une fois admise la nécessité de faire abstraction de tout élément empirique, il devient difficile de comprendre ce qui peut déterminer la volonté du sujet transcendantal²³, si ce n'est le seul rejet de maximes dont l'universalisation serait inconcevable parce que logiquement ou performativement contradictoire. Même le rejet de l'égoïsme ne semble pouvoir être justifié sans une prise en considération d'un minimum de données empiriques.

20. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I, *Fondation*, op. cit., p. 110 [IV, 430] en note.

21. Dans la note précitée des *Fondements*, Kant justifie également l'insuffisance de la Règle d'or par le fait qu'elle ne contient pas le principe des devoirs envers soi-même (c'est-à-dire des devoirs que l'homme, en tant qu'il est un être raisonnable, s'impose à lui-même, en tant qu'il est un être sensible, cf. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 268-269 [VI, 417-418]). Autre objection intéressante adressée à la Règle d'or dans cette même note: elle ne permet pas de justifier les devoirs de charité – sans doute est-ce à dire les devoirs surrogatoires. Autrement dit, le juste ne suffit pas. L'impératif catégorique exige aussi le bien.

22. Exigence qu'entend rendre l'artifice rawlsien du voile d'ignorance.

23. Herbert Hart a formulé une objection similaire à l'encontre de la volonté rawlsienne de déduire les principes de justice de l'accord auquel aboutiraient des partenaires placés en position originelle sous un voile d'ignorance. Nous ne pensons pas utile de revenir ici sur la théorie de Rawls. Il nous suffit, pour que l'analogie avec le problème qui nous occupe soit perceptible, de souligner que le voile d'ignorance a précisément pour fonction de garantir que les partenaires se comportent de manière raisonnable parce qu'ils ne connaissent pas les caractéristiques empiriques de la position qu'ils occuperont dans la société. Le déficit motivationnel est bien lié à l'abstraction par rapport à tout enracinement empirique.

Rawls s'efforce de résoudre cette difficulté sur la base de sa conception de la personne comme dotée de deux facultés morales relatives respectivement au sens de la justice et à la capacité d'avoir une conception du bien. Il lui est dès lors possible de considérer que les partenaires vont s'accorder pour donner un statut privilégié à ce qui constitue une condition de la possibilité de poursuivre une conception du bien quelle qu'elle soit, ainsi que du développement de leurs facultés morales. Cf. notamment J. Rawls, « Les libertés de base et leur priorité », trad. C. Audard et F. Piron, in *Justice et démocratie*, Le Seuil (« La couleur des idées »), Paris, 1993, p. 153 sqq.

Certes, contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'argument n'a pas nécessairement besoin de postuler qu'un sujet transcendantal aurait nécessairement un intérêt pour la satisfaction de préférences personnelles dont il ignorerait le contenu, intérêt que l'universalisation de l'égoïsme ne parviendrait pas à réaliser. Il n'est en effet pas nécessaire d'attribuer au sujet transcendantal la volonté d'atteindre une fin même aussi abstraite que la satisfaction de préférences quelconques²⁴. Il suffit de dire que vouloir adopter la maxime de l'égoïsme s'explique par la volonté de maximaliser la satisfaction de ses préférences personnelles et que l'universalisation de l'égoïsme serait logiquement contradictoire avec une telle volonté.

Ce que le raisonnement requiert, par contre, c'est la démonstration de la thèse selon laquelle vouloir l'universalisation de l'égoïsme est incompatible avec la volonté de maximaliser ses préférences²⁵. La question est au cœur de tous les débats autour de la tradition hobbesienne, et il n'est pas possible de l'aborder un tant soit peu sérieusement ici. Pour notre propos, il nous suffit de souligner qu'une telle démonstration repose nécessairement sur la conscience de la finitude humaine et les implications de celle-ci. Un être non fini serait en effet nécessairement autosuffisant et n'aurait nul besoin de la bienveillance d'autrui pour être heureux.

En conséquence, pour qu'un sujet abstrait de tout enracinement empirique puisse percevoir que, s'il désirait maximaliser ses préférences personnelles, il ne pourrait vouloir l'universalisation de l'égoïsme, il importe qu'il conserve la connaissance de la forme de la finitude. Le sujet transcendantal qui doit pouvoir vouloir l'universalisation de la maxime doit ainsi être compris comme l'Idée d'un sujet raisonnable et fini qui serait parvenu à faire abstraction des caractéristiques particulières de son enracinement empirique sans ignorer pour autant sa finitude. La dimension post-hégélienne s'illustrerait ainsi dans la déconstruction que nous ferions subir au concept métaphysique de sujet transcendantal avant de le réinvoquer en tant qu'Idée régulatrice.

La forme de la finitude et le souverain bien

Le procédé est toutefois éminemment kantien, et Kant lui-même invite à une telle lecture, que cela soit lorsqu'il doute qu'une action parfaitement morale ait pu être commise sur cette terre²⁶ ou lorsqu'il distingue sainteté et vertu en précisant que seule celle-ci serait accessible à l'homme²⁷. Alors que la volonté sainte serait celle d'un être qui ne pourrait pas même être tenté d'agir autre-

24. Si attribuer un intérêt de ce type au sujet transcendantal n'est pas nécessaire pour la validité du présent raisonnement, remarquons toutefois que, comme nous le verrons, une telle attribution est légitime puisqu'elle peut être déduite de la seule connaissance de la forme de la finitude: tout sujet fini se donne spontanément pour fin son bonheur sensible. Cf. notamment, I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 226 [VI, 386].

25. Nous proposerons ultérieurement une autre démonstration du devoir de bienveillance qui puisse faire l'économie d'une telle présupposition.

26. Cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation*, op. cit., p. 78 [IV, 407].

27. Cf. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 222-223 [VI, 383].

ment que moralement, la volonté d'un être dont la raison serait la pleine nature, la volonté humaine demeure nécessairement celle d'un être fini pour qui la loi morale est nécessairement ressentie comme une contrainte que, en tant qu'être raisonnable, il s'impose à lui-même en tant qu'être sensible. C'est pourquoi Kant estime que :

[l]a moralité humaine, à son degré le plus élevé, ne peut cependant être rien de plus que vertu, et cela quand bien même elle serait entièrement pure (totalement affranchie de l'influence de tous mobiles étrangers autres que celui du devoir), dans la mesure où elle est alors, en tant qu'*idéal* (*dont on doit continuellement s'approcher*²⁸), communément personnifiée, de manière poétique, sous le nom de *sage*²⁹.

Il est dès lors légitime de comprendre le sujet transcendantal – celui qui doit pouvoir vouloir l'universalisation de la maxime – comme un sujet dont la volonté est pure (c'est-à-dire un sujet dont l'intention est parfaitement vertueuse, un sujet dont l'élément formel de la volonté est moral) mais pour lequel l'élément matériel de la volonté (la fin qu'elle se donne) reste un devoir³⁰. Or, comme il n'est de devoir que s'il y a quelque chose à contraindre, le sujet transcendantal doit demeurer un être formellement fini. Ce n'est ainsi que si la forme de la finitude est préservée que la loi morale est susceptible de s'appliquer à quelque chose.

Selon une telle lecture, il apparaît que, de même que sur le plan théorique l'application des concepts de l'entendement présuppose un objet = x unifié par l'imagination transcendantale dans les formes de l'espace et du temps, l'application, sur le plan pratique, de la loi morale présuppose une volonté = x que l'imagination ne peut se présenter que dans la forme de la finitude³¹. Dès lors, la volonté du sujet transcendantal n'est plus nécessairement réduite à la seule exigence de non-contradiction. L'universalisation de la maxime doit pouvoir être voulue par un sujet, dont l'intention est certes vertueuse, mais qui demeure malgré tout fini.

Or un tel sujet veut, d'une part, être vertueux – puisque sa volonté est pure – et, d'autre part, être heureux – puisqu'il est fini. Le bien auquel aspire un tel sujet doit par conséquent constituer la synthèse de la vertu et du bonheur, synthèse à laquelle Kant donne le nom de souverain bien³². Plus précisément,

28. C'est nous qui soulignons.

29. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 223 [VI, 383].

30. Rappelons que Kant distingue parmi les devoirs éthiques, d'une part les devoirs de vertu qui énoncent les fins – l'élément matériel de la volonté, donc – que nous devons vouloir poursuivre et, d'autre part, un unique devoir éthique qui n'est pas un devoir de vertu et qui porte uniquement sur l'élément formel de la volonté : l'intention vertueuse, l'intention d'agir moralement. – Cf. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 222 [VI, 383].

31. La forme de la finitude n'est-elle d'ailleurs pas précisément la combinaison des formes de l'espace et du temps ?

32. Cf. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Gallimard (Folio Essais, n° 133), Paris, 1985, p. 152 [V, 110].

si la vertu, c'est-à-dire l'intention de respecter la loi, est la condition elle-même inconditionnée de la moralité de la volonté, le sujet transcendantal, étant raisonnable et fini, doit vouloir que le bonheur puisse venir compléter la vertu comme s'il était l'effet de celle-ci³³.

Kant, on le sait, redouble ici la réflexion transcendantale. De la même manière qu'il a mis en évidence les conditions transcendantales de la loi morale en soulignant que celle-ci ne pouvait être pensée que comme un impératif universel inconditionné, il procède à une réflexion sur les conditions transcendantales de possibilité du souverain bien qui le conduit à considérer qu'une conception de celui-ci – c'est-à-dire une conception du bien propre à un sujet transcendantal – doit nécessairement être pensée comme ayant la forme d'une doctrine théologique de la liberté puisqu'elle doit respecter le triple postulat de l'immortalité de l'âme, de la liberté du sujet et de l'existence de Dieu. L'exigence d'une proportionnalité entre vertu et bonheur n'est en effet pensable, selon Kant, que si, outre la liberté de se décider à agir par respect de la loi, un être tout puissant garantit l'existence d'un rapport de causalité entre vertu et bonheur. Par ailleurs, cette proportionnalité implique qu'un bonheur absolu requiert une perfection morale exigeant elle-même la possibilité que le sujet fini progresse infiniment vers l'idéal de la vertu. Or un tel progrès allant à l'infini n'est accessible qu'à une personne dotée d'une âme immortelle³⁴.

La nécessité du sens

Nous ne souhaitons pas reprendre à notre compte ces postulats, si ce n'est celui de la liberté du sujet. Les postulats de l'existence de Dieu, comme l'immortalité de l'âme, garantissent l'effectivité du souverain bien, alors que sa simple possibilité est suffisante pour dissiper toute antinomie entre la volonté inconditionnelle d'agir moralement et celle, irrépressible, d'être heureux. L'inconditionnalité de la morale est telle que l'homme vertueux n'a nul besoin de croire qu'il sera effectivement heureux s'il est digne de l'être. Il lui suffit de pouvoir supposer qu'il ne peut être heureux que s'il s'estime digne de l'être³⁵ pour qu'il ne perçoive pas de contradiction entre la volonté de respecter la loi morale et son désir de bonheur. En définitive, le souverain bien lui-même semble ainsi constituer un postulat que doit nécessairement poser un être formellement fini qui se veut raisonnable.

Kant n'énonce en effet jamais explicitement le principe justifiant la nécessité du souverain bien. Cette nécessité est directement déduite, comme nous venons de le rappeler, de la tension qui existe entre notre sentiment d'obligation morale et notre désir irrépressible d'être heureux. Mais pourquoi

33. Kant donne le principe de l'argument complémentaire : un être raisonnable mais non fini – tout puissant par conséquent – voudrait nécessairement que la vertu soit la cause du bonheur parce qu'il ne pourrait accepter qu'un être digne d'être heureux ne le soit pas – cf. *ibid.*, p. 152-153 [V, 110].

34. Cf. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 167 sqq. [V, 122 sqq.].

cette tension doit-elle nécessairement pouvoir être réduite ? Pourquoi l'antinomie de la raison pratique doit-elle nécessairement pouvoir être résolue ? La réponse était sans doute trop évidente aux yeux de Kant pour mériter d'être développée. Pourtant, c'est elle qui révèle ce qui constitue l'exigence ultime de la raison, à savoir – pour le dire en termes weiliens – l'exigence de sens. Une loi qui contraindrait un être fini au malheur serait insensée parce que surhumaine. S'il existait nécessairement une antinomie entre sa volonté d'agir moralement et son désir irrépessible d'être heureux, l'homme serait en effet condamné au désespoir. Il ne pourrait donner sens à sa vie, à la finitude. Celle-ci serait en effet non pas le lieu où la morale raisonnable peut se réaliser, mais l'opposé de cette morale. Elle ne serait pas ce qu'il nous faut rendre raisonnable, mais ce qu'il faut nier.

Toute réflexion transcendantale repose ultimement sur la nécessité du sens. Une condition transcendantale n'est pas en effet une simple condition logique de possibilité, elle est une condition de pensabilité. Il ne s'agit pas de déterminer les moyens nécessaires à la réalisation d'une fin, mais les caractéristiques que doit posséder l'objet de la réflexion pour que le sujet puisse le penser, c'est-à-dire lui donner sens³⁶. Cette nécessité du sens n'est pas une simple exigence de non-contradiction. Il ne suffit pas que les lois naturelles se vérifient en tout temps et en tout lieu pour que le monde soit sensé. Donner sens à quelque chose, c'est pouvoir lui attribuer une finalité, un but vers lequel tendre et à l'aune duquel il est possible d'évaluer notre vie et d'orienter nos actions. Toute exigence de sens doit par conséquent se comprendre dernièrement comme une exigence que la vie – c'est-à-dire la finitude – ait un sens. Parce qu'il ne peut y avoir de raison contre la vie, c'est donc une telle exigence de sens qu'exprime fondamentalement la nécessité de résoudre l'antinomie apparente entre notre devoir moral et notre désir d'être heureux. C'est parce que nous devons pouvoir donner sens à la finitude de notre existence en pensant la conciliation possible du bonheur et de la vertu que nous devons postuler le souverain bien.

Comme Weil, dans sa lecture de la troisième *Critique* kantienne, le perçoit clairement :

[I]l ne s'agit plus de bonheur ; il s'agit de la possibilité de s'orienter dans le monde : toute volonté concrète *présuppose* un monde sensé, en tant qu'elle est – et elle l'est en son essence – volonté d'action sensée³⁷.

Pour l'énoncer en une métaphore brutale, l'exigence ultime de la raison est donc représentée par le revolver appuyé contre la tempe. Il nous faut une

35. Ce ne serait bien entendu pas pour autant que le respect de la loi morale deviendrait un moyen d'être heureux et cesserait donc d'être une fin inconditionnelle, puisque la moralité n'est une condition du bonheur que pour l'homme vertueux. Seul celui qui veut inconditionnellement agir moralement ne pourra être heureux que s'il est vertueux.

36. Pour l'ensemble des considérations relatives à la nécessité du sens, cf. E. Weil, « Sens et fait » in *Problèmes kantien*s, op. cit., p. 57-107.

37. E. Weil, « Sens et fait » in *Problèmes kantien*s, op. cit., p. 88.

raison de vivre, de ne pas pousser sur la gâchette. Ce n'est pas innocent si la troisième question kantienne est précisément celle de la possibilité d'espérer. La raison, ultimement, se confond avec la nécessité de pouvoir espérer quelque chose de cette vie, de pouvoir donner sens à celle-ci en considérant moins ce qu'elle est que ce qu'elle doit être pour que nous la jugions digne d'être vécue.

Or, pour un être formellement fini qui se veut raisonnable, c'est cette exigence de sens elle-même qui doit être source de sens. La simple possibilité que la vie soit sensée suffit à lui donner un sens, celui de réaliser le sens en elle, celui de la rendre conforme aux exigences de la raison. L'être fini ne restreint pas la raison en lui à une simple limite au sein de laquelle il aurait la licence de satisfaire sa sensibilité. Elle est avant tout un potentiel à réaliser, un idéal vers lequel tendre. Parce qu'il est fini, parce qu'il n'est donc jamais parfaitement raisonnable, l'homme doit toujours encore s'efforcer de développer la raison en lui, de dépasser sa finitude pour s'élever à la raison. Pour l'agent qui veut inconditionnellement la raison, celle-ci est ainsi davantage projet que restriction.

Toutefois, vouloir réaliser la raison au sein du fini, c'est précisément vouloir la réalisation du souverain bien. En effet, puisque le bonheur est la satisfaction retirée de la réalisation de notre conception du bien, l'homme qui se donnera pour finalité la réalisation de la raison au sein de la finitude ne pourra être heureux que dans la mesure où il sera raisonnable. Cependant, si la volonté d'être raisonnable suffit à nous rendre digne d'être heureux, l'irréductibilité de notre finitude fait de notre projet un idéal vers lequel nous ne pourrions jamais cesser de tendre. La pureté de notre volonté, si elle devient ainsi une condition nécessaire à notre bonheur, n'en est pas pour autant une condition suffisante. Dès lors, le souverain bien en particulier et toute conception du bien en général, en nous fournissant un projet à réaliser, nous promettent moins le bonheur que la capacité de considérer que notre vie vaut la peine d'être vécue³⁸. C'est pourquoi nous n'avons nul besoin de l'effectivité du souverain bien pour donner sens à notre vie, sa possibilité seule suffit pour que nous cherchions à le réaliser et orientions nos vies en conséquence.

Conditions logiques et transcendantales

Cette fois, la signification que nous donnons à la nécessité de pouvoir vouloir l'universalisation de la maxime doit être devenue claire. Un sujet pur demeurant formellement fini ne peut vouloir quelque chose qui priverait de son sens son existence finie, qui l'empêcherait de concevoir celle-ci comme consacrée à la réalisation de sa conception du bien. Il est séduisant de souligner ici la similarité entre cet argument et l'argument rawlsien selon lequel les parte-

38. En ce sens, cf. C. Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, traduit sous la direction de Jean-Pierre Dupuy, Le Seuil (« La couleur des idées »), Paris, 1998, p. 15 sqq.

naires de la position originelle s'accordent sur les principes de justice garantissant à chacun les ressources nécessaires au développement et à la réalisation des conceptions du juste et du bien³⁹. Toutefois, la déduction rawlsienne demeure purement analytique. Conformément au principe selon lequel la volonté de la fin implique nécessairement la volonté des moyens, Rawls estime qu'une société juste étant une société dans laquelle les individus peuvent notamment librement poursuivre toute conception du bien compatible avec la justice, les principes de justice doivent garantir à chacun les moyens nécessaires à la réalisation d'une telle fin. Toutefois, s'il est certain qu'un sujet pur ne pourrait vouloir l'universalisation d'une maxime si cette universalisation le privait de ressources logiquement nécessaires pour pouvoir concevoir et poursuivre sa conception du bien, l'universalisation peut également être rejetée si elle ne respecte pas les conditions transcendantales d'une conception pure du bien. Or, nous venons de le montrer, un sujet pur étant un sujet formellement fini qui se veut raisonnable ne peut penser le bien que comme la raisonnabilisation de la finitude. C'est dès lors dans la capacité à transcender la singularité de sa finitude pour tendre vers l'universalité de la raison que le sujet pur percevra sa dignité.

Alors que la volonté des moyens constituant les conditions logiques de la possibilité de poursuivre le bien est déduite analytiquement de la seule volonté du bien, les principes qui doivent être postulés pour pouvoir penser la possibilité d'une conception pure du bien sont des conditions transcendantales. Par conséquent, les jugements qui énoncent l'impossibilité d'universaliser une maxime si cette universalisation contredisait une condition logique de possibilité du souverain bien sont des jugements analytiques, tandis que les jugements qui dénoncent une telle universalisation parce qu'elle contredirait une condition transcendantale de possibilité du souverain bien sont des jugements synthétiques a priori. La volonté d'universalisation serait logiquement contradictoire dans le premier cas et performativement contradictoire dans le second puisque la contradiction se situerait entre la volonté d'universaliser la maxime et les postulats inhérents à tout acte de volonté pure. Nous retrouvons ainsi, quant à la possibilité de vouloir l'universalisation de la maxime, la distinction entre contradiction logique et contradiction performative. À cette différence près, la structure de l'argumentation permettant de déduire les fins qui sont en même temps des devoirs – les fins dont la poursuite est un devoir moral, donc – est exactement la même: de l'impossibilité de vouloir l'universalisation d'un droit à poursuivre une fin est déduite le devoir de poursuivre la fin opposée.

39. Cf. J. Rawls, « Les libertés de base et leur priorité », trad. C. Audard et F. Piron, in *Justice et démocratie*, Le Seuil (La couleur des idées), Paris, 1993, p. 174.

Les devoirs envers soi. La perfection naturelle et la perfection morale

Par exemple – et l'exemple est de Kant⁴⁰ –, comme la volonté du sujet raisonnable et fini est une volonté qui se sait orientée vers des fins, elle ne peut vouloir l'universalisation d'une maxime qui réduirait sa capacité à réaliser les fins qu'elle se donne alors que cette capacité est une condition logique de la possibilité de la volonté de vouloir atteindre ses buts. Nous pouvons ainsi déduire un devoir de développer ses capacités intellectuelles physiques de l'impossibilité de vouloir l'universalisation d'un droit à l'oisiveté. La perfection de sa nature est ainsi une fin que le sujet doit moralement rechercher.

Kant, lui-même, complète ce devoir de tendre à la perfection naturelle par celui de développer sa perfection morale⁴¹. Il ne s'agit plus ici des moyens qui permettent la réalisation des fins, mais de l'exigence de la raisonnable des fins elles-mêmes. Il serait bien évidemment impossible qu'un sujet pur veuille l'universalisation d'un droit à poursuivre toute fin sans que la moralité de celle-ci soit interrogée. Pour un sujet raisonnable, le bonheur ne suffit pas. Il ne peut donner sens à la recherche de sa satisfaction sensible que dans la mesure où elle est conditionnée à la dignité. Un sujet pur ne peut donc vouloir que des fins respectueuses de la loi morale. L'intérêt de cet exemple est de mettre en évidence que, pour un être fini, ce qui était une condition inconditionnée de la moralité d'une fin devient une fin elle-même. La subordination de sa sensibilité à la raison est ainsi en même temps une contrainte déontologique et un idéal téléologique auquel ne peut correspondre qu'un devoir imparfait.

À la différence des devoirs stricts et parfaits, déduits de l'impossibilité de concevoir l'universalisation du droit opposé, les devoirs déduits de l'impossibilité de vouloir l'universalisation du droit opposé sont en effet larges et imparfaits. Plus exactement, la poursuite des fins énoncées par ces devoirs constitue un devoir parfait auquel il est possible de se conformer strictement puisqu'il suffit de s'efforcer à réaliser l'idéal posé par la raison, mais l'obligation que notre action soit effectivement entièrement conforme à un idéal de ce type est, elle, seulement large. Contrairement à la volonté d'être parfait, la réalisation effective de cette perfection par un sujet fini ne peut en effet qu'être relative et imparfaite. Il s'ensuit que de tels devoirs ne peuvent constituer que des devoirs éthiques et non des devoirs de droits. Un pouvoir extérieur ne peut en effet que contraindre les comportements et non les intentions⁴². Plus largement, ces devoirs n'énoncent plus seulement des normes qu'il nous faudrait respecter pour rendre possible une juste coexistence des

40. Cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation*, op. cit., p. 99-100 [IV, 422-423] et I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 305-307 [VI, 444-446]. Voir aussi I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 377-382 [V, 429-434].

41. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 307-308 [VI, 446]. Voir aussi I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 382-384 [V 434-436].

42. Cf. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 308-309 [VI, 446-447].

normes individuelles, ils énoncent les idéaux auxquels nous devrions correspondre pour que notre vie soit souverainement bonne.

Les devoirs envers autrui. Le respect et l'amour

La portée de ce glissement de la question du juste vers celle du bien apparaît explicitement dans les exemples de devoirs envers autrui que Kant déduit de l'impossibilité de vouloir l'universalisation d'une maxime. En effet, alors que les exemples donnés jusqu'ici, la perfection physique et intellectuelle ainsi que la perfection morale, constituent des fins qui sont en même temps des devoirs de l'homme envers lui-même, il est également possible de déduire a priori l'obligation de poursuivre des fins qui correspondent à des devoirs envers autrui. Pour reprendre une fois encore les exemples kantien, ces devoirs sont ceux qui découlent de la nécessité de respecter mais aussi d'aimer les autres sujets.

Le devoir de respect correspond à l'obligation de reconnaître en autrui le droit de poursuivre ses propres fins et ne consiste pas à voir en lui un simple moyen au service de la réalisation de nos fins personnelles⁴³. L'impossibilité de vouloir l'universalisation du droit d'instrumentaliser autrui semble découler du fait que l'existence d'un état de droit permettant la coexistence des arbitres individuels est un moyen nécessaire à la poursuite du bonheur. Ce devoir est même à ce point exemplaire que Kant voit en lui la deuxième formule de l'impératif catégorique⁴⁴. Pourtant, il n'est pas certain qu'il soit à sa place parmi les devoirs de vertu. Du moins, le devoir de respecter autrui semble pouvoir constituer également un devoir de droit et même le principe suprême du droit selon lequel est qualifié de juste l'action dont la maxime permet la libre coexistence des arbitres⁴⁵. Le devoir de respecter autrui paraît donc se confondre avec celui d'agir de manière juste et constituer par conséquent un devoir strict et parfait. Relevons en ce sens le fait que Kant décrive la transgression de ce devoir non pas seulement comme une absence de vertu, mais comme un vice; ce qui est caractéristique des devoirs parfaits⁴⁶. L'universalisation de la maxime contraire du respect devrait donc non seulement ne pas pouvoir être voulue, mais plus encore ne pas pouvoir être conçue. Or, effectivement, que tout homme puisse être considéré comme n'ayant de valeur qu'en tant que moyen nous paraît contradictoire puisque, si tous les hommes sont des moyens, il n'en est plus aucun pour constituer la fin que ces moyens devraient servir. Le respect dû aux autres hommes semble ainsi être une norme qu'il nous faut strictement respecter plutôt qu'une fin à laquelle nous devons tendre.

43. Cf. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 315 [V, 450].

44. Cf. I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, I – *Fondation*, op. cit., p. 108 [IV, 429].

45. Cf. I. Kant, *Doctrine du droit*, op. cit., p. 17 [VI, 230].

46. Comparer I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 232 [VI 390] et p. 336 [VI, 465].

Remarquons en outre l'absence de questions casuistiques liées au devoir de respect.

Mais sans doute en est-il de ce devoir de justice comme de la perfection morale. En raison de notre finitude, nous sommes non seulement soumis à l'obligation stricte d'agir de manière juste, mais aussi à l'obligation large de prendre pour fin la réalisation effective de la justice. La capacité de se conformer volontairement – et non seulement sous la contrainte d'une force extérieure – au devoir de justice demeure pour un être fini un idéal auquel il doit tendre. L'homme doit dès lors combattre en lui les vices (dont l'orgueil, la médisance et la raillerie seraient, selon Kant, des exemples⁴⁷) s'opposant à la réalisation de cet idéal, et valoriser les vertus⁴⁸ qui la rendent possible.

Toutefois la raison n'exige pas seulement la justice. Être raisonnable, c'est non seulement agir (et vouloir agir) de manière juste, c'est aussi agir (et vouloir agir) de manière bonne⁴⁹. Il ne suffit en effet pas de respecter autrui pour s'acquitter de tout devoir envers lui. Le sujet est également soumis à ce que Kant nomme un devoir d'amour des autres hommes, consistant à faire siennes les fins des autres hommes – ce qui, d'une manière générale, signifie prendre pour fin le bonheur des autres hommes⁵⁰. Ce devoir est celui qui correspond à la volonté de bienveillance dont la *Fondation de la métaphysique des mœurs* affirmait déjà le caractère obligatoire. Il apparaît toutefois maintenant que l'impossibilité de vouloir l'universalisation d'un droit à se préoccuper de son bonheur personnel ne s'explique pas tant par le fait qu'une telle volonté serait contre-productive – comme suggéré ci-dessus et comme semble l'estimer Kant⁵¹ –, mais surtout parce qu'elle contredirait la volonté de devenir raisonnable et de donner ainsi un sens à sa finitude en faisant preuve de sa capacité à transcender celle-ci pour faire siennes les fins

47. Cf. *ibid.*, p. 336-339 [VI, 465-467].

48. Puisque, si la justice doit également constituer une fin que nous devons nous donner, il doit y correspondre des vertus qui contribuent à sa réalisation. Lorsque Kant estime que le devoir de respecter les autres hommes n'est qu'un devoir négatif interdisant les actions qui leur porte atteinte, il ne peut que se référer au devoir strict. – Cf. *ibid.*, p. 339 [VI, 467].

49. C'est en raison de cette thèse que notre démarche résiste à toute tentative de réduction aux approches de Rawls ou Habermas qui, bien qu'elles se veuillent, selon les termes de Rawls, strictement politiques – parce qu'elles n'entendent garantir que la simple possibilité d'une coexistence respectueuse des arbitres individuels, ou l'impartialité des normes morales, et non la valeur bonne de la vie –, estiment l'une et l'autre possible de déduire un certain nombre de considérations relatives au bien sur la base de deux types d'arguments que l'on peut approximativement résumer comme suit : premièrement, la justice devant permettre la poursuite individuelle de sa conception du bien doit garantir à chacun les ressources nécessaires à une telle démarche. Deuxièmement, la justice pouvant elle-même être comprise comme un bien qu'il nous faut poursuivre, il est également possible de valoriser ce qui contribue à sa réalisation.

Notre démarche intègre ces arguments mais ne se restreint pas à ceux-ci. Plus généralement, nous complexifions le rapport de priorité entre le juste et le bien en considérant qu'agir bien implique nécessairement agir de manière juste. Il y a ainsi, en un sens, priorité du bien sur le juste puisque c'est la volonté d'agir bien qui crée le devoir d'agir de manière juste et, en un autre sens, priorité du juste sur le bien puisqu'il ne peut y avoir de conception de bien que respectueuse des principes de justice.

50. Cf. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, p. 315 [VI, 450].

51. Cf. *ibid.*, p. 319-320 [VI, 453].

des autres hommes. Un être parfaitement raisonnable serait en effet détaché de toute finitude particulière (mais non de la forme de la finitude). Il ne pourrait par conséquent vouloir le bonheur d'un être fini singulier, mais souhaiterait le bonheur universel. Vouloir être raisonnable implique donc vouloir la réalisation des fins des autres hommes autant que celle des siennes.

Précisons, à la suite de Kant, que ce devoir ne nous contraint pas uniquement à souhaiter le bonheur d'autrui, mais aussi à s'efforcer d'y contribuer dans la mesure de nos possibilités. Nous devons faire preuve de bienfaisance et non seulement de bienveillance⁵². Un tel devoir est bien évidemment imparfait. Car s'il est possible de vouloir être bienfaisant, nous ne pouvons connaître avec certitude quelles actions précises ce devoir commande. La capacité à faire effectivement preuve de bienveillance est dès lors méritoire et doit susciter l'estime des autres hommes et la reconnaissance de celui qui en profite⁵³.

La raison voit ainsi dans la bienfaisance une fin que le sujet doit faire sienne. Celle-ci ne peut être déduite de l'exigence de respecter les droits de chacun ni même de la volonté de contribuer à l'édification d'une société dans laquelle les droits individuels seraient respectés. Dans la mesure où ce devoir nous oblige envers autrui au-delà de la reconnaissance de son droit à rechercher le bonheur – sans quoi ce devoir se réduirait à celui de respect –, l'homme qui s'y conforme n'agit pas seulement de manière juste, mais prouve sa bonté et la valeur de son existence. Le formalisme pratique kantien, tel que nous l'avons présenté, a ainsi pour prétention de répondre non seulement à la question morale de l'action juste mais aussi à celle, éthique, de la vie bonne.

Conclusion

Il est coutumier de voir dans les morales formelles des théories s'efforçant de construire un point de vue abstrait à partir duquel il serait possible d'éprouver l'impartialité de principes fournis par un contexte concret. L'impératif catégorique kantien est alors compris comme venant éprouver les maximes subjectives qu'un individu empirique souhaiterait mettre en œuvre afin d'atteindre le bonheur ou, mieux, de mener une vie qu'il estime bonne afin de déterminer si, ce faisant, il se comporte de manière juste, c'est-à-dire respectueuses des droits de chacun. En ce sens, Habermas estime que :

[l]a formation du point de vue moral s'effectue main dans la main avec une différenciation au sein de ce qui relève du pratique: *les questions morales*, qui peuvent, fondamentalement, être décidées rationnellement sous l'aspect de la *justice*, ou de l'universalisation des intérêts, sont désormais distinguées des *questions évaluatives*, qui sous leur aspect le plus général, se présentent comme

52. Cf. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, p. 319 [VI, 452].

53. Cf. *ibid.*, p. 322 sqq. [VI, 454 sqq.]. Par ailleurs, la capacité de sympathie et peut-être encore davantage celle d'empathie doivent être considérées comme des vertus dans la mesure où elles contribuent à l'effectivité de notre bienveillance.

des *questions concernant la vie bonne* (ou la réalisation de soi), et qui ne sont accessibles à une explication rationnelle qu'à l'intérieur de l'horizon non problématique d'une forme de vie historiquement concrète ou d'une conduite de vie individuelle⁵⁴.

Considérer, comme le fait Habermas, que le formalisme de la raison pratique pure l'a rendue inapte à prescrire la poursuite de valeurs éthiques, c'est restreindre son champ de compétence à l'énonciation de normes morales dont le respect devrait conditionner la réalisation de principes amoraux. L'opposition entre principes formels et principes concrets serait ainsi doublée d'une opposition entre principes moraux et principes amoraux. Ce serait alors dans sa volonté de subordonner inconditionnellement les principes concrets amoraux au respect de l'exigence formelle d'universalité que résiderait la moralité (ou la raisonnable) de l'agent. L'impératif catégorique enjoignant de n'adopter que des maximes susceptibles de satisfaire les exigences formelles serait alors l'unique devoir moral⁵⁵.

Synthèse

Par contraste, l'objectif de cet article a été de contester que le formalisme pratique ne pouvait se prononcer que sur les questions morales relatives au juste⁵⁶. L'exigence formelle que le sujet agisse selon une maxime universalisable ne doit pas simplement permettre de qualifier de justes ou d'injustes les fins qu'un individu se donne à lui-même. C'est bien davantage une règle de déduction, ou de construction, de jugements synthétiques a priori énonçant autant de devoirs pratiques. Il est vrai qu'une part importante de ces devoirs nous impose essentiellement de ne pas empiéter sur les droits d'autrui et permet par conséquent une coexistence harmonieuse des arbitres individuels. Bien qu'il soit toujours possible de les formuler positivement, de tels devoirs sont essentiellement des devoirs négatifs condamnant la poursuite de certaines fins. Ce sont ainsi des devoirs de justice susceptibles d'être consacrés juridiquement et dont la démonstration repose sur le fait que l'universalisation de la maxime contraire est inconcevable parce que logiquement ou performativement contradictoire.

Mais l'universalisation ne doit pas seulement pouvoir être conçue, elle doit également pouvoir être voulue par un sujet certes raisonnable et abstrait de tout contexte empirique concret, mais qui demeure formellement fini et exige de pouvoir donner sens à la finitude de son existence en concevant celle-ci comme orientée par un projet idéal de vie dont la réalisation le rendrait heureux. Un sujet ne peut donc vouloir l'universalisation d'une maxime incompatible avec son désir de poursuivre sa conception du bien et de tendre

54. Cf. J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 39-40.

55. Kant, pour sa part, considère que le respect de la loi est l'unique *obligation* de vertu mais qu'il y a de multiples *devoirs* de vertu qui sont autant de fins que nous devons poursuivre. Cf. I. Kant, *Doctrine de la vertu*, op. cit., p. 258 [VI, 410].

ainsi vers le bonheur. Mais un sujet pur ne peut non plus accepter l'universalisation d'une maxime incompatible avec sa volonté inconditionnelle d'être vertueux. Double exigence d'apparence antinomique dont la possible conciliation en une synthèse constitue l'idéal du souverain bien dont la réalisation doit nécessairement être la fin voulue par un sujet pur. Il est dès lors possible de justifier a priori les devoirs dont la maxime contraire serait logiquement ou performativement contradictoire avec la volonté de réalisation d'une vie souverainement bonne. De tels devoirs ne se contentent plus d'éprouver la justice de maximes données empiriquement. Ils portent sur le contenu des maximes elles-mêmes en nous enjoignant d'adopter les fins conditionnant la possibilité du souverain bien.

Exigences empiriques et transcendantales de sens

Parce que la forme de la raison pratique se confond ultimement avec une exigence de sens, le formalisme pratique n'impose en rien de restreindre son pouvoir de justification aux seules normes morales propres à une action juste. Le rejet d'une morale fondée sur un bien qui existe indépendamment du sujet au profit d'une approche formaliste nous invite bien plutôt à distinguer entre deux types de jugements relatifs à la vie bonne. Qu'il soit empirique ou transcendantal, le sujet s'efforce en effet de répondre à la même question : quel idéal de vie bonne dois-je poursuivre pour pouvoir donner sens à ma vie ? La raison pratique doit ainsi déterminer à quelles conditions une vie est sensée.

Lorsque la raison pratique est pure, elle ne peut déduire ces conditions que de la seule forme de la finitude. Nous sommes alors en présence de ce que nous appelons des exigences transcendantales de sens constituant des jugements synthétiques a priori. Les exigences transcendantales de sens permettent dès lors de conférer à des jugements éthiques une prétention à l'universalité subjective et à la nécessité transcendantale. Elles légitiment l'idée d'une telle éthique formelle et élargissent par conséquent considérablement le champ de la raison pratique. C'est le caractère formel de la méthode de déduction des jugements pratiques, non ces jugements eux-mêmes, qui définit le formalisme pratique.

Lorsque, par contre, la raison énonce des conditions dont la satisfaction est nécessaire afin de donner sens à une vie empirique particulière, elle pose des exigences empiriques de sens qui ne peuvent constituer que des jugements synthétiques a posteriori. Si nous reconnaissons donc à la raison la capacité de justifier la légitimité des jugements éthiques, l'étendue de cette légitimité rationnelle dépend de la capacité du sujet à faire abstraction de son enracinement empirique pour que son jugement puisse ne reposer que sur des exigences de sens qui découlent de la seule forme de la finitude et soient donc communes à l'ensemble des sujets finis.

Ce n'est toutefois que de manière abstraite que l'on peut opposer un jugement déterminé par des exigences empiriques et un jugement reposant

sur des exigences transcendantales. Il n'y a pas de sens à parler d'un sujet qui formulerait un jugement rationnel ou raisonnable préalablement à son inscription intersubjective, dans un monologisme abstrait, clos sur lui-même. C'est parce qu'il se constitue au sein de l'intersubjectivité qu'un sujet est capable de raison. C'est parce que sa réflexion monologique est toujours déjà ouverte à l'intersubjectivité qu'il peut conférer une prétention à la rationalité de ses jugements subjectifs. Un jugement pratique, pour peu qu'il prétende à une validité rationnelle, pour peu qu'il ne soit pas l'œuvre d'un sujet refusant la raison et ne recherchant que l'affirmation de sa volonté de puissance, est donc toujours plus ou moins médiatisé intersubjectivement et disposera par conséquent d'une validité dont l'extension sera proportionnelle à la profondeur de cette médiation⁵⁷.

Cette capacité à faire abstraction de son enracinement empirique, si elle est présente en tout homme, doit être développée et éduquée. Seul un homme parfaitement raisonnable, parfaitement éduqué, serait à même de faire, en connaissance de cause, entièrement abstraction de son enracinement empirique. Lui seul serait à même de pouvoir pleinement discriminer les exigences de sens qui ne se justifient qu'en raison de la situation empirique particulière qui est la sienne et celles communes à tout être fini. Lui seul serait à même de discriminer avec certitude un jugement pratique a posteriori et un jugement pratique a priori. Lui seul serait à même de fixer avec précision l'étendue de la validité à laquelle un jugement pratique peut, à bon droit, prétendre. Qu'un tel homme ne soit qu'une Idée, nous en convenons. Mais c'est à une telle Idée qu'il nous faut tendre lorsque nous posons un jugement pratique auquel nous conférons une prétention à l'universalité et à la nécessité. L'étendue de la validité de notre jugement dépendra de notre capacité à nous élever à la hauteur de cette Idée.

56. Par contre, nous suivons Habermas lorsqu'il estime que le formalisme moral entend se prononcer sur la question de la justification des principes moraux et non sur celle de leur application. – Cf. J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 27. C'est pourquoi nous considérons que le formalisme moral n'épuise pas la réflexion morale mais ne constitue qu'un moment de celle-ci. Sur ce point, nous renvoyons à de Brier, L., « Euthanasie et autonomie », in *Revue philosophique de Louvain*, 101 (2003), p. 35-41.

57. Un jugement pratique a posteriori, fondé donc sur des exigences de sens propres au sujet particulier qui énonce le jugement, est d'ailleurs susceptible de voir sa validité reconnue par une forme faible de consensus : l'ensemble des sujets reconnaîtront la validité particulière que de ce jugement possède étant donné les raisons sur lesquelles le sujet qui l'énonce l'a fondée.

Sur la portée des prérogatives personnelles

Idil Boran

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011871ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011871ar>

[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

Boran, I. (2005). Sur la portée des prérogatives personnelles. *Philosophiques*, 32 (2), 343–355. <https://doi.org/10.7202/011871ar>

Sur la portée des prérogatives personnelles

IDIL BORAN

Département de philosophie

Université York et Uqam

boran.idil@uqam.ca

Les prérogatives personnelles sont des libertés accordées aux individus afin qu'ils puissent poursuivre leurs propres intérêts, projets, et ambitions. La question morale que cela soulève est de savoir jusqu'à quel point ces permissions personnelles peuvent aller. Quelle est la portée des prérogatives personnelles et quelles en sont les limites ? Dans ses travaux, Samuel Scheffler soutient l'idée que la justification des prérogatives personnelles est fondée sur l'indépendance du point de vue personnel et que cette justification n'est pas soumise aux restrictions déontologiques. C'est cette thèse que l'auteur a appelée la thèse d'indépendance. Il en découle qu'il est possible d'accepter des prérogatives sans restrictions, ce qui est la thèse d'asymétrie. Même si la thèse d'indépendance a suscité des réactions critiques, celles-ci se limitent aux arguments négatifs qui mettent sa validité en cause. Mon objectif, dans cet article, est de poursuivre ce débat et d'offrir des arguments positifs qui montreront que la justification des prérogatives personnelles dépend en fait des restrictions déontologiques. Mon analyse montrera, contre Scheffler, que toute justification des prérogatives personnelles implique une justification des restrictions déontologiques.

Mon analyse sera structurée de la façon suivante. Je commencerai par une mise en contexte de la problématique où il s'agira d'expliquer que la justification des prérogatives personnelles se situe dans un projet de rejet du conséquentialisme. La deuxième section étalera la thèse d'indépendance soutenue par Scheffler qui sera suivie, dans la troisième section, par un exposé de la thèse d'asymétrie. La quatrième section sera consacrée aux objections qui, par des arguments négatifs, mettent en cause la thèse d'indépendance. Dans la section suivante, j'offrirai deux arguments positifs en faveur de ce que je nomme « une thèse de dépendance ». Le premier argument en appelle aux droits fondamentaux. Il vise à démontrer que la protection des prérogatives requiert un système de restrictions déontologiques. Le second est un argument contractualiste qui montre que les prérogatives peuvent engendrer le dilemme du prisonnier dans des situations à plusieurs acteurs. Tous les deux convergeront vers la conclusion que toute justification de prérogatives personnelles dépend, pour qu'elle puisse tenir, des restrictions déontologiques. La sixième section anticipera une objection contre ma thèse et offrira une réponse.

Le conséquentialisme et ses critiques

Les prérogatives personnelles ont une place importante dans les théories morales modernes. Elles sont souvent invoquées par opposition aux théories

conséquentialistes. Le conséquentialisme requiert de l'agent moral de toujours choisir l'action qui contribuera le plus au bien général conçu d'un point de vue impartial. L'importance qu'elle attribue au point de vue impartial constitue l'attrait de cette théorie. Historiquement, les positions morales conséquentialistes (dont l'utilitarisme) ont été reconnues comme étant progressistes, égalitaires, et modernes.

Cependant, l'exigence d'impartialité entraîne une exigence particulière propre aux théories conséquentialistes. La maximisation du bien général conçu d'un point de vue impartial implique que l'on attend des agents moraux de sacrifier leurs propres intérêts ou projets afin d'y contribuer. Même si l'importance qu'il donne au point de vue impartial est souvent louée, le conséquentialisme a suscité un certain nombre d'objections qui mettent en doute sa plausibilité en tant que théorie morale.

Deux objections sont souvent soulevées. L'une consiste à dire que le conséquentialisme est trop exigeant, car il requiert des agents de sacrifier leurs propres intérêts ou projets afin de contribuer au bien général. L'autre consiste à dire que le conséquentialisme n'est pas suffisamment exigeant, car certaines actions inacceptables selon certains de nos jugements considérés justes seraient permises par le conséquentialiste s'il se trouvait qu'elles contribuent au bien général. Le conséquentialisme permettrait par exemple de nier les intérêts fondamentaux de certains pour apporter un plus grand bien à un plus grand nombre de personnes. Ces objections ont incité beaucoup de philosophes à rejeter le conséquentialisme ou du moins à le critiquer sévèrement. Mais le rejet de cette théorie n'est pas monolithique. Ce que montrent les écrits de certains philosophes (p. ex. Scheffler, Nagel, Heyd, Kagan), c'est qu'il ne suffit pas de la rejeter et de la remplacer par une forme quelconque du non-conséquentialisme, mais de clarifier quelle forme du non-conséquentialisme serait la plus plausible.

Une approche particulière qui consiste à prendre une distance du conséquentialisme est celle qui tente de motiver les prérogatives personnelles. Par *prérogatives personnelles*, on entend les libertés qui permettent à l'agent d'agir quelquefois de manière non optimale d'un point de vue impartial pour se tourner vers ses propres projets et intérêts, désirs et ambitions. Les prérogatives personnelles ne sont pas les seuls résultats d'un raisonnement non conséquentialiste. À la lumière de la deuxième objection, il est possible de formuler des restrictions déontologiques, dont le rejet ne serait pas permis même dans des circonstances où il apporterait un résultat optimal d'un point de vue impartial. La façon dont les prérogatives personnelles et les restrictions déontologiques sont intégrées à une conception morale donne à cette conception son positionnement spécifique à l'intérieur du cadre non conséquentialiste.

Dans son ouvrage, *The Rejection of Consequentialism*, Samuel Scheffler défend une version du non-conséquentialisme qui justifie les prérogatives personnelles. La particularité de la position de l'auteur, c'est de justifier les

prérogatives sans justification correspondante des restrictions déontologiques. Scheffler appelle cette position « la thèse d'asymétrie ».

Scheffler et l'indépendance des prérogatives personnelles

Dans *The Rejection of Consequentialism*, Scheffler recherche une justification des prérogatives personnelles. Il reconnaît qu'il y a deux stratégies permettant de mettre en cause le conséquentialisme; l'une est la justification des prérogatives personnelles et l'autre est la justification des restrictions déontologiques. Pour Scheffler, une conception dite « hybride », fondée sur la justification des prérogatives personnelles, est possible, par contraste à une conception « complète » qui inclurait les deux stratégies.

L'objectif de Scheffler est d'abord de fournir une justification plausible des prérogatives personnelles. Une prérogative personnelle serait la liberté accordée à l'agent de poursuivre ses propres intérêts et projets sans égard à la poursuite d'un résultat optimal selon un calcul impartial. La thèse principale d'un non-conséquentialisme qui se fonderait sur ces prérogatives serait de dire qu'il est parfois admissible de ne pas agir de façon à promouvoir un résultat optimal d'un point de vue impartial. Pour illustrer cette thèse, imaginons une personne, Sophie. Si Sophie était conséquentialiste, elle donnerait pour des raisons morales une grande partie de ses biens matériels, par exemple, afin de combattre la pauvreté, quels que soient ses propres plans ou engagements. Elle consacrerait aussi une grande partie de son temps à travailler, sans doute, pour une organisation contre la pauvreté. Imaginez maintenant que Sophie soit étudiante en musique et aspire à devenir violoncelliste. Le non-conséquentialisme fondé sur les prérogatives personnelles affirme qu'il est parfois admissible de ne pas agir de façon à promouvoir un résultat optimal d'un point de vue impartial. Dans ce cadre, il serait alors permis à Sophie de se consacrer à ses propres projets (par ex. celui de devenir une violoncelliste virtuose). Fondée sur les prérogatives personnelles, une telle conception hybride du non-conséquentialisme permettrait à l'agent de promouvoir le bien s'il choisissait d'agir ainsi. Si Sophie le choisit, elle peut toujours consacrer son temps à l'organisation contre la pauvreté. Mais un tel acte ne serait pas, contrairement à ce que le conséquentialisme prescrit, une exigence morale.

Afin de donner une justification rationnelle des prérogatives personnelles, Scheffler se concentre sur *l'indépendance du point de vue personnel*. La présupposition méta-théorique (ou méta-éthique) derrière cette manœuvre est qu'une conception éthique présuppose toujours une représentation – au moins minimale – de ce qu'est une personne. Le raisonnement, tel qu'articulé par Scheffler, se développe ainsi :

- i. Chaque individu a un point de vue personnel de sorte que ses projets, ambitions et intérêts ont un statut spécial; il veille sur ses projets bien plus qu'au bien général.

- ii. Le point de vue personnel est indépendant du point de vue impersonnel.
- iii. Si une théorie morale se veut plausible, elle doit tenir compte de l'indépendance des personnes.
- iv. Une façon de tenir compte de l'indépendance des personnes serait d'adopter une stratégie de « libéralisation individuelle », ce qui donnerait lieu à des prérogatives personnelles permettant à l'agent de poursuivre ses propres projets de façon disproportionnelle à un calcul impersonnel.
- v. Conclusion : il existe une raison plausible de reconnaître les prérogatives personnelles.

L'inclusion des prérogatives dans une théorie éthique représente, selon ce raisonnement, une stratégie rationnelle pour prendre en considération l'indépendance du point de vue personnel. Par contre, il faut noter tout de suite que la stratégie de la libéralisation individuelle n'est pas la seule stratégie qui reconnaisse le point de vue personnel. Scheffler convient qu'il existe d'autres stratégies, et certaines d'entre elles sont utilisables par le conséquentialiste. Notre raisonnement tente de montrer que si cette stratégie est également adéquate, elle nous donne une justification plausible de la reconnaître.

La reconnaissance du point de vue personnel donne lieu à ce que Scheffler appelle la « thèse d'indépendance » (*the independence thesis*). Selon cette thèse la justification des prérogatives personnelles serait *indépendante* de toute perspective impartiale. Dans notre exemple hypothétique, l'ambition professionnelle de Sophie pourrait donc se justifier en invoquant l'indépendance de son point de vue personnel par rapport à toute optique impartiale. Consacrer son temps, ses efforts, et des biens matériels à la poursuite de ses ambitions de violoncelliste ferait partie des prérogatives personnelles de Sophie, étant donné l'indépendance du point de vue personnel.

La thèse d'asymétrie

D'emblée, la question suivante se pose : pourquoi une justification des prérogatives n'impliquerait-elle pas l'approbation de certaines restrictions déontologiques ? Puisque les prérogatives personnelles d'un côté et les restrictions déontologiques de l'autre représentent deux façons de rejeter le conséquentialisme, il semble évident de penser que les deux éléments pourraient donner une conception complète du non-conséquentialisme. Or les conclusions de Scheffler vont à l'encontre de cette supposition. Après avoir justifié la plausibilité des prérogatives en faisant appel à la thèse d'indépendance, Scheffler poursuit le même questionnement pour les restrictions déontologiques et affirme qu'il n'existe pas de justification correspondante pour celles-ci. Ainsi, Scheffler soutient la thèse selon laquelle un agent peut accepter une prérogative et refuser en même temps les restrictions déontologiques.

L'intuition qui sous-tend la thèse d'asymétrie est la suivante. La justification des prérogatives est indépendante de toute considération d'un point de vue impartial. Or, contrairement aux prérogatives, les restrictions déontologiques font appel à un point de vue impartial. Si la justification des prérogatives est indépendante de tout point de vue impartial, elle devrait aussi être indépendante de la justification des restrictions déontologiques. Cela veut dire qu'une telle justification ne peut pas faire partie d'un raisonnement déontologique. En effet, Scheffler insiste sur ce point dans sa défense des prérogatives : « *The underlying principled motivation for an agent-centred prerogative is independent of any rationale there may be for agent-centred restrictions* » (p. 81). Le résultat est la thèse d'asymétrie : un agent moral peut accepter des prérogatives personnelles tout en refusant les restrictions déontologiques.

Objections à la thèse d'asymétrie

La thèse d'asymétrie a suscité maintes réactions critiques. Nous pouvons identifier deux reproches principaux. Le premier affirme que la thèse d'asymétrie permettrait des actions inacceptables selon nos jugements considérés comme justes. Ce reproche a été soulevé par Shelley Kagan¹. Dans cette optique, même si l'on reconnaît l'attrait intuitif de l'indépendance du point de vue personnel, au moment où l'on arrive à la thèse d'asymétrie, on se heurte à des propositions très problématiques. La thèse d'asymétrie donnerait à l'agent la permission de commettre des actes qui causeraient du tort à d'autres si ces actes-là faisaient partie de ses engagements et de ses projets. Kagan écrit : « *such a prerogative will not only permit agents to allow harm, it will also permit agents to do harm in the pursuit of their non-optimal projects*² ». Ce que Kagan reproche à la thèse d'asymétrie, c'est qu'il serait permis, dans les circonstances appropriées, de tuer une personne pour pouvoir hériter de 10 000 \$. Cela est un résultat pervers qui va à l'encontre de nos intuitions morales les plus fondamentales. Par exemple, serait-il justifié que, la veille de l'audition pour l'admission à la symphonie, Sophie mette du poison dans la boisson de son compétiteur, ce qui le rendra malade pour quelques jours ? Cette action satisfait toutes les conditions du problème que soulève Kagan. Elle permet à Sophie de maximiser ses chances quant à ses ambitions personnelles, elle est non optimale au sens où elle n'apporte pas un plus grand bien pour tout le monde (en d'autres mots cette action n'a d'utilité que pour Sophie, si on suppose que le talent des deux compétiteurs est comparable). Et elle va à l'encontre de nos intuitions morales.

1. D'autres objections ont été faites par Stephen Darwall, dans sa recension de *The Rejection of Consequentialism*, *The Journal of Philosophy*, 81, 1984, p. 220-226. Pour une plus récente objection, voir Ramon Das, « Prerogatives without Restrictions ? », *Philosophical Studies*, 99, 2000, p. 347-372.

2. Kagan, 1984, p. 249.

Il est possible, à ce stade-ci, de venir à la défense de Scheffler en affirmant que les prérogatives sont permises à l'intérieur de certaines limites. Il ne s'agit pas de prérogatives illimitées. Scheffler offre un critère qui définit les limites des prérogatives. Une prérogative permet à l'agent de se concentrer sur ses propres projets et engagements, à moins que le degré de ce qui est non optimal d'un point de vue impartial dépasse un degré limite défini par un point de vue impartial et accepté par le conséquentialiste³. Mais le problème qui a été identifié demeure, car, à l'intérieur de ces limites, les prérogatives permettront quand même des actes de malversation. Certes, si le compétiteur de Sophie est malade pendant quelques jours, cela ne constituera pas une grande perte pour la communauté artistique (si l'on suppose que tous les deux ont un talent comparable). Mais l'action semble quand même injuste indépendamment des conséquences générales. Le problème soulevé ici n'est pas que les prérogatives sont illimitées, mais plutôt que les limites des prérogatives ne sont pas définies par des contraintes déontologiques. Le moyen d'empêcher ce résultat serait, bien sûr, d'imposer des restrictions déontologiques, mais la thèse d'asymétrie ne permet pas les restrictions déontologiques.

Une deuxième objection vient de Stephen Darwall. L'objection de celui-ci ne consiste pas à analyser directement les limites des prérogatives, mais plutôt à questionner leur indépendance. Dans cette optique, les limites des prérogatives s'imposent de façon dérivative, par l'intermédiaire du questionnement de la thèse d'indépendance⁴. Selon Darwall, si les prérogatives étaient vraiment indépendantes, la théorie morale permettrait alors le sacrifice de toute valeur impersonnelle, puisqu'une indépendance absolue empêcherait toute comparaison entre les raisons qui justifient les prérogatives personnelles et toutes raisons impersonnelles, que ce soit les raisons prescrites par le conséquentialisme ou celles des restrictions déontologiques. Ainsi, Darwall écrit : « *What is needed is a justificatory standpoint from which one can balance the competing rationales, but it is far from clear what that would be*⁵ ». Le problème soulevé est donc un problème d'incommensurabilité qui surgit de la thèse d'indépendance.

En somme, Kagan et Darwall offrent des arguments différents, mais ils aboutissent, comme le remarque aussi Das (2000), à des conclusions semblables. Tous les deux sont préoccupés par la portée (élargie) des prérogatives par appel à la thèse d'indépendance. Ces objections se limitent à offrir des arguments négatifs dont le but est de montrer l'insuffisance de la thèse d'asymétrie. Je tenterai de reprendre là où ces critiques s'arrêtent et de développer une thèse positive dont le but sera de fournir une justification des prérogatives personnelles qui éviterait les problèmes soulevés. Cette thèse, que j'appellerai « thèse de dépendance », vise à montrer qu'une justification

3. Scheffler, 1982, p. 20; Kagan, 1984, 250-251; Das, 2000.

4. Darwall, 1984; Das, 2000, 360.

5. Darwall, 1984, 224.

plausible des prérogatives doit faire appel à des restrictions déontologiques. Il en résulte, par contre, que les prérogatives seront, dans cette optique, plus limitées que ce qui découle de la thèse d'asymétrie défendue par Scheffler.

Deux arguments en faveur de la thèse de dépendance

Deux arguments en faveur de la dépendance des prérogatives personnelles aux restrictions déontologiques sont disponibles. Je les appellerai respectivement « l'argument par appel aux droits fondamentaux » et « l'argument contractualiste ».

L'argument par appel aux droits fondamentaux

Le premier argument justifie la thèse de la dépendance des prérogatives aux restrictions déontologiques en faisant appel aux droits fondamentaux. S'il est juste, cet argument montrera que la justification des prérogatives personnelles ne peut se faire sans référence déontologique à la protection des droits fondamentaux. En tant qu'individus nous avons des projets et des engagements qui sont les nôtres et forment notre « point de vue personnel ». C'est aussi ce que Scheffler affirme dans (i). Les projets et les engagements reflètent les intérêts des personnes. Or il existe une corrélation entre les intérêts et les droits. Les intérêts peuvent fonder des droits, qui restreindraient partiellement le champ d'action d'autrui. De là, on peut aboutir à une justification de certaines prérogatives personnelles.

Avoir un point de vue personnel, c'est avoir des intérêts. Mais si ces intérêts peuvent fonder des droits, cela veut dire que certaines restrictions déontologiques devraient être respectées par tout le monde. Concevoir les prérogatives de cette façon implique donc que le raisonnement ait une dimension déontologique. Si ce raisonnement est valide, il montre qu'en partant de la prémisses principale de Scheffler, qui affirme le point de vue personnel, on aboutit à des restrictions déontologiques.

Dans cette optique, garantir les prérogatives, c'est accepter des restrictions déontologiques. Cela donne lieu à une proposition P1 :

P1 : Toute justification d'une prérogative dont disposerait un agent moral comprend un élément déontologique.

Cette proposition ne nie pas, mais reconnaît plutôt la singularité du point de vue personnel. Ce n'est pas la singularité du point de vue personnel en soi qui justifie les prérogatives. L'agent a droit à des prérogatives parce que celles-ci protègent les intérêts les plus fondamentaux des personnes. Selon ce raisonnement, ne pas reconnaître le point de vue personnel, c'est nier les intérêts des personnes. Si les intérêts sont corrélatifs aux droits, les individus peuvent revendiquer leur droit à l'espace personnel.

Cette conception des droits moraux où les droits sont corrélatifs aux intérêts est défendue par certains philosophes, notamment Joel Feinberg (1980) et Joseph Raz (1984). Pour Feinberg, par exemple, avoir un droit,

c'est avoir des intérêts⁶. Les intérêts fondent les droits, et les droits justifient des obligations envers d'autres. Ces droits sont des droits, non pas envers des personnes spécifiques, mais envers tout le monde, juste par le fait que chaque personne a un ensemble d'intérêts qui lui sont propres⁷. Feinberg les appelle les droits *in rem*⁸. Pour ce type de droits, une obligation est imposée à toute personne de respecter l'espace personnel de l'agent. Donc, notre agent moral hypothétique, Sophie, peut revendiquer ses droits à diriger sa vie de l'intérieur, c'est-à-dire de façon autonome. Cela imposerait à toute autre personne de respecter l'espace personnel dans lequel elle pourrait exercer son autonomie en tant qu'agent.

Cette façon de justifier les prérogatives est différente de celle de Scheffler sur un point important. Rappelons que l'ambition de Scheffler est modeste. Il ne tente pas de démontrer que les prérogatives devraient nécessairement être reconnues, il se contente de démontrer qu'il y a une raison plausible de les reconnaître. Or la proposition P1 ne se contente pas de *permettre* les prérogatives, elle *garantit* un certain nombre de prérogatives.

Si cette proposition est juste, une proposition P2 s'en suit :

P2 : Toute prérogative acceptée par un agent moral impose une restriction à cet agent.

Si toute personne a droit à un espace personnel (garanti par la première proposition), cela impose des restrictions à toute autre personne. Par conséquent, le droit des autres personnes à leur propre espace moral imposerait simultanément des restrictions à l'agent. Si cette proposition est juste, toute acceptation d'une prérogative impose à *l'agent* des restrictions déontologiques. Ainsi, la justification des prérogatives n'engendre pas la permission de choisir n'importe quelle action à l'intérieur des limites du conséquentialisme afin de réaliser des projets individuels.

Il découle de ce raisonnement que l'acceptation de prérogatives ne peut donc pas se faire indépendamment des restrictions déontologiques. Accepter les prérogatives personnelles, c'est accepter en même temps des restrictions déontologiques qui restreignent le champ des prérogatives. Il n'y aurait pas moyen de garantir les prérogatives s'il n'y avait pas de restrictions déontologiques pour les protéger. C'est ainsi même si on accepte la singularité du point de vue personnel. Si j'ai raison, un agent ne peut pas, contrairement à ce que Scheffler affirme, justifier les prérogatives personnelles tout en rejetant les restrictions déontologiques.

6. Feinberg, 1980, p. 159-184.

7. Feinberg, 1980, p. 134.

8. Ces droits s'opposent aux droits qui s'appliqueraient aux personnes spécifiques dans des situations contingentes, comme celles qui proviennent d'une entente.

L'argument contractualiste

Le deuxième argument en faveur des prérogatives personnelles qui dépendent des restrictions déontologiques est ce que j'appellerai « l'argument contractualiste ». La justification des prérogatives personnelles fournie par Scheffler a une structure particulière. Elle suppose que les agents agissent en fonction d'actions isolées et que le choix ne se fasse qu'en tenant compte des désirs de l'individu et de la situation dans laquelle il se trouve. Dans la terminologie contractualiste, cette situation de choix est appelée « paramétrique »⁹. Selon cette optique, l'agent est le seul centre de l'action¹⁰. Certes, les décisions paramétriques représentent certaines de nos décisions. Par exemple, si Agathe a le choix entre travailler sur son manuscrit ou partir en vacances, elle peut prendre sa décision strictement en fonction de ses préférences. Ce serait une décision paramétrique.

Cependant, dans la plupart des contextes sociaux, les décisions des individus se prennent par rapport aux actions des autres. Dans ce cas, il est impossible de prendre une décision sur une action sans tenir compte des attentes que l'on pourrait avoir en ce qui concerne les actions des autres acteurs. C'est l'approche de la théorie des jeux qui est au centre de certaines formes de l'éthique contractualiste, notamment le contractualisme de Gauthier. Par exemple, Aude doit décider si elle ira à la fête d'Aurélie à laquelle elle est invitée. Si Tom est là, elle préfère ne pas y aller. Mais si Jonathan y est, elle ira certainement, même si Tom est là. La décision qu'Aude prendra dépend en partie des décisions que prennent Aurélie (quand elle fait sa liste d'invités), Jonathan, et Tom. Pour prendre une décision, Aude aura donc besoin de l'information sur les décisions que prennent ces personnes, ce qui lui permettra de faire un calcul de probabilité et d'en faire une évaluation rationnelle à la lumière de ses propres préférences.

Quand ce facteur est pris en considération, la question de la justification des prérogatives personnelles prend une nouvelle dimension. Les prérogatives ne peuvent pas toujours être justifiées en tant que telles, c'est-à-dire en considérant seulement leur attrait pour l'agent dans une situation paramétrique. Beaucoup de situations font que les prérogatives ne peuvent être considérées qu'en tenant compte de ce que l'on peut attendre des autres agents. Elles devraient être conçues sur une plateforme interactive. Un des désavantages du raisonnement de Scheffler, c'est qu'il est uniquement paramétrique et ne tient pas compte des situations interactives, qui constituent une grande partie des situations d'action.

Or, dans les situations interactives, une version du dilemme du prisonnier surgit de l'application des prérogatives personnelles sans restrictions. En tant qu'agents, nous nous trouvons souvent dans des situations où les actions de certains imposent des coûts aux autres. Cela s'applique aussi aux

9. Gauthier, 1987, 21.

10. *Ibid.*

prérogatives. Si un individu agit selon ses prérogatives personnelles, il se peut que ses actions imposent des coûts aux autres. Dans ces cas, les autres personnes se mettront dans une position concurrentielle et agiront de leur côté de façon à éviter ces coûts ou, si ce n'est pas possible, en imposant autant de coûts en réponse pour égaliser les coûts et les bénéfices. Mais, dans ces cas-là, la distribution des coûts et des bénéfices n'est certainement pas « égalitaire ». Elle n'est pas fondée sur un principe moral quelconque. Elle est plutôt de nature concurrentielle.

Par exemple, imaginons que je brûle du bois dans mon jardin et que je justifie cette action en faisant appel à mes prérogatives personnelles, qui me permettent d'agir de façon disproportionnelle au bien général conçu d'un point de vue impartial. Mon action est une nuisance pour mes voisins : je pollue l'air, propulse des cendres dans leur jardin. Cela réduit les bénéfices que mes voisins peuvent tirer de leur propre jardin (passer des soirées sur des chaises longues en famille ou entre amis, passer les fins de semaine à s'occuper paisiblement du jardin, etc.). S'il ne peut pas me convaincre de ne plus brûler de bois, le voisin d'à côté peut bien se mettre à pratiquer son hobby préféré qui est de faire de la menuiserie en plein air en utilisant des outils bruyants ou organiser des fêtes retentissantes jusqu'au petit matin. Rien ne l'empêcherait de raisonner de cette façon. Si, de mon côté, je salis son jardin par mes activités et n'offre rien en compensation, il n'y a aucune raison qu'il s'empêche de poursuivre ses activités bruyantes.

Toutefois, par ce raisonnement, le caractère purement concurrentiel de la distribution de coûts et des bénéfices est non seulement moralement suspect, mais aussi irrationnel. Il serait à l'avantage des deux voisins que chacun évite (ou minimise) les coûts qu'il impose à l'autre par ses activités. Mais aucun des deux voisins n'est motivé à imposer des restrictions à ses propres actions à cause de la nature concurrentielle de leur interaction. Chacun des voisins pense que s'il restreint ses activités il en sortira perdant. Donc, tous les deux continuent à revendiquer leurs prérogatives sans restrictions et créent une situation nocive pour l'autre. Dans ce cas-là, les deux voisins sont moyennement satisfaits par le fait qu'aucun des deux n'est perdant, mais leur satisfaction est réduite à cause des externalités nocives qu'ils s'infligent mutuellement. Et s'ils continuent à augmenter le degré d'externalité qu'ils produisent, il arrivera un moment où ils ne pourront même plus exercer leurs propres prérogatives. Le bruit risque de devenir insupportable au point où il empêchera le voisin de passer son temps dans le jardin à brûler du bois, et en revanche les cendres et la fumée peuvent rendre la menuiserie en plein air impossible à pratiquer. Par conséquent, tant qu'il y a des externalités négatives, quel que soit leur degré, les deux voisins se retrouvent dans une situation pire que la situation dont ils jouiraient si aucun des deux n'infligeait des externalités négatives à l'autre. C'est la situation du dilemme du prisonnier. On peut la schématiser ainsi :

Voisin 1

		Prérogatives avec restrictions	Prérogatives sans restrictions
Voisin 2	Prérogatives avec restrictions	(Très satisfait, très satisfait)	(Perdant, extrêmement satisfait)
	Prérogatives sans restrictions	(Extrêmement satisfait, perdant)	(Moyennement satisfait, moyennement satisfait)

Dans des situations à plusieurs acteurs comme celle-ci, les prérogatives sans restrictions donnent lieu inévitablement à une situation compétitive, et le dilemme du prisonnier surgit. Or il y a un moyen de sortir du dilemme, et c'est en faisant appel à des règles qui sont principalement d'ordre moral. Il serait avantageux pour les deux voisins de se mettre d'accord sur un système de restrictions morales¹¹. Ces restrictions seraient d'ordre déontologique, car elles seraient fondamentalement basées sur le respect de l'autre. Dès qu'elles seraient appliquées, ces restrictions limiteraient les externalités nocives et permettraient aux individus d'exercer leurs prérogatives à l'intérieur de ces limites. Tant que chaque voisin peut être confiant que l'autre suivra la règle de leur entente, tous les deux peuvent cohabiter dans le même environnement en étant très satisfait. Ce comportement est requis non seulement pour des raisons morales mais parce que c'est aussi la voie rationnelle¹².

Ce raisonnement peut être étendu à tout le quartier, où plusieurs personnes interagissent. Nous aurons dans ce cas ce qu'on appelle *le dilemme du prisonnier à personnes multiples*. La solution est basée sur le même principe : il s'agit de se mettre d'accord sur un ensemble de restrictions qui feront partie d'une stratégie collective de coopération. Ainsi, on pourrait élargir le champ du raisonnement et l'appliquer dans divers domaines d'interaction humaine à l'échelle de la société. Il s'ensuit que dans une société bien ordonnée et juste, chaque liberté accordée à un agent devrait avoir une limite définie non pas par un critère conséquentialiste, mais par un équilibre basé sur la coopération.

L'argument contractualiste nous fournit donc une deuxième raison de définir la portée des prérogatives à la lumière des restrictions déontologiques. Il montre que la justification des prérogatives ne peut pas se faire sans évoquer les restrictions déontologiques. Comme nous l'avons vu aussi dans l'argument précédent, nous aboutissons, cette fois-ci par le dilemme du prisonnier, à la conclusion que les prérogatives ne tiennent pas si elles sont sans restrictions. Ce que montre le dilemme du prisonnier, c'est qu'il n'y a pas moyen de disposer

11. Cf. Gauthier, 1987, chap. 5 et 6.

12. Cf. Heath, 1997.

des prérogatives s'il n'y a pas de restrictions déontologiques. Et encore, comme dans l'argument précédent, si ces considérations sont fondées, un agent ne peut pas justifier des prérogatives personnelles tout en rejetant les restrictions déontologiques. Cet argument implique que les prérogatives permises dans le cadre d'une théorie morale doivent avoir une portée plus limitée que ce qui est impliqué par la position de Scheffler.

Objection et réponse

Une objection aux deux arguments que j'ai proposés peut être anticipée. On pourrait dire contre ma thèse que celle-ci réduit considérablement l'espace personnel dans lequel l'agent moral exerce ses prérogatives. Ma thèse garantit un espace personnel aux agents, mais elle demande aussi à l'agent d'abandonner certains de ses projets et ambitions, ou de les modifier, s'ils se trouvent en contradiction avec les restrictions déontologiques. Le contradicteur répliquera que nous avons souvent des projets et engagements sur lesquels nous veillons, et qu'il est parfois très difficile de les abandonner. Un des principes méta-éthiques veut qu'une exigence morale doit être possible à réaliser. S'il est très difficile d'abandonner certains des projets et engagements qui nous tiennent à cœur, cela ne rend-il pas ma thèse vulnérable au reproche qu'elle est trop exigeante ?

Pour répondre à cette question, il faut essayer de comprendre ce qu'on entend par « difficile » ou « impossible » au point de vue psychologique, et les contraintes que cela risque de poser quant aux exigences normatives. Si d'aucuns trouvent que certaines restrictions sont fondées sur des principes éthiques trop difficiles, il ne s'ensuit pas que la théorie normative demande quelque chose d'impossible. Cela montre que dans beaucoup de cas les standards moraux des gens sont très bas. Mais cette constatation n'est pas une nouveauté. En fait, la raison pour laquelle il semble important de développer une théorie morale plausible et d'essayer de la mettre en pratique dans les interactions humaines et le fonctionnement de la société, c'est justement que le monde n'est pas toujours naturellement juste. Nous avons un jugement sur la façon dont l'interaction humaine et la structure de la société peuvent s'améliorer à la lumière des principes ou des idéaux. Il est implicite que l'état des choses ne satisfait pas ces idéaux et qu'une amélioration à la lumière des principes requiert un effort. Bien sûr, il y a une limite à ce qu'on peut exiger d'une personne. Mais il ne s'ensuit pas, dans la thèse de dépendance que je défends ici, que la notion de restriction déontologique va à l'encontre de nos capacités psychologiques. En fait, l'instabilité morale et rationnelle dans l'option qui consiste à justifier les prérogatives sans restrictions à l'intérieur des contraintes conséquentialistes semble être beaucoup plus intenable que l'équilibre entre les libertés et les restrictions découlant de la thèse de dépendance.

Conclusion

Mon objectif dans ce texte était de démontrer, à l'encontre de Scheffler, que les prérogatives ne peuvent pas se justifier sans que l'on fasse appel aux restrictions déontologiques. Elles dépendent de ces restrictions. J'ai offert deux arguments afin de soutenir cette thèse : l'argument par appel aux droits fondamentaux et l'argument contractualiste. Le premier argument vise à démontrer qu'effectivement, si les intérêts des individus constituent le point de départ de la justification des prérogatives personnelles, ils peuvent fonder des droits. Mais la protection des droits impose des restrictions à autrui. Comme ce sont des droits accordés à tous les individus, il est nécessaire de posséder un système de libertés et de restrictions équilibré. Le deuxième argument focalise sur les actions interactives à plusieurs acteurs. Quand on tient compte de cette dimension, les prérogatives engendrent le dilemme du prisonnier qui nécessite un système de restrictions déontologiques comme base de coopération rationnelle. Les deux arguments convergent vers la conclusion que les prérogatives dépendent des restrictions et qu'un agent ne peut disposer de prérogatives sans devoir accepter en même temps des restrictions déontologiques.

Références

- Das, Ramon. « Prerogatives without Restrictions ? », *Philosophical Studies*, 99, 2000, p. 347-372.
- Feinberg, Joel. « The Rights of Animals and Unborn Generations », *Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1980.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Heath, Joseph. « Foundationalism and Practical Reason », *Mind*, 106, 1997, p. 451-474.
- Kagan, Shelley. « Does Consequentialism Demand Too Much ? », *Philosophy and Public Affairs*, 13, 1984, p. 239-254.
- Scheffler, Samuel. *The Rejection of Consequentialism*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Scheffler, Samuel. « Prerogatives without Restrictions », *Philosophical Perspectives*, vol. 6, Ethics, 1992, p. 377-397.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, OUP, 2001.

Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel

Yvon Gauthier

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011872ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011872ar>

[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

Gauthier, Y. (2005). Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel. *Philosophiques*, 32 (2), 357–368. <https://doi.org/10.7202/011872ar>

Résumé de l'article

Le terme de moment est omniprésent dans l'oeuvre de Hegel, et les commentateurs n'ont pas suffisamment insisté sur le sens dynamique du « *Moment* » hégélien qui n'a rien de temporel, mais dénote plutôt le *momentum* ou moment cinétique de la mécanique newtonienne. Hegel a donné vie à ce concept de moment et en a fait le moteur de sa dialectique qu'on interprète ici comme une syllogistique dynamique de la sursomption des moments du procès de la conscience et du devenir de l'esprit. Une logique dynamique pourrait récupérer avantageusement cette dialectique des concepts. Mais la lecture critique de Hegel veut montrer comment un concept physique est transformé en notion métaphysique et comment une science de la logique « *Wissenschaft der Logik* » est dévoyée dans une ontologie où c'est une philosophie de la nature qui devient mécanique en assujettissant la physique à un idéalisme objectif supraphysique. Un épilogue sur le vocabulaire hégélien termine l'article.

Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel

YVON GAUTHIER

Université de Montréal

yvon.gauthier@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Le terme de moment est omniprésent dans l'œuvre de Hegel, et les commentateurs n'ont pas suffisamment insisté sur le sens dynamique du « *Moment* » hégélien qui n'a rien de temporel, mais dénote plutôt le *momentum* ou moment cinétique de la mécanique newtonienne. Hegel a donné vie à ce concept de moment et en a fait le moteur de sa dialectique qu'on interprète ici comme une syllogistique dynamique de la sursomption des moments du procès de la conscience et du devenir de l'esprit. Une logique dynamique pourrait récupérer avantageusement cette dialectique des concepts. Mais la lecture critique de Hegel veut montrer comment un concept physique est transformé en notion métaphysique et comment une science de la logique « *Wissenschaft der Logik* » est dévoyée dans une ontologie où c'est une philosophie de la nature qui devient mécanique en assujettissant la physique à un idéalisme objectif supra-physique. Un épilogue sur le vocabulaire hégélien termine l'article.

ABSTRACT. — The readers of Hegel fail invariably to notice that the ubiquitous term “*Moment*” in Hegel's works does not refer to a temporal process, but to a dynamics of motion which has its origin in the Newtonian definition of *momentum* for material bodies. Hegel's notion of *Moment* is rather the momentum of a Spirit which is the driving force of a dialectical process described here as dynamical syllogistics. The dynamical logic of concepts could salvage what is still alive in Hegelian dialectics. Finally, critical reading of Hegel's philosophy shows how a physical concept is endowed with metaphysical meaning and how a science of logic “*Wissenschaft der Logik*” is transformed into ontology. Here it is a philosophy of nature which is substituted to the science of mechanics in the transformation of physics into a supraphysical objective idealism. The paper ends with an epilogue on Hegel's vocabulary.

Introduction

1. Le concept de moment

Pour le logicien et le philosophe des sciences contemporain, la logique et la philosophie de la nature de Hegel offrent peu d'intérêt sur le plan formel. Si la philosophie de la nature de Hegel n'est plus qu'une curiosité historique aux yeux du philosophe des sciences, la logique de Hegel peut être réhabilitée non pas comme logique dialectique au sens que la tradition marxiste a voulu donner à ce mot, mais comme ce que j'appellerai la syllogistique dynamique ou logique dynamique au sens où on l'entend maintenant en informatique théorique et en théorie de l'intelligence artificielle. « Intelligence artificielle » peut sembler détonner dans un contexte hégélien. Mais Hegel lui-même n'a

pas manqué de noter que la philosophie a besoin d'une langue artificielle « *Kunstsprache* » pour rendre les déterminations réflexives « *reflektierte Bestimmungen* », comme il dit dans la *Science de la logique*¹. Et Hegel d'ajouter que le latin, à défaut de la langue maternelle, fournit souvent la terminologie nécessaire à la conceptualisation philosophique.

J'en veux pour exemple le terme de « *Moment* », un des termes les plus courants dans le texte de Hegel. Ce n'est pas le sens temporel du terme qui prédomine chez Hegel, mais le sens physique ou « dynamique » du latin « *momentum* » qui signifie, comme chacun sait, quantité de mouvement en physique classique et en mécanique newtonienne. Il est significatif à cet égard que Hegel emploie presque toujours le neutre « *das Moment* » pour signifier l'aspect dynamique du moment ou *momentum*, et il n'y pratiquement pas d'occurrences du terme dans le texte hégélien où ce sens serait absent. Hegel connaissait évidemment le sens physique du « *momentum* » ou moment cinétique chez Newton aussi bien que le Kant de la *Critique de la raison pure* qui le définit dans la deuxième analogie de l'expérience comme l'opération continue et uniforme de la causalité: *eine kontinuierliche Handlung der Kausalität, welche, sofern sie gleichförmig ist, ein Moment heisst* (« l'action continue de la causalité s'appelle moment dans la mesure où elle est uniforme² »).

Kant dit alors que le changement n'est pas constitué de moments, mais qu'il est causé par l'effet de ces moments. Ce sens n'est pas étranger à Hegel qui avait bien lu Newton avant de le critiquer pour son mécanisme, mais il transforme le sens physique initial pour lui donner une autre dimension sémantique, celle de moments dans l'auto-mouvement de l'esprit. C'est ici précisément que l'on pourrait dire que Hegel transmue la physique newtonienne en une métaphysique cinétique de l'esprit dans son idéalisme objectif.

Peu de commentateurs ont noté que l'allemand « *Moment* » a le sens de « *momentum* » que Hegel a tiré de sa lecture de Newton. Je rappelle que Newton définit les moments de quantités (physiques): *Momenta quantitatum sunt ipsarum principia generantia vel alterantia fluxu continuo* (« Les moments des quantités sont les principes de génération ou d'altération de ces mêmes quantités dans un flux continu³ »).

La seconde loi de Newton définit le moment newtonien comme le produit de la masse et de la vitesse:

$$p = mv$$

et la célèbre formule de Newton pour la force donne:

$$F = ma$$

où *a* est l'accélération.

1. *Wissenschaft der Logik* [7] p. 94-95

2. Kant, *Critique de la raison pure*. Voir 14, B. 254.

3. Hegel, 15, vol. VI, 192.

Or Hegel, qui multiplie les emplois de « *Moment* » comme dans les expressions « *Momente des Prozesses* », « *Momente des Werdens* » ou « *Momente des Begriffs* », y réfère toujours en termes d'un principe générateur ou modificateur d'un mouvement ou d'un flux continu dans la terminologie de Newton — notons ici que c'est chez Newton que « *momentum* » acquiert son sens plein de principe du mouvement, plutôt que de quantité de mouvement comme l'avaient conçu ses prédécesseurs, en particulier Descartes à qui l'on doit la première formulation du concept. Cet usage est encore plus net dans l'exemple du levier « *Hebel* » que Hegel utilise comme véritable paradigme ou modèle dynamique de la « sursomption », ma traduction pour « *Aufhebung* ». Dans la *Science de la logique*, il nous dit :

*Etwas ist nur insofern aufgehoben als es in die Einheit mit seinen Entgegengesetzten getreten ist; in diesen nähern Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend Moment genannt werden*⁴ (« Quelque chose n'est sursumée que dans la mesure où elle est unie à son contraire; en tant que réfléchi dans cette détermination plus précise, elle peut être appelée moment. »)

La sursomption est opérée comme *momentum* dans l'unité des contraires, c'est-à-dire comme ce mouvement même de la réconciliation des forces opposées. Hegel donne tout de suite après ce passage l'exemple du levier où moment cinétique angulaire, ou encore moment d'un couple de forces sont les moteurs d'une dialectique à la fois concrète et abstraite. Le moment angulaire a la formule :

$$L = rp$$

r pour le rayon et *p* pour le moment cinétique.

Mais c'est dans la mécanique de la philosophie de la nature de Iéna qu'on trouve les passages les plus explicites sur la sursomption des moments dans le modèle du levier : *Im Hebel sind alle Momente der Bewegung als einer aufgehobenen und sie als solche realisiert*⁵ (« dans le levier sont réalisés tous les moments du mouvement comme sursumés dans la sursomption même du mouvement »).

On connaît l'effort spéculatif de Hegel pour élever le processus mécanique du levier à la dignité de l'auto-mouvement du concept « *die Selbstbewegung des Begriffs* », mais il nous suffit de dire que le levier a été pour Hegel le modèle canonique de la sursomption dialectique du mouvement dans l'unité de ses moments. C'est à une véritable dynamique de l'esprit plutôt qu'à une cinétique des corps en mouvement que Hegel a voulu consacrer l'essentiel de sa logique. C'est ce que je veux essayer de montrer maintenant en mettant l'accent sur ce que j'appelle la syllogistique dynamique.

Doit-on réévaluer la logique dialectique à la lumière des développements récents en logique philosophique après les résultats négatifs de [3] et [4] du

4. *Science de la logique*, 7, 94.

5. Iéna, 8, 252.

point de vue formel de la logique mathématique? Certains auteurs, comme da Costa, voient dans la logique dialectique une logique paraconsistante capable d'accueillir en son sein la contradiction tout en demeurant consistante, mais je pense qu'il est plus approprié de traiter la logique de Hegel comme une logique dynamique du syllogisme. Je définis plus loin un système particulier de logique non monotone compatible avec une théorie du raisonnement dynamique apte à rendre compte de la conception hégélienne de l'automotion du concept <Selbsbewegung des Begriffs>.

2. La logique dynamique

En un mot, la logique dynamique est une logique des propositions (ou énoncés) et des actions; cette logique est d'abord apparue en programmation logique et informatique théorique où une machine représente des objets linguistiques et les manipule. Assurément, on doit élargir considérablement ce cadre pour y faire entrer la logique hégélienne en tant que théorie de l'action ou travail du concept <die Arbeit des Begriffs>, comme le dit Hegel à la fin de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Si l'on admet cet élargissement, j'utiliserai le terme de «logique dynamique» pour désigner une logique qui tente de formaliser la dynamique de l'action ou de l'activité conceptuelle.

La logique dynamique est essentiellement une logique de la représentation de la croissance du savoir. À ce chapitre, il y a plusieurs entrées dans le paysage logique contemporain, mais la cible principale est de formuler un système logique capable de formaliser l'idée de développement. On est encore loin de la notion d'<Aufhebung> que j'ai traduite par «sursomption» comme antonyme de la subsomption kantienne. La logique dynamique est parente de la logique non monotone dans le sens que la loi de monotonie, *i.e.* la croissance linéaire des théorèmes à partir de l'ensemble des axiomes, ne tient plus puisque dans le premier cas le trop-plein de contenu informationnel déborde les capacités du moteur d'inférence, et dans le deuxième l'absence d'information stoppe ou déforme le mécanisme inférentiel dans le raisonnement par défaut.

La caractéristique principale d'une logique dynamique dialectique est la transitivité de la médiation <Vermittlung>, l'inférence propre à la syllogistique hégélienne. Je rappelle qu'une relation transitive R signifie simplement en termes classiques

$$xRy \text{ et } yRz \rightarrow xRz$$

C'est une relation d'équivalence si elle est en plus réflexive (xRx) et symétrique ($yRx \rightarrow xRy$). Dans une logique monotone, l'inférence est bien entendu transitive, mais le caractère dynamique de la médiation au sens hégélien est perdu. La <Vermittlung> confère au moyen terme <Mittel> un rôle bien différent de celui qui lui est attribué dans le syllogisme aristotélicien «statique», comme dans Barbara par exemple:

$$\begin{array}{l} A \text{ est } B \\ C \text{ est } A \\ \hline C \text{ est } B \end{array}$$

où le moyen terme demeure un lien statique ou inerte dans les prémisses afin de réunir le petit terme et le grand terme dans la conclusion.

3. Les syllogismes dynamiques

Prenons trois exemples de syllogismes hégéliens tels qu'ils se trouvent à la fin de l'*Encyclopédie*⁶. Dans le premier syllogisme nous avons les trois termes, Logique <das Logische>, Nature et Esprit; le moyen terme est Nature.

Nature devient Esprit	$N \rightarrow E$
Logique devient Nature	$L \rightarrow N$
Logique devient Esprit	$L \rightarrow E$

Il y a un passage ou une transition <ein Uebergehen> de la Nature à l'Esprit, alors que dans le deuxième syllogisme, Esprit devient le moyen terme.

Esprit devient Logique	$E \rightarrow L$
Nature devient Esprit	$N \rightarrow E$
Nature devient Logique	$N \rightarrow L$

et finalement dans le troisième syllogisme, Logique ou Concept ou Idée <die Idee> est le moyen terme.

Logique devient Esprit	$L \rightarrow E$
Nature devient Logique	$N \rightarrow L$
Nature devient Esprit	$N \rightarrow E$

Logique, Nature et Esprit s'échangent le rôle de moyen terme pour mettre en évidence le développement et l'évolution de l'activité du savoir <die Tätigkeit des Erkennens>. Tout cela s'accorde avec la seconde thèse de la *Dissertation* de 1801: «Le syllogisme est le principe de l'idéalisme» et on pourrait avancer que la dialectique hégélienne est essentiellement une syllogistique dynamique. Il faut remarquer que dans les syllogismes que nous avons vus plus haut la transitivité n'est pas une relation d'équivalence, mais le procès du devenir ou un procès en devenir <ein Prozess im Werden>, comme le mathématicien intuitionniste L. E. J. Brouwer le disait à propos du continu mathématique. La nature dynamique de ce procès l'éloigne du caractère statique de la syllogistique aristotélicienne comme dans la règle d'inférence du *Modus ponens*:

$$\begin{array}{l} P \rightarrow Q \\ P \\ \hline Q \end{array}$$

6. Hegel, 11, par. 575-576-577.

ou du *Modus tollens* :

$$\begin{array}{r} P \rightarrow Q \\ \neg Q \\ \hline \neg P \end{array}$$

Le départ de la conception traditionnelle est radical dans la pensée spéculative. Hegel écrit dans la première édition de la *Wissenschaft der Logik* :

*Ist aber der Inhalt spekulativ, so ist auch das Nichtidentische des Subjects und des Prädikats wesentliches Moment, und der Uebergang oder das Verschwinden des ersten in das andere ihre Beziehung... Das wahre Resultat, das sich hier ergeben hat, ist das Werden, welches nicht bloss die einseitige oder abstracte Einheit des Seins und Nichts ist*⁷ (« mais si le contenu est spéculatif, l'est aussi le moment essentiel de la non-identité du sujet et du prédicat et le passage ou le disparaître du premier dans le second leur rapport même [...]. Le vrai résultat qui s'est produit ici est le devenir qui n'est pas seulement l'unité unilatérale et abstraite de l'être et du néant. »)

Le fait que le devenir n'est pas l'unité abstraite de l'être et du néant signifie qu'il y a ici un mouvement de sursomption de leur différence et en même temps de la relation d'équivalence qui constitue leur identité <identische Beziehung>. La copule qui relie le sujet et le prédicat dans la logique traditionnelle est cette relation d'équivalence qui ne va pas au-delà d'une identité sans vie. Mais comme Hegel le montre à la fin de la *Wissenschaft der Logik*⁸, le syllogisme de la méthode dialectique a une structure circulaire qui culmine dans le cercle des cercles <ein Kreis von Kreisen> décrivant le procès de la médiation dans la chaîne des déterminations du Concept lui-même. Ce qui fait défaut dans le syllogisme traditionnel, selon Hegel, c'est le procès dialectique de la négativité : la médiation médiatise l'immédiat dans un mouvement qui recrée le développement du Concept à travers la sursomption des étapes successives dans l'accession au savoir absolu. On peut résumer ce chapelet d'idées en disant que le vrai syllogisme de la dialectique hégélienne se révèle dans la transition dynamique de la sursomption d'une détermination à l'autre et non dans la relation statique de transitivité entre deux termes équivalents. La *Phénoménologie de l'esprit* exhibe déjà cette structure dynamique concrète.

4. La Phénoménologie de l'esprit et la syllogistique dynamique

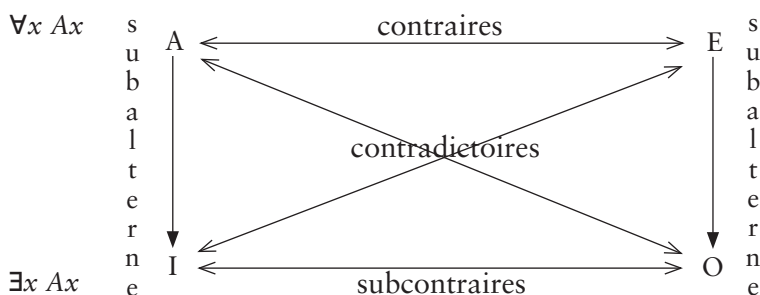
La syllogistique dynamique est omniprésente dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et je veux en marquer les points forts ; je commence par la fin, avec le savoir absolu que j'ai quitté dans la *Science de la logique* :

7. Hegel, 6, p. 31.

8. *Ibid.*, 7.

Er (der Gegenstand) ist, als Ganzes, der Schluss oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen. Nach diesen drei Bestimmungen also muss das Bewusstsein ihn als sich selbst wissen⁹ (« il (l'objet) est en tant que tout la conclusion ou le mouvement du général, ou la détermination vers la particularité, comme l'inverse, de la particularité en tant que sursumée ou la détermination vers le général. C'est selon ces trois déterminations que la conscience doit se connaître comme conscience de soi. »)

Ce passage résume toute la *Phénoménologie* dans sa structure logique. Le syllogisme est ici conçu comme le mouvement de l'universel vers le singulier à l'aide de la détermination et aussi bien comme le mouvement inverse du singulier à l'universel à l'aide de la sursumption ou de la médiation. Le facteur déterminant est le moyen terme en tant que médiateur tandis que l'universel et le singulier agissent comme les termes extrêmes, c'est-à-dire comme le petit terme et le grand terme. Hegel perçoit le grand terme et le petit terme comme les extrêmes entre lesquels se joue la contradiction, mais en réalité l'opposition ou la tension dialectique se situe entre termes contraires et sous-contraires, et non entre termes contradictoires d'après le carré d'Apulée :



où nous avons :

$$\begin{aligned}\forall x Ax &\equiv \neg \exists x \neg Ax \\ \forall x \neg Ax &\equiv \neg \exists x Ax \\ \exists x Ax &\equiv \neg \forall x \neg Ax \\ \exists x \neg Ax &\equiv \neg \forall x Ax\end{aligned}$$

Parcourant les figures (<*Gestaltungen*>) de la conscience, conscience immédiate, perception, entendement, conscience de soi, c'est le mouvement de la conscience elle-même qui accomplit la totalité de ses moments : *Dies ist*

9. *Science de la logique*, 7, p. 550

*die Bewegung des Bewusstseins und dieses ist darin die Totalität seiner Momente*¹⁰. (« C'est là le mouvement de la conscience, et elle est dans ce mouvement la totalité de ses moments. »)

Le mouvement de la conscience et le mouvement du Concept sont un seul et même mouvement, mais c'est seulement dans le savoir absolu que les deux mouvements convergent absolument, pour le dire en termes mathématiques. Le procès d'extériorisation <Entäusserung> rend possible l'automotion de la conscience et du Concept dans la triade immédiateté—médiation—immédiateté sursumée ou dans la triade en-soi—pour-soi—en-soi pour-soi <Ansich--für sich—Ansich für sich>. Hegel a attribué la structure de la triplé au syllogisme traditionnel d'Aristote à Kant, mais il a mis l'accent sur les limites de la structure formelle tout en insistant sur les propriétés spéculatives du syllogisme dialectique. Un exemple crucial est la genèse dialectique de la conscience de soi. Hegel écrit :

*Die Mitte ist das Selbstbewusstsein welches sich in die Extreme zersetzt; und jedes Extreme ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Uebergang in das entgegengesetzte*¹¹. (« Le milieu est la conscience de soi qui se divise en ses extrêmes; et chacun des extrêmes est cet échange de sa détermination et passage absolu dans l'opposé. »)

La réciprocité des deux opposés permet de concevoir chacun comme le moyen terme ou la médiation, et dans le procès de la médiation de se reconnaître l'un l'autre comme se reconnaissant mutuellement. Ce passage célèbre met en évidence la dialectique concrète du syllogisme dynamique et montre avec force comment la description phénoménologique épouse les règles de l'inférence dynamique en reflétant le mouvement ascendant de la conscience vers le savoir absolu, de la même manière que le développement formel de la logique (onto-logique) suit le mouvement du Concept dans son ascension vers l'Idée absolue.

5. La logique dialectique

J'ai tenté de montrer que la méthode dialectique de Hegel devait être interprétée comme une logique dynamique appliquée à la syllogistique traditionnelle et non en recourant aux approches formelles, algébriques ou non standard de la logique contemporaine; l'approche paraconsistante, par exemple, fait place à la contradiction dans un système formel et ne résout pas le problème de la transitivité. Je défends plutôt le programme consistant qui suppose que Hegel ne pensait pas en termes de contradictions formelles quand il écrivait dans la *Dissertation* de 1801 : la contradiction est la règle pour le vrai <verum> et la non-contradiction la règle pour le faux <falsum>, mais qu'il pensait plutôt en termes de contraires « médiatisés » par un tiers

10. *Science de la logique*, 9, p. 549.

11. *Ibid.*, 7, p. 142.

inclus dans l'auto-développement du concept comme l'enseigne la *Logique d'Iéna*. Le concept <der Begriff> est à la fois le milieu et le moyen terme <die Mitte>, le moyen même <das Mittel> et la médiation <die Vermittlung> du procès de la connaissance <das Erkennen>. La logique dialectique est la logique de l'action des concepts, de leur effectivité, pourrait-on dire <Tätigkeit und Wirkung des Begriffs>. Les contradictions sont des opposés, des extrêmes <entgegengesetzte> ou des polarités contraires. Les contradictions formelles <in terminis> briseraient la chaîne des concepts de la même manière qu'elles coupent le lien inférentiel entre axiomes et théorèmes dans un système formel. En remplaçant la logique dialectique dans le cadre syllogistique, on voit immédiatement que la logique du développement conceptuel n'obéit pas à la logique classique. Un exemple frappant là-dessus est le statut de la double négation <Negation der Negation> chez Hegel ; ce n'est pas la négation booléenne qui est à l'œuvre ici, mais ce que j'appelle la négation locale. Dans la double négation hégélienne, la première joue le rôle d'une détermination locale alors que la seconde la sursume : la double négation ne revient donc pas à l'assertion d'origine comme dans la double négation booléenne ou classique, mais constitue un nouvel énoncé engendré par le développement du concept. Le caractère processuel de cette double négation est manifeste dans le concept hégélien de la vraie infinité <die wahre Unendlichkeit>.

Il ne s'agit aucunement de présenter la logique hégélienne comme une logique non standard ou déviante susceptible de traitement formel. Comme chacun sait, la *Science de la logique* est une ontologie formelle plutôt qu'une logique formelle dans le sens moderne du terme. Néanmoins, le cadre d'une syllogistique dynamique suggère que Hegel a contribué de façon originale à l'histoire de la logique en construisant un nouveau régime pour la représentation philosophique du développement du savoir dans un moule traditionnel renouvelé.

Conclusion

6. La syllogistique dynamique dans *La science de la logique*

Dans le chapitre terminal de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel résume le parcours de la conscience :

C'est là le mouvement de la conscience et celle-ci y est la totalité de ses moments¹².

en parlant de l'esprit de la religion révélée qui n'a pas encore surmonté sa conscience comme telle – je suis ici la traduction de Jarczyk et Labarrière que je modifie à l'occasion. Hegel ajoute :

Ce n'est cependant pas le savoir comme acte pur de comprendre l'objet dont il est question, mais ce savoir doit seulement se trouver mis en évidence dans son devenir ou dans ses moments, selon l'aspect qui appartient à la conscience

12. *Science de la logique*, 10. p. 674.

comme telle et les moments du concept proprement dit ou du pur savoir [mis en évidence] dans la forme de figurations de la conscience¹³.

Conscience et concept participent du même mouvement, et c'est dans la convergence de la série des moments du concept et des figures de l'esprit que s'accomplit le Savoir absolu où vérité et certitude correspondent parfaitement.

Les moments comme mouvements purs s'autopropulsant « *indem diese [Momente] als die reine Bewegungen sich selbst weiter treiben*¹⁴ » ne sont plus dans le Savoir absolu les figures déterminées de la conscience, mais plutôt les moments du mouvement du savoir « *die Momente seiner Bewegung* », et ultimement ces moments s'identifient au moment même du concept pur qui¹⁵ prend la forme finale du cercle « *der in sich zurückgehende Kreis* » ; l'Idée absolue, dans la conclusion de la *Science de la logique*, sera un cercle de cercles « *Kreis von Kreisen* » dans le mouvement circulaire de l'Esprit.

Faudra-t-il parler de moment angulaire et de commutations cycliques des moments de l'esprit dans ce contexte ? En tout cas, la syllogistique dynamique de Hegel suppose toujours ce mouvement de retour à soi :

[Le concept] se médiatise avec soi-même (*mit sich selbst vermittelt*) par sa négativité, du même coup est posé pour soi comme l'identité universelle de ses moments¹⁶.

La dialectique rotative des moments est le propre de la méthode spéculative de Hegel. Comme il le dit, la triplicité ou la quadruplicité n'est qu'un aspect superficiel ou abstrait de cette dialectique concrète, et s'il est vrai que « le syllogisme est le principe de l'idéalisme » comme il l'écrit dans la *Dissertation* de 1801, c'est que l'organisation du savoir en système repose sur la structure simple des trois termes (petit terme, grand terme et moyen terme) dynamisée par les moments du devenir ou l'auto-mouvement du concept.

Dès 1801, la réappropriation vitaliste de la mécanique newtonienne orientera toute l'entreprise hégélienne sous le paradigme du moment entendu comme moment cinétique ou moment angulaire. Que ce soit le concept physique d'une théorie mécanique sans vie – pour Hegel – qui soit à l'origine d'une métaphysique de la vie de l'esprit ne doit pas étonner le lecteur de Hegel. Le concept de vie est en effet le thème majeur des *Écrits de jeunesse* et la transition par le moment cinétique orbital, pourrait-on dire, de la dissertation *De orbitis planetarum* à la période de maturité ne pouvait s'opérer que par la sursomption du concept de vie dans la phénoménologie de l'esprit d'abord et dans la métaphysique ou l'onto-logique de l'idée absolue.

7. Épilogue sur le vocabulaire hégélien

Pour l'épistémologue, le style et le vocabulaire de Hegel sont le propre de la prosopopée où le verbe pronominal accouplé au neutre du tiers (la troisième personne du singulier) constitue la trame du discours métaphysique qui enchaîne les noms inassignables (sans référence) dans une nomenclature ordonnée selon

une sémantique spéculative. Mais la grammaire de ce discours est démontable (et non pas déconstructible, d'après une mauvaise traduction de l'allemand <Abbau> que l'on trouve chez Heidegger dans son ouvrage *Zur Seinsfrage* [12]). La consécution des moments (figures) de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* et la suite nécessaire des moments du concept dans *La science de la logique* ne constituent pas une syntaxe logique, mais plutôt la taxonomie des noms inassignables de l'histoire de la métaphysique. Le lien inférentiel est assez lâche qui va des Présocratiques à Hegel lequel reconstruit l'histoire conceptuelle de la métaphysique pour enfin clore le cercle de l'idée dans le circuit total des moments orbitaux, oserais-je dire. Lorsque Hegel met en jeu sa dialectique des extrêmes (*Extreme*), ce n'est rien d'autre qu'une syllogistique qui met en mouvement le terme majeur (le plus grand extrême) et le terme mineur (le plus petit extrême) par la médiation du moyen terme (*Mitte*) lequel devient précisément moyen (*Mittel*) de la médiation (*Vermittlung*) dans le milieu (*Mitte*) dynamique du devenir. La lexie ne doit pas nous tromper ici. Les commentateurs, comme B. Bourgeois, qui ne voient dans le vocabulaire de Hegel que « la langue la plus commune » ne pensent pas à lexicaliser le <Moment> hégélien (voir [1]). J'y vois plutôt l'irruption de la langue artificielle <Kunstsprache> qui vient corrompre subrepticement la langue commune, au point où cette immixtion peut passer inaperçue aux yeux d'un lecteur même averti. On ne saurait prétendre que les termes <Vermittlung>, <Entäusserung> ou <Aufhebung> tirent leur sème de la langue la plus commune. Traduire par exemple <Aufhebung> par « relève » à la suite de Derrida peut mener à des effets de style audacieux comme « le se relever » pour <das Sichaufheben> de l'Esprit ou de la science à la fin de la *Phénoménologie*. L'amphibologie guette à tous les détours de la langue hégélienne. Un Joseph Gauvin, attentif au lexique de Hegel, à sa lettre et à son esprit, a introduit le terme extériorisation pour « Entäusserung » que d'autres rendaient par aliénation, confondant ainsi « Entfremdung » et « Entäusserung » (voir [5]). D'autres traducteurs bienveillants introduisent un vocabulaire étranger, p. ex. « l'être-là » heideggerien (Hyppolite) pour le <Dasein> hégélien qui veut simplement dire existence – comment traduire <das Dasein Gottes> sans tomber dans un absurde « être-là de Dieu ». D'autres encore (Jarczyk et Labarrière) s'adonnent à des excès de langage et des barbarismes comme « auto-conscience » (pour <Selbstbewusstsein>) ou « autostance » (pour <Selbstständigkeit>), alors que conscience de soi et autonomie font très bien l'affaire dans un paysage linguistique tout à fait familier pour Hegel. Quant au terme de sursomption que j'ai introduit, je ne chercherai pas à le défendre; d'autres l'ont fait (et mieux que moi), et s'ils ont réussi à imposer un lexème audacieux, ce n'est pas sans aller à une guerre¹⁷ où

13. *Ibid.*, 10, p. 675.

14. *Ibid.*, 7, p. 557.

15. *Ibid.*, 7, p. 562.

16. *Science de la logique*, 11, p. 499.

je n'ai pas été combattant, mais Jarczyk et Labarrière attribuent à qui de droit le terme de sursomption dans leur traduction de la *Phänomenologie des Geistes*¹⁸.

La leçon ici n'est pas philosophique, puisqu'il n'est pas question de réduire un philosophème à un lexème, comme plus d'un serait tenté de le faire dans une sorte d'onomastique des noms inassignables de la métaphysique, « étymosophie », science ou sagesse qui puise à l'origine des mots la richesse future de la pensée naissante. Ces jeux de langage ne sont pourtant pas étrangers à la pratique séculaire de la philosophie. D'autres savoirs, les mathématiques et la physique ou la biologie, même les sciences humaines et sociales, ont créé leur vocabulaire propre. Il revient au philosophe, qui partage ce privilège avec l'écrivain ou l'artiste, de créer sa langue propre au risque de ne plus y reconnaître sa propre langue*...

Sources bibliographiques

Bourgeois, B. *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000.

Gauthier, Y. *La logique du contenu. Sur la logique interne*. L'Harmattan, Paris, 2004.

—. « Logique hégélienne et formalisation », *Dialogue*, vol. VI, n° 1967, p. 151-165.

—. « Hegel's logic from a logical point of view », *Hegel and the Sciences*, Robert Cohen et Max W. Wartofsky, dir., *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 64, Reidel, Dordrecht, 1984, p. 303-310.

Gauvin, J. « *Entäusserung* et *Entfremdung* dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel », *Archives de philosophie*, 1962, p. 555-571.

Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

—. *Wissenschaft der Logik*, 2^e Aufl. Erster Teil, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 56, 1963.

—. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek 58, Hamburg, 1957, p. 252 et ss.

—. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, vol. 114, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.

—. *La phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

—. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959.

Heidegger, M. *Zur Seinsfrage*, 1. Auflage, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1959.

Jarczyk, G. et P.-J. Labarrière. *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956.

Newton, I. *Mathematical papers*, Éd. D.T. Whiteside, 8 volumes, Cambridge University Press, 1971.

17. Jarczyk et Labarrière, 13, p. 102-120.

18. *Ibid.*, p. 60.

* Toutes les traductions sont de moi, à moins d'indications contraires.

L'indétermination de la traduction chez Quine : contenu et arguments

Ève Gaudet

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011873ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011873ar>

[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

Gaudet, È. (2005). L'indétermination de la traduction chez Quine : contenu et arguments. *Philosophiques*, 32 (2), 369–382. <https://doi.org/10.7202/011873ar>

Résumé de l'article

Dans la première section du présent article, mon but est d'extraire le *contenu* de la thèse de l'indétermination de la traduction, à partir d'une revue de plusieurs formulations de Quine. Je tente d'identifier ce qui est constant et ce qui varie dans celles-ci. Je retiens ce qui est constant comme le cœur de la thèse et je considère ce qui varie comme secondaire. J'arrive ainsi à lire une seule thèse à travers les diverses formulations. Je dois admettre, par ailleurs, que les variations sont suffisamment importantes pour semer la confusion. Dans la deuxième section, je retrace les *arguments* offerts par Quine en guise de justification de l'indétermination de la traduction. Je rappelle l'évolution de cette argumentation et je montre qu'il y a des variations là aussi : au début, Quine fait surtout appel à son physicalisme et, à la fin, il invoque seulement son behaviorisme. Même si je conclus qu'il ne s'agit pas là d'un changement radical, force est d'admettre que le changement est suffisamment important pour déconcerter plus d'un lecteur. Finalement, dans la troisième section, je montre comment mon interprétation de la thèse de l'indétermination de Quine, si elle est correcte, contribue au débat sur l'asymétrie avec la sous-détermination. Les deux premières sections de l'article permettant de distinguer clairement les arguments épistémologiques du contenu ontologique de la thèse de l'indétermination de la traduction, il devient facile d'admettre l'asymétrie défendue par Quine : l'indétermination de la traduction est une thèse ontologique ; elle ne peut donc pas être confondue avec la sous-détermination, une thèse épistémologique.

L'indétermination de la traduction chez Quine

Contenu et arguments

ÈVE GAUDET

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal
evegaudet@yahoo.com

RÉSUMÉ. — Dans la première section du présent article, mon but est d'extraire le *contenu* de la thèse de l'indétermination de la traduction, à partir d'une revue de plusieurs formulations de Quine. Je tente d'identifier ce qui est constant et ce qui varie dans celles-ci. Je retiens ce qui est constant comme le cœur de la thèse et je considère ce qui varie comme secondaire. J'arrive ainsi à lire une seule thèse à travers les diverses formulations. Je dois admettre, par ailleurs, que les variations sont suffisamment importantes pour semer la confusion. Dans la deuxième section, je retrace les *arguments* offerts par Quine en guise de justification de l'indétermination de la traduction. Je rappelle l'évolution de cette argumentation et je montre qu'il y a des variations là aussi : au début, Quine fait surtout appel à son physicalisme et, à la fin, il invoque seulement son behaviorisme. Même si je conclus qu'il ne s'agit pas là d'un changement radical, force est d'admettre que le changement est suffisamment important pour déconcerter plus d'un lecteur. Finalement, dans la troisième section, je montre comment mon interprétation de la thèse de l'indétermination de Quine, si elle est correcte, contribue au débat sur l'asymétrie avec la sous-détermination. Les deux premières sections de l'article permettant de distinguer clairement les arguments épistémologiques du contenu ontologique de la thèse de l'indétermination de la traduction, il devient facile d'admettre l'asymétrie défendue par Quine : l'indétermination de la traduction est une thèse ontologique ; elle ne peut donc pas être confondue avec la sous-détermination, une thèse épistémologique.

ABSTRACT. — In the first section of this article, my aim is to grasp the *content* of Quine's indeterminacy of translation thesis. I propose a review of Quine's formulations, and I try to identify what is constant and what varies in them. Guided by charity, I keep what is constant as the core of Quine's thesis, and I consider what varies as secondary. I thus achieve to read a single thesis throughout all the formulations. I must admit, however, that the variations are important enough to be confusing. In the second section, I identify Quine's *arguments* for indeterminacy of translation. I retrace the evolution of his argumentation, and I notice that there are variations there too. At first, Quine appeals mainly to physicalism, and, at the end, he appeals only to behaviorism. Although I think that this is not a radical change of mind, I conclude that the change is, once again, important enough to have confused some readers. Finally, in the third section, I show how my interpretation of Quine's indeterminacy of translation contributes to the debate over the asymmetry between this latter thesis and underdetermination of theory: my analysis of Quine's treatment of indeterminacy of translation leads me to conclude that, whereas the arguments are epistemological, the content of the thesis is ontological. Once this ontological content is well seen, it is easy to acknowledge, with Quine, the asymmetry with underdetermination, which is an epistemological claim.

Introduction

La thèse de l'indétermination de la traduction de Quine a grandement attiré l'attention des philosophes¹. Ceux-ci ne s'entendent pas sur son contenu, ses arguments et son asymétrie avec la sous-détermination de la théorie. On peut se demander si ces désaccords sont dus à l'incompréhension des lecteurs ou à des défauts dans l'œuvre de Quine. Dans le présent article, je défends l'idée selon laquelle Quine est en partie responsable de la confusion entourant l'indétermination de la traduction. Je ne vais pas jusqu'à lui attribuer une incohérence, mais je tente de montrer que les formulations qu'il propose et les arguments qu'il offre pour défendre sa thèse ont suffisamment varié à travers son œuvre pour semer la confusion chez les lecteurs. Malgré ces variations, qui rendent l'interprétation difficile, je crois qu'il est possible de dégager certaines constantes dans le traitement quinenien de l'indétermination de la traduction et d'attribuer à Quine une position précise et cohérente, ce que je tenterai aussi de faire dans cet article.

Dans la première section, mon but est d'extraire le contenu de la thèse de l'indétermination de la traduction à partir d'une revue de plusieurs formulations de Quine. Je tente d'identifier ce qui est constant et ce qui varie dans ces formulations. Je retiens ce qui est constant comme le cœur de la thèse et je considère ce qui varie comme secondaire. J'arrive ainsi à lire une seule thèse à travers les diverses formulations. Je dois admettre, par ailleurs, que les variations sont suffisamment importantes pour semer la confusion. Dans la deuxième section de l'article, je retrace les *arguments* offerts par Quine en guise de justification de l'indétermination de la traduction. Je rappelle l'évolution de cette argumentation et je montre qu'il y a des variations là aussi : au début, Quine fait surtout appel à son physicalisme et, à la fin, il invoque seulement son behaviorisme. Même si je conclus qu'il ne s'agit pas là d'un changement radical, force est d'admettre, ici aussi, que le changement est suffisamment important pour déconcerter plus d'un lecteur. Finalement, dans la troisième section, je montre comment mon interprétation de l'indétermination de la traduction de Quine, si elle est correcte, contribue au débat sur l'asymétrie avec la sous-détermination : les deux premières sections de l'article permettant de distinguer clairement les arguments épistémologiques du contenu ontologique de la thèse, il devient facile d'admettre l'asymétrie, défendue par Quine, entre la thèse (ontologique) de l'indétermination de la traduction et la thèse (épistémologique) de la sous-détermination.

1. L'indétermination de la traduction : formulations

L'indétermination de la traduction est une thèse ou une doctrine. Quine la défend par des arguments et non par une illustration factuelle² ou une preuve

1. Voir Chomsky, 1969, 53-68; Rorty, 1972, 443-462; Follesdal, 1973, 289-301; Follesdal, 1990, 98-109; Gibson, 1988, 102-131, 139-154; Friedman, 1975, 353-374; Aune, 1975, 221-236; Beatty, 1974, 97-110.

2. Quine, 1990c, 50.

déductive³. Qu'affirme cette thèse ? À la lumière des diverses formulations, nous pouvons être tentée de conclure que le contenu de la thèse n'apparaît pas clairement, car il semble varier d'une formulation à l'autre. Ce qui suit, une revue de diverses formulations de la thèse illustrant les variations, le montre bien. Cependant, notons-le tout de suite, cette revue permet aussi de déceler des constantes qui constituent, selon moi, le cœur de la thèse.

Premièrement, selon certaines formulations de l'indétermination de la traduction, les manuels de traduction étant empiriquement équivalents (également compatibles avec les données, c'est-à-dire les comportements verbaux dans les circonstances observables), il n'y a pas de factualité qui tranche à savoir *lequel est le bon et lequel est le mauvais* :

My position was⁴ that either manual could be useful, but as to which was right and which was wrong there was no fact of the matter. [...] I speak as a physicalist in saying that there is no fact of the matter. I mean that both manuals are compatible with the fulfillment of just the same elementary physical states by space-time regions⁵ [italique ajouté].

Ici, Quine affirme qu'il n'y a pas de *fact of the matter*, à savoir lequel des manuels choisir. On peut se demander si Quine affirme aussi qu'il doit y avoir un bon manuel et un mauvais. Peut-être veut-il simplement dire que la question de savoir lequel est bon et lequel est mauvais est une fausse question, parce qu'il n'y a rien qui fasse d'un manuel le bon et de l'autre le mauvais. Nous pouvons laisser cette question sans réponse pour le moment, car ce qu'il est important de noter ici, c'est que certaines des formulations de la thèse peuvent laisser le lecteur perplexe quant à l'évaluation (« *right or wrong* ») que Quine fait des manuels dans sa discussion de l'indétermination de la traduction.

Deuxièmement, comme Quine insiste sur l'incompatibilité des manuels, on peut se demander s'il croit plutôt qu'*au moins un d'entre eux doit être mauvais*, car des manuels sont incompatibles si et seulement si au moins un d'entre eux doit être mauvais.

Or suppose they [two field linguists] both compiled manuals of translation, and both manuals proved successful in translating some long native monologue

3. Quine, 1990b, 198.

4. Quine fait ici référence à sa formulation de la thèse dans *Word and Object* (Quine, 1979, p. 167, ainsi que la note n° 5). Comme il nous demande de considérer ce passage de 1979 comme une clarification de sa formulation de la thèse dans *Word and Object* (Quine, 1979, 167), je considère (par charité) ce passage comme exprimant *effectivement* sa position dans *Word and Object*. Rappelons comment celle-ci est formulée : « *The thesis then is this: manuals for translating one language into another can be set up in divergent ways, all compatible with the totality of speech dispositions, yet incompatible with one another* » (Quine, 1960, 27) ; Plus loin, Quine ajoute : « *The point is not that we cannot be sure whether the analytical hypothesis is right, but that there is not even, as there was in the case of 'Gavagai', an objective matter to be right or wrong about* » (Quine, 1960, 73).

5. Quine, 1979, 167. Voir aussi : Quine, 1998b, 429.

*into coherent English. Then suppose we translate it again using the two manuals alternately, sentence by sentence. Would the result be coherent? If not, and given no basis for saying which manual is at fault, we have what I have called the indeterminacy of translation*⁶ [italique ajouté].

Troisièmement, on retrouve des formulations qui mentionnent plutôt des manuels *meilleurs et pires* les uns que les autres.

*[M]y doctrine of indeterminacy had to do with hypothetical manuals of translation both of which fitted all behaviour. Since translators do not supplement their behavioral criteria with neurological criteria, much less with telepathy, what excuse could there be for supposing that the one manual conformed to any distribution of elementary physical states better than the other manual? What excuse, in short, for supposing that there is a fact of the matter?*⁷ [italique ajouté].

Dans le même esprit, Quine semble ici nuancer ce qu'il affirme dans le premier sous-ensemble de formulations :

*A pioneer manual of translation has its utility as an aid to negotiation with the native community. Success in communication is judged by smoothness of conversation, by frequent predictability of verbal and non-verbal reactions, and by coherence and plausibility of native testimony. It is a matter of better and worse manuals rather than flatly right and wrong ones*⁸ [italique ajouté].

Peut-être qu'implicitement, le premier de ces deux passages affirme qu'aucun des manuels n'a à être meilleur ou pire que son rival, mais le deuxième passage suggère le contraire : « *[i]t is a matter of better and worse manuals* ». La question du choix entre manuels empiriquement équivalents semble illégitime (fausse question) selon le premier passage, mais légitime selon le second. À moins que, bien que les manuels soient meilleurs ou pires les uns que les autres, ils soient tous bons dès qu'ils se conforment aux données (comportements verbaux). Dans ce cas, selon le second passage aussi, la question du choix entre manuels serait (ontologiquement) illégitime. La prochaine et quatrième formulation suggère cette idée : il n'y a pas de base pour choisir entre des manuels empiriquement équivalents qui sont *tous acceptables* quand ils se conforment aux données (comportements verbaux).

*Indeterminacy means not that there is no acceptable translation, but that there are many. A good manual of translation fits all checkpoints of verbal behaviour, and what does not surface at any checkpoint can do no harm*⁹.

Ainsi, parfois, la formulation permet de penser que les manuels rivaux peuvent être tous bons : « *The indeterminacy thesis [...] tells us that right translations can sharply diverge*¹⁰ ».

6. Quine, 1998a, 82.

7. Quine, 1979, 167

8. Quine, 1990d, 4.

9. Quine, 1987, 9.

10. Quine, 1990b, 198.

Finalement, selon la formulation suivante, on ne peut pas penser que Quine suppose qu'un des manuels doit être bon et l'autre mauvais, qu'au moins un des manuels doit être mauvais, qu'un des manuels est meilleur que l'autre ou que les deux manuels sont bons. En fait, dans la formulation qui suit, il n'y a pas d'évaluation des manuels de la part de Quine. Cette fois, la formulation adopte le point de vue des traducteurs (les manuels sont acceptables ou non du point de vue des traducteurs) et affirme que deux traducteurs pourraient rejeter les manuels l'un de l'autre.

*These reflections leave us little reason to expect that two radical translators, working independently would come out with manuals acceptable to both. Their manuals might be indistinguishable in terms of any native behaviour that they gave reason to expect, and yet each manual might prescribe some translation that the other translator would reject. Such is the thesis of the indeterminacy of translation*¹¹ [italique ajouté].

Cette affirmation au sujet des traducteurs rejetant mutuellement leurs manuels est différente de l'affirmation au sujet de l'incompatibilité des manuels. La première est une affirmation pragmatique au sujet des traducteurs et la seconde est une affirmation sémantique au sujet des traductions. Alors que les traducteurs peuvent invoquer des considérations mentales et des attitudes, les traductions ne peuvent être considérées que relativement à des considérations factuelles ou naturelles.

Que doit-on retenir de cette revue des formulations de la thèse de Quine ? Dans toutes les formulations, l'indétermination concerne deux (ou plus) manuels de traduction hypothétiques qui sont empiriquement équivalents (« *behaviorally equivalent* ») et entre lesquels on ne peut pas choisir. Ce qui varie d'une formulation à l'autre, c'est la façon dont Quine qualifie les manuels. Si nous admettons que la première lecture (un manuel doit être bon et l'autre mauvais) est douteuse (car il se peut que Quine ait plutôt voulu dire que la question de savoir lequel des manuels est le bon et lequel est le mauvais est une fausse question), il reste qu'il affirme parfois que : 1) au moins un des manuels doit être mauvais (car ils sont incompatibles) ; 2) que ce n'est pas une question de bons ou mauvais manuels, mais une question de meilleurs ou pires ; 3) qu'en dépit du conflit, tous les manuels sont également bons ; et 4) que chaque traducteur pourrait accepter son manuel et rejeter tous les autres (sans que Quine se prononce, à savoir si les manuels sont bons ou mauvais).

Cette variation dans les formulations est-elle importante ? Peut-être pas, car le cœur de la thèse semble rester constant : il n'y a pas de factualité permettant de préférer un des manuels empiriquement équivalents. Dans tous les cas, peu importe comment Quine qualifie ou évalue les manuels en question, il reste qu'il n'y a pas de factualité pour trancher entre eux, même dans les cas où ils sont dits incompatibles, ou meilleurs ou pires les uns que les autres. Ainsi, si nous voulons être charitables et attribuer un maximum de cohérence

11. Quine, 1987, 8.

à Quine quant à l'indétermination de la traduction, la meilleure façon de décrire la thèse est la suivante: ce qui est indéterminé, c'est le choix entre des manuels de traduction empiriquement équivalents, indépendamment de l'évaluation des manuels, c'est-à-dire indépendamment de notre choix parmi les quatre possibilités mentionnées plus haut. En d'autres mots, la thèse de l'indétermination de la traduction ne concerne pas la valeur cognitive (« *rightness* ») des manuels pris individuellement, mais les cas où il y a plusieurs manuels de traduction empiriquement (« *behaviorally* ») équivalents: le choix entre eux est indéterminé. Le passage suivant l'exprime clairement:

Farther along he [Paul A. Roth] seems to ascribe to me a thesis [...] to the effect that "there is no warrant [...] for attributing a fact of the matter to semantics theory". On the contrary, the conformity of a translation manual to speech dispositions is decidedly a matter of fact. It is only the choice between certain rival manuals that lacks factuality¹².

Ainsi, nous pouvons conclure de l'analyse des formulations que la thèse n'exprime pas une *évaluation* des manuels de traduction (cet élément varie selon la formulation), mais l'idée selon laquelle le choix entre manuels empiriquement équivalents est indéterminé (seul élément commun à toutes les formulations). Et dire que le choix entre manuels est indéterminé ne signifie pas que *nous ne savons pas* comment choisir, mais que la réalité elle-même ne favorise pas un manuel plutôt que l'autre. En effet, pour Quine, la notion de factualité est ontologique. Ainsi, pour lui, dire que le choix entre manuels rivaux est indéterminé ou qu'il n'y a pas de factualité au choix entre manuels signifie que la réalité ne peut pas être ce qui nous fait préférer un manuel à un autre (si nous en préférons un) ou, autrement dit, que les manuels ne sont pas *réellement ou objectivement* meilleurs ou pires les uns que les autres. Quel que soit l'état du monde, il est indifférent au choix entre manuels de traduction rivaux. Plus précisément, cela signifie que l'ontologie de notre théorie du moment ne favorise pas un manuel plutôt que l'autre, que le fondement d'un choix entre manuels de traduction empiriquement équivalents n'est pas notre ontologie. Autrement dit, l'ameublement du monde ne contient pas d'objets tels que les significations et par rapport auxquels les manuels disent vrai ou faux. Quine le répète, sa thèse se veut une négation de la réification des significations:

[T]he indeterminacy of translation was always a conjecture, albeit a plausible one. It is a dismissal neither of translation nor of meaning. I have questioned the reification of meanings, plural, as abstract entities, and this not on the score of their abstractness, but of their individuation; for there is no entity without identity. Seeing meaning as vested primarily in the sentence and only derivatively in the word, I sought in vain an operational line on sameness of sentential meaning by reflecting on the radical translation of sentences¹³.

12. Quine, 1998c, 459-460. Voir aussi: Quine, 1979, 167; Quine, 1990d, 4.

13. Quine, 2000b, 409-410. Voir aussi: Quine, 2000d, 418; Quine, 2000a, 418; Quine, 1987, 9; Quine, 2000c, 419.

Nous pouvons décrire le contenu de l'indétermination de la traduction comme la négation de la réification des significations mais aussi comme l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas nous prononcer sur ce que les gens veulent dire indépendamment d'un manuel de traduction¹⁴. En effet, ce qui est observable, c'est ce que les gens disent de fait et, cela, nous le traduisons toujours (nous prenons alors des décisions arbitraires) dans nos façons de parler (différentes ou non). En d'autres mots, « *[d]oubts about intensions come from reflecting on radical translation*¹⁵ ».

2. Indétermination de la traduction : arguments

Pour clarifier la position de Quine au sujet de l'indétermination de la traduction, nous devons aussi regarder ses arguments. Précisons que l'objectif ici n'est pas d'évaluer si les arguments de Quine sont suffisants ou pertinents, mais simplement d'identifier ces derniers, de voir s'ils ont changé au cours du temps et, s'ils ont changé, quelles sont les conséquences du changement. Ainsi, la question qui nous intéresse est d'abord : pourquoi, selon Quine, l'ontologie ne tranche-t-elle pas en faveur d'un des manuels ? Pourquoi l'état du monde est-il indifférent au choix entre manuels de traduction empiriquement équivalents ? Il n'est pas facile de répondre à cette question, car le cœur de l'argumentation est difficile à trouver, particulièrement dans certains passages. Dans celui qui suit, par exemple, il est ardu d'identifier la source de l'indétermination de la traduction.

*My thesis of the indeterminacy of translation is that mutually incompatible manuals of translation can conform to all the same distributions of speech dispositions. But the only facts of nature that bear on the correctness of translation are speech dispositions. Thus mutually incompatible manuals of translation can conform to all the same overall states of nature, hence all the same distributions of microphysical states. Yet, being incompatible, both manuals can scarcely be right. Which one is, if either ? I say there is no fact of the matter. This illustrates my identification of facts of the matter with distribution of microphysical states*¹⁶.

Est-ce que l'argument est le physicalisme de Quine ou son approche behaviorale du langage (c'est-à-dire le fait de choisir comme données de la sémantique les comportements verbaux dans leurs circonstances observables)¹⁷ ? Il n'est pas facile de répondre à cette question, non seulement parce

14. Voir Quine, 1969, 304.

15. Quine, 1990b, 198-199.

16. Quine, 1998b, 429.

17. Certains ont vu l'inscrutabilité de la référence comme un argument en faveur de l'indétermination de la traduction. Quine, dans *On the Reasons for Indeterminacy* montre que l'indétermination de la traduction est logiquement indépendante de l'inscrutabilité de la référence. Tout au plus, l'inscrutabilité de la référence peut avoir une influence indirecte sur l'indétermination de la traduction :

The gavagai example was at best an example only of the inscrutability of terms. As sentence, Gavagai had a translation that was unique to within stimulus synonymy; for the occasion

que certains passages sont obscurs, mais parce qu'il semble que Quine modifie son argumentation au cours de son œuvre. En effet, il met d'abord l'accent sur le physicalisme, et ensuite sur le behaviorisme. Voici quelques passages éclairants à ce sujet:

[M]y doctrine of indeterminacy had to do with hypothetical manuals of translation both of which fitted all behaviour. Since translators do not supplement their behavioral criteria with neurological criteria, much less with telepathy, what excuse could there be for supposing that the one manual conformed to any distribution of elementary physical states better than the other manual? What excuse, in short, for supposing that there is a fact of the matter?¹⁸

My position was that either manual could be useful, but as to which was right and which was wrong there was no fact of the matter. [...] I speak as a physicalist in saying that there is no fact of the matter. I mean that both manuals are compatible with the fulfillment of just the same elementary physical states by space-time regions¹⁹.

Dans ces passages, Quine fait porter l'accent sur le fait que la factualité physique ne permet pas de choisir entre les manuels de traduction. Dans les passages qui suivent, l'accent change: il n'y a plus de référence au physicalisme ou à la notion de factualité; Quine insiste sur le fait que le comportement ne permet pas de trancher entre les manuels. En d'autres mots, il souligne alors la nature publique et conventionnelle du langage ainsi que le fait que le traducteur crée presque autant qu'il découvre.

Indeterminacy means not that there is no acceptable translation, but that there are many. A good manual of translation fits all checkpoints of verbal behaviour, and what does not surface at any checkpoint can do no harm²⁰.

What the indeterminacy thesis is meant to bring out is that the radical translator is bound to impose fully as much as he discovers²¹.

Or suppose they [two field linguists] both compiled manuals of translation, and both manuals proved successful in translating some long native monologue into coherent English. Then suppose we translate it again using the two manuals alternately, sentence by sentence. Would the result be coherent? If not, and given no basis for saying which manual is at fault, we have what I have called the indeterminacy of translation²².

sentences 'Rabbit', 'Rabbit stage', and 'Undetached rabbit part' are stimulus-synonymous and holophrastically interchangeable. The gavagai example had only this indirect bearing on indeterminacy of translation of sentences: one could imagine with some plausibility that some lengthy nonobservational sentences containing gavagai could be found which would go into English in materially different ways according as gavagai was equated with one or another of the terms 'rabbit', 'rabbit stage', etc. This whole effort was aimed not at proof but at helping the reader to reconcile the indeterminacy of translation imaginatively with the concrete reality of radical translation. The argument for the indeterminacy is another thing... (Quine, 1970, 182).

18. Quine, 1979, 167.

19. *Ibid.*

20. Quine, 1987, 9.

21. Quine, 1990d, 5.

22. Quine, 1998a, 82. Voir aussi: Quine, 1987, 8.

Ce changement dans la façon de défendre l'indétermination de la traduction est-il un changement substantiel ou simplement un changement d'accent ? À la lumière de la concession suivante de la part de Quine, on peut penser qu'il s'agit d'un changement substantiel :

Dagfinn has illuminated the indeterminacy thesis by clearing away what does not pertain. What matters is just that linguistic meaning is a function of observable behavior in observable circumstances. Dagfinn divides this into two : that meaning is the product of the evidence by which it is learned, and that that evidence is public²³.

Broader behaviorism is irrelevant ; physicalism is irrelevant ; monism is irrelevant. One can wallow in the rankest mentalistic ontology without affecting the indeterminacy of translation²⁴ [italique ajouté].

Ainsi, le physicalisme n'est pas pertinent pour justifier l'indétermination de la traduction. Le cœur de l'argumentation doit donc être l'approche behaviorale du langage. Du moins, c'est la conclusion de Quine dans *Perspectives on Quine*²⁵. C'est aussi sa position dans *Indeterminacy of Translation Again*²⁶, où il fait le bilan (« *succinct over-all clarification* ») sur l'indétermination de la traduction, après avoir subi vingt-cinq ans de critiques de la première version présentée dans *Word and Object*. Dans cet effort de clarification de sa position, il n'y a pas non plus de référence au physicalisme. Une fois de plus, Quine semble faire porter tout le poids de l'argumentation sur le behaviorisme. Voici son argumentation dans ce « texte bilan ».

Critics have said that the thesis [indeterminacy of translation] is a consequence of my behaviorism. Some have said that it is a reductio ad absurdum of my behaviorism. I disagree with the second point, but I agree with the first. I hold further that the behaviorist approach is mandatory. In psychology one may or may not be behaviorist, but in linguistics one has no choice. Each of us learns his language by observing other people's verbal behavior and having his own faltering verbal behavior observed and reinforced or corrected by others. We depend strictly on overt behavior in observable situations. As long as our command of our language fits all external checkpoints, where our utterance or our reaction to someone's utterance can be appraised in the light of some shared situation, so long all is well. Our mental life between checkpoints is indifferent to our rating as a master of the language²⁷.

Le physicalisme n'est pas mentionné ici. Le behaviorisme est explicitement considéré comme la source de l'indétermination de la traduction.

Ainsi, il semble juste de dire que Quine a changé d'idée quant à la pertinence du physicalisme pour son argumentation en faveur de l'indétermination de la traduction. Au début, celui-ci apparaît comme l'élément le

23. *Ibid.*, 1990a, 110.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, 1990a.

26. *Ibid.*, 1987.

27. Quine, 1987, 5.

plus important, mais, plus tard, il est considéré comme non pertinent : l'approche behaviorale suffit à impliquer l'indétermination de la traduction. Est-ce un changement qui menace la cohérence de la position de Quine ? Non, car même si le behaviorisme n'était pas présenté comme l'élément crucial au début, il a toujours été présent dans l'argumentation et a toujours été la véritable source de l'indétermination. En effet, quand Quine dit qu'il n'y a pas de *factualité* (ou réalité) physique permettant de choisir entre manuels de traduction empiriquement équivalents, c'est parce qu'il croit déjà que *les données* (c'est-à-dire les comportements verbaux dans des circonstances observables) sont tout ce qu'il y a de pertinent pour juger de la signification ; c'est parce qu'il voit déjà que l'histoire causale (physique ou neurophysiologique) sous-jacente aux comportements ne peut pas faire progresser l'étude de la signification. Autrement dit, l'erreur commise par Quine initialement a été d'ajouter que c'est en tant que physicaliste qu'il affirme que la réalité au-delà des données comportementales ne permet pas de trancher entre des manuels empiriquement équivalents. Nul besoin d'être physicaliste pour affirmer cela. Par hypothèse, on fait face à deux manuels de traduction équivalents quant aux comportements qu'ils permettent de prévoir et, si on accepte que rien d'autre que le comportement n'est pertinent pour juger de la signification, on conclut qu'on ne peut pas trancher entre eux. Le physicalisme n'est tout simplement pas pertinent ici.

De plus, le changement d'insistance du physicalisme au behaviorisme a des conséquences mineures étant donné qu'il apparaît dans les arguments et non dans le contenu de la thèse. Que Quine insiste sur le physicalisme ou sur le behaviorisme dans sa justification de l'indétermination, la thèse affirme toujours la même chose : la factualité au-delà du comportement ne permet pas de choisir entre des manuels de traduction empiriquement (« *behaviorally* ») équivalents, c'est-à-dire que si deux manuels sont équivalents quant au comportement, ils sont sémantiquement équivalents. La thèse reste la même, même si Quine l'adopte parce que, en tant que physicaliste, il insiste sur le fait que la physique (la théorie de la nature envers laquelle il est réaliste) n'est pas pertinente au choix ou parce que, en tant que behavioriste (en sémantique), il insiste sur le fait que le comportement est tout ce qu'il y a de pertinent au choix.

Il faut reconnaître, cependant, que le changement d'insistance du physicalisme (position ontologique) au behaviorisme (position épistémologique) dans l'argumentation a fort probablement contribué à la confusion de nombreux lecteurs. Plusieurs, en effet, ont eu du mal à départager ce qui relève de l'épistémologie de ce qui relève de l'ontologie dans la position de Quine relativement à l'indétermination de la traduction (voir note 1). Toutefois, maintenant qu'il est établi que l'approche behaviorale de la signification est l'argument pour l'indétermination de la traduction, il apparaît clairement que celui-ci est épistémologique : il tient à la nature des *données* du traducteur.

3. Indétermination de la traduction et sous-détermination de la théorie

Maintenant que le contenu ontologique de la thèse quiniennne de l'indétermination de la traduction est clairement distingué des arguments épistémologiques utilisés pour le défendre, il est facile de comprendre pourquoi Quine voit une asymétrie entre l'indétermination de la traduction et la sous-détermination de la théorie. L'asymétrie concerne le *contenu* de ces deux thèses. Les *arguments* en faveur de l'indétermination de la traduction ne sont pas en question ici.

La sous-détermination de la théorie porte sur la relation entre les théories et les données (« *evidence* ») que nous avons pour elles. En voici des formulations élégantes :

*The doctrine of underdetermination of theory claims that theories about the world transcend all possible observations of the world, and, further, that different, competing theories can be developed on the same observational basis. In a word, theories can be shown to be logically incompatible with one another, yet empirically equivalent. "This is a point on which I expect wide agreement," says Quine, "if only because the observational criteria of theoretical terms are commonly so flexible and fragmentary"*²⁸.

*Any finite formulation that will imply them [observation conditionals] is going to have to imply also some trumped-up matter, or stuffing, whose only service is to round out the formulation. There is some freedom of choice of stuffing, and such is the under-determination*²⁹.

*The holism thesis lends credence to the underdetermination theses. If in the face of adverse observations we are free always to choose among various adequate modifications of our theory, then presumably all possible observations are insufficient to determine theory uniquely*³⁰.

La sous-détermination est donc une affirmation à propos de ce que nous, humains, pouvons accomplir au chapitre de la construction des théories. Il s'agit d'une thèse épistémologique portant sur le lien entre l'observation et la théorie : le langage observationnel sous-détermine le langage théorique, c'est-à-dire que les liens entre le langage théorique et le langage observationnel sont flexibles et fragmentaires. En d'autres mots, il y a une certaine liberté dans l'établissement des relations entre les phrases observationnelles et les phrases théoriques, d'où la possibilité de construire plusieurs théories rivales sur une même base observationnelle.

L'indétermination de la traduction est une thèse différente. Elle concerne la nature du langage : il n'y a pas d'entités telles que les significations. Contrairement à la sous-détermination, elle ne porte pas sur le lien justificateur (« *evidential link* ») entre le langage théorique et le langage observationnel. Elle concerne le langage en général, indépendamment des questions de justification.

28. RIT, 179. Gibson, 1988, 11-12.

29. Quine, 1975, 324.

30. Quine, 1975, 313. Voir aussi Quine, 1969, 302.

L'indétermination de la traduction n'est pas une thèse épistémologique mais une thèse ontologique. Elle ne vise pas à nier notre capacité à traduire, mais affirme qu'il n'y a pas d'entités (les significations) qui seraient ce que les phrases traduites auraient en commun et qui rendraient nos traductions *objectivement* correctes ou incorrectes. Comme nous l'avons vu dans la première section, l'indétermination de la traduction est une affirmation à propos de ce qui existe : « *The point of my conjecture [about indeterminacy] is the unseating not of meaning but of the reification of meanings, primarily propositions. This I challenge by challenging the concept of sameness of meaning*³¹. »

Interprétée ainsi, l'indétermination de la traduction ne peut pas être confondue avec la sous-détermination. L'asymétrie entre les deux thèses apparaît clairement. L'indétermination de la traduction est une thèse ontologique et la sous-détermination est une thèse épistémologique.

Conclusion

La revue des *formulations* de l'indétermination de la traduction de Quine a permis d'identifier des constantes que j'ai considérées comme le contenu de la thèse. Il y a aussi des variations dans ces formulations, mais je ne les juge pas suffisamment importantes pour voir une incohérence dans la position de Quine. Le résultat de l'analyse des *formulations* est la mise en lumière du caractère ontologique de la thèse : l'indétermination de la traduction nie la réification des significations. Une autre façon de présenter ce résultat, nous l'avons vu, consiste à dire que l'ontologie n'est pas pertinente au choix entre manuels de traduction empiriquement équivalents.

Pour ce qui est de la revue des passages où Quine défend l'indétermination, elle fournit un appui textuel à l'idée selon laquelle l'*argumentation* est passée d'une insistance sur le physicalisme à une référence exclusive au behaviorisme. Ce changement n'est pas radical, car, même si le behaviorisme n'est pas ce sur quoi Quine insiste au début, il est toujours là et constitue la source de l'indétermination. S'il en est ainsi, si l'approche behaviorale de la signification est la source de l'indétermination, l'argument de Quine est épistémologique : il tient à la nature des *données* (comportementales) du traducteur.

Finalement, le *contenu* ontologique de la thèse de l'indétermination de la traduction étant bien distingué des *arguments* épistémologiques servant à le défendre, l'asymétrie avec la sous-détermination est facile à reconnaître : le contenu de l'indétermination de la traduction est ontologique et celui de la sous-détermination est épistémologique.

J'ai construit mon interprétation à partir de ce qui est constant dans le traitement quinién de l'indétermination de la traduction. La charité m'a amenée à considérer les changements comme mineurs, mais il ne fait pas de doute qu'il faille au moins les prendre en note pour expliquer la confusion entourant l'indétermination de la traduction ainsi que son asymétrie avec la sous-détermination de la théorie.

31. Quine, 1998d, 728.

Références

- Aune, B. « Quine on Translation and Reference » *Philosophical Studies*, 27, 1975, p. 221-236.
- Beatty, H. « Behaviourism, Mentalism, and Quine's Indeterminacy Thesis », *Philosophical Studies*, 26, 1974, 97-110.
- Chomsky, N. « Quine's Empirical Assumptions », *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*, D. Davidson and J. Hintikka, dir., Boston : D. Reidel Publishing Company, 1969, p. 53-68.
- Follesdal, D. « Indeterminacy of Translation and Under-Determination of the Theory of Nature », *Dialectica*, 27, 1973, p. 289-301.
- . « Indeterminacy and Mental States », *Perspectives on Quine*, R. Barrett and R. Gibson, dir., Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 98-109.
- Friedman, M. « Physicalism and the Indeterminacy of Translation », *NOÛS*, 9, p. 353-374.
- Gibson, R. *Enlightened Empiricism: An Examination of W. V. Quine's Theory of Knowledge*, Tampa, University of South Florida Press, 1988.
- . « Translation, Physics, and Facts of the Matter », *The Philosophy of W. V. Quine*, L. Hahn and P. Schilpp, dir., Lasalle, Open Court, 1998, p. 139-154.
- Quine, W. V. *Word and Object*, Cambridge, The MIT Press, 1960.
- . « To Chomsky » *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*, D. Davidson and J. Hintikka, dir., Boston, D. Reidel Publishing Company, 1969, pp. 302-310.
- . « On the Reasons for Indeterminacy », *Journal of Philosophy*, 67, 1970, 6, 178-183.
- . « On Empirically Equivalent Systems of the World », *Erkenntnis*, 9, 1975, p. 313-328.
- . « Facts of the Matter », *Essays on the Philosophy of W. V. Quine*, R. W. Shahan and C. Swyer, dir., Norman, University of Oklahoma Press, 1979, p. 155-169.
- . « Indeterminacy of Translation Again », *Journal of Philosophy*, 84, 1987, p. 5-10.
- . « Comment on Follesdal », *Perspectives on Quine*, R. Barrett and R. Gibson, dir., Cambridge, Basil Blackwell, 1990a, p. 110.
- . « Comment on Katz », *Perspectives on Quine*, R. Barrett and R. Gibson, dir., Cambridge, Basil Blackwell, 1990b, p. 198-199.
- . *Pursuit of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1990c.
- . « Three Indeterminacies », *Perspectives on Quine*, R. Barrett and R. Gibson, dir., Cambridge, Basil Blackwell, 1990d, p. 1-16.
- . *From Stimulus To Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1998a.
- . « Reply to Hilary Putnam », *The Philosophy of W. V. Quine*, L. Hahn and P. Schilpp, dir., Lasalle, Open Court, 1998b, p. 427-431.
- . « Reply to Paul A. Roth », *The Philosophy of W. V. Quine*, L. Hahn and P. Schilpp, dir., Lasalle, Open Court, 1998c, p. 459-461.
- . « Reply to John Woods », *The Philosophy of W. V. Quine*, L. Hahn and P. Schilpp, dir., Lasalle, Open Court, 1998d, p. 726-728.
- . « Response to Anthony », *Knowledge, Language, and Logic: Questions for Quine*, A. Orenstein and P. Kotatko, dir., The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000a, p. 418-419.

- . « Response to George », *Knowledge, Language, and Logic: Questions for Quine*, A. Orenstein and P. Kotatko, dir., The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000b, p. 408-410.
 - . « Response to Horwich », *Knowledge, Language, and Logic: Questions for Quine*, A. Orenstein and P. Kotatko, dir., The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000c, p. 419-420.
 - . « Response to Segal », *Knowledge, Language, and Logic: Questions for Quine*, A. Orenstein and P. Kotatko, dir., The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000d, p. 417-418.
- Rorty, R. « Indeterminacy of Translation and of Truth », *Synthese*, 23, 1972, p. 443-462.

Introspection, déploiement et simulation

Jérôme Dokic

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011874ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011874ar>

[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

Dokic, J. (2005). Introspection, déploiement et simulation. *Philosophiques*, 32 (2), 383–397. <https://doi.org/10.7202/011874ar>

Résumé de l'article

Selon une théorie cognitiviste de l'auto-attribution, je peux parvenir à la connaissance directe, non-inférentielle de mes propres croyances. Cette théorie a été traditionnellement associée à la notion d'introspection conçue comme source de connaissance interne. On sait (au moins depuis Wittgenstein) que le recours à cette notion compromet l'application à soi-même d'un concept unifié de croyance, valable également pour autrui. Dans cet essai, j'explore une autre méthode d'auto-attribution, également envisagée par Wittgenstein (et plus tard par Gareth Evans), que j'appelle « méthode de déploiement ». Selon cette méthode, je parviens à la connaissance de mes croyances en portant mon attention, non pas à l'intérieur de moi-même, mais directement sur le monde extérieur tel que je l'ai trouvé. Certains arguments wittgensteiniens suggèrent que la méthode de déploiement conduit inexorablement au solipsisme. Je m'oppose à ces arguments, en m'inspirant de travaux récents sur la théorie de la simulation mentale. Je parviens à deux conclusions générales. Premièrement, la méthode de déploiement n'est pas réservée à l'auto-attribution ; elle fonde également l'attribution de croyances à autrui. En second lieu, on peut faire ressortir la spécificité de l'attribution égologique par le « matériau ontologique » auquel cette méthode s'applique. Par exemple, je suis fondé à croire que je crois qu'il pleut parce que c'est le *fait* qu'il pleut, et non une simple possibilité, qui se présente à moi lorsque je me tourne vers le monde. La méthode de déploiement peut échapper au solipsisme si on l'associe à une distinction ontologique naïve entre des faits et de simples possibilités.

Introspection, déploiement et simulation*

JÉRÔME DOKIC

EHESS & Institut Jean-Nicod, Paris

dokic@ehess.fr

RÉSUMÉ. — Selon une théorie cognitiviste de l'auto-attribution, je peux parvenir à la connaissance directe, non-inférentielle de mes propres croyances. Cette théorie a été traditionnellement associée à la notion d'introspection conçue comme source de connaissance interne. On sait (au moins depuis Wittgenstein) que le recours à cette notion compromet l'application à soi-même d'un concept unifié de croyance, valable également pour autrui. Dans cet essai, j'explore une autre méthode d'auto-attribution, également envisagée par Wittgenstein (et plus tard par Gareth Evans), que j'appelle «méthode de déploiement». Selon cette méthode, je parviens à la connaissance de mes croyances en portant mon attention, non pas à l'intérieur de moi-même, mais directement sur le monde extérieur tel que je l'ai trouvé. Certains arguments wittgensteiniens suggèrent que la méthode de déploiement conduit inexorablement au solipsisme. Je m'oppose à ces arguments, en m'inspirant de travaux récents sur la théorie de la simulation mentale. Je parviens à deux conclusions générales. Premièrement, la méthode de déploiement n'est pas réservée à l'auto-attribution; elle fonde également l'attribution de croyances à autrui. En second lieu, on peut faire ressortir la spécificité de l'attribution égologique par le «matériau ontologique» auquel cette méthode s'applique. Par exemple, je suis fondé à croire que je crois qu'il pleut parce que c'est le *fait* qu'il pleut, et non une simple possibilité, qui se présente à moi lorsque je me tourne vers le monde. La méthode de déploiement peut échapper au solipsisme si on l'associe à une distinction ontologique naïve entre des faits et de simples possibilités.

ABSTRACT. — On a cognitivist account of self-ascription, I can have direct, non-inferential knowledge about my own beliefs. This account makes traditionally appeal to the notion of introspection, conceived as an internal source of knowledge. At least since Wittgenstein, many philosophers have justly worried that such a notion makes it impossible to make sense of the ascription of a unified notion of belief, which can be shared with others. In this essay, I explore another method of self-ascription, which was also envisaged by Wittgenstein (and later by Gareth Evans), which I call "the method of deployment". This method is such that I can gain knowledge about my own beliefs by attending not inwards but outwards, on the external world as I found it. Wittgenstein feared that the method of deployment would inevitably lead to solipsism. With reference to recent work in the theory of mental simulation, I try to show that Wittgenstein's fear is ungrounded. I draw two general conclusions. First, the method of deployment does not concern self-ascription only; it can also ground the ascription of beliefs to others. Second, what is special about self-ascription is the "ontological substrate" on which it is based. For instance, I am warranted in believing that I believe that it is raining because I am presented with the *fact* that it is raining, in contrast to a mere possibility. The

* Je remercie Joëlle Proust et Stéphane Chauvier pour leurs commentaires éclairants sur une première version de cet essai.

method of deployment does not lead to solipsism if it is based on a naïve ontological distinction between facts and mere possibilities.

Introduction¹

Je crois qu'il pleut, et je sais que je le crois. La connaissance que j'ai de ma croyance semble être directe, non-inférentielle et quasiment infaillible. En tout cas, c'est apparemment d'une toute autre manière que je prends connaissance de la croyance d'autrui. Selon une tradition bien établie, que l'on a coutume de faire remonter à Descartes, je prends connaissance de mes propres états mentaux par introspection, c'est-à-dire par une sorte de sens interne, alors que je parviens à la connaissance des états mentaux d'autrui par observation ou par inférence.

Wittgenstein, on le sait, s'est vigoureusement opposé à la conception cartésienne de l'esprit. Sa critique de l'introspection est cristallisée dans la question rhétorique célèbre, posée dans les *Recherches philosophiques*²: « comment puis-je imaginer une douleur que je ne ressens pas sur le modèle d'une douleur que je ressens? ». De manière générale, la théorie de l'introspection se heurte au problème de l'asymétrie entre la première et la troisième personne, c'est-à-dire entre soi-même et autrui. Il est difficile d'admettre que l'introspection et l'observation, conçues comme des sources de connaissance radicalement différentes, puissent donner accès aux mêmes phénomènes psychologiques. Par conséquent, la méthode introspective compromet l'application à soi-même d'un concept *unifié* de croyance, qui vaut également pour autrui.

Le présent essai ne porte pas directement sur la critique wittgensteinienne de l'introspection³, mais sur une autre méthode de connaissance de soi, à première vue plus prometteuse que la méthode introspective. D'un mot, je peux parvenir à la connaissance de mes états mentaux en portant mon attention non pas à l'intérieur de moi-même, mais directement sur le monde extérieur, tel que je le conçois. Si l'on doit la découverte de cette méthode à Wittgenstein (qui s'inspire ici de Moore), le philosophe viennois finira par la tenir pour inadéquate. Les deux méthodes relèvent d'une conception *cognitivist*e de l'auto-attribution, selon laquelle certaines attributions de la forme « Je crois que *p* » sont immédiatement fondées d'un point de vue épistémique et constituent dans le meilleur des cas une *connaissance* de ses propres croyances. Or il est probable que Wittgenstein ait eu davantage de sympathie pour une conception non cognitivist

1. Le présent essai recoupe très largement (avec néanmoins, je l'espère, quelques corrections et précisions) mon article « L'identification de soi, entre savoir-faire et introspection », paru dans les *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* (No 40-41, 2003, p. 45-64), dans un numéro spécial sur la philosophie de Gareth Evans édité par Stéphane Chauvier.

2. Wittgenstein, 1953: § 302.

3. Pour un exposé magistral de cette critique, cf. Bouveresse (1976). Cf. aussi l'excellent Pouivet (1997).

que *p* » ne sont normalement utilisées ni pour *décrire* ses croyances, ni *a fortiori* pour exprimer une quelconque connaissance à leur sujet⁴.

La méthode anti-introspectionniste rejetée par Wittgenstein a été réactualisée par la philosophie de l'esprit et les sciences cognitives récentes. Il reste à savoir si les objections de Wittgenstein ont été prises en considération. Je tâcherai de montrer que cela n'est pas tout à fait le cas, et que les conceptions cognitivistes actuelles de l'auto-attribution sont au mieux incomplètes.

1. Le déploiement contre l'introspection

Dans les *Notes sur l'expérience privée et les « sense data »* (1934-1936), Wittgenstein propose en une brève remarque ce que l'on peut considérer comme une piste originale pour une théorie de l'auto-attribution d'états mentaux :

Si quelqu'un me demande de décrire ce que *je vois*, je décris ce qui *est vu*⁵.

La remarque de Wittgenstein concerne l'expérience visuelle, mais elle s'applique à la croyance, sur laquelle je vais dorénavant me concentrer. Si quelqu'un me demande de décrire ce que *je crois*, je décris ce qui est cru, c'est-à-dire le monde lui-même tel que je le conçois au travers de l'ensemble de mes croyances.

Cette remarque rappelle la doctrine métaphysique du *Tractatus* selon laquelle le sujet n'est pas un objet d'expérience, et ne peut pas être inféré à partir du contenu de l'expérience. « Le monde tel que je l'ai trouvé » est dépourvu de sujet. Le sujet est comme « l'œil géométrique » à l'origine du champ visuel, qui n'est pas lui-même visuellement représenté⁶. Dans les *Notes sur l'expérience privée et les « sense data »*, Wittgenstein fait une application beaucoup plus modeste de cette idée, selon laquelle on peut répondre à une question égologique (« Est-ce que je crois que *p* ? ») à partir d'une expérience dont le contenu (*p*) ne l'est pas forcément.

Comme l'écrit Gareth Evans, qui a contribué de manière significative à l'exploration de la piste ouverte par Wittgenstein, « le point crucial est que [...] lorsque nous nous attribuons une croyance, nos yeux sont pour ainsi dire, et parfois littéralement, dirigés vers l'extérieur – vers le monde⁷ ». Evans ne veut pas dire ici que l'on doive chercher à identifier sa croyance au milieu d'autres objets dans le monde. Ce qu'il veut dire, c'est que la réponse que l'on peut donner à une question concernant le monde peut se transformer sans autre forme de procès en une réponse à une question concernant sa croyance :

Si quelqu'un me demande « Pensez-vous qu'il y aura une troisième guerre mondiale ? », je dois porter mon attention, pour répondre à sa question, sur exactement les mêmes phénomènes extérieurs que si je devais répondre à la

4. Sur cette interprétation de Wittgenstein, cf. par exemple Wright (1998).

5. Wittgenstein, 1989, 38.

6. Wittgenstein, 1922, 5, 631-641.

7. Gareth Evans, 1982, 225.

question « Y aura-t-il une troisième guerre mondiale ? ». Je me mets en position de répondre à la question de savoir si je crois que p en mettant en jeu la procédure, quelle qu'elle soit, dont je dispose pour répondre à la question de savoir si p ⁸.

J'appellerai « méthode de déploiement » la procédure générale, dont Evans décrit ici une application particulière, qui fait dépendre la réponse à une question réflexive de la résolution d'un problème d'ordre inférieur⁹. Cette appellation se justifie par le fait que le sujet déploie le préfixe égologique « je crois que » à partir d'une croyance ou d'une expérience portant sur un état de choses ordinaire, non égologique¹⁰. Evans considère qu'un examen approfondi de la méthode de déploiement constitue le meilleur remède contre l'introspection, en exorcisant l'idée cartésienne selon laquelle c'est par une sorte de *regard interne* que nous prenons connaissance de nos propres croyances. En effet, l'utilisation de cette méthode ne fait à aucun moment apparaître ma croyance comme un objet donné par une quelconque source de connaissance interne. Les seules sources de connaissance requises pour l'utilisation de la méthode sont celles qui sont de toute façon nécessaires pour fonder la croyance attribuée, à savoir la perception, la mémoire, le témoignage et l'inférence¹¹.

Evans fait en outre observer que la méthode de déploiement explique un trait fondamental de beaucoup d'auto-attributions de croyances, à savoir le fait, mis en évidence par Wittgenstein dans le *Cahier bleu*, qu'elles sont protégées contre les erreurs d'identification¹². Je ne peux pas me tromper sur l'identité de la personne à qui j'attribue une croyance parce que l'utilisation de la méthode de déploiement ne repose pas sur l'identification du sujet de la croyance. Je me contente de suivre la règle suivante, que l'on peut appeler « règle de déploiement » :

8. Evans, 1982, 225.

9. Cette appellation correspond à ce que Gordon (1995, 60) nomme *ascent routine*. J'espère que la notion de déploiement ne sera pas confondue avec celle de redéploiement utilisée par Peacocke (1999).

10. Comme le fait observer Peacocke (1999), la procédure d'Evans couvre des cas assez différents. Par exemple, l'auto-attribution d'une croyance que p peut être fondée sur une attitude occurrente consciente de premier ordre ayant le même contenu (par exemple, un jugement conscient que p , ou le souvenir apparent que p), mais elle peut aussi ne pas être fondée sur une telle attitude. C'est le cas lorsque le sujet doit *se faire un avis* sur la question de savoir si p (cf. Moran, 1988).

11. Une conséquence plausible de la méthode de déploiement est que l'on ne peut pas identifier « de l'intérieur » une croyance sans en identifier le *contenu*. En général, la méthode ne s'applique qu'aux états mentaux doués de contenu. Je laisse ouverte la question de savoir s'il y a des états mentaux qui n'ont pas de contenu. Cf. Searle (1983, chap. 1) pour une discussion classique de cette question.

12. Wittgenstein (1958] trad. fr. p. 126-127). Sur la notion d'immunité à l'erreur d'identification, cf. aussi les essais réunis dans Shoemaker (1996), à certains desquels Evans se réfère.

[C]haque fois que l'on est en mesure d'affirmer que *p*, on est *ipso facto* en mesure d'affirmer « Je crois que *p* »¹³.

Evans insiste justement sur le fait que la méthode de déploiement ne saurait constituer à elle seule une compréhension adéquate du jugement « Je crois que *p* ». La méthode n'a de sens qu'adossée à un arrière-plan théorique approprié. Parce que la pensée conceptuelle exprimée par « Je crois que *p* », pour une proposition arbitraire *p*, est complexe, elle est soumise à ce qu'Evans appelle la *Contrainte de généralité*. Selon cette contrainte, inspirée de Strawson (1959), les concepts engagés dans une pensée doivent pouvoir figurer indépendamment les uns des autres dans d'autres pensées. Par exemple, il doit être possible de mobiliser le concept de croyance indépendamment du concept égologique, comme dans « Pierre croit que *p* », et le concept égologique indépendamment du concept de croyance, comme dans « Je pèse 72 kilos ».

Selon Evans, qui se démarque ici explicitement de Wittgenstein, la présence d'un arrière-plan théorique approprié rend possible la fonction référentielle du pronom « je », tel qu'il est introduit par la méthode de déploiement. Sans arrière-plan théorique, le « je pense » reste purement formel. Evans considère que « l'ajout de l'arrière-plan ne fait aucune différence pour la méthode d'auto-attribution : en particulier, nous n'avons toujours nul besoin de l'idée d'un regard interne¹⁴ ». La méthode de déploiement nous fait parvenir à la *connaissance* de nos croyances, mais seulement si nous disposons d'un *concept* unifié de croyance, qui s'applique aussi bien à nous-mêmes qu'à autrui. Comme Evans l'a écrit à propos du cas où l'on s'attribue une expérience visuelle :

Aucun jugement n'aura le contenu d'une auto-attribution psychologique si le sujet du jugement ne peut pas être considéré comme s'attribuant une propriété qu'il est capable de concevoir comme étant satisfaite par quelqu'un qui n'est pas nécessairement lui-même – un état de choses qu'il devra concevoir comme impliquant un sujet d'expérience persistant dans le temps. Il peut savoir qu'un état de choses de ce type est réalisé simplement en étant conscient d'un arbre, mais il doit concevoir l'état de choses qu'il sait ainsi être réalisé comme étant précisément un état de choses de ce type. Cela signifie qu'il doit se concevoir lui-même, le sujet à qui la propriété est attribuée, comme un être du même genre que lorsqu'il envisage simplement *quelqu'un* en train de voir un arbre – c'est-à-dire, un sujet d'expérience localisé dans l'espace et persistant dans le temps¹⁵.

Si la méthode de déploiement doit figurer dans une théorie générale de la connaissance de ses propres états mentaux, il faudra résoudre deux problèmes majeurs que je ne puis ici qu'évoquer. Premièrement, il faudra expliquer

13. Evans, 1982, 225.

14. *Ibid.*, 1982, 226.

15. Evans, 1982, 232; c'est moi qui souligne.

les contre-exemples apparents à la méthode de déploiement. Il est difficile, mais pas impossible, d'imaginer qu'un sujet donne une réponse différente à la question de savoir si p et à la question de savoir s'il croit que p . Par exemple, il ne perçoit aucune animosité envers son père mais déclare croire qu'il en a à la suite d'une séance avec son psychanalyste¹⁶. Il est plausible de supposer que de tels contre-exemples (qui, soit dit en passant, sont également des contre-exemples potentiels au paradoxe de Moore: « Je crois que p , mais $\neg p$ ») sont nécessairement exceptionnels.

En second lieu, il faudra montrer comment généraliser la méthode de déploiement à d'autres types d'états mentaux. Je supposerai avec Evans que le cas de la croyance est exemplaire, et qu'un modèle adéquat de la connaissance que nous avons de nos propres croyances contient les éléments essentiels pour rendre compte de la connaissance que nous avons de nos désirs, émotions et sensations corporelles, entre autres¹⁷.

2. Le défi solipsiste

Wittgenstein avait manifestement des réserves à l'égard de la méthode de déploiement et était sans doute sceptique quant à sa capacité d'entrer en concurrence sérieuse avec la méthode introspective¹⁸. Certes, la théorie du déploiement nous dispense de postuler une source de connaissance spéciale, comme l'introspection. Mais elle retient l'idée d'une asymétrie entre la connaissance de nos propres croyances et celle des croyances d'autrui. Wittgenstein identifie l'origine du problème dans ce qu'il appelle l'« énigme solipsiste ». Au sens traditionnel, le solipsisme est la thèse selon laquelle rien n'existe en dehors de moi et de mes états mentaux. La pertinence de cette thèse pour notre propos est qu'elle semble *justifier* de manière particulièrement directe la méthode de déploiement. Considérons une transition particulière de la croyance qu'il pleut à la croyance que je crois qu'il pleut. À première vue, cette transition ne relève pas d'une inférence ordinaire, qui reposerait sur des relations logiques ou probabilistes entre des *contenus* de croyance: le fait qu'il pleut, si c'est un fait, n'implique nullement que je le crois. Comment une telle transition peut-elle alors avoir une quelconque valeur épistémique? Evans cite l'observation suivante attribuée à Wittgenstein par les auteurs du *Wittgenstein Workbook*:

Si quelqu'un me dit, en regardant le ciel, « Je pense qu'il va pleuvoir, donc j'existe », je ne le comprends pas¹⁹.

16. Pour d'autres considérations de ce genre sur les limites de la méthode de déploiement, cf. Moran (1988), Peacocke (1999) et Martin (1998).

17. Ce qui est en question ici est la croyance pleine, dont la probabilité subjective est 1. Un exposé plus complet devrait prendre en considération l'application de la méthode de déploiement aux croyances partielles. Par exemple, il n'est pas évident que si je crois que p au degré n , je doive croire que je crois que p au même degré.

18. Dans la remarque reproduite au début du §1, les guillemets sont de Wittgenstein, ce qui indique au minimum une prise de distance.

19. Coope, Geach, Potts et White, 1971, 21.

Evans lui-même exprime la même perplexité lorsqu'il écrit :

Comment peut-il se faire que l'on ait connaissance d'un état de choses impliquant un moi substantiel et persistant dans le temps, simplement en étant conscient (pire, en étant seulement apparemment conscient) d'un état du monde²⁰ ?

Ce que Wittgenstein a perçu nettement, c'est que le solipsisme incarne la tentative la plus directe (et peut-être la seule) de rendre *intelligibles*, d'un point de vue épistémique, les instances de déploiement. Pour le solipsiste, en effet, la transition d'une expérience particulière au jugement que *je suis* le sujet de cette expérience est garantie par le fait que les seules expériences qui existent sont les miennes. Dans le cas de la croyance, la transition d'une croyance que *p* à la croyance que je crois que *p* est justifiée parce que le monde tel que je le conçois, c'est-à-dire tel qu'il est identifié par mes croyances, est nécessairement *mon* monde. Dans la mesure où le monde lui-même, qu'il soit réel ou apparent, porte ma marque, il est possible d'inférer que je crois que *p* à partir du seul *contenu* de ma croyance de premier ordre.

Wittgenstein n'invoque pas ici le solipsisme comme une thèse indépendamment plausible²¹. Par exemple, on peut douter qu'il soit en mesure de reconnaître la distinction entre le monde réel et le monde tel qu'il nous apparaît, et partant la notion d'une croyance vraie ou fausse. Il faut plutôt considérer le solipsisme comme une objection contre la méthode de déploiement, ou plus précisément comme un défi lancé aux cognitivistes qui la croient capable de détrôner la méthode introspective. En effet, si le solipsisme est la seule manière de justifier la méthode de déploiement, on voit mal comment un concept unifié de croyance pourrait en émerger et donc, de manière plus fondamentale, comment une place pourrait être ménagée pour autrui.

Il est facile de sous-estimer le défi solipsiste dans la mesure où il existe apparemment une manière simple d'y répondre. Le fait que je crois que *p* constitue une *raison externe* pour moi de croire que je crois que *p*, puisqu'il garantit objectivement la vérité de la croyance réflexive. Pour un sujet qui sait ce que « Je crois que *p* » veut dire, cette raison externe peut être transformée en *raison interne* : je reconnais que j'ai le droit de croire que je crois que *p* si je crois que *p*. Si le déploiement ne peut pas être conçu sur le modèle d'une inférence ordinaire, à moins de retomber dans le solipsisme, il relève d'un type fiable de transition entre états mentaux, comme le sujet peut le reconnaître sur le plan réflexif.

À mon avis, cette réponse au problème de la justification du déploiement, dont on trouve une forme particulièrement sophistiquée chez Peacocke²²,

20. Evans, 1982, 231.

21. La question du solipsisme chez Wittgenstein est complexe. Il semble que Wittgenstein reste attaché à une forme de solipsisme dans les *Notes sur l'expérience privée et les "sense-data"*. Il s'agit toutefois davantage d'un solipsisme « méthodologique » que du solipsisme « transcendantal » du *Tractatus*. Sur cette distinction et l'évolution de l'attitude de Wittgenstein à l'égard du solipsisme, cf. Glock (1996) et Pears (1993).

22. Peacocke, 1999, § 5.4.

reste superficielle. Elle suppose à juste titre que la méthode de déploiement est intelligible aux yeux d'un sujet réflexif qui possède déjà le concept égologique. Mais c'est en amont que se situe le problème du solipsisme. Si le concept égologique est au moins partiellement *défini* par la règle de déploiement, comment garantir l'introduction d'un concept unifié de croyance, qui vaut pour soi-même comme pour autrui ?

Le défi solipsiste peut être présenté sous la forme d'un dilemme. D'un côté, la théorie du déploiement, telle qu'on la trouve chez Evans et (sous des formes différentes) dans des travaux plus récents²³, semble être la seule opposition cognitiviste valable à la théorie de l'introspection (si l'on fait exception du béhaviorisme). D'un autre côté, la seule manière de justifier la méthode de déploiement, en la faisant apparaître comme intelligible aux yeux du sujet, semble impliquer une concession telle au solipsisme que l'introduction d'un concept unifié de croyance risque d'être compromise.

Il est probable qu'un dilemme de ce genre a joué un rôle important dans la réflexion de Wittgenstein sur la nature de l'auto-attribution. L'une des manières de résoudre ce dilemme consiste à rejeter l'un de ses présupposés, à savoir le cognitivisme. La règle de déploiement ne constitue pas une base pour l'introduction d'un concept égologique, car un tel concept n'existe pas. Dans la mesure où « je » n'est pas un terme référentiel, il n'exprime aucun concept ou mode de présentation de soi-même. Par conséquent, « Je crois que *p* » relève moins de la connaissance que de l'*expression* de sa propre croyance. Si l'une des élèves de Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, a défendu franchement cette conception²⁴, Wittgenstein l'a au moins envisagée, par exemple lorsqu'il suggère dans le *Cahier bleu* qu'aucune référence à soi-même n'est faite dans le langage ou dans la pensée lorsque les mots « Je crois qu'il pleut » sont employés dans une affirmation en lieu et place des mots « Il pleut ».

Dans le reste de cet exposé, j'aimerais indiquer une autre manière possible de résoudre ce dilemme, inspirée par les sciences cognitives récentes et en particulier par la théorie de la simulation mentale. La conception que je vais esquisser retient le présupposé selon lequel le concept égologique est enraciné dans la méthode de déploiement et propose une justification internaliste de cette méthode qui, tout en se tenant à l'écart du solipsisme, lui reconnaît une part de vérité.

3. La théorie de la simulation mentale

Selon la théorie de la simulation mentale, la faculté empathique de « se mettre à la place d'autrui », c'est-à-dire d'adopter, sur le mode de l'imagination, la perspective cognitive qu'une autre personne a sur le monde, est essentielle à

23. Outre Gordon et Peacocke, déjà cités, cf. la notion de *perception déplacée* introduite par Dretske (1995 : ch. 2). Cette notion est étroitement liée à la méthode de déploiement, quoique l'analyse de Dretske soit liée à une épistémologie externaliste du déploiement, alors que je cherche à savoir comment le déploiement peut apparaître comme intelligible *aux yeux du sujet*.

24. Cf. Anscombe, 1975.

la compréhension et à l'attribution de ses états mentaux²⁵. Dans *Le mot et la chose*, Quine présente de la manière suivante l'intuition qui motive cette théorie :

[D]ans la citation en discours indirect, nous nous projetons nous-mêmes dans ce que nous imaginons qu'a été l'état d'esprit du locuteur, état d'esprit que nous supputons à partir de ses propos et d'autres indices, et ensuite nous disons, dans notre langage, ce qui est naturel ou pertinent dans l'état ainsi feint. [...] Ce qui est en jeu ici, c'est une évaluation, par rapport à certains objectifs particuliers, d'un acte essentiellement dramatique. [...] Nous nous projetons dans l'état d'esprit d'une souris tel que nous l'imaginons à partir de son comportement, et nous le dramatisons en cet état d'esprit sous les traits d'une croyance verbalisée comme il nous paraît pertinent et naturel de le faire dans l'état ainsi feint²⁶.

Considérons de plus près la manière dont la capacité d'imaginer des situations contrefactuelles peut être exploitée pour imaginer le monde à partir d'autres perspectives que la sienne propre – non pas le monde tel que je l'ai trouvé, mais le monde tel que d'autres l'ont trouvé, ou tel que je pourrais le trouver. Un enfant joue à téléphoner avec une banane. Il maintient simultanément à l'esprit deux « modèles mentaux » ou systèmes de représentation distincts : son *modèle doxastique*, c'est-à-dire le modèle du monde tel qu'il le croit être, et un *modèle imaginaire*, c'est-à-dire le modèle d'un monde possible distinct du monde doxastique. Dans le premier modèle, l'enfant tient une banane, mais dans le second modèle, il tient un téléphone. Un enfant suffisamment compétent est aussi capable d'*enchâsser* le modèle imaginaire dans le modèle doxastique et de former une représentation plus complexe, que l'on peut rendre de la manière suivante :

Je tiens dans la main une banane, mais dans le jeu, je tiens un téléphone.

Cette représentation, qui fait partie du modèle doxastique du sujet, contient une autre représentation relevant d'un modèle imaginaire *rapporté* à un jeu particulier de faire-semblant (« dans le jeu »). Elle ne repose pas seulement sur la capacité de prévenir toute confusion entre des événements qui se produisent dans des modèles différents ; elle engage surtout la capacité d'établir des comparaisons *à travers les modèles*, et d'apprécier les conséquences que peuvent avoir dans un modèle les événements qui se produisent dans un autre modèle, et vice-versa.

De même qu'une situation imaginaire peut être rapportée à un jeu particulier de faire semblant (« Dans le jeu, *p* »), elle peut être rapportée à une personne particulière (« Selon Pierre, *p* »). On peut ainsi enchâsser une perspective étrangère dans notre perspective propre, sans risque de contradiction.

25. Pour une présentation critique, en français, de la théorie de la simulation, cf. Proust (2001).

26. Quine, 1960-1977, 304-305.

Même si je crois qu'il pleut, je peux imaginer le monde tel qu'il serait s'il faisait beau. Mais je peux aussi rapporter ce monde imaginaire à une personne particulière, par exemple Pierre. J'imagine alors le monde tel que Pierre peut le concevoir. Je forme une représentation complexe, que l'on peut rendre de la manière suivante :

Il pleut, mais selon Pierre, il fait beau.

Si je n'avais pas la capacité de rapporter un monde imaginaire à une personne particulière, je pourrais me représenter par hasard le monde tel que Pierre l'a trouvé sans en apprécier les conséquences dans le monde réel tel que je le conçois. Cette capacité est donc essentielle à la possibilité de la simulation *mentale*²⁷. La question pertinente est plutôt de savoir si un enfant qui ne dispose pas encore du concept de croyance peut comprendre une représentation de la forme « Selon Pierre, il pleut », ou si au contraire elle n'est accessible qu'à celui qui maîtrise déjà ce concept. À tout le moins, cette représentation semble décrire le même état de choses que celui qui est décrit par « Pierre *croit* qu'il fait beau ». Indépendamment de cette question, je supposerai que la capacité d'exprimer une conception étrangère du monde sur le mode du « comme si » est un élément central, parmi d'autres, de la possession du concept de croyance.

4. Le déploiement justifié

En ce qui nous concerne ici, la théorie de la simulation mentale présente deux intérêts majeurs. Premièrement, elle permet d'évacuer toute référence à la notion d'introspection (nonobstant Goldman 1992, 1995, 2002). La méthode introspective est effectivement remplacée par la méthode de déploiement, qui fait l'objet d'une utilisation inédite. Nous avons considéré jusqu'à présent que celle-ci était réservée à la première personne et ne servait qu'à s'auto-attribuer une croyance. En fait, étant donné la possibilité d'enchâsser des perspectives les unes dans les autres, la méthode de déploiement peut également servir à attribuer une croyance à autrui. Elle présente ainsi un avantage substantiel par rapport à sa rivale introspective. Comme l'écrit Robert Gordon, l'un des architectes de la théorie contemporaine de la simulation mentale :

À la différence de l'introspection, une méthode de déploiement [*an ascent routine*] pour l'identification des croyances serait aussi bien adaptée pour identifier les croyances d'autrui que pour identifier ses propres croyances²⁸.

Supposons que je me mette mentalement à la place de Pierre, c'est-à-dire que je *reproduise* par la simulation certains aspects de son état mental (sans les représenter explicitement). Dans le monde de Pierre, je constate qu'il fait

27. Je considère donc que la théorie de la simulation ne peut pas être « radicale » au sens de Gordon (1995, 1996). Pour une évaluation de ce débat, cf. Dokic et Proust (2002), en particulier les contributions de Joëlle Proust et de Pierre Jacob sur les limites de la simulation.

28. Gordon, 1995, 60.

beau. Je peux alors déployer le concept de croyance dans la portée de ma simulation de Pierre, et faire semblant de former le jugement « Je crois qu'il fait beau ». Le concept *je* utilisé ici fait référence à Pierre, dont je joue provisoirement le rôle. C'est donc à Pierre que j'ai attribué la croyance qu'il fait beau, en utilisant la même méthode que celle qui me permet de m'attribuer la croyance qu'il pleut²⁹.

En autorisant l'application de la méthode de déploiement à l'intérieur d'un modèle imaginaire rapporté à une personne particulière, on réduit considérablement le fossé entre la première et la troisième personne et on légitime l'introduction d'un concept unifié de croyance, valable pour soi-même comme pour autrui. Certes, certaines données relatives au comportement et à la situation de Pierre me sont nécessaires pour orienter correctement ma simulation, mais une fois les coordonnées égocentriques effectivement recentrées sur Pierre, mon attribution à celui-ci de la croyance qu'il fait beau a la même forme que mon auto-attribution de la croyance qu'il pleut. En général, la manière dont nous nous représentons les croyances d'autrui et la manière dont nous nous représentons nos propres croyances ont un point essentiel en commun : dans les deux cas, nous portons notre attention non pas sur le monde intérieur du sujet, mais sur le monde extérieur tel qu'il le conçoit.

Le second intérêt majeur de la théorie de la simulation mentale touche plus particulièrement au problème de la justification de la méthode de déploiement. La possibilité même d'exploiter la simulation pour attribuer une croyance à autrui repose sur une dichotomie entre ma perspective doxastique, qui est essentiellement liée aux faits tels que je les conçois, et les autres perspectives, qui peuvent diverger des faits. Cette dichotomie correspond, sur le plan linguistique, à la distinction entre des représentations simples, non enchâssées, et des représentations que l'on ne peut saisir qu'enchâssées dans d'autres représentations. Par exemple, si je crois qu'il pleut, je peux utiliser la représentation « Il pleut » telle quelle dans une affirmation, indépendamment de son enchâssement dans d'autres représentations. Si, par ailleurs, je crois que selon Pierre il fait beau, j'utilise la représentation « Il fait beau » dans la portée de l'opérateur psychologique « selon Pierre ». Certes, je peux utiliser une représentation que je considère comme factuelle dans la portée d'un opérateur psychologique. Par exemple, je peux former une représentation du type « Selon Marie, il pleut ». J'exprime ainsi l'idée que Marie et moi sommes du même avis sur le temps qu'il fait. Nous croyons tous les deux (contre Pierre) qu'il pleut. En règle générale, cependant, l'inférence de « Selon S, *p* » à « *p* » n'est pas valide. On ne peut pas passer de « Selon Marie, il pleut » à « Il pleut » sans faire intervenir quelque autre prémisse.

29. Certes, je ne peux pas exprimer mon attribution à Pierre de la croyance qu'il pleut par les mots « Selon Pierre, je crois qu'il pleut », car le *pronom* « je » est (en français) un terme directement référentiel : il fait référence à moi-même, quels que soient les opérateurs qui, comme « croire », le gouvernent. Je suppose que la thèse de Gordon est plutôt que l'on peut faire *comme si* on utilisait un concept égologique pour désigner une personne qui est en fait quelqu'un d'autre.

La distinction entre ma perspective doxastique et les autres perspectives est étroitement liée à une *ontologie disjonctive*: ce qui correspond dans le monde à une représentation propositionnelle quelconque peut être conçu, ou bien comme un *fait*, ou bien comme une *simple possibilité*. Ce qui est un fait est conçu comme étant essentiellement un fait, alors qu'une simple possibilité est conçue comme étant essentiellement possible. Une telle ontologie est compatible avec l'existence d'une *asymétrie* entre faits et simples possibilités. Dans la théorie de la simulation, une simple possibilité est conçue comme un fait simulé. Il reste qu'un fait simulé est essentiellement différent d'un fait non simulé.

Ma perspective doxastique se distingue de toutes celles que je suis capable d'imaginer par une propriété externe, d'ordre fonctionnel: c'est la seule qui, en général, conduise *effectivement* à l'action et engage mes émotions, douleurs et sentiments *réels*. La suggestion envisagée ici est qu'elle se distingue aussi par une propriété interne, accessible au sujet: c'est la seule qui soit effectivement liée aux faits tels que je les conçois. Certaines conditions subpersonnelles, dont l'étude relève de la neuropsychologie, doivent être remplies pour que les modèles imaginaires ne soient pas confondus avec le modèle de la réalité. Elles ne sont pas remplies dans certains cas pathologiques, comme peut-être la schizophrénie³⁰. Or si ces conditions sont inaccessibles au sujet, elles sous-tendent une distinction ontologique consciente, entre des faits et de simples possibilités.

Ces quelques remarques nous permettent d'envisager à nouveaux frais le problème de la justification de la méthode de déploiement. Croire que *p*, c'est agir comme si *p* était vrai, et donc comme si *p* était un *fait*. Lorsque je crois qu'il pleut, la pluie m'apparaît autrement que comme une simple possibilité, ce qui explique le caractère paradoxal de l'énoncé « Je crois qu'il pleut, mais ce n'est pas un fait qu'il pleut ». Or c'est parce que la pluie m'est présentée, sur un plan phénoménologique, comme un fait, que je suis fondé à croire que c'est *moi* qui crois qu'il pleut, plutôt que qui que ce soit d'autre. La logique interne de la simulation garantit l'originalité de la perspective qui est la mienne. Ma perspective est la seule qui n'a pas besoin d'être enchâssée dans d'autres perspectives. C'est la distinction entre les perspectives enchâssées et les autres qui rend possible l'introduction du concept égologique.

Si notre ontologie naïve est disjonctive, au sens où un fait se distingue essentiellement d'une simple possibilité, elle n'est pas solipsiste. Premièrement, comme nous l'avons vu, rien n'empêche qu'autrui partage mes croyances sur la réalité. Ma perspective doxastique n'est pas celle d'un monde privé. Deuxièmement, la transition de ma croyance que *p* à la croyance que je crois que *p* n'est pas une inférence ordinaire, comme dans le cas du solipsisme. C'est seulement une transition fiable entre croyances, mais dont le principe

30. Cf. Currie (2000) et Currie & Ravenscroft (2002, chap. 8).

est directement accessible au sujet. Le monde lui-même n'est pas égologiquement marqué, mais il y a quelque chose dans le *contenu* de mon expérience lorsque je crois que p qui légitime ma croyance que c'est *moi* qui crois que p . Lorsque mon expérience me présente le fait que p , par opposition à une simple possibilité, j'ai une raison interne de croire que je crois que p . Ma raison n'est pas inférentielle, car je ne suis pas obligé de concevoir le lien entre la factualité de p et ma croyance que p sur le modèle d'une implication logique, valant dans tous les mondes possibles. La règle de déploiement que je suis – « Si p se présente comme un fait, je crois que p » – ne s'applique pas aux faits considérés comme étant seulement possibles. Ainsi, je suis libre d'imaginer une situation dans laquelle c'est un fait que p , alors que je ne le crois pas. Par exemple, je peux former la représentation « Il est possible qu'il pleuve mais que je ne le croie pas ». Enfin, pour qui possède un concept authentique de croyance, la transition de « Je crois que p » à « p » n'est pas logiquement garantie. Je peux ainsi concevoir la possibilité que ma croyance présente soit fausse. Par exemple, je peux former la représentation « Il est possible qu'il fasse beau mais que je croie qu'il pleut. »

Conclusion

Si la conclusion à laquelle je suis parvenu n'est pas wittgensteinienne, mon argument prend au sérieux un défi dont Wittgenstein a le mérite d'avoir montré l'importance, à savoir le défi solipsiste. Refusant finalement de faire la moindre concession au solipsisme, Wittgenstein fut enclin à conclure que le pronom « je » (dans son utilisation « subjective ») ne désigne aucun individu, ni sur le plan linguistique ni en pensée. Pour éviter cette conclusion, qui me paraît prématurée, j'ai préféré faire une concession substantielle au solipsisme : ma perspective cognitive sur la réalité est bel et bien essentiellement privilégiée par rapport à d'autres perspectives possibles. Je sais que *je* crois que p parce que c'est le *fait* que p , et non pas une simple possibilité, qui m'apparaît lorsque je me tourne vers le monde. Seulement, cette concession peut être détachée de l'affirmation même du solipsisme, selon laquelle rien n'existe en dehors de moi et de mes expériences.

Le modèle épistémologique revendiqué pour les instances de déploiement se situe entre deux extrêmes. D'un côté, le solipsisme opère avec une conception purement internaliste de la justification de telles instances, comme une relation entre des contenus de croyances, en l'occurrence le contenu de la croyance que p et celui de la croyance que je crois que p . À l'autre extrême se place une conception purement externaliste de la justification des instances de déploiement, selon laquelle la transition entre la croyance que p et la croyance réflexive correspondante est justifiée seulement en tant qu'elle relève d'une transition fiable entre états mentaux. La position intermédiaire que j'essaie de promouvoir est externaliste au sens où la règle de déploiement garantit objectivement la vérité de la croyance réflexive étant donné la croyance de première ordre, mais elle incorpore un élément internaliste, car

le sujet, loin de suivre la règle aveuglément, fonde son application sur la manière dont *p* apparaît au sujet, c'est-à-dire (quand celui-ci croit que *p*) comme un fait.

Si la voie esquissée dans cet essai est possible, nous sommes en droit d'espérer une généalogie du concept égologique et de la signification du pronom « je » qui ne repose ni sur la présence du sujet comme un élément de l'expérience ni sur toute autre représentation égologique non conceptuelle³¹, mais sur une distinction ontologique primitive entre faits et simples possibilités. Cette distinction fournit une base indépendante pour l'introduction du concept égologique et du pronom « je ». Elle constitue ainsi l'un des fondements de la subjectivité³².

Références

- Anscombe, G. E. M. « The First Person », in S. Guttenplan (dir.), *Mind and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- Bermúdez, J. *The Paradoxes of Self-Consciousness*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1998.
- Bouveresse, J. *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1976.
- Carruthers, P. et P. K. Smith (dir.), *Theories of theories of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Chauvier, S. *Dire « Je »*, Paris, Vrin, 2001.
- Coope, C., P. Geach, T. Potts et R. White (dir.), *A Wittgenstein Workbook*, Oxford, Blackwell, 1971.
- Currie, G. « Imagination, Delusion and Hallucinations », in M. Coltheart et M. Davies (dir.), *Pathologies of Belief*, Oxford, Blackwell, 2000.
- Currie, G. et I. Ravenscroft. *Recreative Minds*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Davies, M. et T. Stone (dir.), *Folk Psychology*, Oxford, Blackwell, 1995a.
- . *Mental Simulation*, Oxford, Blackwell, 1995b.
- Dokic, J. et J. Proust (dir.), *Simulation and Knowledge of Action*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 2002.
- Dretske, F. *Naturalizing the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995.
- . *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Engel, P. *Philosophie et psychologie*, Paris, Folio-Gallimard, 1996.
- Evans, G. *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Glock, H.-J. « Solipsism », in *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Goldman, A. « In defense of the simulation theory », *Mind and Language*, 7, 1992, p. 104-119.
- . « Interpretation Psychologized », in Davies et Stone (dir.), 1995a.

31. Mon argument n'exclut cependant pas qu'il y en ait une. Cf. Bermúdez (1998), qui défend l'existence de représentations égologiques non conceptuelles.

32. Une conséquence de ma thèse est que l'utilisation intelligente du pronom « je » ne saurait constituer la subjectivité, comme le propose Chauvier (2001). Mes quelques remarques ne rendent pas justice à son remarquable essai, même si, pour autant que je puisse en juger, il néglige la position esquissée ici.

- . « Simulation and Mental Concepts », in Dokic et Proust (dir.), 2002.
- Gordon, R. 1995. « Simulation Without Introspection or Inference from Me to You », in Davies et Stone (dir.), 1995b.
- . « “Radical” simulationism », in Carruthers et Smith (dir.), 1996.
- Heal, J. 1995. « How to Think About Thinking », in Davies et Stone (dir.), 1995b.
- . « Simulation, theory, and content », in Carruthers et Smith (dir.), 1996.
- Jacob, P. « The scope and limits of mental simulation », in Dokic et Proust (dir.), 2002.
- Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Martin, M. G. F. « An Eye Directed Outward », in Wright, Smith et Macdonald (dir.), 1998.
- Moran, R. « Making Up Your Mind: Self-Interpretation and Self-Constitution », *Ratio* I, 2, 1988, p. 135-151.
- Peacocke, C. *Being Known*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- Pears, D. *La pensée-Wittgenstein: du Tractatus aux Recherches philosophiques*, 1993; trad. fr. C. Chauviré, Paris, Aubier, 1993.
- Pollock, J.-L. et J. Cruz. *Contemporary Theories Of Knowledge*, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Pouivet, R. *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, PUF (collection « Philosophie »), 1997.
- Proust, J. « Pour une théorie “motrice” de la simulation », *Psychologie française* 45, 4, Numéro spécial sur la simulation de l'action (éd. par J. Decety), 2001, p. 295-306.
- . « Can “Radical” Simulation Theories Explain Psychological Concept Acquisition? », in Dokic et Proust (dir.), 2002.
- Quine, W. V. O. *Word and Object*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1960; trad. fr. J. Dopp et P. Gochet, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977.
- Searle, J. *Intentionality*, Cambridge, CUP, 1983; trad. franç. C. Pichevin, *L'intentionnalité*, Paris, Minuit, 1987.
- Shoemaker, S. *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge, CUP, 1996.
- Strawson, P. F. *Individuals*, Londres, Methuen, 1959; trad. franç. A. Shalom et P. Drong, *Les Individus*, Paris, Seuil, 1973.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922; trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- . *Philosophical Investigations*, éd. par E. Anscombe et R. Rhees, Oxford, 1953; trad. franç. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.
- . *The Blue and Brown Books*, éd. par R. Rhees, Oxford, 1958; trad. fr. G. Durand, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965.
- . *Notes sur l'expérience privée et les « sense data »* (1934-1936), 1989; trad. franç. E. Rigal, 2^e édition, Mauvezin, TER.
- Wright, C. « Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy », in Wright, Smith et Macdonald (dir.), 1998.
- Wright, C., B. C. Smith, et C. Macdonald, (dir.), *Knowing Our Own Minds*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Une analyse dichotomique du paradoxe de l'examen-surprise

Paul Franceschi

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011875ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011875ar>

[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

Franceschi, P. (2005). Une analyse dichotomique du paradoxe de l'examen-surprise. *Philosophiques*, 32 (2), 399–421.
<https://doi.org/10.7202/011875ar>

Résumé de l'article

Je présenterai dans ce qui suit un cadre conceptuel nouveau pour résoudre le « paradoxe de l'examen-surprise » (*surprise examination paradox*, soit SEP), en ce sens qu'il réorganise en les adaptant plusieurs éléments de solution décrits dans la littérature. La solution proposée ici repose sur les éléments essentiels suivants : a) une distinction entre analyse moniste et dichotomique du paradoxe ; b) l'introduction d'une définition matricielle, qui sert de support à différentes variations du paradoxe ; c) la distinction entre une définition conjointe et disjointe des cas de surprise et de non-surprise conduisant à deux notions structurellement distinctes de surprise.

Une analyse dichotomique du paradoxe de l'examen-surprise

PAUL FRANCESCHI

Université de Corse

p.franceschi@univ-corse.fr

RÉSUMÉ. — Je présenterai dans ce qui suit un cadre conceptuel nouveau pour résoudre le « paradoxe de l'examen-surprise » (*surprise examination paradox*, soit SEP), en ce sens qu'il réorganise en les adaptant plusieurs éléments de solution décrits dans la littérature. La solution proposée ici repose sur les éléments essentiels suivants : a) une distinction entre analyse moniste et dichotomique du paradoxe ; b) l'introduction d'une définition matricielle, qui sert de support à différentes variations du paradoxe ; c) la distinction entre une définition conjointe et disjointe des cas de surprise et de non-surprise conduisant à deux notions structurellement distinctes de surprise.

ABSTRACT. — This paper proposes a new framework to solve the surprise examination paradox. I survey preliminary the main contributions to the literature related to the paradox. I introduce then a distinction between a monist and a dichotomic analysis of the paradox. With the help of a matrix notation, I also present a dichotomy that leads to distinguish two basically and structurally different notions of surprise, which are respectively based on a conjoint and a disjoint structure. I describe then how Quine's solution applies to the version of the paradox corresponding to the conjoint structure. Lastly, I expose a solution to the paradox based on the disjoint structure.

Introduction

Dans la section 1, je m'attache à décrire le paradoxe et les principales solutions rencontrées dans la littérature. Je décris ensuite de manière simplifiée, dans la section 2, la solution au paradoxe qui résulte de la présente approche. J'introduis ensuite, dans la même section, la distinction entre analyse moniste et dichotomique du paradoxe. J'y présente également une dichotomie qui permet de distinguer deux versions fondamentalement et structurellement différentes du paradoxe : d'une part, une version basée sur une structure conjointe des cas de non-surprise et de surprise ; et, d'autre part, une version fondée sur une structure disjointe. Dans la section 4, je décris comment la solution de Quine s'applique à la version de SEP qui correspond à la structure conjointe des cas de non-surprise et de surprise. J'y expose la solution pour SEP qui correspond à la structure disjointe. Enfin, dans la section 5, je décris, dans le cadre de la présente solution, ce qu'aurait dû être le raisonnement de l'étudiant.

1. Le paradoxe

Le paradoxe de l'examen-surprise trouve son origine dans ce qui constitue un fait réel. Entre 1943 et 1944, les autorités suédoises envisagèrent de réaliser

un exercice de défense civile. Elles diffusèrent alors à la radio une annonce selon laquelle un exercice de défense civile devait se dérouler la semaine suivante. Cependant, afin que celui-ci se déroule dans des conditions optimales, l'annonce précisa également que personne ne pourrait connaître à l'avance la date de l'exercice. Le mathématicien Lennart Ekbom comprit le subtil problème posé par cette annonce d'un exercice de défense civile et l'exposa à ses étudiants. Le paradoxe connut ensuite une large diffusion à travers le monde.

SEP est tout d'abord apparu dans la littérature avec un article de D. O' Connor (1948). Celui-ci présente le paradoxe sous la forme de l'annonce d'un exercice d'entraînement militaire. Ultérieurement, SEP apparaîtra dans la littérature sous d'autres formes, telles que l'annonce de l'apparition d'un as dans un jeu de cartes (Scriven, 1951) ou encore d'une pendaison (Quine, 1953). Cependant, la version du paradoxe liée à l'annonce, par un professeur, d'un examen surprise est demeurée la forme la plus courante. La version classique du paradoxe est ainsi la suivante : un professeur annonce à ses étudiants qu'un examen aura lieu la semaine prochaine mais qu'ils ne pourront pas connaître à l'avance le jour précis où l'examen se déroulera. L'examen aura donc lieu par surprise. Les étudiants raisonnent ainsi. L'examen ne peut avoir lieu le samedi, sinon ils sauraient à l'avance qu'il va avoir lieu ce jour-là, et donc il ne pourrait survenir par surprise. Aussi le samedi se trouve-t-il éliminé. De plus, l'examen ne peut avoir lieu le vendredi, car les étudiants sauraient à l'avance qu'il va avoir lieu le vendredi, et il ne pourrait donc pas survenir par surprise. Aussi le vendredi se trouve-t-il également éliminé. Par un raisonnement analogue, les étudiants éliminent successivement le jeudi, le mercredi, le mardi et le lundi. Finalement, ce sont tous les jours de la semaine qui sont ainsi éliminés. Toutefois, cela n'empêche pas l'examen de survenir par surprise, le mercredi. Le raisonnement des étudiants s'est donc avéré fallacieux. Pourtant, un tel raisonnement paraît intuitivement valide. Le paradoxe réside ici dans le fait que le raisonnement des étudiants semble valide, alors qu'il se révèle finalement en contradiction avec les faits, à savoir que l'examen peut véritablement survenir par surprise, conformément à l'annonce faite par le professeur.

Dans la littérature, plusieurs solutions pour résoudre SEP ont été proposées. Toutefois, il n'existe pas, à l'heure actuelle, de solution consensuelle. Je citerai brièvement les principales solutions qui ont été proposées, ainsi que les objections fondamentales qu'elles ont soulevées.

Une première tentative de solution est apparue avec O' Connor (1948). Cet auteur fit observer que le paradoxe était dû au caractère contradictoire qui résultait de l'annonce du professeur et de la mise en œuvre de cette dernière. Selon O' Connor, l'annonce du professeur selon laquelle l'examen devait survenir par surprise se trouvait en contradiction avec le fait que les détails de la mise en œuvre de l'examen étaient connus. Ainsi, l'énoncé de SEP se révélait-il, selon O' Connor, auto-réfutant. Cependant, il s'est avéré qu'une telle analyse était inadéquate, car il est finalement apparu que l'exa-

men pouvait véritablement être mis en œuvre dans des conditions où il survenait par surprise, par exemple le mercredi. Donc, l'examen pouvait survenir par surprise, confirmant ainsi mais ne réfutant pas l'annonce du professeur. Cette dernière constatation avait pour effet de faire resurgir le paradoxe.

Quine (1953) proposa également une solution pour SEP. Il considère de la sorte la conclusion finale de l'étudiant selon laquelle l'examen ne peut avoir lieu par surprise aucun jour de la semaine ; selon lui, l'erreur réside dans le fait que l'étudiant n'ait pas envisagé dès le début que l'examen pourrait ne pas avoir lieu le dernier jour. Car le fait de considérer précisément que l'examen n'aura pas lieu le dernier jour permet finalement à l'examen de survenir par surprise, le dernier jour. Si l'étudiant avait également tenu compte de cette possibilité dès le début, il ne serait pas parvenu à la conclusion fallacieuse que l'examen ne peut pas survenir par surprise. Cependant, la solution de Quine fit l'objet de critiques émanant de commentateurs (Ayer, 1973, Janaway, 1989 et également Hall, 1999) qui firent remarquer qu'elle ne permettait pas de rendre compte de plusieurs variations du paradoxe. Ayer, par exemple, imagine une version de SEP où une personne est informée que les cartes d'un jeu vont être retournées une à une, mais celle-ci ne saura pas à l'avance lorsque l'as de pique sortira. Néanmoins, la personne est autorisée à vérifier la présence de l'as de pique avant que le jeu de cartes ne soit mélangé. L'objection à la solution de Quine basée sur une telle variation a pour but de mettre en évidence une situation où le paradoxe est bien présent, mais la solution de Quine ne trouve plus à s'appliquer parce que l'étudiant sait de manière indubitable, compte tenu des données initiales du problème, que l'examen aura bien lieu.

Selon une autre approche, défendue notamment par R. Shaw (1958), la structure du paradoxe se révèle être auto-référentielle. Selon lui, le fait que l'examen doive survenir par surprise s'assimile au fait que la date de l'examen ne pourra pas être déduite à l'avance. Toutefois, le fait que les étudiants ne puissent pas, par déduction, connaître à l'avance la date de l'examen constitue précisément une des prémisses. Selon Shaw, le paradoxe trouve donc son origine dans le fait que la structure de l'annonce du professeur est auto-référentielle. L'autoréférence qui en résulte constitue ainsi la cause du paradoxe. Cependant, une telle analyse devait se révéler peu convaincante, car elle ne permettait pas de justifier que, malgré sa structure auto-référentielle, l'annonce du professeur se trouvait finalement confirmée par le fait que l'examen pouvait finalement survenir par surprise, par exemple le mercredi.

Une autre approche, développée par Richard Montague et David Kaplan (1960), est basée sur l'analyse de la structure de SEP qui s'avère, selon ces auteurs, être celle du paradoxe du Connaisseur (*paradox of the Knower*). Ce dernier paradoxe constitue lui-même une variation du paradoxe du menteur (*Liar paradox*). Ce que proposent donc en définitive Montague et Kaplan, c'est une réduction de SEP au paradoxe du menteur. Cette dernière approche ne s'est pourtant pas avérée convaincante. En effet, elle a été critiquée, car elle

ne rend pas compte, d'une part, du fait que l'annonce du professeur peut être finalement confirmée et, d'autre part, du fait que l'on peut formuler le paradoxe sans qu'il soit auto-référentiel.

Il convient également de mentionner l'analyse développée par Robert Binkley (1968). Dans son article, l'auteur expose une réduction de SEP au paradoxe de Moore. Il fait valoir que, le dernier jour, SEP se réduit à une variation de la proposition « P et je ne sais pas que P », qui constitue le paradoxe de Moore. Binkley étend ensuite son analyse concernant le dernier jour aux autres jours de la semaine. Cependant, cette approche a fait l'objet de solides objections, résultant notamment de l'analyse de Wright et Sudbury (1977).

Une autre approche mérite également d'être mentionnée. Il s'agit de celle développée par Paul Dietl (1973) et Joseph Smith (1984). Selon les auteurs, la structure de SEP est celle du paradoxe sorite (*sorites paradox*). Ce qu'ils proposent, c'est une réduction de SEP au paradoxe sorite. Une telle analyse a rencontré de sérieuses objections, développées notamment par Roy Sorensen (1988).

Il convient en outre de mentionner l'approche présentée par Crispin Wright et Aidan Sudbury (1977). L'analyse développée par ces auteurs¹ conduit à distinguer deux cas : d'une part, le dernier jour, l'étudiant se trouve dans le type de situation qui résulte du paradoxe de Moore ; d'autre part, le premier jour, l'étudiant se trouve dans une situation fondamentalement différente où il peut valablement croire dans l'annonce faite par le professeur. Ainsi, la mise en évidence de ces deux types de situation conduit au rejet du *principe de rétention temporelle*. Selon ce principe, ce qui est su à une position temporelle T_0 est également su à une position temporelle ultérieure T_1 (avec $T_0 < T_1$). Toutefois, l'analyse de Wright et Sudbury s'est révélée vulnérable à un argument développé par Sorensen (1982). Celui-ci, en effet, mit en évidence une version de SEP (*Designated Student Paradox*) qui ne faisait pas appel au principe de rétention temporelle sur lequel reposait l'approche de Wright et Sudbury. Selon cette version, le paradoxe était bien présent, mais sans que les conditions de son exposé ne nécessitent de faire appel au principe de rétention temporelle. Sorensen décrit ainsi la variation suivante du paradoxe. Cinq étudiants, A, B, C, D et E se trouvent placés, dans cet ordre, l'un derrière l'autre. Le professeur montre alors aux étudiants quatre étoiles en argent et une étoile en or. Puis, il place une étoile dans le dos de chacun des étudiants. Enfin, il leur annonce que celui d'entre eux qui a une étoile en or dans le dos a été désigné pour passer un examen. Mais, ajoute le professeur, cet examen constituera une surprise, car les étudiants ne connaîtront celui qui a été désigné que lorsqu'ils rompront leur alignement. Dans ces conditions, il apparaît que les étudiants peuvent mettre en œuvre un raisonnement analogue à celui qui prévaut dans la version originale de SEP. Cependant,

1. Je simplifie ici considérablement.

cette dernière version est diachronique, alors que la variation décrite par Sorensen se révèle synchronique. Et, en tant que telle, elle n'est donc pas basée sur un quelconque principe de rétention temporelle.

Compte tenu de ces éléments, il apparaît que l'enjeu et les implications philosophiques de SEP sont d'importance. Ils se situent sur plusieurs plans et concernent² ainsi la théorie de la connaissance, la déduction, la justification, les paradoxes sémantiques, l'autoréférence, la logique modale, les notions vagues.

2. Analyse moniste ou dichotomique du paradoxe

La plupart des analyses classiquement proposées pour résoudre SEP sont basées sur une solution générale qui s'applique, de manière globale, à la situation qui est celle de SEP. Dans ce type d'analyse, une solution unique est présentée, qui est censée s'appliquer à toutes les variations de SEP. Un tel type de solution présente une nature unitaire et se révèle basé sur ce qu'on peut appeler une théorie *moniste* de SEP. La plupart des solutions au SEP proposées dans la littérature constituent des analyses monistes. Des exemples caractéristiques de ce type d'analyse de SEP sont les solutions proposées par Quine (1953) ou Binkley (1968). De manière analogue, la solution envisagée par Dietl (1973), qui est basée sur une réduction de SEP au paradoxe sorite, constitue également une solution moniste au SEP.

À l'inverse, une analyse dichotomique de SEP est basée sur une distinction entre deux scénarios différents de SEP et sur la formulation d'une solution *indépendante* pour chacun des deux scénarios. Dans la littérature, la seule analyse qui, à ma connaissance, présente une nature dichotomique est celle de Wright et Sudbury mentionnée plus haut. Dans ce qui suit, je présenterai une solution dichotomique pour SEP. Cette solution est basée sur la distinction de deux variations de SEP associées à des notions de surprise qui correspondent à des structures différentes des cas de non-surprise et de surprise.

À ce stade, il s'avère utile d'introduire la notation matricielle. Avec l'aide de celle-ci, les différents cas de non-surprise et de surprise peuvent être modélisés à l'aide du tableau $S[k, s]$ suivant, où k dénote le jour où l'examen a lieu et $S[k, s]$ dénote si le cas correspondant de non-surprise ($s = 0$) ou de surprise ($s = 1$) est rendu possible ($S[k, s] = 1$) ou non ($S[k, s] = 0$) par les conditions de l'énoncé (pour $1 \leq k \leq n$)³. Si l'on considère par exemple 7-SEP⁴, $S[7, 1] = 0$ dénote le fait que la surprise n'est pas possible le 7^e jour, et inversement, $S[7, 1] = 1$ dénote le fait que la surprise est possible le 7^e jour ; de

2. Sans prétendre à l'exhaustivité.

3. Dans ce qui suit, n désigne le dernier jour de la période correspondant à l'annonce du professeur.

4. Soit 1-SEP, 2-SEP, ..., n -SEP, le problème pour respectivement 1 jour, 2 jours, ..., n jours.

même, $S[1, 0] = 0$ dénote le fait que la non-surprise n'est pas possible le 1^{er} jour par les conditions de l'énoncé, et, inversement, $S[1, 0] = 1$ dénote le fait que la non-surprise est possible le 1^{er} jour.

La dichotomie sur laquelle est basée la présente solution résulte directement de l'analyse de la structure qui permet de décrire la notion de surprise correspondant à l'énoncé de SEP. Considérons tout d'abord la matrice suivante, qui correspond à une définition *maximale*, où tous les cas de non-surprise et de surprise sont rendus possibles par l'annonce du professeur :

(D1)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
$S[7, s]$	1	1
$S[6, s]$	1	1
$S[5, s]$	1	1
$S[4, s]$	1	1
$S[3, s]$	1	1
$S[2, s]$	1	1
$S[1, s]$	1	1

Au niveau de (D1), on le voit, toutes les valeurs de la matrice $S[k, s]$ sont égales à 1, ce qui correspond au fait que tous les cas de non-surprise et de surprise sont rendus possibles par la version de SEP correspondante. La matrice associée peut être définie ainsi comme une matrice *rectangulaire*.

À ce stade, il s'avère que l'on peut concevoir des variations de SEP associées à des structures matricielles plus restrictives, où certains cas de non-surprise et de surprise ne sont pas autorisés par l'énoncé. Dans de tels cas, certaines valeurs de la matrice sont égales à 0. Il convient maintenant de s'intéresser à la structure de ces définitions plus restrictives. Ces dernières sont telles qu'il existe au moins un cas de non-surprise ou de surprise qui est rendu impossible par l'énoncé, et où la valeur correspondante de la matrice $S[k, s]$ est donc égale à 0. Une telle condition laisse place à un certain nombre de variations, dont il convient maintenant d'étudier les caractéristiques.

Tout d'abord, on peut remarquer que certains types de structures peuvent d'emblée être écartés. Il apparaît en effet que toute définition associée à une restriction de (D1) ne convient pas. Ainsi, il existe des conditions minimales pour l'émergence de SEP. En ce sens, la première condition est que l'étape de base soit présente. Cette étape est telle que la non-surprise doit pouvoir survenir le dernier jour, soit $S[n, 0] = 1$. Avec la notation précédemment définie, elle présente la forme générale n^*n^* et correspond à 7^*7^* pour 7-SEP. En l'absence de cette étape de base, on n'a pas l'effet paradoxal de SEP. En conséquence, une structure de matrice telle que $S[n, 0] = 0$ peut être d'emblée éliminée.

Pour que l'énoncé conduise à une version authentique de SEP, la seconde condition est que l'examen puisse finalement survenir par surprise. Cela permet en effet à l'annonce du professeur d'être finalement vérifiée (*vindica-*

tion step). Une telle condition – appelons-la l'*étape de validation* – est classiquement mentionnée comme une condition pour l'émergence du paradoxe. Ainsi, une définition qui serait telle que tous les cas de surprise sont rendus impossibles par l'énoncé correspondant ne conviendrait pas non plus. Donc, la structure correspondant à la matrice suivante ne correspondrait pas à un énoncé de SEP :

(D2)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
	$S[7,s]$	1 0
	$S[6,s]$	1 0
	$S[5,s]$	1 0
	$S[4,s]$	1 0
	$S[3,s]$	1 0
	$S[2,s]$	1 0
	$S[1,s]$	1 0

car la surprise n'y est possible aucun jour de la semaine ($S[k, 1] = 0$), et l'étape de validation fait donc défaut à l'énoncé correspondant.

Compte tenu de ce qui vient d'être exposé, on peut maintenant décrire de manière précise les conditions minimales qui sont celles de SEP :

(C3) $S[n, 0] = 1$ (*étape de base*)

(C4) $\exists k (1 \leq k \leq n)$ tel que $S[k, 1] = 1$ (*étape de validation*)

À ce stade, on peut s'intéresser à la structure des versions de SEP basées sur les définitions qui satisfont les conditions minimales pour l'émergence du paradoxe, lesquelles viennent d'être détaillées, c'est-à-dire qui contiennent à la fois l'étape de base et l'étape de validation. Il apparaît ici que la structure associée aux cas de non-surprise et de surprise correspondant à une variation de SEP peut présenter deux formes d'une nature fondamentalement différente. Une première forme de SEP est associée à une structure où les cas possibles de non-surprise et de surprise sont tels qu'il existe durant la n -période au moins un jour où la non-surprise et la surprise sont possibles simultanément. Une telle définition peut être appelée *conjointe*. La matrice suivante constitue un exemple de ce type de structure :

(D5)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
	$S[7,s]$	1 1
	$S[6,s]$	1 1
	$S[5,s]$	1 1
	$S[4,s]$	1 1
	$S[3,s]$	0 1
	$S[2,s]$	0 1
	$S[1,s]$	0 1

car la non-surprise et la surprise y sont possibles simultanément le 7^e, 6^e, 5^e et 4^e jour. Cependant, il s'avère que l'on peut rencontrer également une seconde forme de SEP dont la structure est fondamentalement différente, en ce sens que pour chaque jour de la n -période il est impossible d'avoir simultanément la surprise et la non-surprise⁵. Une définition de cette nature peut être appelée *disjointe*. La matrice suivante constitue ainsi un exemple de ce type de structure :

(D6)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
$S[7, s]$	1	0
$S[6, s]$	1	0
$S[5, s]$	1	0
$S[4, s]$	0	1
$S[3, s]$	0	1
$S[2, s]$	0	1
$S[1, s]$	0	1

En conséquence, on sera amené dans ce qui suit à distinguer deux versions structurellement distinctes de SEP : a) une version basée sur une structure *conjointe* des cas de non-surprise et de surprise rendus possibles par l'énoncé ; b) une version fondée sur une structure *disjointe* de ces mêmes cas. La nécessité d'opérer une telle dichotomie trouve sa légitimité dans le fait que, dans la version originale de SEP, le professeur ne précise pas si l'on doit tenir compte d'une notion de surprise correspondant à une structure *disjointe* ou *conjointe* des cas de non-surprise et de surprise. Eu égard à ce point particulier, l'annonce du professeur de SEP se révèle ambiguë. Par conséquent, il est nécessaire de considérer successivement deux notions différentes de surprise, respectivement basées sur une structure disjointe ou conjointe des cas de non-surprise et de surprise, ainsi que le raisonnement qui doit leur être associé.

3. La notion de surprise correspondant à une structure conjointe

Considérons tout d'abord le cas où SEP est basé sur une notion de surprise correspondant à une structure conjointe des cas de non-surprise et de surprise. Soit SEP(I), la version associée à une telle notion de surprise. Intuitivement, cette version correspond à une situation où il existe, dans la n -période, au moins un jour où la non-surprise et la surprise peuvent toutes deux survenir. Plusieurs types de définitions sont susceptibles de répondre à ce critère. Il convient de les examiner tour à tour.

5. Les cas où ni la non-surprise ni la surprise ne sont possibles un même jour (c'est-à-dire tels que $S[k, 0] + S[k, 1] = 0$) peuvent être purement et simplement ignorés.

3.1 La définition associée à la matrice rectangulaire et la solution de Quine

En premier lieu, on peut s'intéresser aux structures qui sont telles que tous les cas de non-surprise et de surprise sont rendus possibles par l'énoncé. La matrice correspondante est une matrice *rectangulaire*. Soit, donc, SEP(1-), une telle version. La définition associée à une telle structure est maximale, car tous les cas de non-surprise et de surprise y sont autorisés. La matrice suivante correspond ainsi à une telle structure générale :

(D7)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
	$S[7, s]$	1 1
	$S[6, s]$	1 1
	$S[5, s]$	1 1
	$S[4, s]$	1 1
	$S[3, s]$	1 1
	$S[2, s]$	1 1
	$S[1, s]$	1 1

et l'annonce du professeur qui lui est associée est la suivante :

(S7) Un examen se déroulera la semaine prochaine mais la date de l'examen constituera une surprise.

À ce stade, il apparaît que l'on a également une version de SEP pour $n = 1$ qui satisfait cette définition. La structure associée à 1-SEP(I-) est la suivante :

(D8)	$S[1, 0]$	$S[1, 1]$
	$S[1, s]$	1 1

laquelle correspond à l'annonce suivante du professeur :

(S8) Un examen se déroulera demain mais la date de l'examen constituera une surprise.

Ainsi, 1-SEP(I-) est la version minimale de SEP qui satisfait non seulement la condition ci-dessus, mais également l'étape de base (C3) permettant à la non-surprise de survenir le dernier jour, ainsi que l'étape de validation (C4) en vertu de laquelle l'examen peut finalement survenir par surprise. De plus, il s'agit là d'une variation qui exclut, par sa structure même, l'émergence de la version de SEP basée sur une notion de surprise correspondant à une structure disjointe. Pour cette raison, (D8) peut être considérée comme la forme canonique de SEP(I-). Ainsi, il s'agit là du véritable noyau de SEP(I-) et, dans ce qui suit, on s'attachera donc à raisonner sur 1-SEP(I-).

À ce stade, il convient de s'attacher à donner une solution à SEP(I-). Pour cela, rappelons tout d'abord la solution de Quine (1953). C'est une solution bien connue. Quine met en évidence le fait que l'étudiant élimine

successivement les jours n , $n-1$, ..., 1, par un raisonnement basé sur une induction régressive (*backward induction argument*) et conclut ensuite que l'examen n'aura pas lieu dans la semaine. L'étudiant raisonne ainsi. Le jour n , je prédirai que l'examen aura lieu le jour n , et par conséquent l'examen ne peut avoir lieu le jour n ; le jour $n-1$, je prédirai que l'examen aura lieu le jour $n-1$, et par conséquent l'examen ne peut avoir lieu le jour $n-1$; ...; le jour 1, je prédirai que l'examen aura lieu le jour 1, et par conséquent l'examen ne peut avoir lieu le jour 1. Finalement, l'étudiant conclut que l'examen n'aura lieu aucun jour de la semaine. Toutefois, cette dernière conclusion permet finalement à l'examen de survenir par surprise, y compris le jour n . Selon Quine, l'erreur dans le raisonnement de l'étudiant réside précisément dans le fait de n'avoir pas tenu compte de cette possibilité depuis le début, ce qui aurait alors empêché le raisonnement fallacieux⁶.

D'autre part, Quine applique directement son analyse à la forme canonique 1-SEP(I), où l'énoncé correspondant est celui de (S8). Dans ce cas, l'erreur de l'étudiant réside, selon Quine, dans le fait de n'avoir considéré que la seule hypothèse suivante : a) « l'examen aura lieu demain et je prévoirai qu'il aura lieu ». En fait, l'étudiant aurait dû considérer également trois autres cas : b) « l'examen n'aura pas lieu demain et je prévoirai qu'il aura lieu » ; c) « l'examen n'aura pas lieu demain et je ne prévoirai pas qu'il aura lieu » ; d) « l'examen aura lieu demain et je ne prévoirai pas qu'il aura lieu ». Et le fait de considérer l'hypothèse *a* mais également l'hypothèse *d*, qui est compatible avec l'annonce du professeur, aurait empêché l'étudiant de conclure que l'examen n'aurait finalement pas lieu⁷. Par conséquent, le fait de n'avoir pris en considération que l'hypothèse *a* peut être identifié comme la cause du raisonnement fallacieux. L'étudiant n'a que partiellement tenu compte de l'ensemble des hypothèses résultant de l'annonce du professeur. S'il avait appréhendé la totalité des hypothèses pertinentes compatibles avec l'annonce du professeur, il n'aurait pas conclu de manière fallacieuse que l'examen n'aurait pas lieu dans la semaine.

Il s'avère maintenant utile de décrire le raisonnement de l'étudiant en termes de reconstitution de matrice. Car on peut considérer que le raisonne-

6. Cf. (1953, 65): « *It is notable that K acquiesces in the conclusion (wrong, according to the fable of the Thursday hanging) that the decree will not be fulfilled. If this is a conclusion which he is prepared to accept (though wrongly) in the end as a certainty, it is an alternative which he should have been prepared to take into consideration from the beginning as a possibility.* »

7. Cf. (1953, 66): « *If K had reasoned correctly, Sunday afternoon, he would have reasoned as follows: "We must distinguish four cases: first, that I shall be hanged tomorrow noon and I know it now (but I do not); second, that I shall be unhanged tomorrow noon and do not know it now (but I do not); third, that I shall be unhanged tomorrow noon and know it now; and fourth, that I shall be hanged tomorrow noon and do not know it now. The latter two alternatives are the open possibilities, and the last of all would fulfill the decree. Rather than charging the judge with self-contradiction, let me suspend judgment and hope for the best."* »

ment de l'étudiant classiquement basé sur une induction régressive conduit celui-ci à reconstituer la matrice correspondant à la notion de surprise de la manière suivante :

(D9)	S[1, 0]	S[1, 1]
	S[1,s]	1 0

En réalité, il aurait dû considérer que la façon correcte de reconstituer cette dernière est la suivante :

(D8)	S[1, 0]	S[1, 1]
	S[1,s]	1 1

3.2 La définition associée à la matrice triangulaire et la réduction de Hall

On l'a vu, la solution de Quine s'applique directement à SEP(I-), c'est-à-dire à une version de SEP basée sur une définition conjointe de la surprise et une matrice rectangulaire. Il convient maintenant de s'intéresser à des variations de SEP basées sur une définition conjointe où la structure de la matrice correspondante n'est pas rectangulaire, mais qui satisfont toutefois les conditions pour l'émergence du paradoxe mentionnées plus haut, à savoir la présence de l'étape de base (C3) et de l'étape de validation (C4). De telles matrices présentent une structure que l'on peut qualifier de *triangulaire*. Soit donc SEP(IΔ), la version correspondante.

On peut considérer tout d'abord 7-SEP(IΔ), où la structure des cas possibles de non-surprise et de surprise correspond à la matrice ci-dessous :

(D10)	S[k, 0]	S[k, 1]
	S[7,s]	1 0
	S[6,s]	1 1
	S[5,s]	1 1
	S[4,s]	1 1
	S[3,s]	1 1
	S[2,s]	1 1
	S[1,s]	1 1

et à l'annonce du professeur suivante :

- (S10) Un examen se déroulera la semaine prochaine mais la date de l'examen constituera une surprise. De plus, le fait que l'examen aura lieu constitue une certitude absolue.

Une telle annonce se révèle identique à l'énoncé précédent auquel s'applique la solution de Quine, avec cependant une différence importante : l'étudiant possède désormais la certitude que l'examen doit survenir. Et cela a pour effet de l'empêcher de mettre en doute le fait que l'examen puisse

avoir lieu et de rendre ainsi impossible que la surprise survienne le dernier jour. Pour cette raison, on note $S[7, 1] = 0$ dans la matrice correspondante. La structure générale qui correspond à ce type de définition est :

(D11)

	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
$S[n, s]$	1	0
$S[n-1, s]$	1	1
.....		

Et, de même, on peut considérer la structure canonique (d'où la dénomination de structure *triangulaire* trouve sa justification) suivante, qui est celle de SEP(IA) et qui correspond donc à 2-SEP(IA) :

(D12)

	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
$S[2, s]$	1	0
$S[1, s]$	1	1

Une telle structure correspond à l'annonce du professeur suivante :

- (S12) Un examen se déroulera dans les deux prochains jours, mais la date de l'examen constituera une surprise. De plus, le fait que l'examen aura lieu constitue une certitude absolue.

On le voit, la clause supplémentaire de l'énoncé selon laquelle il est absolument certain que l'examen se déroulera interdit ici à la surprise de se manifester le dernier jour. Une telle version correspond notamment à la variation de SEP décrite par A. J. Ayer. La version correspondante met en scène un joueur, qui est autorisé à vérifier, avant que le paquet de cartes soit mélangé, qu'il contient bien l'as, le 2, le 3, ..., le 7 de pique. Et il est annoncé que le joueur ne pourra pas prévoir à l'avance quand l'as de pique sera découvert, ni justifier sa prédiction. Enfin, les cartes, initialement cachées, sont découvertes une par une. Une telle version a pour but de rendre impossible, avant que la 7^e carte ne soit découverte, la croyance selon laquelle l'as de pique ne sera pas découvert. Et cela a pour effet d'interdire à la solution de Quine de s'appliquer le dernier jour.

Il convient maintenant de présenter une solution pour les versions de SEP associées à des structures correspondant à (D11). Une telle solution est basée sur une réduction récemment exposée par Ned Hall, dont il convient préalablement de rappeler le contexte. Dans la version de SEP considérée par Quine (1953), il apparaît clairement que le doute de l'étudiant sur le fait que l'examen aura bien lieu dans la semaine est autorisé à une certaine étape du raisonnement. Quine se place ainsi délibérément dans une situation où l'étudiant dispose de la faculté de douter que l'examen aura véritablement lieu dans la semaine. Les versions décrites par Ayer (1973), Janaway (1989) mais aussi Scriven (1951) traduisent l'intention d'empêcher cette étape particulière dans le raisonnement de l'étudiant. De tels scénarios correspondent, dans

l'esprit, à SEP(IA). On peut également y rattacher la variation du *Designated Student Paradox* décrite par Sorensen (1982, 357)⁸, où cinq étoiles – une étoile d'or et quatre étoiles d'argent – sont attribuées à cinq étudiants, dans la mesure où il est indubitable que l'étoile d'or est placée dans le dos de l'étudiant qui a été désigné.

Cependant, Ned Hall (1999, 659-660) a récemment exposé une réduction qui tend à réfuter les objections classiquement opposées à la solution de Quine. L'argumentation développée par Hall est la suivante :

We should pause, briefly, to dispense with a bad – though oft-cited – reason for rejecting Quine's diagnosis. (See for example Ayer 1973 and Janaway 1989). Begin with the perfectly sound observation that the story can be told in such a way that the student is justified in believing that, come Friday, he will justifiably believe that an exam is scheduled for the week. Just add a second Iron Law of the School: that there must be at least one exam each week. [...] Then the first step of the student's argument goes through just fine. So Quine's diagnosis is, evidently, inapplicable.

Perhaps – but in letter only, not in spirit. With the second Iron Law in place, the last disjunct of the professor's announcement – that $E5 \& \neg J(E5)$ – is, from the student's perspective, a contradiction. So, from his perspective, the content of her announcement is given not by SE5 but by SE4: $(E1 \& \neg J1(E1)) \vee \dots \vee (E4 \& \neg J4(E4))$. And now Quine's diagnosis applies straightforwardly: he should simply insist that the student is not justified in believing the announcement and so, come Thursday morning, not justified in believing that crucial part of it which asserts that if the exam is on Friday then it will come as a surprise – which, from the student's perspective, is tantamount to asserting that the exam is scheduled for one of Monday through Thursday. That is, Quine should insist that the crucial premise that $J4(E1 \vee E2 \vee E3 \vee E4)$ is false – which is exactly the diagnosis he gives to an ordinary 4-day surprise exam scenario. Oddly, it seems to have gone entirely unnoticed by those who press this variant of the story against Quine that its only real effect is to convert an n-day scenario into an n-1 day scenario.

Hall met ainsi en parallèle deux types de situations. La première correspond à la situation dans laquelle l'analyse de Quine trouve classiquement sa place. La seconde correspond au type de situation envisagé par les opposants à la solution de Quine, en particulier Ayer (1973) et Janaway (1989). Dans cette dernière hypothèse, on tient compte d'une version plus forte de SEP, où l'on considère une seconde règle d'or de l'École (*Iron Law of the School*), laquelle admet que l'examen aura nécessairement lieu pendant la semaine. L'argumentation développée par Hall conduit à la réduction d'une version de *n*-SEP du second type à une version de (*n*-1)-SEP de type quinéen. Cette équivalence a pour effet d'annihiler les objections des opposants à la

8. « The students are then shown four silver stars and one gold star. One star is put on the back of each student. »

solution de Quine⁹. Car l'effet de cette réduction est de rendre finalement possible l'application de la solution de Quine dans les situations décrites par Ayer et Janaway. Dans l'esprit, le scénario envisagé par Ayer et Janaway correspond ainsi à une situation où la surprise n'est pas possible le jour n (c'est-à-dire $S[n, 1] = 0$). Cela a effectivement pour effet de neutraliser la solution de Quine basée sur n -SEP(I-). Mais la réduction de Hall permet alors à la solution de Quine de s'appliquer à $(n-1)$ -SEP(I-). L'effet de la réduction de Hall est donc de réduire un scénario correspondant à (D11) à une situation basée sur (D8). En conséquence, la réduction de Hall permet de réduire n -SEP(IA) à $(n-1)$ -SEP(I-). Il en résulte que toute version de SEP(IA) pour une n -période se réduit à une version de SEP(I-) pour une $(n-1)$ période (formellement n -SEP(IA) $\equiv$ $(n-1)$ -SEP(I-) pour $n > 1$). Ainsi, la réduction de Hall permet d'appliquer finalement la solution de Quine à SEP(IA)¹⁰.

4. La notion de surprise correspondant à une structure disjointe

Il convient de s'intéresser, en second lieu, au cas où la notion de surprise est basée sur une structure *disjointe* des cas possibles de non-surprise et de surprise. Soit SEP(II), la version correspondante. Intuitivement, une telle variation correspond à une situation où, pour un jour donné de la n -période, il n'est pas possible d'avoir à la fois la non-surprise et la surprise. La structure de la matrice associée est telle que l'on a chaque jour, de manière exclusive, soit la non-surprise, soit la surprise.

Il apparaît, à ce stade, qu'une question préliminaire peut être posée : la solution de Quine ne peut-elle pas s'appliquer à SEP(II) ? L'analyse précédente de SEP(I) montre toutefois qu'une condition nécessaire pour que la solution de Quine trouve à s'appliquer est qu'il existe durant la n -période au moins un jour où la non-surprise et la surprise sont à la fois possibles. Or une telle propriété est celle d'une structure *conjointe* et correspond à la situation qui est celle de SEP(I). Mais dans le présent contexte, qui est celui d'une structure *disjointe*, la matrice associée vérifie à l'inverse $\forall k S[k, 0] + S[k, 1] = 1$. Par conséquent, la solution de Quine ne peut en aucun cas s'appliquer à SEP(II).

De même, on pourrait se poser la question de savoir si la réduction de Hall ne peut pas non plus s'appliquer à SEP(II). Ainsi, n'a-t-on donc pas une réduction de SEP(II) pour une n -période à SEP(I) pour une $(n-1)$ -période ? Il apparaît également que non. En effet, comme on vient de le voir, la solution

9. Hall réfute par ailleurs, mais sur un fondement différent, la solution proposée par Quine.

10. La réduction de Hall peut aisément être généralisée. Elle est alors associée à une version de n -SEP(IA) telle que la surprise ne pourra survenir les m derniers jours de la semaine. Une telle version est associée à une matrice telle que (a) $\exists m (1 \leq m < n)$ tel que $S[n-m, 0] = S[n-m, 1] = 1$; b) $\forall p > n-m S[p, 0] = 1$ et $S[p, 1] = 0$; c) $\forall q < n-m S[q, 0] = S[q, 1] = 1$. Dans cette nouvelle situation, une *réduction de Hall généralisée* s'applique à la version de SEP correspondante. Dans ce cas, la réduction de Hall étendue conduit à : n -SEP(IA) $\equiv$ $(n-m)$ -SEP(I-).

de Quine ne peut pas s'appliquer à SEP(II). L'effet de la réduction de Hall est de réduire un scénario donné à une situation où la solution de Quine trouve finalement à s'appliquer. Toutefois, étant donné que la solution de Quine ne peut s'appliquer dans le contexte de SEP(II), la réduction de Hall se trouve également dans l'impossibilité de produire son effet.

Puisque la solution de Quine ne s'applique pas à SEP(II), il convient maintenant de s'attacher à fournir une solution adéquate pour la version de SEP correspondant à une notion de surprise associée à une structure disjointe des cas de non-surprise et de surprise. Pour ce faire, il s'avère nécessaire de décrire une version de SEP correspondant à une structure disjointe, ainsi que la structure correspondant à la version canonique de SEP(II).

En premier lieu, on peut observer que la version minimale correspondant à une version disjointe de SEP est celle qui est associée à la structure suivante, soit 2-SEP(II) :

(D13)	S[1, 0]	S[1, 1]
S[2,s]	1	0
S[1,s]	0	1

Cependant, pour des raisons qui deviendront claires un peu plus loin, la version correspondante de SEP(II) ne possède pas un degré de réalisme et de plausibilité suffisant pour constituer une authentique version de SEP, c'est-à-dire telle qu'elle soit susceptible d'induire en erreur notre raisonnement.

Afin de mettre en évidence la version canonique de SEP(II) et l'énoncé correspondant, il convient tout d'abord de mentionner la remarque, effectuée par plusieurs auteurs¹¹, selon laquelle le paradoxe émerge nettement, dans le cas de SEP(II), lorsque n est grand. Une caractéristique intéressante de SEP(II) est en effet que le paradoxe émerge intuitivement de manière plus nette lorsque de grandes valeurs de n sont prises en considération. Une illustration frappante de ce phénomène nous est ainsi fournie par la variation du paradoxe qui correspond à la situation suivante, décrite par Timothy Williamson (2000, 139) :

Advance knowledge that there will be a test, fire drill, or the like of which one will not know the time in advance is an everyday fact of social life, but one denied by a surprising proportion of early work on the Surprise Examination. Who has not waited for the telephone to ring, knowing that it will do so within a week and that one will not know a second before it rings that it will ring a second later?

La variation suggérée par Williamson correspond à l'annonce faite à quelqu'un qu'il recevra un coup de téléphone dans la semaine, sans qu'il puisse toutefois déterminer à l'avance à quelle seconde précise cet appel surviendra. Cette variation souligne comment la surprise peut se manifester,

11. Cf. notamment Hall (1999, 661), Williamson (2000).

de manière tout à fait plausible, lorsque la valeur de n est élevée. L'unité de temps considérée par Williamson est ici la seconde, rapportée à une période qui correspond à une semaine. La valeur correspondante de n est ici très élevée et égale à 604800 ($60 \times 60 \times 24 \times 7$) secondes. Cela illustre comment une grande valeur de n permet à la variation correspondante de SEP(II) de prendre place d'une façon à la fois plausible et réaliste. Cependant, il n'est pas indispensable de prendre en considération une valeur aussi grande de n . En effet, une valeur de n , par exemple égale à 365, convient également très bien. Dans ce contexte, l'annonce du professeur qui correspond à une structure disjointe est alors la suivante :

(S14) Un examen aura lieu dans l'année à venir mais la date de l'examen constituera une surprise.

La définition correspondante présente alors la structure ci-dessous :

(D14)

	S[1, 0]	S[1, 1]
S[365,s]	1	0
.....		
S[1,s]	0	1

qui constitue une instance de la forme générale suivante :

(D15)

	S[1, 0]	S[1, 1]
S[n,s]	1	0
.....		
S[1,s]	0	1

On peut considérer que cette dernière structure correspond à la version *canonique* de SEP(II), pour n grand. Dans la situation particulière associée à cette version de SEP, l'étudiant prédit chaque jour – par un mauvais jugement mais justifié par un raisonnement basé sur l'induction régressive – que l'examen n'aura lieu aucun jour de la semaine. Cependant, il apparaît qu'au moins un cas de surprise (par exemple si l'examen survient le premier jour) permet de valider, de manière tout à fait réaliste, l'annonce du professeur.

La forme de SEP(II) qui s'applique à la version standard de SEP est 7-SEP(II), lequel correspond à l'énoncé classique :

(S7) Un examen se déroulera la semaine prochaine mais la date de l'examen constituera une surprise.

mais, dans la version standard, avec cette différence que le contexte est ici exclusivement celui d'une notion de surprise associée à une structure disjointe.

On est désormais à même de déterminer l'étape fallacieuse dans le raisonnement de l'étudiant. Pour cela, il est utile de décrire le raisonnement de l'étudiant en termes de reconstitution de matrice. Ce raisonnement le

conduit en effet à attribuer une valeur pour $S[k, 0]$ et $S[k, 1]$. Et lorsque l'étudiant a connaissance de l'annonce du professeur, son raisonnement le conduit en effet à reconstruire la matrice correspondante telle que tous les $S[k, 0] = 1$ et tous les $S[k, 1] = 0$, de la façon suivante (pour $n = 7$) :

(D16)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
$S[7, s]$	1	0
$S[6, s]$	1	0
$S[5, s]$	1	0
$S[4, s]$	1	0
$S[3, s]$	1	0
$S[2, s]$	1	0
$S[1, s]$	1	0

On peut noter ici que l'ordre de reconstitution se révèle indifférent. À ce stade, on est en mesure d'identifier l'erreur de raisonnement qui est à l'origine de la conclusion erronée de l'étudiant. Il apparaît que l'étudiant n'a pas tenu compte du fait que la surprise correspond ici à une structure disjointe. En effet, il aurait dû considérer que le dernier jour correspond à une instance propre de non-surprise et donc que $S[n, 0] = 1$. De même, il aurait dû considérer que le 1^{er} jour¹² correspond à une instance propre de surprise et poser ainsi $S[1, 1] = 1$. Le contexte étant celui d'une structure disjointe, il aurait pu légitimement ajouter, dans une seconde étape, que $S[n, 1] = 0$ et $S[1, 0] = 0$. À ce stade, la matrice partiellement reconstituée aurait alors été la suivante :

(D17)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
$S[7, s]$	1	0
$S[6, s]$		
$S[5, s]$		
$S[4, s]$		
$S[3, s]$		
$S[2, s]$		
$S[1, s]$	0	1

L'étudiant aurait alors dû poursuivre son raisonnement de la manière suivante. Les instances propres de non-surprise et de surprise qui sont ici disjointes ne capturent pas en totalité la notion de surprise. Dans un tel contexte, la notion de surprise n'est pas capturée de manière exhaustive par l'extension et l'anti-extension de la surprise. Or une telle définition est conforme à la définition d'un prédicat vague, qui se caractérise par une extension

12. Il s'agit là d'un exemple. Comme autre solution, on aurait pu choisir ici le 2^e ou le 3^e jour.

et une anti-extension mutuellement exclusives et non-exhaustives¹³. Ainsi, la conception de la surprise associée à une structure disjointe est celle d'une notion *vague*.

Ce qui précède permet maintenant d'identifier avec précision la faille dans le raisonnement de l'étudiant lorsque la notion de surprise est une notion vague associée à une structure disjointe. Car l'erreur à l'origine du raisonnement fallacieux de l'étudiant réside dans le fait de n'avoir pas considéré que la surprise correspond, dans le cas d'une structure disjointe, à une notion vague et comporte donc une zone de pénombre qui correspond à des cas limites (*borderline*) entre la non-surprise et la surprise. Point n'est besoin, toutefois, de disposer ici d'une solution au paradoxe sorite. En effet, que ces cas limites résultent d'une succession de degrés intermédiaires, d'une coupure précise entre la non-surprise et la surprise dont l'emplacement exact nous est impossible à connaître, ou d'autres facteurs, importe peu ici. Car, dans tous les cas, la seule prise en considération du fait que la notion de surprise est ici une notion vague interdit de conclure que $S[k, 1] = 0$, pour toutes les valeurs de k .

Il existe ainsi, conformément à ce qui précède, plusieurs façons de reconstituer la matrice. En fait, il existe autant de manières de reconstituer cette dernière qu'il existe de conceptions du vague. L'une de ces façons (basée sur la conception du vague fondée sur la logique floue) consiste à considérer qu'il existe une succession continue et graduelle de la non-surprise à la surprise. L'algorithme correspondant pour reconstituer la matrice est alors celui où le *pas* est donné par la formule $1/(n-p)$ où p correspond à une instance propre de surprise. Pour $p = 3$, on a ici $1/(7-3) = 0,25$, avec $S[3, 1] = 1$. Et la matrice correspondante est ainsi la suivante :

(D18)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
$S[7,s]$	1	0
$S[6,s]$	0,75	0,25
$S[5,s]$	0,5	0,5
$S[4,s]$	0,25	0,75
$S[3,s]$	0	1
$S[2,s]$	0	1
$S[1,s]$	0	1

où la somme des valeurs de la matrice associées à un jour donné est égale à 1. L'intuition qui préside à SEP(II) est ici que la non-surprise est totale le jour n , mais qu'il existe des degrés intermédiaires de surprise si $(0 < si < 1)$ tels que plus on s'approche du dernier jour, plus l'effet de non-surprise est

13. Cette définition d'un prédicat vague est empruntée à Soames. Considérant l'extension et l'anti-extension d'un prédicat vague, Soames (1999, 210) précise ainsi: « *These two classes are mutually exclusive, though not jointly exhaustive.* »

élevé. À l'inverse, l'effet de surprise est total dans les premiers jours, par exemple les jours 1, 2 et 3.

On peut remarquer ici que les définitions correspondant à SEP(II) qui viennent d'être décrites présentent une propriété de *linéarité* (formellement, $\forall k$ (pour $1 < k \leq n$), $S[k, 0] \geq S[k-1, 0]$). En effet, une structure correspondant aux cas possibles de non-surprise et de surprise qui ne présenterait pas une telle propriété de linéarité ne capturerait pas l'intuition correspondant à la notion de surprise. Pour cette raison, il paraît suffisant de limiter la présente étude aux structures de définitions qui satisfont cette propriété de linéarité.

Une autre façon de reconstituer la matrice correspondante, fondée sur la conception épistémologique du vague, aurait pu également être utilisée. Il s'agit du cas où la nature vague de la surprise est déterminée par l'existence d'une coupure précise entre les cas de non-surprise et de surprise, dont il ne nous est cependant pas possible de connaître l'emplacement exact. Dans ce cas, la matrice aurait pu être reconstituée par exemple de la manière suivante :

(D19)	$S[k, 0]$	$S[k, 1]$
$S[7, s]$	1	0
$S[6, s]$	1	0
$S[5, s]$	1	0
$S[4, s]$	0	1
$S[3, s]$	0	1
$S[2, s]$	0	1
$S[1, s]$	0	1

On peut maintenant se demander si la version du paradoxe associée à SEP(II) ne peut pas être assimilée au *paradoxe sorite*. La réduction de SEP au paradoxe sorite est en effet la solution qui a été proposée par certains auteurs, notamment Dietl (1973) et Smith (1984). Ces dernières solutions, basées sur l'assimilation de SEP au paradoxe sorite, constituent des analyses monistes qui ne conduisent pas, à la différence de la présente solution, à deux solutions indépendantes basées sur deux versions structurellement différentes de SEP. En ce qui concerne par ailleurs les analyses proposées par Dietl et Smith, on ne voit pas clairement si chaque étape de SEP est pleinement assimilée à l'étape correspondante du paradoxe sorite, ainsi que l'a souligné Sorensen¹⁴. Toutefois, dans le contexte d'une conception de la surprise asso-

14. Cf. Sorensen (1988, 292-293) : « Indeed, no one has simply asserted that the following is just another instance of the sorites. »

i. *Base step* : The audience can know that the exercise will not occur on the last day.

ii. *Induction step* : If the audience can know that the exercise will not occur on day n , then they can also know that the exercise will not occur on day $n - 1$.

iii. The audience can know that there is no day on which the exercise will occur.

« Why not blame the whole puzzle on the vagueness of "can know"? [...] Despite its attractiveness, I have not found any clear examples of this strategy. »

ciée à une structure disjointe, le fait que le dernier jour correspond à une instance propre de non-surprise peut ici être assimilé à l'étape de base du paradoxe sorite.

Cependant, il apparaît qu'une telle réduction de SEP au paradoxe sorite, limitée à la notion de surprise qui correspond à une structure disjointe, ne prévaut pas ici. En premier lieu, on ne sait pas clairement si l'énoncé de SEP peut être traduit en une variation du paradoxe sorite, en particulier pour ce qui concerne 7-SEP(II). Car la variation correspondante du paradoxe sorite serait trop rapide, comme cela a été noté par Sorensen (1988)¹⁵. Et l'on peut penser, en outre, selon les remarques de Scott Soames (1999), que certains prédicats vagues ne sont pas susceptibles de donner lieu à une version correspondante du paradoxe sorite. C'est ce qui semble bien être le cas pour la notion de surprise associée à 7-SEP(II). Car, comme le fait remarquer Soames¹⁶, le continuum qui est sémantiquement associé aux prédicats donnant lieu au paradoxe sorite peut être fragmenté en unités si petites que si l'une de ces unités est intuitivement F, alors l'unité suivante est également F. Or, tel n'est pas le cas pour la variation constituée par 7-SEP(II), où les unités correspondantes (1 jour) ne sont pas assez fines par rapport à la période considérée (7 jours).

Enfin, et surtout, comme on l'a vu plus haut, la solution précédente pour SEP(II) s'applique, *quelle que soit la nature de la solution qui sera adoptée pour le paradoxe sorite*. Car c'est la méconnaissance de la structure sémantique de la notion vague de surprise qui se trouve à l'origine du raisonnement fallacieux de l'étudiant dans le cas de SEP(II). Et ce fait est indépendant de la solution qui devrait être apportée, à l'avenir, au paradoxe sorite – que cette approche soit d'inspiration épistémologique, supervaluationniste, basée sur la logique floue – ou d'une toute autre nature.

5. La solution du paradoxe

Les développements qui précèdent permettent maintenant de formuler une solution précise au paradoxe de l'examen-surprise. Celle-ci peut être énoncée en considérant ce qu'aurait dû être le raisonnement de l'étudiant. Voici en effet, en vertu de la présente analyse, comment l'étudiant aurait dû raisonner après avoir entendu l'annonce du professeur :

L'étudiant : Professeur, je pense que deux conceptions sémantiquement distinctes de la surprise, susceptibles d'influer sur le raisonnement à tenir, peu-

15. Cf. (1988, 324) : « One immediate qualm about assimilating the prediction paradox to the sorites is that the prediction paradox would be a very "fast" sorites. [...] Yet standard sorites arguments involve a great many borderline cases. »

16. Cf. Soames (1999, 218) : « A further fact about Sorites predicates is that the continuum semantically associated with such a predicate can be broken down into units fine enough so that once one has characterized one item as F (or not F), it is virtually irresistible to characterize the same item in the same way. »

vent être prises en considération. J'observe également que vous n'avez pas précisé, lors de votre annonce, à laquelle de ces deux conceptions vous vous référiez. N'est-ce pas ?

Le professeur : Oui, c'est exact. Continuez.

L'étudiant : Puisque vous vous référez indifféremment à l'une ou l'autre de ces conceptions de la surprise, il est nécessaire d'envisager successivement chacune d'elles, ainsi que le raisonnement à tenir dans chaque cas.

Le professeur : Voyons donc cela.

L'étudiant : Considérons, en premier lieu, le cas où la surprise correspond à une définition *conjointe* des cas de non-surprise et de surprise. Une telle définition est telle que la non-surprise et la surprise sont à la fois possibles, par exemple le dernier jour. Une telle situation est susceptible de se présenter le dernier jour, notamment lorsqu'un étudiant conclut que l'examen ne peut avoir lieu ce même dernier jour, puisque cela contredirait l'annonce faite par le professeur. Pourtant, cela a précisément pour effet de permettre à la surprise de se produire, car ce même étudiant s'attend alors à ce que l'examen n'ait pas lieu. Et de manière tout à fait plausible, comme l'a fait valoir Quine, une telle situation correspond alors à un cas de surprise. Dans ce cas, la prise en considération de la possibilité que l'examen survienne par surprise le dernier jour interdit d'éliminer successivement les jours n , $n-1$, $n-2$, ..., 2, puis 1. J'ajoute enfin que la notion de surprise associée à une structure conjointe est une notion de surprise totale. Car, le dernier jour, on se trouve en présence de non-surprise ou de surprise totale, sans qu'il existe dans ce cas de situations intermédiaires.

Le professeur : Je vois cela. Vous aviez parlé d'un second cas de surprise...

L'étudiant : Effectivement. Il est également nécessaire de considérer le cas où la surprise correspond à une définition *disjointe* des cas de non-surprise et de surprise. Une telle définition correspond au cas où la non-surprise et la surprise ne sont pas possibles le même jour. L'intuition sur laquelle repose une telle conception de la surprise correspond à l'annonce faite à des étudiants qu'ils subiront un examen dans l'année, bien qu'ils ignorent par ailleurs le jour précis où il se déroulera. Dans un tel cas, il résulte bien de notre expérience que l'examen peut véritablement se produire par surprise, de nombreux jours de l'année, par exemple un jour quelconque des trois premiers mois. Il s'agit là d'une situation concrète qui correspond à l'expérience individuelle de tout étudiant. Bien sûr, dans l'annonce que vous venez de nous faire, la période n'est pas aussi longue qu'une année mais correspond à une semaine. Cependant, votre annonce laisse également la place à une telle conception de la surprise associée à une structure disjointe des cas de non-surprise et de surprise. En effet, l'examen peut survenir par surprise, par exemple le 1^{er} jour de la semaine. Ainsi, le 1^{er} jour constitue une instance propre de surprise.

Parallèlement, le dernier jour constitue une instance propre de non-surprise, puisqu'il résulte de l'énoncé que l'examen ne peut avoir lieu ce jour-là par surprise. À ce stade, il apparaît également que le statut des autres jours de la période correspondante n'est pas déterminé. Ainsi, une telle structure disjointe des cas de non-surprise et de surprise est à la fois disjointe et non-exhaustive. Par conséquent, la notion de surprise correspondante présente ici les critères de notion *vague*. Et cela met en lumière le fait que la notion de surprise associée à une structure conjointe est une notion vague et qu'il existe donc une zone de pénombre entre les instances propres de non-surprise et de surprise qui correspond à l'existence de cas limites. Et la seule existence de ces cas limites interdit d'éliminer successivement, par un raisonnement basé sur une induction régressive, les jours n , $n-1$, $n-2$, ..., 2, puis 1. Et je remarque enfin, à la différence de la notion de surprise précédente, que la notion de surprise associée à une structure conjointe conduit à l'existence de cas intermédiaires entre la non-surprise et la surprise.

Le professeur : Je vois. Concluez maintenant.

L'étudiant : Finalement, le fait d'envisager successivement les deux notions différentes de surprise pouvant correspondre à l'annonce que vous venez de faire conduit dans les deux cas à rejeter le raisonnement classique qui conduit à éliminer successivement tous les jours de la semaine. Ici, la motivation pour rejeter le raisonnement classique se révèle différente pour chacune des deux notions de surprise. Mais, dans les deux cas, il s'ensuit une conclusion convergente qui conduit au rejet du raisonnement classique basé sur une induction régressive.

6. Conclusion

Je mentionnerai finalement que la solution qui vient d'être proposée s'applique également aux variations de SEP mentionnées par Sorensen (1982). En effet, la structure des formes canoniques de SEP(I-), SEP(IA) ou SEP(II) indique que, quelle que soit la version prise en considération, la solution qui s'applique ne nécessite pas de faire appel à un quelconque principe de rétention temporelle. Elle est également indépendante de l'ordre d'élimination et peut enfin s'appliquer lorsque la durée de la n -période n'est pas connue lors de l'annonce faite par le professeur.

Enfin, on peut mentionner que la stratégie développée dans la présente étude se révèle structurellement analogue à celle mise en œuvre dans Franceschi (1999) : en premier lieu, établir une dichotomie qui permet de diviser le problème concerné en deux classes distinctes ; en second lieu, montrer que chacune des versions qui en résultent admet une résolution spécifique¹⁷. De manière similaire, dans la présente analyse de SEP, une dichotomie est effectuée, et les deux caté-

17. Un exemple caractéristique de ce type d'analyse est également fourni par la solution au paradoxe des deux enveloppes (*two-envelope paradox*) décrite par David Chalmers (2002,

gories de problèmes qui en résultent donnent ensuite lieu à une solution indépendante. Cela suggère que deux versions structurellement indépendantes se trouvent inextricablement mêlées dans les paradoxes philosophiques; ce fait constituerait une caractéristique plus répandue qu'on ne peut le penser de prime abord et expliquerait également en partie la difficulté qui leur est propre¹⁸.

Références

- Ayer, A. J. « On a Supposed Antinomy », *Mind*, 82, 1973, p. 125-126.
- Binkley, R. « The Surprise Examination in Modal Logic », *Journal of Philosophy*, 65, 1968, p. 127-136.
- Chalmers, D. « The St. Petersburg Two-Envelope Paradox », *Analysis*, 62, 2002, p. 155-157.
- Chow, T. Y. « The Surprise Examination or Unexpected Hanging Paradox », *The American Mathematical Monthly*, 105, 1998, p. 41-51.
- Dietl, P. « The Surprise Examination », *Educational Theory*, 23, 1973, p. 153-158.
- Franceschi, P. « Comment l'urne de Carter et Leslie se déverse dans celle de Carter », *Canadian Journal of Philosophy*, 29, 1999, p. 139-156.
- Hall, N. « How to Set a Surprise Exam », *Mind*, 108, 1999, p. 647-703.
- Hyde, D. « Sorites Paradox », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2002 Edition)*, E. N. Zalta (dir.), 2002, [en ligne].
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/sorites-paradox>
- Janaway, C. « Knowing About Surprises: A Supposed Antinomy Revisited », *Mind*, 98, 1989, p. 391-410.
- Montague, R. et D. Kaplan « A Paradox Regained », *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 3, 1960, p. 79-90.
- O' Connor, D. « Pragmatic Paradoxes », *Mind*, 57, 1948, p. 358-359.
- Quine, W. « On a So-Called Paradox », *Mind*, 62, 1953, p. 65-66.
- Sainsbury, R. M. *Paradoxes*, 2^e édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Scriven, M. « Paradoxical Announcements », *Mind*, 60, 1951, p. 403-407.
- Shaw, R. « The Paradox of the Unexpected Examination », *Mind*, 67, 1958, p. 382-384.
- Smith, J. W. « The Surprise Examination on the Paradox of the Heap », *Philosophical Papers*, 13, 1984, p. 43-56.
- Soames, S. *Understanding Truth*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Sorensen, R. A. « Recalcitrant Versions of the Prediction Paradox », *Australasian Journal of Philosophy*, 69, 1982, p. 355-362.
- . *Blindspots*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Williamson, T. *Knowledge and its Limits*, London & New York, Routledge, 2000.
- Wright, C. & Sudbury, A. « The Paradox of the Unexpected Examination », *Australasian Journal of Philosophy*, 55, 1977, p. 41-58.

157): « The upshot is a disjunctive diagnosis of the two-envelope paradox. The expected value of the amount in the envelopes is either finite or infinite. If it is finite, then (1) and (2) are false [...]. If it is infinite, then the step from (2) to (3) is invalid [...]. »

18. Je suis reconnaissant envers Timothy Chow, Ned Hall, Claude Panaccio, ainsi que les experts anonymes pour des commentaires très utiles concernant des versions précédentes de cet article.

Le nominalisme d'Ockham et la représentation mentale. Précis de *Ockham on Concepts*

Claude Panaccio

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011876ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011876ar>

[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

Panaccio, C. (2005). Le nominalisme d'Ockham et la représentation mentale. Précis de *Ockham on Concepts*. *Philosophiques*, 32 (2), 423–426.
<https://doi.org/10.7202/011876ar>

Disputatio

Le nominalisme d'Ockham et la représentation mentale. Précis de *Ockham on Concepts*¹

CLAUDE PANACCIO

Université du Québec à Montréal

panaccio.claude@uqam.ca

Les études ockhamistes ont connu un essor considérable ces vingt dernières années. Deux facteurs principaux, me semble-t-il, ont joué de concert à ce propos. D'abord, une excellente édition critique des écrits philosophiques et théologiques d'Ockham, achevée en 1988, a rendu l'œuvre disponible aux chercheurs dans une version fiable, ce qui, malheureusement, reste exceptionnel en études médiévales : on n'a pas encore l'équivalent pour Abélard, Albert le Grand ou Jean Duns Scot, par exemple. Il faut en savoir gré au Franciscan Institute de l'Université Saint-Bonaventure (N.Y.), qui a consacré quarante ans à l'entreprise, et au Père Gedeon Gál, en particulier, qui l'a dirigée de main de maître pendant plus de vingt ans et qui l'a menée à terme².

Deuxièmement, il y a eu une prise de conscience nette, ces dernières décennies, d'affinités frappantes entre la philosophie de la fin du Moyen Âge, celle du ^{xiv}^e siècle surtout, et la philosophie analytique contemporaine. L'ouvrage qui l'a le mieux manifesté est le *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* paru en 1982 sous la direction de Norman Kretzmann, Anthony Kenny et Jan Pinborg, qui a résolument mis l'accent sur l'intérêt du Moyen Âge tardif pour les discussions actuelles en philosophie analytique³. Il n'est pas abusif de dire, de fait, que la *via moderna* de la fin du Moyen Âge – dont Guillaume d'Ockham est l'un des grands représentants – est, littéralement, une philosophie de type analytique : une pratique philosophique, c'est-à-dire, qui repose sur des théories logiques et sémantiques détaillées et sophistiquées, et qui utilise systématiquement ces appareils logico-sémantiques pour la discussion de tous les problèmes philosophiques. Les questions

1. Panaccio, Claude, *Ockham on Concepts*, Aldershot, G.-B., Ashgate, 2004, xi + 197 p.

2. L'édition des *Opera philosophica et theologica* d'Ockham par le Franciscan Institute de l'Université Saint-Bonaventure (N.Y.) est répartie en deux séries : *Opera philosophica*, éd. par G. Gál et al., 7 volumes, 1974-1988, et *Opera theologica*, éd. par G. Gál et al., 10 volumes, 1967-1986. L'édition des œuvres politiques, en revanche, qui est indépendamment menée, est encore incomplète : *Opera politica*, éd. par H. S. Offler et al., 4 volumes (jusqu'à présent) : volumes I-III, Manchester, Manchester University Press, 1940-1963 ; volume IV, Oxford, Oxford University Press, 1997.

3. *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, sous la dir. de N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

de philosophie de la physique, par exemple, sont en grande partie, chez Ockham, des problèmes de sémantique des termes comme « mouvement », « vide », « lieu », « temps », etc.

La mise à disposition des textes mêmes d'Ockham, donc, et la prise de conscience de l'intérêt potentiel de ces textes pour les discussions en cours en philosophie du langage, en philosophie de l'esprit, en métaphysique analytique, etc., ont concouru à susciter de nombreux travaux sur Ockham depuis une vingtaine d'années, à commencer par l'exceptionnel *William Ockham* de Marilyn Adams en 1987⁴. Et ce foisonnement de recherches a donné lieu, comme de raison, à d'importants débats d'interprétation au sujet de la doctrine ockhamiste. Il se trouve que les plus agités de ces débats, depuis 1990 surtout, ont tourné autour de la théorie des concepts. J'y ai contribué, comme plusieurs autres. Et j'ai senti le besoin, à un certain moment, de faire le point là-dessus d'une manière systématique. Tel est l'objet de ce livre, que j'ai fait en anglais pour rejoindre directement mes interlocuteurs anglophones, sans être inaccessible aux autres pour autant.

Les trois premiers chapitres couvrent les notions de base de la théorie ockhamiste des concepts :

- la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive, et l'idée générale de langage mental (au chapitre 1) ;
- l'idée que les concepts sont des *actes* intellectuels (au chapitre 2) ;
- l'idée que les concepts sont des signes (au chapitre 3).

J'ai essayé, chaque fois, de mener l'exposition en discussion avec les travaux récents – ceux, en particulier, avec lesquels je me trouve en désaccord. Mais j'ai voulu surtout que les enjeux en soient compréhensibles au non-initié.

Les trois chapitres suivants abordent un thème qui est devenu central dans les discussions actuelles sur Ockham, celui des *concepts connotatifs*. Un terme connotatif, chez Ockham, est une unité signifiante dotée d'une structure sémantique hiérarchisée. Il a des signifiés premiers d'une part – une extension, si l'on préfère : « blanc », par exemple, a pour signifiés premiers toutes les choses blanches, et « cavalier » a pour signifiés premiers tous les cavaliers. Mais le terme connotatif, outre son extension, a aussi une référence *oblique* : il renvoie à d'autres individus du monde, qui ne font pas, d'habitude, partie de son extension. C'est là sa connotation. Ainsi, « cavalier » évoque les chevaux, « blanc » les blancheurs (Ockham admet que chaque chose blanche possède sa propre blancheur, qui est une qualité singulière), « père » encore – un des exemples favoris d'Ockham – évoque les enfants, tous ces *connotata* n'étant jamais pour Ockham que des entités singulières, au même titre que les signifiés premiers.

4. Adams, Marilyn M., *William Ockham*, 2 volumes, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1987.

Le problème d'interprétation qui s'est posé au sujet des connotatifs chez Ockham est le suivant : y a-t-il selon lui des concepts connotatifs simples dans le langage mental qui sert aux humains à penser ? La réponse dominante dans les années soixante-dix et quatre-vingt était que non. Les connotatifs, disait-on, sont représentés dans l'esprit, selon la théorie d'Ockham, par des *définitions*. Les connotatifs de notre langage oral, en d'autres mots, comme « père », « blanc », ou « cavalier », ne sont, dans cette optique, que des abréviations conventionnelles pour des définitions complexes. Telle était, notamment, la lecture de Paul Vincent Spade, de Marilyn Adams et de Calvin Normore entre autres⁵.

Le corollaire de cette interprétation est que les définitions complètes dans l'esprit ne doivent pas ultimement contenir elles-mêmes de connotatifs. Le programme nominaliste d'Ockham, dès lors, a été compris comme un programme d'élimination des connotatifs, dans le but de retrouver un langage sémantiquement idéal (à la Frege-Russell), mais qui corresponde en même temps au langage mental naturel dont les humains sont dotés, celui qui fournit à toutes les langues conventionnelles leur véritable ossature sémantique. Ce langage idéal serait entièrement dénué de connotatifs, et ne contiendrait que des termes « absolus » au sens d'Ockham – c'est-à-dire en gros des termes d'espèce naturelle, dépourvus de *connotata*. Comme les termes relationnels sont des connotatifs pour Ockham, ce programme réductionniste aurait exigé l'élimination théorique de tous les termes relationnels, sans que la capacité expressive de notre langage en soit affectée. La conséquence, évidemment, était que le programme en question était voué à l'échec : le nominalisme d'Ockham apparaissait comme une impasse.

J'ai essayé de montrer, pour ma part, dans un certain nombre de publications à partir de 1990, que tel n'était pas le programme d'Ockham⁶. Il accepte sans problème des concepts connotatifs dans l'esprit, qui n'y sont pas représentés par leurs définitions et qu'il ne s'agit aucunement de réduire ou d'éliminer.

5. Voir en particulier : Spade, Paul Vincent, « Ockham's distinctions between absolute and connotative terms », *Vivarium*, 13, 1975, p. 55-76 (repris dans Spade, P. V., *Lies, Language and Logic in the Late Middle Ages*, Londres, Variorum reprints, 1988); Adams, Marilyn M., *op. cit.*, p. 319-327; Normore, Calvin, « Ockham on mental language », dans *Historical Foundations of Cognitive Science*, sous la dir. de J. C. Smith, Dordrecht, Kluwer, 1990, p. 53-70; et Spade, P. V., « Three versions of Ockham's reductionist program », *Franciscan Studies*, 56, 1998, p. 347-358.

6. Panaccio, Claude, *Connotative Terms in Ockham's Mental Language*, Cahiers d'épistémologie, n° 9016, Montréal, UQAM, 1990, 22 p. (repris en version française avec quelques ajouts dans : Panaccio, Claude, « Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le langage mental », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 51, 2000, p. 297-316); « Semantics and mental language », dans *The Cambridge Companion to Ockham*, sous la dir. de P. V. Spade, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 53-75; « Connotative concepts and their definition in Ockham's nominalism », dans *La tradition médiévale des Catégories (xiii-xve siècles)*, sous la dir. de J. Biard et I. Rosier-Catach, Louvain, Peeters, 2003, p. 141-155.

Quand on prend acte de ce point d'apparence technique, toute la perspective, progressivement, change quant au rôle que Guillaume attribue au langage mental. Ce n'est plus, en particulier, un langage logiquement idéal, il s'y trouve des ambiguïtés et des redondances. La conception des définitions, aussi, doit être revue, ainsi que la gnoséologie : comment acquiert-on, pour Ockham, ces concepts connotatifs élémentaires qui nous sont si utiles ? C'est tout cela que j'ai essayé d'expliquer en détail au chapitre 4 (qui reprend mon texte de 1990 sur la question, avec quelques amendements), 5 (sur la théorie des définitions) et 6 (sur le processus d'acquisition des connotatifs simples).

Un dernier trio de chapitres, enfin, aborde quelques problèmes intéressants qui se posent encore au sujet de la théorie ockhamiste des concepts :

- en quel sens au juste les concepts sont-ils des *similitudes* des choses ? (au chapitre 7) ;
- quel est le statut des concepts logiques, ceux que Guillaume appelle les *syncatégorèmes* ? (au chapitre 8) ;
- comment les mots oraux reçoivent-ils leur signification ? (au chapitre 9).

J'ai essayé de montrer notamment dans ce dernier chapitre que la position d'Ockham est résolument *externaliste* eu égard à la signification des mots : la signification des mots que j'utilise dépend non pas de ce que j'ai dans la tête au moment de l'énonciation, mais de ce que l'« impositeur » (*l'imponens*) a décrété quand le mot a été institué, décision dont je peux très bien n'avoir qu'une connaissance assez floue, ou même carrément erronée parfois. Ockham aurait souscrit à l'adage de Putnam : « *meanings just ain't in the head!* ». Irait-il encore plus loin et souscrirait-il aussi à quelque forme d'externalisme eu égard au contenu même de nos pensées, à la signification non plus des mots oraux seulement, mais de nos concepts mêmes, compris comme des signes naturels ? Je le crois en effet. Et certains éléments dans le livre le suggèrent fortement (au chapitre 7 surtout). C'est ce thème, principalement, que j'essaie d'approfondir depuis la publication du livre.

Ockham et la distinction entre les termes abstraits et concrets

Jennifer Ashworth

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011877ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011877ar>

[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

Ashworth, J. (2005). Ockham et la distinction entre les termes abstraits et concrets. *Philosophiques*, 32 (2), 427–434. <https://doi.org/10.7202/011877ar>

Ockham et la distinction entre les termes abstraits et concrets

JENNIFER ASHWORTH

Université de Waterloo

ejashwor@watarts.waterloo.ca

Quand j'ai lu l'ouvrage magistral de Claude Panaccio, je me suis rendu compte que j'aurais de la difficulté à en discuter, parce que je suis d'accord avec tout ce dit l'auteur, surtout en ce qui concerne les problèmes du langage. Je trouve en particulier décisif les arguments qu'il présente contre les thèses de Paul Spade. Ce dernier a argumenté, en se basant sur trois prémisses, qu'il n'y a pas de terme connotatif simple dans le langage mental. Premièrement, chaque terme connotatif a une définition nominale qui, en principe, ne contient que des termes absolus. Deuxièmement, un terme connotatif est synonyme de sa définition. Troisièmement, il n'y a pas de synonymie dans le langage mental. Il s'ensuit que, dans le langage mental, un terme connotatif sera remplacé par une séquence de termes absolus qui, selon Ockham, réfèrent aux substances et qualités individuelles d'une manière directe. En opposition à Spade, Panaccio a montré qu'il est impossible d'éliminer les concepts connotatifs simples du langage mental et que les termes connotatifs simples ne sont pas synonymes de leurs définitions nominales. Il est vrai que par ses analyses du langage Ockham voulait montrer que l'on pouvait parler du monde sans multiplier les entités, mais on peut atteindre cet objectif tout en admettant une certaine complexité au niveau des concepts simples. En outre, Panaccio a établi deux thèses importantes. D'abord, Ockham ne s'intéresse pas à la construction d'un langage mental idéal mais plutôt au fonctionnement idéal de notre esprit. En deuxième lieu, l'étude de ce fonctionnement idéal ne nous donne pas toutes les solutions aux problèmes de signification parce que, pour comprendre l'acceptation des termes, il faut connaître les intentions des impositors, ceux qui ont donné leur signification primordiale aux termes oraux. Selon Panaccio, Ockham présente une théorie externaliste de la signification du langage.

Il serait inutile de reproduire ici tout ce que Panaccio a déjà expliqué avec une clarté admirable dans son ouvrage, ou d'examiner les mêmes textes que lui. Je me contenterai d'apporter quelques précisions et de signaler dans l'œuvre d'Ockham les passages pertinents qui appuient les conclusions de Panaccio. Afin d'accomplir cette tâche, j'examinerai la distinction entre les termes abstraits et concrets, un thème que Panaccio n'aborde pas dans son ouvrage. Dans la première partie de ma discussion je signalerai un problème lié à la définition d'un terme connotatif; dans la seconde partie, je soulignerai l'importance de l'imposition des termes pour Ockham.

Commençons donc par expliquer ce qui distingue les termes abstraits des termes concrets. Pour un réaliste, la réponse est simple : un terme abstrait

comme *humanitas* (« humanité ») nomme une nature commune, et un terme concret, comme *homo* (« homme »), nomme les individus qui participent à cette nature. Pour Ockham, le nominaliste, la différence entre les deux types de termes n'est pas sémantique mais morphologique¹. Dans le langage oral, un terme concret a une terminaison qui diffère de celle du terme abstrait, et, dans plusieurs cas, il contient moins de syllabes. Il y a aussi une différence grammaticale. Fréquemment, le terme concret est un adjectif et le terme abstrait, un substantif. Cela dit, il convient de constater que le même terme peut faire fonction soit d'abstrait, soit de concret². Par rapport au mot *humanitas*, *homo* est un terme concret, mais par rapport au terme *humanum*, *homo* est un terme abstrait.

Dans ses *Quodlibeta* Ockham demande s'il y a une distinction entre les termes abstraits et concrets dans le langage mental, et, afin de répondre à cette question, il propose une division en quatre groupes³. Dans le premier groupe on trouve les termes concrets qui supposent pour et signifient quelque chose que le terme abstrait approprié ne suppose pour ni ne signifie. Ce groupe comporte trois subdivisions. Soit le terme concret suppose pour un sujet et le terme abstrait pour un accident inhérent; soit le terme concret suppose pour un être composite et le terme abstrait pour une partie de cet être; soit les deux termes supposent pour des choses distinctes dont l'une n'est ni sujet ni partie de l'autre. Les trois couples qui illustrent ces subdivisions sont *album* et *albedo* (« blanc » et « blancheur »), *animatum* et *anima* (« animé » et « âme »), *humanum* et *homo* (« humain » et « homme »).

Tous les termes concrets qui appartiennent au premier groupe sont dénominatifs. Les termes dénominatifs incluent les paronymes d'Aristote, mais deux constatations s'imposent. Tout d'abord, au sens strict du mot « univoque », selon lequel les termes univoques sont tous des termes absolus prédiés *in quid*, les termes dénominatifs sont opposés aux termes univoques et équivoques, mais au sens large un terme dénominatif est soit univoque, soit équivoque⁴. Deuxièmement, si on précise qu'un terme dénominatif est un terme concret qui signifie un accident intrinsèque et diffère du terme abstrait seulement par sa terminaison, des trois exemples seul *album* est un terme dénominatif⁵. Ockham préfère varier la première condition (et parfois la seconde), et donc prendre « dénominatif » au sens large, qui inclut *animatum* et *humanum* aussi bien que *album*⁶.

Tous ces termes dénominatifs sont aussi connotatifs. Dans les mots de Panaccio « les connotatifs [...] sont des signes qui présentent une structure

1. *SL* I, 5, *Oph* I, p. 16.

2. *SL* I, 5, *Oph* I, p. 18.

3. *Quodl.* V, q. 9, *OTh* IX, p.513-518; cf. *SL* I, 5-9, *Oph* I, p. 16-35.

4. *Quodl.* IV, q. 12, *OTh* IX, p.356-357; *Exp. in Praedic.* 3, *Oph* II, p. 146.

5. *Exp. in Praedic.* 3, *Oph* II, p.144-147; *Rep.* III, 10, *OTh* VI, p. 318.

6. *Rep.* III, 10, *OTh* VI, p. 318; *Ord.* I, dist. 2, q. 9, *OTh* II, p. 330-331. Ockham n'utilise pas l'exemple « *humanum* » dans ces deux textes.

sémantique hiérarchisée : outre leur signification première, ils ont une connotation (ou signification seconde⁷ [...]). Chaque connotatif a une définition nominale, c'est-à-dire une explication du mot, qui contient, soit un terme *in recto* et un autre *in obliquo*, soit un verbe. D'après cette définition, « *album* » est un terme connotatif avec la définition nominale « *aliquid informatum albedine* » ou « *aliquid habens albedinem* »⁸. Le signifié premier est la chose qui est blanche, et le signifié second est la qualité individuelle, la blancheur. En principe, ou *proprie loquendo*, les termes connotatifs n'ont qu'une définition nominale, et en principe les termes absolus comme « *homo* » n'ont qu'une définition *quid rei*, c'est-à-dire, une description des traits essentiels de leurs signifiés⁹.

Jusqu'ici les principes de classification semblent être assez clairs. Or, il est important de noter que le couple standard *sanum sanitas* (« sain » « santé ») ne correspond pas à cette classification. On pourrait penser que le couple appartient au premier groupe, et que « *sanum* » est un nom dénominatif et connotatif qui jouit d'une définition nominale *in obliquo*, par exemple : « une chose vivante possédant la santé ». Cependant, on aurait tort. En ce qui concerne le couple, le texte permet de supposer qu'il appartient au quatrième groupe, plutôt qu'au premier. Les termes concrets de ce groupe, comme « *popularis* », supposent pour une chose, et les membres abstraits, comme « *populus* », supposent pour plusieurs choses prises ensemble. Dans son commentaire sur les *Catégories*, Ockham explique que dans la catégorie de qualité, certains termes signifient des choses simples, sans aucune connotation ; certains termes signifient plusieurs choses prises ensemble ; et certains termes signifient une chose en connotant une autre¹⁰. « *Sanitas* » signifie une relation entre les humeurs, donc elle signifie plusieurs choses prises ensemble, comme le mot « *populus* »¹¹. Bien que le terme abstrait soit prédiqué de plusieurs choses à la fois, le concret « *sanum* » est prédiqué d'une seule chose, un animal ; par conséquent le terme abstrait n'est pas synonyme du terme concret.

Quant au terme « *sanum* », Ockham nie qu'il soit connotatif quand il est pris au sens principal. Dans son *Ordinatio*, comme dans sa *Reportatio* et ses *Quodlibeta*, Ockham utilise l'exemple « *sanum* » dans le contexte de

7. Claude Panaccio, « Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le langage mental », *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 11 (2000), p. 298.

8. SL I, 10, OPh I, p. 36. « *Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis, et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo. [...] Unde si quaeras, quid significet hoc nomen 'album', dices quod illud idem quod ista oratio tota 'aliquid informatum albedine' vel 'aliquid habens albedinem'.* »

9. SL I, 10, OPh I, p. 35-36. Voir SL III-2, 28, OPh I, p. 555-556 et SL III-2, 33, OPh I, p. 568-569 pour les usages impropres des définitions *quid rei* et nominales.

10. *Exp. in Praedic.*, 14, OPh II, p. 270.

11. *Exp. in Praedic.*, 14, OPh II, p. 287-288.

l'analogie, qui pour Ockham est un type d'équivocité à dessein. L'exemple est important pour lui parce que, selon Aristote, au moins dans les traductions latines, le mot «*ens*» est dit *medio modo*, c'est-à-dire *analogice*, comme le mot «*sanum*»¹², tandis que pour Ockham le mot «*ens*» est univoque¹³. Il suggère que pour les Grecs le mot «*ens*» était équivoque et que la comparaison entre «*ens*» et «*sanum*» était correcte pour eux, bien qu'elle ne le soit pas pour nous¹⁴. Dans la *Reportatio*, il prétend que l'on prédique le mot «*sanum*» univoquement et *in quid* d'un animal mais dénomminativement, parce que connotativement, d'une diète et de l'urine¹⁵. Dans l'*Ordinatio*, Ockham prétend que «*sanum*», prédiqué d'un animal, signifie la qualité de santé *absolute*, ne connotant rien d'autre sauf peut être le sujet (*nihil aliud nisi forte subiectum connotando*), et il ajoute que prédiqué d'un animal le mot n'est pas un nom connotatif, bien qu'il le soit quand il est prédiqué de la diète ou de l'urine¹⁶. Dans ces derniers cas, le terme jouit d'une définition nominale *in obliquo*. Une diète saine est la cause de la santé d'un animal, et l'urine saine est un signe de la santé d'un animal. Cette discussion soulève la question : comment le terme «*sanum*» suppose-t-il quand il est prédiqué d'un animal ou quand il est le sujet d'une proposition, étant donné qu'il n'est pas un terme connotatif, et que la vérité des propositions «*animal est sanum*» et «*sanum currit*» requiert que le sujet et le prédicat supposent pour le même individu ? Ce que Guillaume dit à propos de «*sanum*» ne correspond pas à la définition de sa signification au sens strict, selon lequel un terme pris en supposition personnelle signifie et suppose pour le même individu¹⁷, ni à sa discussion des termes connotatifs et dénomminatifs. Il semble que la distinction entre termes absolus et connotatifs ne soit pas aussi claire que Panaccio le pense.

12. *Quodl.* IV, q. 12, *OTh* IX, p. 356; *Rep.* III, 10, *OTh* VI, p. 326-327. Cf. *Ord.* I, dist. 2, q. 9, *OTh* II, p. 325.

13. *Quodl.* IV, q. 12, *OTh* IX, p. 358-359; *Ord.* I, dist. 2, q. 9, *OTh* II, p. 334-336; *Rep.* III, 10, *OTh* VI, p. 340.

14. *Quodl.* IV, q. 12, *OTh* IX, p. 357-358; *Ord.* I, dist. 2, q. 9, *OTh* II, p. 334-335. Cf. *Rep.* III, 10, *OTh* VI, p. 340.

15. *Rep.* III, 10, *OTh* VI, p. 339-340.

16. *Ord.* I, dist. 2, q. 9, *OTh* II, p. 327-328. «*Primum membrum potest subdividi multipliciter: uno modo dicitur tale aequivocum quando idem sub eisdem modis grammaticalibus significat ista | diversa, sicut 'homo' est aequivocum ad hominem vivum et ad hominem pictum; alio modo quando significat diversa diversis modis, quia respectu unius significati est nomen connotativum et respectu alterius non est connotativum. Exemplum de sano, quia sanitas [om. dans un manuscrit] quando significat qualitatem formaliter existentem in animali non est nomen connotativum; quando autem significat dietam vel urinam tunc est nomen connotativum, quia quando significat aliquid illorum, significat unum illorum in recto et primum significatum suum in obliquo, quia si deberet exprimi quid nominis, aliquod illorum deberet poni in recto et sanitas in obliquo, quia sanum quod dicitur de diaeta habet illud quid nominis 'sanum est diaeta effectiva sanitatis'; secundum autem quod dicitur de urina habet istud quid nominis 'sanum est urina significans sanitatem'.*»

17. *SL* I, 33, *Oph* I, p. 95; *SL* I, 64, *Oph* I, p. 195.

Passons donc à la deuxième partie de ma discussion, qui à trait aux problèmes de synonymie et d'imposition dans le contexte des termes abstraits et concrets. Le deuxième groupe de ces termes et le seul qui ne se retrouve pas dans le langage mental est celui dont les membres abstraits sont synonymes des membres concrets, et le troisième groupe est celui dont les membres abstraits ne sont pas synonymes des concrets à cause des syncatégorèmes ou des déterminations adverbiales que les termes abstraits renferment. Comme nous allons le voir, les mêmes couples sont en jeu dans les deux cas.

Tout d'abord, il convient de regarder la synonymie de plus près. Pour les grammairiens et les logiciens du moyen âge, la synonymie est un rapport entre deux mots oraux ou écrits. L'exemple standard, trouvé chez Boèce et Priscien, est celui de l'épée qu'on peut nommer « *gladius* », « *mucro* », ou « *ensis* »¹⁸. Le choix entre ces mots ne peut être motivé que par le désir de produire un discours élégant. Quand Ockham nie qu'il y ait de la synonymie dans le langage mental, il est souvent évident qu'il ne pense qu'aux exemples standards¹⁹. Cependant, il y a trois textes importants qui donnent une définition de synonymie en fonction des modes grammaticaux et logiques²⁰, et en fonction des intentions des imposeurs et des locuteurs de la langue. Dans son *Ordinatio*, dans un passage ajouté, Ockham donne deux définitions : soit les noms synonymes signifient les mêmes individus sous les mêmes modes, soit les imposeurs et les locuteurs ont l'intention que les mots signifient les mêmes individus sous les mêmes modes²¹. Dans la *Summa Logicae* et les *Quodlibeta*, il nuance la première définition : les noms synonymes signifient les mêmes individus sous les mêmes modes, même s'il y a des locuteurs qui pensent à tort que les noms ne sont pas synonymes²².

Commençons par examiner le couple « *deus* » et « *deitas* ». Si ces noms sont synonymes, comment le locuteur peut-il se tromper ? David Chalmers a expliqué l'erreur du locuteur en proposant qu'il possède deux concepts

18. Boèce, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, PL 64 (Paris, 1891), col. 164A ; Priscien, *Institutiones grammaticae*, éd. M. Hertz (Leipzig, 1855 ; reprint Hildesheim, New York, 1981) t. 1, II. 26, p. 59 : 17-19.

19. *Quodl.* V, q. 8, *OTh* IX, p.510-511 ; *Quodl.* V, q. 9, *OTh* IX, p. 513 ; *SL* I, 6, *Oph* I, p. 20.

20. Il est à noter que les *modi significandi*, surtout les modes grammaticaux, peuvent varier sans détruire la synonymie. C'est surtout les deux modes logiques, « signifier directement » et « signifier indirectement » ou « connoter », qui comptent : *SL* I, 72, *Oph* I, p. 223-224. Cf. *Quodl.* V, q. 9, *OTh* IX, p. 518 ; et *SL* I, 33, *Oph* I, p. 96, sur « *significare communissime* ».

21. *Ord.* I, dist. 2, q. 3, *OTh* II, p. 88.

22. *SL* I, 6, *Oph* I, p. 19 ; *Quodl.* V, q. 10, *OTh* IX, p. 519 : « *Large dicuntur illa nomina synonyma quae significant simpliciter idem omnibus modis et eodem modo significandi, ita quod nihil aliquo modo significatur per unum quin eodem modo significandi significetur per reliquum, quamvis non omnes utentes credant ipsa idem significare, sed decepti aestimant aliquid significari per unum quod non significatur per reliquum ; sicut si aliquis crederet quod hoc nomen 'Deus' importaret unum totum et 'Deitas' partem eius.* »

distincts mais synonymes²³. Cependant, dans les *Quodlibeta* et la *Summa Logicae*, Ockham propose que le locuteur pense que «*deus*» nomme un tout, et que «*deitas*» nomme une partie du tout²⁴. D'après moi, cela veut dire que le locuteur, à cause d'une opinion erronée quant à l'imposition originale des mots, a construit deux concepts non synonymes. On pourrait aussi avancer l'hypothèse que le locuteur possède un seul concept, sans le reconnaître. Dans son *Ordinatio*, Ockham avait déjà discuté de la difficulté de savoir si on possède un concept univoque, c'est-à-dire, un concept un²⁵. On peut faire appel à l'expérience, en essayant de formuler une proposition dans l'esprit avec un sujet ou un prédicat qui suppose en même temps pour tous les individus que le terme signifie, et cela *sine omni lingua et idiomate*. On peut aussi faire appel à l'argumentation, en essayant de réfuter les arguments contre l'existence du concept univoque. Cependant, Ockham concède que ces deux méthodes sont difficiles à mettre en application, ce qui donne à penser qu'un locuteur ne serait pas toujours en mesure de décider s'il possède un concept ou deux.

Dans son *Ordinatio*, Ockham nous offre une discussion plus soutenue du problème de la synonymie du couple «*deus*» «*deitas*», et il nous offre deux hypothèses à propos de l'imposition primordiale des deux termes²⁶. Premièrement, l'impositeur aurait pu instituer les termes à signifier par le biais de deux concepts composés, tels qu'une partie d'un concept convient à quelque chose auquel une partie de l'autre concept ne convient pas. Par exemple, il aurait pu définir «*deus*» comme «*aliquod ens intellectuale*» et «*deitas*» comme «*ens quod est sapientia*». Ou bien l'impositeur aurait pu instituer les mots à signifier d'après le modèle des termes concrets qui signifient les choses composites, et leurs abstraits. Dans ce cas, et la formation des concepts de Dieu et l'imposition des noms dépendent de la conviction que les termes abstraits et concrets ont des significés distincts, et sans cette conviction les noms auraient été synonymes²⁷. En conséquence, on peut argumenter que les noms «*deus*» et «*deitas*» ne sont pas synonymes; et, qui plus est, on peut argumenter qu'on n'est pas en mesure de savoir si les noms «*homo*» et «*humanitas*» sont synonymes, car on peut douter de l'imposition primordiale.

23. David Chalmers, «Is There Synonymy in Ockham's Mental Language?», in *The Cambridge Companion to Ockham*, éd. Paul Vincent Spade (Cambridge, 1999), p. 88.

24. *Quodl.* V, q. 10, *OTh* IX, p. 519; *SL* I, 6, *OPh* I, p. 19.

25. *Ord.* I, dist. 29, q. un, *OTh* IV, p. 277-278.

26. *Ord.* I, dist. 2, q. 3, *OTh* II, p. 85-89.

27. *Ord.* I, dist. 2, q. 3, *OTh* II, p. 87: «[...] intellectus potest formare duos conceptus in quibus quasi intelligitur Deus, quia aliter a nobis non potest intelligi, et hoc secundum similitudinem ad duos conceptus, quorum unus est concretus et alius abstractus, formatos de re composita, ita quod nisi inveniret in rebus compositis concretum et abstractum distingui quoad signatum, non formaret tales conceptus de Deo nec imposeret talia nomina nisi sicut nomina synonyma.»; *ibid.*, p.88-89: «et isto modo homo et humanitas, Deus et deitas non sunt synonyma, et hoc quia relinquunt in dubio quantum est ex impositione istorum nominum an haec sit vera 'homo est humanitas' vel falsa, et ita de aliis.»

Considérons maintenant ce couple « *homo* » « *humanitas* » de plus près. Ockham est convaincu que pour Aristote ces termes sont synonymes²⁸, mais il reconnaît que cette synonymie pose des problèmes pour la théologie et pour le langage quotidien. On ne dit pas « *humanitas est homo* » ni « *humanitas est alba* ». En théologie, le problème concerne le Christ, la deuxième personne de la Trinité, qui est une personne (*suppositum*) avec deux natures, humaine et divine. Dans le cas des hommes créés, on ne peut pas faire une distinction entre la nature humaine et un individu humain, mais dans le cas du Christ, on ne peut pas identifier la personne divine à la nature humaine. Donc, dans les *Quodlibeta* et la *Summa Logicae*, Ockham fait appel à deux définitions nominales²⁹. « *Humanitas* » signifie une nature faite d'un corps et d'une âme intellectuelle, sans connoter que cette nature peut (ou ne peut pas) être assumée par une personne divine. « *Homo* » signifie, soit une nature composée d'un corps et d'une âme intellectuelle qui n'est pas soutenue par un *suppositum* distinct, soit un *suppositum* distinct qui soutient une telle nature. La première partie de la disjonction suppose pour Socrate, la seconde pour le Christ. On est maintenant en mesure de résoudre les problèmes de langage en substituant leurs définitions nominales aux termes abstraits ou concrets. Cette procédure nous permet de statuer sur la vérité des propositions en question, et de nier « *Omnis homo est humanitas* » tout en concédant les deux propositions « *Homo est humanitas* » et « *Homo non est humanitas* ». Ockham conclut que le cas théologique montre qu'il n'y a pas de synonymie, même si on nie la présence de syncatégorèmes³⁰. On peut remarquer aussi que le terme absolu « *homo* » est maintenant considéré comme dénominatif, car il connote le *suppositum divinum*³¹.

Dans le cas du langage quotidien, Ockham fait appel aux syncatégorèmes que les termes abstraits renferment³². Là où Claude Panaccio parle des abréviations, je préfère suivre le texte des *Quodlibeta* et parler des définitions contextuelles. Évidemment, Ockham n'utilise pas cette phrase, mais il stipule que la substitution d'une abréviation à un terme abstrait doit se produire dans une proposition. Il explique qu'en vertu de l'imposition ou de l'emploi du terme « *humanité* » par les locuteurs, la proposition « *L'humanité est blanche* » (*Humanitas est alba*) veut dire « *L'homme en tant qu'homme est blanc* » ou « *L'homme est nécessairement [per se] blanc* »³³. Dans la *Summa*

28. *Quodl.* V, q. 11, *OTh* IX, p. 525; *SL* I, 6, *OPh* I, p. 20.

29. *Quodl.* V, q. 10, *OTh* IX, p. 520; *SL* I, 7, *OPh* I, p. 25.

30. *SL* I, 7, *OPh* I, p. 24-25.

31. *Rep.* III, 10, *OTh* VI, p. 321-322.

32. *Quodl.* V, q. 9, *OTh* IX, p. 516; *SL* I, 8, *OPh* I, p. 29-34.

33. *Quodl.* V, q. 9, *OTh* IX, p. 516: « *Tertius modus est quando abstractum et concretum sic se habent quod abstractum ad placitum instituentium vel ex usu loquentium includit aliqua syncategoremata vel determinationes adverbiales, ita quod illud abstractum in significando aequivaleat unum complexum; puta 'humanitas' tantum valet sicut 'homo in quantum' vel 'necessario' vel 'contingenter' vel 'per se', quando ponitur in propositionibus; concretum autem nullum tale syncategorema includit. Et secundum istam viam tantum valet ista 'humanitas est alba' sicut 'homo in quantum homo est albus' vel 'homo per se est albus'. »*

Logicae, il ajoute que de tels termes abstraits sont rarement utilisés dans le langage vulgaire, mais qu'ils sont fréquents chez les philosophes et les *Sancti*³⁴.

Pour terminer, je ferai deux remarques. Premièrement, sans tomber dans l'erreur ontologique, deux personnes peuvent avoir des concepts différents, tout en utilisant les mêmes mots oraux. Rappelons le cas du couple « *homo* » « *humanitas* » : on peut penser soit comme les théologiens, soit comme Aristote (pourvu qu'on ne parle pas de théologie), soit comme ceux qui préfèrent une définition contextuelle du terme abstrait. Deuxièmement, on peut se trouver dans une situation où on ignore la signification d'un terme, parce qu'on ne sait pas quelle définition l'impositeur original a utilisé. Panaccio a raison quand il propose qu'Ockham emploie une théorie externaliste de la signification. Quand on veut établir l'acception d'un terme, ce n'est pas ses propres concepts qu'il faut consulter, mais les concepts de l'impositeur. En ce qui concerne le langage de tous les jours, on peut sans problème suivre sa communauté linguistique, et ses propres expériences, mais en ce qui concerne le langage théologique ou philosophique, même une communauté linguistique sophistiquée peut tomber dans l'erreur.

Abréviations

- Exp. in Praedic.* *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, G. Gál (dir.), in *Opera Philosophica* II. St. Bonaventure, N.Y., St. Bonaventure University, 1978.
- Ord., OTh II* *Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio. Distinctiones II-III*, S. Brown et G. Gál (dir.). *Opera Theologica* II. St. Bonaventure, N.Y., St. Bonaventure University, 1970.
- Ord., OTh IV* *Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, G. Etzkorn et F. E. Kelley (dir.). *Opera Theologica* IV. St. Bonaventure, N.Y., St. Bonaventure University, 1979.
- Quodl.* *Quodlibeta Septem*, J. C. Wey (dir.). *Opera Theologica* IX. St. Bonaventure, N.Y., St. Bonaventure University, 1980.
- Rep.* *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum (Reportatio)*, F. E. Kelley et G. I. Etzkorn (dir.). *Opera Theologica* VI. St. Bonaventure, N.Y., St. Bonaventure University, 1982.
- SL* *Summa Logicae*, P. Boehner, G. Gál et S. Brown (dir.). *Opera Philosophica* I. St. Bonaventure, N.Y., St. Bonaventure University, 1974.

34. *SL* I, 8, *Oph* I, p. 30-31.

Le rôle des concepts selon Ockham

Peter King

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011878ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011878ar>

[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

King, P. (2005). Le rôle des concepts selon Ockham. *Philosophiques*, 32 (2), 435–447. <https://doi.org/10.7202/011878ar>

Le rôle des concepts selon Ockham

PETER KING

Université de Toronto

peter.king@utoronto.ca

Ockham soutient que les concepts jouent un double rôle. D'une part, ils sont les unités fondamentales d'une certaine sorte d'actes mentaux: ce que nous appellerions des actes de *pensée*, plutôt que (disons) des actes de choix, de haine ou d'audition. Les concepts sont, avant tout, les cas paradigmatiques de la cognition intellectuelle: penser à –, ce n'est qu'une question d'occurrence d'un concept-de–. Les concepts sont donc des actes mentaux «à propos de» quoi que ce soit dont ils puissent être à propos: des choux, des rois ou des cochons avec des ailes. Certains concepts sont à propos de substances individuelles, telle que Socrate; d'autres ont trait aux classes ou aux sortes de substances, telles que les êtres humains. Les concepts sont acquis, à tout le moins initialement, avec l'expérience, et, dans l'économie de l'esprit, ils sont aussi les blocs de construction primaires de la pensée elle-même. En d'autres mots, les actes de cognition intellectuelle – penser, juger, raisonner – sont composés de concepts combinés de diverses façons (possiblement complexes); en philosophie de l'esprit, Ockham endosse un principe de compositionnalité.

D'autre part, les concepts sont les unités fondamentales de la sémantique: ce sont des signes naturels, dotés de signification, tout comme les signes conventionnels du français ou de l'anglais, et qui, comme ces derniers, sont les éléments d'un langage: un *langage mental* non conventionnel commun à tous les êtres pensants (à l'exception de Dieu, cela va de soi). Un concept est donc littéralement un «mot» *mental* et, comme n'importe quel mot, il peut être combiné avec d'autres mots pour créer des phrases, des énoncés ou des arguments pourvus de sens. Ockham utilise «terme» pour référer à une telle unité linguistique de base, qu'elle soit parlée ou pensée. Lorsqu'ils sont utilisés dans une phrase, les termes ont, en plus de la signification, la propriété sémantique de supposition (à peu près analogue à «référence»), qui intervient dans l'explication de la façon dont un énoncé donné est vrai ou faux. Ici aussi, un principe de compositionnalité est à l'œuvre: les mots forment des énoncés qui, à leur tour, forment des arguments. Les concepts sont le vocabulaire du *langage mental* qui, comme tout langage, a sa syntaxe et ses règles de formulation propres.

Ockham soutient que les deux rôles joués par les concepts, l'un psychologique et l'autre linguistique, sont coordonnés. Le procédé psychologique qui consiste à combiner des actes de pensée reflète le procédé linguistique qui consiste à enchaîner les mots les uns à la suite des autres. Les phrases sont des actes de pensée séquentiels; les énoncés, les jugements et les arguments sont littéralement des cas de raisonnement. Chaque discipline bénéficie ainsi

de l'autre : la psychologie peut adopter la théorie relativement sophistiquée de la sémantique pour parler de la pensée de manière détaillée et structurée, et la sémantique peut développer l'intuition courante selon laquelle les mots tirent leur sens des idées auxquelles ils sont associés ; le langage, écrit ou parlé, est donc une question d'encodage de nos pensées. Cette « thèse de la coordination » est l'aspect moderne de la *via moderna* du quatorzième siècle.

Tout cela est relativement exempt de controverse. Il y a certainement des raisons d'être sceptique quant au projet lui-même : conjuguer les objectifs descriptifs de la psychologie et les objectifs normatifs de la grammaire et de la logique n'est pas facile. Même si nous acceptons le projet pour les besoins de la discussion, nous pourrions nous demander à quel point les concepts sont en mesure de fonctionner simultanément comme unités de sens et comme unités de pensée et comment on peut rendre justice à chacun de ces rôles. Depuis plusieurs décennies, le consensus académique veut qu'Ockham soit une sorte de « théoricien du langage idéal » à la façon du jeune Bertrand Russell. À ce compte, le *langage mental* fonctionne comme un langage canonique dépouillé, les éléments atomiques de celui-ci étant des concepts simples et absolus (acquis avec l'expérience) dont la combinaison psychologique est identifiée à des règles syntaxiques pour engendrer des expressions bien formées. Il en résulte un « langage de la pensée » complet sur le plan expressif, que sa clarté et sa rigueur logique rendent approprié pour mettre au jour des engagements ontologiques hypertrophiés. L'attrait philosophique de cette interprétation d'Ockham est clair et puissant, et c'est pourquoi celle-ci exerce une telle attraction sur les chercheurs contemporains : Spade, Adams, Normore et d'autres.

Dans *Ockham on Concepts*, Panaccio cherche à détrôner cette interprétation « réductionniste » (aussi appelée « standard ») d'Ockham. Il soutient plutôt que la théorie des concepts d'Ockham, bien qu'essentielle à sa pensée, n'est pas déployée « pour analyser la pensée humaine comme un système logiquement idéal et sémantiquement translucide », mais plutôt « pour faire le ménage dans l'ontologie » (p. 186, les phrases qui concluent l'ouvrage). Plutôt qu'à Bertrand Russell, nous devrions penser à Jerry Fodor¹ : Ockham est un nominaliste convaincu qui est aussi attiré par ce que Fodor appelle « l'hypothèse du langage-de-la-pensée », et c'est sa philosophie de la psychologie sous-jacente au *langage mental*, et non pas l'expression bien formée du *langage mental* lui-même, qui explique comment les engagements ontologiques indésirables peuvent être évités. Selon cette interprétation, Ockham a plus en commun avec les sciences cognitives contemporaines qu'avec l'atomisme logique d'il y a un siècle, et il partage plusieurs de leurs thèses essentielles.

L'argumentation de Panaccio contre l'interprétation standard d'Ockham est lucide et attrayante. De plus, son insistance sur la place centrale de la

1. Panaccio introduit la comparaison dans son Introduction : « Beaucoup de ressemblances frappantes avec des idées récentes en philosophie de l'esprit et du langage vont devenir de plus en plus apparentes, à mesure que nous avançons, à ceux qui sont familiers avec les écrits de gens comme Saul Kripke, Hilary Putnam, ou, par-dessus tout, Jerry Fodor... » (3).

psychologie philosophique dans la philosophie d'Ockham est bien fondée, et elle apporte une rectification utile à l'attention presque exclusive portée à la logique et à la philosophie du langage qui domine la recherche académique depuis plusieurs décennies.

Revêtir Ockham des habits contemporains des sciences cognitives, cependant, malgré le précieux éclairage qu'apporte un tel changement de paradigme d'interprétation, cela ne va pas assez loin dans le rejet des tendances réductivistes de l'interprétation standard ou dans l'appréciation de la profondeur du rejet de la représentation mentale par Ockham. Il me semble plutôt que la philosophie mature d'Ockham est centrée sur une psychologie éliminativiste qui est à la fois anti-réductionniste et non mentaliste. Cette vaste différence entre le point de vue de Panaccio et le mien apparaît même dans le plus étroit des contextes, là où Panaccio entame son investigation : le point de vue d'Ockham sur les concepts. Étant donné leur double rôle, comment la sémantique et la psychologie sont-elles reliées ? La réponse de Panaccio est celle-ci : selon Ockham, pour qu'un concept en tant que mot signifie quelque chose (ait une signification donnée), il faut simplement qu'il se rapporte à cette chose en tant qu'acte de pensée. Ainsi, l'intentionnalité mentale et le sens sémantique convergent.

Les choses ne sont cependant pas tout à fait aussi symétriques que cela. Pour qu'un concept signifie quelque chose, il doit être un signe *naturel* de ce qu'il signifie². Ockham explique ceci en termes d'intentionnalité : le concept est un signe de – s'il se rapporte (« naturellement ») à –. L'intentionnalité, dans le cas de concepts de premier ordre qui ont un contenu, tels que l'ibetletelou lSocratel, est habituellement présentée comme une affaire de représentation du contenu. Un terme mental « – » signifie donc – en vertu du fait qu'il est un concept-de–, c'est-à-dire un concept qui représente –. Il semblerait finalement que la sémantique dépend de la psychologie. Nous pouvons maintenant poser la question cruciale sur laquelle Panaccio et moi divergeons en fin de compte, laquelle a des répercussions sur nos vues générales quant à l'interprétation d'Ockham. Pour un concept donné, qu'est-ce qu'avoir un contenu représentationnel particulier ? En quoi consiste la représentationnalité de la représentation mentale ?

La réponse médiévale générale, dérivée du *De interpretatione* d'Aristote, est que l'acte mental (le concept) est en quelque sorte une *similitudo* de (*a likeness of*) la chose à propos de laquelle il est. Les concepts représentent ce qu'ils représentent en vertu du fait qu'ils sont des similitudes (naturelles) de ces choses, et sont aussi de ce fait des signes de ces choses. Ockham accepte cette réponse, à tout le moins au départ. Toutefois, cela ne fait que repousser

2. Panaccio soutient correctement qu'il doit aussi être en mesure d'apporter des contributions spécifiquement linguistiques, par exemple apparaître dans des phrases ; cela distingue les termes du *langage mental* des autres signes naturels dans l'esprit (en admettant qu'il y en ait). La précaution est importante pour la théorie, mais pas pour la présente discussion, et je l'ignorerai donc.

la question plutôt que d'y répondre. Reformulons-la : quand un concept est-il une similitude de quelque chose ?

La réponse médiévale particulière, dérivée du *De anima* de Aristote, était qu'un concept est une similitude de quelque chose lorsqu'il a très exactement la même forme que cette chose – le concept de la belette que possède Socrate est à propos de la belette en vertu du fait que Socrate a la forme de la belette (moins sa matière) dans son âme intellectuelle. Augmentée d'une théorie causale de la transmission des formes, cette approche par « conformalité » de la représentation mentale s'appuie sur l'identité de la forme pour ancrer la pensée, et de ce fait le sens. Ockham, toutefois, rejette clairement et fermement cette approche traditionnelle, pour des raisons que nous n'avons pas besoin d'aborder ici³. Qu'il suffise de dire qu'il pensait que les relations causales sous-jacentes n'impliquaient pas littéralement la transmission de la forme, que ce soit de façon externe (la *species in medio*) ou interne (la *species intelligibilis*). En effet, comme il l'affirme à propos de la cognition : « Étant donné qu'un agent suffisant et un patient sont à proximité l'un de l'autre, l'effet peut être postulé sans rien de plus⁴. » L'ontologie de l'esprit qui semblait être associée avec le conformalisme – à tout le moins dans la version de Scot, qu'Ockham connaissait bien – était, au mieux, douteuse, et, au pire, carrément incohérente : la forme-dans-l'esprit comme contenu conceptuel, comme *fictum*, est un point de vue qu'Ockham en est venu à rejeter et qui ne joue aucun rôle dans sa philosophie mature, laquelle, comme Panaccio nous le rappelle, devrait être la théorie qui nous intéresse en fin de compte. Quelle est, alors, la théorie d'Ockham sur la représentationnalité ?

Panaccio considère qu'Ockham s'en tient à la réponse générale, qu'il analyse la représentationnalité comme une version de la similitude (le titre de son chapitre 7 est « Concepts as Similitudes »). Panaccio croit qu'il s'agit là du point de vue bien considéré d'Ockham : « La notion de similitude conceptuelle est encore très présente dans cette phase [mature] de sa pensée, et joue un rôle philosophique important » (p. 119). Je crois que Panaccio se trompe ici. Voyons ce qu'Ockham dit sur la nature de la représentation dans *Ordinatio* 1 d.3 q.9, où il s'attaque à la question de savoir si les créatures indiquent leur Créateur d'une quelconque façon. Il commence par distinguer les images (*imagines*) et les impressions (*vestigia*). Le paradigme de la première sorte est une statue d'Hercule, celui de la seconde l'empreinte du sabot d'un animal, mais Ockham est clair sur le fait que ces catégories sont beaucoup

3. Cf. King [2005], où ces raisons sont abordées dans le détail. En effet, Ockham parle occasionnellement de la forme comme étant « inhérente » à l'esprit (*inhering in the mind*), même dans ses œuvres tardives, toutefois, lorsqu'il le fait, il est clair selon le contexte que, ou bien : a) il réfère à l'acte mental lui-même en tant qu'accident inhérent à l'esprit; ou bien : b) il décrit l'acte mental de façon triviale, c'est-à-dire ce sur quoi il porte, sans faire appel à quelque entité métaphysique partagée.

4. Rep. 2 qq. 12-13: *Posito activo sufficienti et passivo in ipsis approximatis, potest ponieffectus sine omni alio* (OTh 5, 268, 7-9).

plus larges; une « image » peut être n'importe quel effet univoque, même s'il n'est pas voulu comme tel⁵. Lorsqu'il traite des images, il est clair qu'Ockham pense à la similitude ou à la ressemblance comme à un cas de représentation picturale, à peu près comme le sont la peinture ou la photographie⁶. Cependant, les actes de cognition intellectuelle ne peuvent représenter les choses en tant qu'« images », ou similitudes de ce qu'elles sont. Même si on fait fi de l'obscurité inhérente à l'affirmation selon laquelle un acte mental ressemble à un objet, Ockham pense qu'il y a un problème conceptuel au cœur de la notion de similitude elle-même. C'est que les impressions et les images, en raison de leur nature profonde, ne représentent pas un individu plus qu'un autre qui lui serait extrêmement similaire (*simillimum*: 546. 6-8).

Un moment de réflexion sur les images montre pourquoi ce qu'il soutient est correct. Une photographie, en elle-même, n'indiquera pas si elle est une image de Socrate ou du frère jumeau de Socrate. Que Socrate ait ou non un frère jumeau, c'est un fait à propos du monde, pas un fait à propos de la photographie, et cela n'est donc pas déterminé par les caractéristiques intrinsèques de la photographie. Ockham se penche à nouveau sur cette affirmation, dans *Reportatio*, 2, qq.12-13, en faisant remarquer que l'intellect ne pourrait pas distinguer, entre deux blancheurs extrêmement similaires, quelle serait la qualité individuelle qu'une représentation picturale mentale essaie de représenter (Oth, 5281, 24-282, 12). Rien ne repose sur cet exemple particulier; Ockham le reprend dans une version plus détaillée en utilisant deux quantités égales de chaleur (287, 19-289, 7), et une autre fois deux hommes (304, 6-20)⁷. Le problème ne résulte pas de l'indiscernabilité, au sens où nous inspectons une image et ne pouvons alors pas déterminer ce dont elle est une image; nous n'avons pas à être conscients de nos actes de pensée en tant que similitudes. L'argument d'Ockham, c'est que les similitudes, conscientes ou non, sont par nature applicables à plusieurs choses – qu'il n'y a pas de garantie que les règles de correspondance selon lesquelles elles dépeignent ce qu'elles dépeignent ont des converses uniques (c'est-à-dire que, habituellement, ces règles n'engendrent pas de projections une par une). Mais puisqu'on

5. Ockham donne trois sens de « impression » dans *Ordinatio* 1 d.3 q.9 (Oth, 2, 548, 8-549, 2) et de « image » dans q.10 (553, 2-25), le plus étroit d'entre eux étant la statue d'Hercule et le plus large étant « n'importe quelle chose univoquement produite par une autre ».

6. Ou comme elles ne le sont pas. Ockham soutient en effet qu'une image peut être complètement différente de ce qu'elle représente. Dans *Ordinatio*, 1, d.2 q.8 (Oth, 2, 277, 3-278, 12), Ockham cite, en l'approuvant, Augustin, qui insiste sur le manque de similarité entre l'image et ce qu'elle est supposée représenter; celui-ci insiste même sur l'aspect arbitraire de l'image. Par exemple, il mentionne qu'il imagine la cité d'Alexandrie, qu'il n'a jamais vue, et note que ce serait un miracle si cela ressemblait effectivement à Alexandrie; de même, à la lecture de la Bible, on peut se faire des images mentales des apôtres et du Christ, qui n'ont probablement rien à voir avec la véritable apparence de ceux-ci. Aquin aurait dit qu'il s'agit d'un manque de ressemblance *naturelle*, et non *représentationnelle*.

7. Ockham soutient la même chose, dans le même contexte, en ce qui concerne la cognition intuitive dans *Quodl* 1.13 (Oth 9, 76, 89-98).

peut penser à des individus et qu'on le fait effectivement – c'est, après tout, pour cela qu'on a une doctrine de la cognition intuitive – la représentation mentale ne doit pas être affaire de similitude. Cela, en fin de compte, est ce qu'Ockham affirme être son point de vue bien considéré sur la question lorsque celle-ci est soulevée: « La similitude n'est pas la raison précise pour laquelle nous comprenons une chose plutôt qu'une autre (*similitudo non est causa praecisa quare intelligit unum et non aliud*) (287, 17-19). Par « raison précise » (*causa praecisa*) Ockham veut dire l'explication exacte et correcte de quelque chose, celle que nous devrions énoncer lorsque nous sommes plus attentionnés et méticuleux. Ce n'est pas que la similitude explique la représentation dans tous les cas, sauf quelques-uns. C'est plutôt que, à proprement parler, la représentation n'est pas du tout une question de similitude. La philosophie mature d'Ockham, contrairement à ce qu'affirme Panaccio, se passe de ressemblance ou de similitude.

Ockham nous dit que la raison précise pour laquelle un concept donné représente une chose plutôt qu'une autre, c'est que celui-ci a été *causé* par une chose plutôt que par une autre. L'empreinte de sabot du cheval représente le cheval, comme l'impression dans la cire à sceller représente le sceau, parce qu'elles ont été respectivement causées par le cheval et le sceau. L'empreinte de sabot, ou l'impression, est un signe certain que l'agent causal approprié a été à l'œuvre quelque part. Manifestement, les mailles de ce filet sont trop larges; nous pourrions contester qu'un coup de soleil représente le soleil, que la fumée représente le feu ou que l'enfant représente le parent. Nous pouvons parler, de façon approximative, du résultat de n'importe quelle activité causale comme d'une « impression », mais, plus strictement, une impression n'est que quelque chose qui a été laissée comme conséquence de quelque activité causale appropriée (ou mieux encore, laissée grâce à l'activité d'une partie de l'agent, telle que le sabot), comme Ockham nous le dit dans *Ordinatio*, 1, d.3 q.9; nous ne devrions pas considérer la causalité univoque ordinaire comme représentationnelle (Oth, 2, 548, 20-549, 2). Un acte mental dont la production résulte de l'activité causale d'un objet compte pour une impression en ce sens restreint, de façon à ce que la cognition intuitive que Socrate a de la belette, en tant qu'impression, représente la belette – à tout le moins tant qu'elle « co-varie » avec la belette (qu'elle est présente lorsque la belette est présente et absente en son absence). Selon Ockham, les pensées que nous avons lorsque nous regardons un mouton sont à propos de ce mouton en vertu du fait que ce sont les pensées que les moutons causent naturellement et régulièrement chez nous. Il y a un sens trivial de « similitude » qui s'applique ici, en ce que n'importe quel effet peut être décrit comme « similaire » à sa cause, et Ockham en tire pleinement avantage pour retenir et expliquer l'usage médiéval: il peut parler de « similitude » et ne vouloir dire rien de plus que « effet », de façon à préserver la lettre du texte d'Aristote au détriment de son esprit. La covariance est la raison précise pour laquelle un acte mental représente une chose plutôt qu'une autre.

Panaccio connaît ces textes, bien sûr. Mais la leçon qu'il en tire est que la représentation mentale fonctionne au moyen de la similitude dans la plupart des cas, ne faisant appel à la covariance que pour les cas exceptionnels de pensée singulière. Il est même prêt à présenter la connexion causale distinctive des impressions comme un type de similitude : « une trace de pas, en ce sens, est une similitude du pied, mais pas la converse » (p. 124-125). Il s'agit peut-être de ce que les mathématiciens appelleraient un « cas dégénéré » de similitude. Panaccio soutient, de plus, qu'Ockham fait ailleurs une utilisation essentielle de la notion de similarité lorsqu'il parle de choses qui sont « maximalement similaires » (*simillimae*), comme étant ce qui permet aux sortes naturelles d'être distinguées par le langage sans que l'on ait recours à des entités métaphysiques partagées. S'il a besoin de la relation de similarité maximale pour expliquer la relation entre les choses de même sorte, pourquoi ne pas l'utiliser pour expliquer la relation entre un acte de pensée et ce sur quoi porte cet acte⁸ ? La pure économie théorique – toujours une préoccupation pour Ockham –, ne serait-ce qu'elle, suggère de franchir ce pas. Par ailleurs, Panaccio pourrait bien se demander ce qui repose sur le mot. Appelons cela « contenu représentationnel » si « similitude » semble suggérer une mauvaise direction ; si l'on se fie à la discussion précédente, Ockham semble prêt à parler de représentation, même lorsqu'il évite d'utiliser « similitude » en un sens étroit, alors pourquoi ne pas s'aligner sur sa doctrine et faire fi des vétillies terminologiques ?

Ces trois points sont tous biens notés, mais je pense qu'il y a de bonnes réponses à faire à chacun d'eux. Prenons le premier, selon lequel la similitude explique la représentation dans tous les cas à l'exception de la cognition singulière. Outre le manque d'unité d'un critère disjonctif pour la représentation (ou bien similitude, ou bien covariance), le point de vue de Panaccio ne prend pas au sérieux la déclaration d'Ockham selon laquelle la similitude n'est pas la « raison précise » pour laquelle nous comprenons une chose plutôt qu'une autre. Il répudie clairement la similitude comme explication de la représentation dans le cadre d'une question concernant ce sujet ; nous devrions le prendre au mot si cela nous est possible⁹.

Une réponse appropriée au deuxième point, celui qui dit qu'Ockham pourrait tout aussi bien avoir recours à la similarité pour expliquer la représentation mentale puisqu'il s'est de toute façon engagé envers la « similarité

8. Panaccio exclut spécifiquement la similarité maximale comme explication de la représentation (p. 123), et il fait bien, puisque les actes mentaux ne sont pas de la même sorte que ce sur quoi ils portent (avec quelques exceptions triviales, telle que la sorte *acte mental*). Mais cela ne veut pas dire que la notion ne peut être étendue pour servir d'explication une fois que le point de vue erroné selon lequel l'acte et son objet sont identiques est écarté. Après tout, il semble correct de dire que l'acte mental représentant *x* ressemble plus à *x* qu'un acte mental différent, représentant *y*.

9. Cet argument a quelque chose d'un *tu quoque* : Panaccio soutient effectivement, contre l'interprétation standard d'Ockham, qu'elle nous force à mettre de côté plusieurs de ses affirmations explicites. C'est la même chose...

maximale » sur le plan théorique, nécessite beaucoup de travail délicat. Je ne ferai ici qu'esquisser la forme que devrait avoir une réponse appropriée. Panaccio soutient que la notion de similarité maximale d'Ockham – développée en premier lieu pour répondre au problème des universaux – fait appel à une gradation primitive, de façon à ce que deux humains soient plus maximalement similaires qu'un humain et une belette, qu'un humain et une roche, et ainsi de suite. De telles similarités maximales sont aussi « globales », en ce sens qu'elles ne doivent pas être expliquées comme similarités sous un aspect ou un autre ; « x est maximalement similaire à y » est un contexte complet – le recours à la similarité maximale ne réussirait pas, sinon, à esquiver le problème des universaux, comme le soutient longuement Panaccio au chapitre 7 : 4.1 contre une objection soulevée par Gyula Klima¹⁰. Mais de considérer comme métaphysiquement primitives, et donc inexplicables, un nombre incalculable de relations graduées de similarité maximale globale n'est pas très satisfaisant comme réponse au problème des universaux. (Cela ne passe certainement pas le test de la parcimonie.) Il convient aussi de noter que Panaccio construit une bonne partie de la théorie de la similarité maximale, non pas à partir des textes, mais du haut vers le bas (*top down*), en réponse à Klima et en puisant beaucoup dans l'*interprétation standard*. Tout cela devrait nous rendre sceptique. Et, bien sûr, comme le note Panaccio, Ockham n'applique pas directement sa théorie de la similarité maximale au cas de la représentation mentale. Ockham réfère bel et bien à des degrés plus ou moins grands de similarité dans son ouvrage, mais je soutiens que ce n'est pas pour *expliquer* quoi que ce soit. Son manque d'intérêt à expliquer la similarité maximale, et l'indifférence avec laquelle il présente quatre solutions possibles au problème des universaux dans *Ord.* 1 d. 2 q., 8, suggère qu'il ne s'intéressait pas vraiment à la similarité maximale pour rendre compte des universaux. Si l'on se fie à sa présentation dans l'*Ordinatio*, on peut même se demander si Ockham s'intéressait vraiment au problème des universaux¹¹. Assurément ; retenez un instant cette idée.

En ce qui concerne le troisième point, selon lequel la controverse est purement verbale, je réponds que Ockham laisse tomber non seulement la similitude comme explication de la représentation mentale, mais toute représentation mentale. C'est-à-dire qu'il ne trouve plus du tout utile de parler des objets comme étant « présents » à l'esprit, sinon en un sens pickwickien. À défaut d'examiner exhaustivement les textes, prenez l'exemple suivant. Imaginez que vous avez un psychoscope, un appareil qui vous permet d'inspecter les âmes et leur contenu, et que vous l'utilisez sur un penseur ockhamien ; vous pouvez détecter deux actes de pensée (pour des raisons pratiques,

10. Cette objection est soulevée dans Klima [1997], qui est une réponse à King [1997].

11. Panaccio écrit : « Pourquoi de tels concepts [universaux] devraient-ils signifier des individus essentiellement similaires l'un à l'autre plutôt que n'importe quel ensemble arbitraire ? Ockham ne nous en donne aucune explication détaillée » (p. 182). En effet.

appelons-les A et B). Maintenant : comment pouvez-vous savoir sur quoi portent A et B ?

Brièvement, la réponse est que, selon Ockham, vous ne le pouvez pas. Aucune inspection des actes eux-mêmes, aussi précise soit-elle, ne déterminera ce sur quoi ils portent. Ils n'ont pas de contenu interne (*ficta*) qui puisse les distinguer ; Ockham a depuis longtemps rejeté un tel contenu. Donc, s'il ne s'agit pas de contenus, on pourrait penser qu'il s'agit de « styles » d'actes mentaux distincts, le premier étant un acte de pensée de style A, et l'autre un acte de pensée de style B. Cela semble être le point de vue de Panaccio sur la théorie d'Ockham. Il dit (p. 124) :

Supposons que je saisisse une balle ou un crayon, et que je laisse l'objet saisi être retiré, sans changement de la position de ma main. Ce qui reste est une ressemblance à la balle ou au crayon. Dans le vocabulaire d'Ockham, l'acte restant de ma main – son état actualisé ou sa position – est une similitude de l'objet qu'elle a précédemment saisi. C'est dans ce cas, il faut l'admettre, une similitude grossière, mais une similitude néanmoins... Bref, de dire, dans le vocabulaire d'Ockham, qu'un acte ressemble à une chose ne soulève pas de difficulté particulière. L'acte d'appréhension par lequel l'esprit saisit quelque chose doit être une similitude de cette chose particulière et de toutes les autres qui lui sont suffisamment similaires, exactement comme l'acte de préhension par lequel ma main saisit une balle doit être une similitude de cette balle particulière et de tous les objets qui lui ressemblent de façon pertinente.

Saisir une balle et un crayon sont deux instances d'actes (physiques), des actes où la main est placée de différente façon à chaque fois. La différence ne tient pas à la balle ou au crayon, mais à la saisie par la main. Si l'on prend l'exemple de Panaccio au sérieux, alors la différence entre les deux cas réside dans la préhension, dans l'acte, et non pas dans l'objet saisi. De plus, cette différence peut légitimement être appelée une ressemblance ou une similitude de l'objet saisi, puisque l'objet prête sa « saveur », pour ainsi dire, aux différents actes. Saisir une balle est différent de saisir un crayon, dans une large mesure à cause de la différence entre la balle et le crayon, bien que la différence ne soit pas une différence entre les objets, mais entre les saisies – ou, comme je le dirais, entre les styles de saisie. Panaccio soutient ainsi que, pour Ockham, des actes mentaux distincts diffèrent par le « style » que chacun exemplifie, un style qui est hérité de, et dû à l'objet sur lequel porte l'acte, bien que l'objet ne fasse pas partie de cet acte (ni même soit nécessairement « mental »).

Néanmoins, cette théorie, que Panaccio construit au nom d'Ockham¹², ne fera pas l'affaire. Si les actes de pensée différaient systématiquement en tant qu'actes, et non au regard de leur contenu, Ockham aurait quelque chose

12. Panaccio déclare que : « la tâche qui nous incombe à ce stade est d'essayer de comprendre ce qu'Ockham veut dire par « *similitudo* » dans de tels contextes, même s'il ne prend pas la peine de nous l'expliquer lui-même » (p. 122). Comme nous le verrons, je pense que s'il n'essaye pas de l'expliquer, c'est parce qu'il s'en débarrasse, sauf en tant que façon pratique de parler.

comme une théorie « adverbiale » de la pensée, telle que les actes de style A ont lieu en présence d'un x et les actes de style B ont lieu en présence d'un y , de la même façon que les balles et les crayons donnent lieu à différents styles de préhension. Toutefois, cela revient à dire que chaque acte de pensée exemplifie une forme distincte. Ce qui fait qu'un acte est de style A plutôt que de style B, c'est la « forme » de cet acte, qui détermine la sorte d'acte dont il s'agit; c'est une saisie de balle ou de crayon, une façon « x » (ou « A ») de penser. Si de tels actes sont corrélés avec des x , alors il ne s'agit pour la chose dans le monde et pour l'acte mental que d'avoir la même forme, et, comme il a été noté plus haut, Ockham rejette la conformalité en termes clairs et précis. Pourtant, s'il n'y a aucune différence entre A et B en tant qu'actes, il n'y a pas de différence interne entre eux¹³. Ce auquel A et B se rapportent est une affaire purement externe. Il n'y a donc aucune raison de penser qu'ils ont quelque contenu représentationnel que ce soit, et je suppose qu'Ockham ne pense pas qu'ils en aient.

Il en résulte qu'Ockham décrit les actes de pensée – à tout le moins certains d'entre eux – en des termes purement externes, plus précisément à la lumière de la cause qui leur donne lieu, ce qui rejoint la discussion sur la façon dont certains actes sont reliés à d'autres. En termes médiévaux, les actes mentaux peuvent recevoir une dénomination extrinsèque en raison de leurs antécédents causaux¹⁴. L'intentionnalité et la signification sont donc des caractéristiques génétiques, plutôt qu'intrinsèques, des concepts. Cela vient bien sûr vicier toute présomption qu'un concept signifie « naturellement » ce sur quoi il porte, outre le sens trivial selon lequel un coup de soleil signifie le soleil. La psychologie et la sémantique d'Ockham semblent de plus en plus anémiques. Si l'on combine cette observation avec l'idée que nous avons retenue plus haut, selon laquelle Ockham ne semble pas intéressé à élaborer dans le détail un nominalisme rigoureux et consistant, nous pouvons nous douter que ni l'*interprétation standard* ni Panaccio n'ont encore bien saisi Ockham. Cependant, une fois qu'on laisse tomber la représentation mentale, on peut envisager la pensée d'une façon qui n'exige pas que celle-ci soit « dans la tête ». Laissez-moi expliquer.

Outre les actes mentaux de pensée (apparemment sans contenu), l'autre moitié de la philosophie de l'esprit d'Ockham serait les *habitus* que de tels actes engendrent – eux-mêmes étant la produit cause de ces actes de pensée occurrents. Nous ne devrions pas penser à eux comme à des dispositions comportementales à agir, ou même comme à des capacités à penser certaines

13. Les philosophes de l'esprit contemporains évitent ce dilemme en attribuant un contenu représentationnel à un *token* donné en vertu de sa place dans le système global des *inputs* et des *outputs* de la structure cognitive – c'est-à-dire qu'ils adoptent une forme de fonctionnalisme – le holisme sémantique, dans ce cas – qui n'était pas à la disposition d'Ockham.

14. D'un point de vue contemporain, Ockham serait considéré comme un externaliste radical pour ce qui est du contenu mental. Certaines réserves sont toutefois présentées ci-dessous.

pensées, mais comme à quelque chose qui serait plutôt comme l'expertise ou les compétences acquises¹⁵. Pensez à des cas de savoir-faire : musiciens, mécaniciens, dactylos, et ainsi de suite. Il est difficile de nier que ces personnes ont des connaissances, il est aussi difficile de voir leur expertise en termes « mentalistes » ou réductionnistes. Les gens acquièrent des compétences en interagissant avec le monde, certes, mais il ne nous est pas profitable d'expliquer leur expertise en référant à leurs états mentaux, et encore moins en la construisant à partir d'impressions sensorielles isolées. Le mieux n'est pas de voir l'habileté du lutteur à vaincre son adversaire comme quelque chose qui soit fondamentalement dans la tête et, bien que le mécanicien ait eu plus d'impressions sensorielles des automobiles que d'autres personnes, seul un philosophe obnubilé par une théorie insisterait pour dire que c'est la quantité brute de ces impressions, ou la quantité dont il se souvient, qui explique le mieux son expertise. Les cinquante dernières années de recherche en philosophie du langage devraient nous avoir guéris de l'idée que la compétence linguistique est fonction d'épisodes internes de signification privée, une thèse qui se généralise à d'autres compétences qui ne dépendent pas non plus d'épisodes internes privés. Savoir comment faire quelque chose ne dépend pas d'une saisie mentale antérieure consistant à connaître la vérité de différentes propositions. À vrai dire, c'est peut-être bien le contraire.

Ockham, je pense, était en mesure d'apprécier ce point, et c'est pourquoi il considérait toutes les théories « mentalistes » de l'esprit qui avaient cours comme étant inutiles. Il a plutôt proposé une théorie de l'activité mentale utilisant le strict minimum de machinerie interne et a introduit une nouvelle façon de parler de notre compétence pour interagir avec le monde, c'est-à-dire par le moyen des formes d'expertise acquise (*habitus*), qui sont affaire d'habiletés complexes enchevêtrées. En se passant des mécanismes causaux, comme nous l'avons noté plus haut, Ockham peut parler directement de nos habiletés à évoluer dans le monde sans être tenté d'en donner des explications réductives. De plus, le discours ockhamien sur les « *habitus* » (*skills*) s'exprime habituellement en termes d'habileté à faire des choses, ce qui implique de reconnaître et d'identifier des éléments individuels ou des sortes d'éléments. Pour cela, il n'est pas du tout nécessaire que *ces habitus* soient « dans la tête » ; ils sont autant des compétences de la personne envisagée dans sa totalité qu'ils sont spécifiquement mentaux. Prenez, par exemple, la discussion d'Ockham sur les universaux. Ce qu'il dit revient à noter que les êtres humains apprennent à évoluer dans le monde en séparant les choses en groupes à peu près de la même façon, selon le type d'expérience passée que chaque personne a eue. Cela ne s'explique pas par la saisie de quelque absconse métaphysique primitive de similarité maximale qui serait à l'œuvre en chacun de nous. C'est plutôt quelque chose que la plupart des humains font à un stade précoce de développement cognitif, presque exactement de la même façon. Si l'on veut

15. Cf. King [2004] pour plus de détails quant à cette façon de lire Ockham.

parler de telles habiletés, on peut le faire en termes linguistiques ; Cependant, le point de vue d'Ockham, c'est qu'avoir un concept n'est rien d'autre qu'être compétent pour évoluer dans le monde sur un certain aspect. Notre expertise à classer les choses en différentes sortes est remarquable, certes, mais pas plus remarquable que bien d'autres choses que nous faisons. Si nous nous intéressons à l'ensemble du phénomène de la compétence pratique, il n'y a pas de raison particulière de vouloir élaborer une théorie réductive de cette compétence-là en particulier, ce qui explique pourquoi Ockham ne semble pas avoir été intéressé à le faire. Pour ceux qui ont cru que la philosophie d'Ockham était en fin de compte basée sur un nominalisme rigoureux et que ses vues sur la plupart des sujets pouvaient être dérivées de sa parcimonie ontologique, sa discussion positive des universaux est, au mieux, source d'embarras, une non-théorie là où il faudrait une théorie. Par contre, si nous partons de sa psychologie de l'habitude basée sur les compétences, le manque d'intérêt d'Ockham pour les petits détails du nominalisme devient explicable. C'est que nous nous trouvons dans le monde, dotés de compétences discriminatives qui font que nous y évoluons (effectivement) en le découpant en sortes naturelles, mais sans véritable explication de la façon dont une telle habitude se produit. Et c'est exactement ce que dit Ockham sur les « concepts » universaux : ils ne sont rien de plus que des ensembles de compétences à regrouper des choses ensemble, ce que nous faisons, et c'est vraiment tout ce qu'il y a à dire. Dans *Ordinatio*, 1, d. 2 q. 7, ad 7 (Oth, 2, 261, 13-20) Ockham nous dit que la cognition universelle se produit naturellement dans l'âme par l'interaction avec des éléments particuliers du monde, bien que cela se fasse à notre insu (de manière *occulte*) ; ici aussi, je pense, nous devrions le prendre au mot et ne pas essayer d'élaborer des mécanismes causaux en son nom. Ce à quoi nous arrivons en fin de compte, une théorie psychologique non-réductive qui se passe de processus mentaux à un point sans précédent, doit avoir semblé extrêmement bizarre aux contemporains d'Ockham du quatorzième siècle. Cela semble encore bizarre aujourd'hui.

Cette bizarrerie a, du moins partiellement, sa source dans l'approche radicalement nouvelle d'Ockham envers la philosophie en général et la logique en particulier. Ockham affirme que la logique – où réside précisément le *langage mental* – est, comme le reste du trivium, non pas de nature théorique, mais pratique : « Je soutiens que la grammaire, la logique et la rhétorique sont des sciences authentiquement pratiques¹⁶, exactement de la même façon que les arts mécaniques sont authentiquement pratiques. » De même façon que l'architecture décrit la bonne façon de construire un édifice (mais ne dit pas s'il faut le faire ou non), la logique décrit la bonne façon d'argumenter (149, 303-314). C'est que la logique est un outil, et, comme n'importe quel outil entre les mains d'un artisan, son utilisation permet à l'utilisateur

16. *Summula philosophiae naturalis*. Préambule (Oph, 6, 149, 298-300) : *Concedo quod grammatica, logica et rhetorica sunt vere scientiae practicae, ita vere sicut artes mechanicae sunt practicae.*

d'en avoir une saisie (*notitia*) plus complète¹⁷. Elle est essentiellement pratique plutôt que spéculative puisqu'elle régit nos actions (*Expositio*, préface Oph, 2, 7, 128-138), bien que la distinction soit véritablement affaire de degré plutôt que d'espèce (*In De interpretatione*, préface Oph, 2, 137, 53-64), puisqu'à la fois les sciences pratiques et spéculatives ont pour fin de trouver la vérité (*Ordinatio*: Prologue q. 11, Oth, 323, 12-14). La logique consiste à élaborer des arguments, tracer des distinctions et à bien raisonner en général; une saisie des formes d'inférence qui préservent la vérité vient avec la pratique de ces activités – en un mot, de l'expérience. Lorsqu'on prend, avec Ockham, cette posture pragmatique (ou proto-pragmatique), de nombreuses choses qu'il fait, et qui, sans cela, nous laissent perplexes, commencent à nous paraître sensées.

Il me semble donc que le rejet de la représentation mentale par Ockham nous ouvre un chemin vers sa philosophie mature, qui est plus radicalement anti-réductionniste que l'alternative de Panaccio à l'*interprétation standard* et qui est également anti-mentaliste. De la même façon que Panaccio s'éloigne de l'interprétation standard sur la question (apparemment) étroite de l'éliminabilité sémantique des termes connotatifs dans le *langage mental*, je m'éloigne de Panaccio sur la question apparemment étroite de la représentation mentale. Bien sûr, même si j'ai insisté sur les différences, mon point de vue a beaucoup en commun avec celui de Panaccio, et pas seulement en ce qui concerne notre rejet commun de l'*interprétation standard*. Ne serait-ce que parce nous sommes d'accord sur le fait que, pour bien comprendre la philosophie mature d'Ockham, on doit commencer avec sa philosophie de l'esprit – ce qui, en fin de compte, implique de s'accommoder du double rôle qu'Ockham assigne aux concepts.

17. Comme le dit Ockham dans sa lettre de préface à la *Summa logicae* (Oph, 1, 6, 9-15).

Réponse à mes critiques

Claude Panaccio

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011879ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011879ar>

[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

Panaccio, C. (2005). Réponse à mes critiques. *Philosophiques*, 32 (2), 449–457.
<https://doi.org/10.7202/011879ar>

Réponse à mes critiques

CLAUDE PANACCIO

Université du Québec à Montréal

panaccio.claude@uqam.ca

Réponse à Jennifer Ashworth

Il me faut dire avant toute chose à quel point l'accord généralisé de Jennifer Ashworth avec les thèses que j'ai soutenues dans *Ockham on Concepts* est réjouissant pour moi. Plusieurs des analyses proposées dans le livre, en effet, vont directement à l'encontre des interprétations qui ont été tenues pour orthodoxes dans les dernières décennies. Or Jennifer Ashworth est l'une des meilleures spécialistes au monde de la logique et de la sémantique médiévales et son appui, donc, m'est extrêmement précieux, comme on peut l'imaginer!

Son intervention, en outre, apporte des précisions appréciables sur deux points particuliers, auxquels je voudrais réagir brièvement. Il y a d'abord le cas du couple *sanum/sanitas* (« sain »/« santé »). Ce couple intéresse tout spécialement Jennifer Ashworth parce que « *sanum* » est l'exemple paradigmatique d'un terme *analogique* dans la tradition aristotélico-médiévale : quand on parle d'un corps sain, d'une nourriture saine, ou d'une urine saine, on a affaire chaque fois à un sens différent du mot « sain », mais les trois usages pour autant sont loin d'être sans rapport entre eux et c'est cette connexion distinctive, justement, que l'on a voulu cerner avec la notion d'« analogie ». Or il se trouve que Jennifer Ashworth est aujourd'hui la grande spécialiste des théories logico-sémantiques de l'analogie au Moyen Âge, et l'on comprend facilement dans ce contexte pourquoi elle s'intéresse tant à ce cas, qui rejoint directement, par ailleurs, mon propre intérêt pour les termes connotatifs.

Replacé dans le cadre des distinctions mises en place par Ockham parmi les diverses sortes de termes, le couple « sain »/« santé » apparaît d'emblée comme une opposition typique entre un terme concret (« sain ») et l'abstrait correspondant (« santé »), au même titre par exemple que « blanc »/« blancheur », « beau »/« beauté » ou « père »/« paternité ». Mais, comme Ashworth le signale, ce type d'oppositions cache en fait pour Ockham, sous des dehors apparemment unifiés, quatre sortes de distinctions bien différentes, dont certaines d'ailleurs se resubdivisent¹. L'unité apparente de la distinction, en d'autres mots, n'est qu'un phénomène de surface, purement morphologique. Sémantiquement parlant, le rapport entre le terme concret et l'abstrait correspondant n'est pas toujours le même. Il y a des cas, au dire d'Ockham, où l'un et l'autre sont parfaitement synonymes; et quand ils ne le sont pas,

1. Voir Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, I, chap. 5-9 (traduit en français par Joël Biard dans *Guillaume d'Ockham. Somme de logique. Première partie*, Mauvezin, T. E. R., 1993 [2^e éd.], p. 16-36).

diverses possibilités encore peuvent se présenter, que je ne reprendrai pas ici. L'intéressant pour notre propos est que dans la majorité des couples de ce genre (mais pas dans tous), le concret, pour Ockham, doit être un terme connotatif, mais pas nécessairement l'abstrait. Ainsi, « blanc » est un connotatif qui a les choses blanches pour signifiés premiers (celles dont il est vrai de dire « ceci est blanc ») et leurs blancheurs pour *connotata*. La sémantique des termes concrets recoupe donc celle des connotatifs, auxquels une portion importante de mon livre est consacrée.

Le problème avec le terme concret « *sanum* », en particulier, est que certaines des choses que dit Ockham à son propos ne cadrent pas très bien avec ma reconstruction de la sémantique ockhamiste des connotatifs. C'est ce qui amène Ashworth à conclure ainsi cette partie de son texte : « Il semble que la distinction entre termes absolus et connotatifs ne soit pas aussi claire que Panaccio le pense » (p. 430).

Il est exact, en effet, que selon ma lecture de la dernière théorie d'Ockham – celle qu'il expose dans la *Somme de logique* et dans les *Questions quodlibétales* –, « *sanum* » quand il s'applique aux animaux ne peut être qu'un connotatif. Ses signifiés premiers seront alors les animaux sains eux-mêmes (ceux dont il est vrai de dire « celui-ci est sain »), alors que ses *connotata* correspondront dans chaque cas à cet ensemble complexe d'humeurs bien proportionnées qui, pour Ockham, constitue la santé de l'animal en question.² Or certains textes ne semblent pas aller dans ce sens, comme Ashworth le fait judicieusement remarquer. Faut-il en conclure que mon interprétation soit inadéquate ? Je ne le pense pas. Et je ne pense pas non plus que ce soit la conclusion d'Ashworth. Pour autant que je puisse voir, les passages en question sont tous antérieurs à la *Somme de logique* et cela suggère, à mes yeux, que la théorie ockhamiste de la connotation – qui est une de ses grandes trouvailles, je ne cesse de le répéter ! – n'est pas sortie toute casquée et d'un seul coup de la tête d'Ockham, mais qu'elle s'est progressivement constituée avant d'atteindre la maturité à l'époque des *Questions quodlibétales* et de la *Somme de logique*.

Considérons, par exemple, le passage de l'*Ordinatio*, distinction 2, question 9, qui fait sans doute le plus obstacle à mon interprétation. Ockham y dit en toutes lettres que « '*sanum*' » quand il se dit d'un animal signifie la qualité de manière absolue [c'est-à-dire la santé dans ce cas] sans rien connoter d'autre si ce n'est le sujet »³. Et notons d'abord que Guillaume ne nie pas vraiment dans ces lignes que « *sanum* » soit un connotatif⁴. Son analyse

2. Que la santé d'un organisme, pour Ockham, soit un certain complexe d'humeurs bien proportionnées ressort avec clarté d'un passage de son commentaire des *Catégories* d'Aristote : « [...] la totalité des humeurs proportionnées de telle façon dans l'homme peut être appelée 'santé' [...] et cependant c'est l'animal lui-même qui sera dit être sain » (*Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, chap. 14, *Opera philosophica* II, p. 188 ; traduit par moi).

3. *Ordinatio* I, dist. 2, quest. 9, *Opera theologica* II, p. 333 (traduit par moi).

4. L'affirmation d'Ashworth à ce sujet (p. 429) me semble donc quelque peu excessive.

reste hésitante – il dit « peut-être » (*forte*) –, mais elle n'exclut pas au bout du compte que « *sanum* » connote les animaux qui sont les sujets de la santé. Cela dit, il est vrai que même ainsi complété, ce traitement de l'exemple reste littéralement incompatible avec la théorie des connotatifs telle qu'elle est exposée dans la *Somme de logique*⁵. Dans ce dernier ouvrage, en effet, les signifiés premiers d'un terme connotatif « F » sont *toujours* les individus dont il est vrai de dire « ceci est F » et bien que l'exemple de « *sanum* » n'y soit pas abordé, il est clair que cela devrait correspondre dans ce cas particulier aux animaux qui sont les sujets de la santé, et non à cette qualité elle-même (ou ce complexe de qualités). Signification première et connotation, en d'autres mots, devraient être inversées par rapport à l'analyse de « *sanum* » proposée dans l'*Ordinatio*. Ce qu'il faut en conclure, de toute évidence, c'est que Guillaume n'est pas arrivé d'un seul coup à sa position finale. Ce résultat est certes significatif – et plutôt rassurant, je dois dire, étant donné la complexité de la question! –, mais il ne remet pas en cause ma lecture de la théorie de la maturité, à laquelle mon livre est surtout consacré.

La raison théorique pour laquelle l'approche de la *Somme de logique* doit prévaloir en bout de ligne est qu'elle seule permet un traitement unifié de la signification première. Que le terme soit connotatif ou non, sa signification première, dans cette optique, correspondra toujours à ce que nous appelons aujourd'hui l'*extension* du terme: les signifiés premiers de n'importe quel terme catégorématique « F » seront toujours identifiés aux individus dont il est vrai de dire « ceci est F ». C'est de cette façon seulement que la contribution précise de la signification première aux conditions de vérité des propositions peut apparaître. Dans son usage normal, en effet – celui que Guillaume appelle la « *suppositio personalis* » –, un terme catégorématique, connotatif ou non, tient lieu de ses signifiés premiers ainsi circonscrits (ou de certains d'entre eux) et cette *suppositio*, précisément, déterminera de façon cruciale les conditions de vérité des diverses sortes de propositions dans lesquelles le terme peut apparaître, ainsi que l'explique Ockham dans la deuxième partie de la *Somme de logique*⁶. Cela doit valoir pour « *sanum* » comme pour n'importe quel autre terme, et c'est pourquoi Ockham *devait* abandonner en fin de compte l'idée, timidement mise en avant dans l'*Ordinatio*, selon laquelle les animaux seraient les *connotata* de « *sanum* » (au sens strict) alors que la ou les qualités correspondantes – la santé – en seraient les signifiés premiers. Ce n'est pas la santé, après tout, qui est saine au sens strict, mais les animaux eux-mêmes...

5. Voir surtout *Somme de logique*, I, chap. 10 (trad. Biard, 1993, p. 36-39).

6. Voir *Somme de logique*, II, chap. 2-20 (traduit en français par Joël Biard dans *Guillaume d'Ockham. Somme de logique. Deuxième partie*, Mauvezin, T. E. R., 1996, p. 10-82). J'ai résumé cette théorie des conditions de vérité en en proposant une formalisation ensembliste élémentaire dans *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1992, p.43-56.

Le deuxième point soulevé par Ashworth concerne la question de la synonymie et de l'*impositio*. Je n'ai pas ici grand-chose à ajouter à ce propos tant les analyses d'Ashworth confirment la thèse que j'ai avancée au chapitre 9 d'*Ockham on Concepts*: Ockham a une théorie *externaliste* de la signification linguistique. La signification des mots, pour lui, ne dépend pas de ce que le locuteur a dans la tête au moment de l'énonciation, mais d'abord et avant tout de ce que l'*impositeur* a établi. Et il peut très bien se faire, par conséquent, que le locuteur n'ait de certains de ses propres mots qu'une maîtrise imparfaite, voire très imparfaite le cas échéant.

La seule divergence qui ressorte entre Ashworth et moi à ce sujet – et elle est bien mineure – concerne le cas des *abréviations*. Ashworth indique en effet qu'elle préfère parler de définitions contextuelles là où je parle, moi, d'abréviations (p. 433). Ce qui est en cause ici, ce sont les cas où, selon Ockham, un mot unique équivaut en fait à un complexe dans lequel figure, typiquement, quelque syncatégorème. Il pourrait se faire, par exemple, que « *humanitas* » équivaille dans *certain*s usages à « homme nécessairement » ou « homme en tant qu'homme »⁷. Dans ce cas, le terme abstrait « *humanitas* » n'aurait pas de référents supplémentaires par rapport au concret correspondant « *homo* », mais il ne lui serait pas pour autant substituable *salva veritate* dans tous les contextes. « *Humanitas currit* », par exemple, serait faux même si « *homo currit* » était vrai, parce qu'un homme, après tout, ne court pas *nécessairement*. C'est là, chez Ockham, un développement intéressant et Jennifer Ashworth a tout à fait raison de souligner que le *venerabilis inceptor*, quand il recourt à ce genre d'analyse, le fait d'habitude avec l'idée qu'il ne suffit pas de remplacer le seul mot abstrait par un complexe plus long sans toucher au reste, mais qu'il faut dans la plupart des cas reformuler la proposition entière.

Ockham y insiste beaucoup – et très explicitement – dans son traité *De quantitate*, à la question 1 tout particulièrement, un texte, justement, qui a beaucoup frappé ses contemporains⁸. Dans une proposition comme « la génération d'un certain corps est instantanée », par exemple, il ne suffit pas, pour faire disparaître l'apparente – et trompeuse – référence à une entité abstraite, de simplement remplacer le terme abstrait « génération » par un complexe quelconque. C'est toute la phrase qu'il faut transformer, en quelque chose comme : « aucune partie de ce corps n'est engendrée avant une autre », où il devient très clair que les seuls référents en cause, ultimement, sont le corps lui-même et ses parties.

Jennifer Ashworth a donc raison : il y a bien là une analyse *contextuelle*. Et cela, pour Ockham, doit se produire dans de nombreux cas. Je voudrais

7. Ockham développe ce point en détail dans la *Somme de logique*, I, chap. 8 (trad. Biard, 1993, p. 30-35).

8. Voir Guillaume d'Ockham, *Tractatus de quantitate*, q. 1 (« Un point est-il une chose absolue ? »), *Opera theologica* X, p. 5-45.

faire observer, néanmoins, que ce n'est pas nécessaire pour autant. Le principe général d'Ockham est qu'un locuteur peut toujours, à son gré, créer une abréviation simple pour une expression complexe⁹. C'est cela seulement que j'ai voulu évoquer en quelques passages des chapitres 5 et 6 de mon livre et pour deux raisons. D'abord pour établir que ce processus d'abréviation n'est pas du tout ce qui se passe pour Ockham dans le cas des définitions nominales, contrairement à ce que pensait Paul Spade¹⁰. Et pour dire, ensuite, que certains termes pourraient en principe être introduits dans le langage comme des abréviations, plutôt que par des définitions nominales au sens d'Ockham¹¹. Il était inutile pour ces fins de complexifier les choses en faisant appel aux analyses contextuelles sur lesquelles Ashworth attire l'attention.

Ce processus de reformulation contextuelle, néanmoins, demeure bel et bien pertinent pour mon propos, comme le signale Ashworth, dans la mesure où, de toute évidence, la nécessité de telles reformulations et l'allure précise qu'elles doivent prendre dans chaque cas échappent à de nombreux locuteurs, même compétents. Cela confirme l'une des thèses centrales que j'ai voulu défendre : celle de l'opacité possible – voire fréquente – de notre propre langage à nos propres yeux, qui est l'une des composantes les plus saillantes de ce que j'ai appelé l'*externalisme* d'Ockham.

Réponse à Peter King

Peter King, comme Jennifer Ashworth, souscrit à ma critique de ce qu'il appelle l'« interprétation standard » d'Ockham, ce dont, venant d'un médiéviste aussi éminent, je suis tout à la fois ravi et honoré. Cela dit, nous avons lui et moi un désaccord important – mais fructueux, je crois – aussi bien sur le plan philosophique que sur le plan historique. Ma propre position sur les points en litige entre nous est que :

- (1) la théorie ockhamiste des concepts et du langage mental demeure une théorie de la *représentation* mentale ;
- (2) elle fait un usage crucial de l'idée que le concept est une *similitude* des choses qu'il représente ;
- (3) la doctrine non représentationaliste et radicalement externaliste que King attribue à Ockham n'est pas philosophiquement défendable de toute façon et n'a aucun pouvoir explicatif (elle ne peut pas rendre compte, en particulier, de la capacité *causale* des concepts).

Je ne saurais évidemment développer tout cela ici. Je m'en tiendrai à quelques remarques précises concernant l'interprétation d'Ockham.

9. Voir Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, I, chap. 8, trad. Biard, 1993, p. 30 : « En effet, les locuteurs peuvent, s'ils le veulent, utiliser un seul mot au lieu de plusieurs ; ainsi au lieu de 'tout homme', je pourrais utiliser l'expression *a*, au lieu de 'seulement un homme', je pourrais utiliser le mot *b*, et ainsi de suite ».

10. Voir *Ockham on Concepts*, chap. 5, section 3.1, p. 93-94.

11. *Ibid.*, chap. 6, p. 113-114.

Mon premier point concerne un passage extrêmement intéressant d'Ockham, dont Peter King fait grand cas et qu'il me reproche de ne pas prendre suffisamment « au sérieux » (p. 441). Il s'agit d'un extrait du commentaire d'Ockham au deuxième livre des *Sentences* de Pierre Lombard, où le *venereabilis inceptor* affirme que « la similitude n'est pas la cause précise pour laquelle on intelli-ge une chose et non une autre »¹². King conclut de là que la représentation pour Ockham « n'est pas du tout une question de similitude ». « La philosophie mature d'Ockham, contrairement à ce qu'affirme Panaccio », poursuit-il, « se passe de ressemblance ou de similitude » (p. 440). Je voudrais dire là-dessus un certain nombre de choses.

Le texte en question, d'abord, ne date pas de la période « mature » d'Ockham. Il est tiré de la *Reportatio*, qui correspond au commentaire d'Ockham sur les livres II à IV des *Sentences*, et qui est, bien au contraire, l'un de ses premiers écrits. Quand on parle de « la philosophie mature » d'Ockham, on évoque la période, postérieure à 1322, où il a endossé l'idée que les concepts sont des actes mentaux et non des objets idéaux devant l'esprit. La *Reportatio* est bien antérieure à cela : 1318 ou 1319 au plus tard. J'ai cité, en revanche, au chapitre 7 d'*Ockham on Concepts*, toute une série de passages qui, eux, sont bien de la période mature et dans lesquels Ockham souscrit sans ambiguïté à l'idée que les concepts *sont* des similitudes et j'ai montré que cette idée joue dans certains de ces passages un rôle philosophique important. Je pense, par exemple, à ces lignes des *Questions quodlibétales* :

[...] je dis que notre intellect ne peut avoir d'aucune créature un concept propre et simple [...] ; et cela parce que toute cognition ou concept de ce genre est une similitude et représente également tous les individus qui sont maximalement similaires entre eux, et ce n'est pas, par conséquent, un concept propre à l'un plutôt qu'à l'autre¹³.

Ockham, donc, maintient bien la représentation conceptuelle par similitude et lui donne une portée philosophique significative : elle exclut qu'il existe dans notre esprit des concepts singuliers simples.

Tout le monde s'accorde, en outre, y compris King, pour reconnaître que Guillaume dans sa première théorie – et donc à l'époque de la *Reportatio* notamment – admettait bel et bien une conception représentationnaliste des concepts où l'idée de similitude était centrale¹⁴. S'il en est ainsi, le passage de la *Reportatio* que cite King ne peut pas vouloir dire, comme il le prétend,

12. *Reportatio*, II, quest. 12-13, *Opera theologica* V, p. 287 : « [...] *similitudo non est causa precisa quare intelligit unum et non aliud* ».

13. *Quodlibeta septem*, V, quest. 7, *Opera theologica* IX, p. 506 (traduit par moi). La même idée est développée dans *Quodlibeta*, I, quest. 13, p. 77. Voir à ce propos *Ockham on Concepts*, p. 119-122.

14. Voir par exemple le texte de King ci-dessus, p. 437 : « Les concepts représentent ce qu'ils représentent en vertu du fait d'être des similitudes (naturelles) de ces choses, et sont aussi de ce fait des signes de ces choses. *Ockham accepte cette réponse, à tout le moins au départ* » (les italiques sont de moi).

que « la représentation n'est pas du tout une question de similitude ». Dans la phrase qui précède immédiatement celle que cite King, de fait, Ockham écrit ceci : « je dis que l'intellection est une similitude de l'objet [...] et qu'elle n'est pas davantage une similitude de l'un que de l'autre »¹⁵. Loin donc d'éliminer la similitude représentationnelle, le passage en question, prend son point de départ dans l'idée même que l'intellection *est* une similitude. Et c'est de là qu'il conclut tout de suite après : « C'est pourquoi la similitude n'est pas la cause précise pour laquelle on intellige une chose et non une autre » (la phrase que cite King). Le propos ici est exactement le même que celui que l'on retrouvera dans les *Question quodlibétales* : la similitude en tant que telle ne rend pas compte de la représentation *singulière*, elle n'explique pas que le concept représente tel objet plutôt que tel autre qui lui ressemblerait maximale-ment. Il n'en découle pas du tout qu'elle ne joue aucun rôle dans la représentation mentale. Le texte en fait affirme explicitement le contraire. Quant à savoir quel est ce rôle au juste, j'y reviendrai dans un instant.

Mais il y a d'abord un autre point sur lequel je voudrais attirer l'attention. Peter King conclut correctement que si mon interprétation est juste, il doit y avoir aux yeux d'Ockham des différences internes entre les actes conceptuels d'un même agent lorsque ceux-ci ne sont pas sémantiquement équivalents, alors que selon sa lecture à lui, il ne doit pas y en avoir. D'où l'externalisme radical qu'il veut attribuer au *venerabilis inceptor*¹⁶. Or il y a bel et bien de telles différences pour Ockham ! Reportons-nous, par exemple, à ce qu'il dit dans ses *Questions sur la Physique d'Aristote* (un écrit de la maturité) :

Avoir une telle intellection générale [*confusa*] de l'être humain n'est pas autre chose qu'avoir une intellection par laquelle on n'intellige pas davantage un homme qu'un autre. Et cela revient à dire que cette cognition [*cognitio*] n'est pas davantage une similitude d'un homme que d'un autre homme ; mais par une telle cognition on intellige davantage un homme qu'un âne, et cela parce qu'une telle cognition s'assimile davantage, par un certain type d'assimilation, à un homme qu'à un âne [*et hoc quia talis cognitio aliquo modo assimilationis assimilatur magis homini quam asino*]¹⁷.

Le rapport saute aux yeux avec les textes précédemment cités de la *Reportatio* et des *Questions quodlibétales* : mon concept d'homme est une représentation générale de tous les hommes parce qu'il ressemble autant à un homme donné qu'à n'importe quel autre. Mais entre mon concept d'homme et mon concept d'âne, il doit y avoir des différences *internes* qui

15. *Reportatio*, II, quest. 12-13, *Opera theologica* V, p. 287, dont voici le texte latin : « Dico tunc quod intellectio est similitudo objecti [...], et non plus est similitudo unius quam alterius » (la traduction est de moi).

16. Voir le texte de King ci-dessus, p. 444-446.

17. *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, quest. 6, *Opera philosophica* VI, p. 408 (la traduction est de moi, ainsi que les italiques).

font que le premier ressemble plus aux hommes qu'aux ânes, et le second aux ânes qu'aux hommes.

Ockham va même jusqu'à poser que les divers actes intellectuels d'un même agent peuvent être entre eux d'*espèces différentes*. Ainsi, un acte intuitif et un acte abstraitif se distinguent toujours l'un de l'autre « selon l'espèce¹⁸ ». Et surtout, deux actes conceptuels se rapportant à des objets d'espèces différentes doivent eux-mêmes être d'espèces différentes l'un par rapport à l'autre¹⁹. Ce qui revient à dire qu'ils doivent être *intrinsèquement* différents l'un de l'autre, contrairement à ce que requiert l'externalisme de King. La théorie de la connaissance d'Ockham, en fait, n'aurait aucun sens si ce n'était pas le cas.

Il n'en découle pas, cependant, contrairement à ce que pense King, que l'on doive revenir pour autant à la vieille théorie de l'identité de la forme, c'est-à-dire admettre qu'une *même* forme, littéralement, doive être à la fois dans la chose représentée et (sous un autre mode) dans le concept qui la représente. Deux choses, pour Ockham, peuvent être de même espèce – cospécifiques l'une à l'autre, en d'autres mots – sans partager d'aucune façon une même forme. Et un concept, a fortiori, peut très bien ressembler à quelque chose sans en partager littéralement la forme.

Un dernier point, finalement, reste à élucider : quel est le rôle au juste de la similitude dans la connaissance conceptuelle selon la théorie d'Ockham ? J'ai essayé d'apporter à cette question une réponse détaillée au chapitre 7 d'*Ockham on Concepts* et je n'y reviendrai ici que très brièvement (bien que ce soit de toute évidence le point majeur dans le contexte). Ma thèse est la suivante : la similitude conceptuelle – c'est-à-dire la ressemblance d'un concept avec certains objets du monde – est très précisément pour Ockham ce qui rend compte de la possibilité même pour un acte mental d'être une représentation *générale*. La raison en est que la similitude, contrairement à la causalité, n'unit pas l'acte mental à un objet unique, mais – en principe du moins – à une pluralité d'objets à la fois. C'est à quoi rime l'affirmation répétée d'Ockham dans la *Reportatio*, dans les *Questions quodlibétales* et ailleurs, selon laquelle un concept donné ressemble tout autant à certains objets qu'à certains autres : la similitude du concept à ses objets ouvre ainsi la voie à la généralité conceptuelle. Si l'on s'en tenait à la connexion causale, comme le veut King, on n'aurait jamais que des représentations singulières. La similitude est *toujours* requise, selon Ockham, pour expliquer qu'un acte mental donné puisse représenter à la fois plusieurs choses. La similitude intentionnelle, de la sorte, est la condition de possibilité de la signification générale des concepts.

18. *Ordinatio*, I, Prologue, quest. 1, *Opera theologica* I, p. 22.

19. Voir par exemple *Quaestiones variae*, quest. 7, art. 1, *Opera theologica* VIII, p. 325 : « *Secunda conclusio est quod respectu obiectorum distinctorum specie sunt actus distincti specie* ». Aussi : *Ordinatio*, I, Prologue, quest. 1, *Opera theologica* I, p. 62 : « [...] *semper ex distinctione obiectorum [...] sequitur distinctio specifica actuum* ».

La similitude du concept à ses objets rend compte par le fait même d'une des fonctions les plus importantes des concepts : la fonction de *recognition*. Ockham explique en effet, dans l'*Ordinatio*, que c'est parce que notre concept d'homme se rapporte également à tous les hommes que « nous pouvons juger d'une chose quelconque si c'est un homme ou non »²⁰. Or ce rapport égal du concept d'homme à tous les hommes, nous le savons par de nombreux autres textes (dont quelques-uns ont été cités ici), est très précisément pour Ockham le rapport de ressemblance conceptuelle, dont Peter King voudrait faire l'économie. Il est impossible, donc, qu'il n'y ait pas, pour cette théorie, de différences *internes* entre des concepts non équivalents. Si c'était le cas, on ne pourrait jamais réappliquer un concept donné à quelque chose de nouveau ; on ne pourrait jamais *reconnaître* qu'un objet nouveau d'expérience tombe sous un concept que nous possédons déjà.

Cela dit, je ne veux pas soutenir pour autant que ce rapport, si important, de similitude conceptuelle *détermine*, selon l'ockhamisme, l'extension des concepts généraux dans tous les cas. J'ai essayé, au contraire, de montrer en détail que cela ne vaut pas pour les concepts substantiels d'espèces naturelles, ceux que Guillaume appelle les « concepts absolus », comme « homme », « tulipe », « animal », etc.²¹ Il y a bel et bien là chez Ockham une forme d'externalisme extrêmement intéressante, qui concerne non plus seulement la signification des mots oraux ou écrits, comme celle que l'on a évoquée plus haut dans l'échange avec Jennifer Ashworth, mais le contenu même de certains concepts : tout comme chez un Tyler Burge par exemple, la forme interne de nos concepts d'espèce naturelle ne peut pas suffire pour Ockham à en déterminer l'extension ; d'autres rapports – externes ceux-là – doivent entrer en ligne de compte. Cet externalisme, cependant, pour intéressant qu'il soit, n'est pas du tout aussi radical que le voudrait Peter King : la similitude conceptuelle et la forme interne des représentations mentales continuent de jouer un rôle de premier plan dans la gnoséologie d'Ockham. Fort heureusement, du reste !

20. *Ordinatio*, I, distinction 2, quest. 8, *Opera theologica* II, p. 278 (traduit par moi).

21. Voir *Ockham on Concepts*, chap. 7, section 3.2, p. 126-129. Je développe ce point dans un article en préparation : « Ockham's externalism », à paraître dans *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, sous la dir. de Gyula Klima, New York, Fordham University Press.

Mark Hunyadi, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2004, 198 pages.

Jean-Yves Goffi

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011880ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011880ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Goffi, J.-Y. (2005). Compte rendu de [Mark Hunyadi, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2004, 198 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 459–462. <https://doi.org/10.7202/011880ar>

Comptes rendus

Mark Hunyadi, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2004, 198 pages.

Pour M. Hunyadi (M. H.), les avancées de la génomique et de la biologie moléculaire ont révélé une « *plasticité intégrale* de l'homme, n'ayant pour limites que celles de la physique et de la biologie elles-mêmes » (p. 24). Cela le conduit à récuser toute posture réaliste en morale: « ce n'est pas la nature humaine qui dicte ce que nous devrions être, c'est ce que nous sommes qui dit ce qu'est la nature humaine » (p. 26). Dans ces conditions, le monde et l'homme ne vont-ils pas devenir des objets « malléables au gré de notre libre arbitre » ? (p. 34). La réponse est négative. De façon très wittgensteinienne, M. H. proclame l'autonomie du langage et distingue radicalement les grammaires, mondes « de conventions instaurées par l'homme » et le « monde naturel » (p. 32). Si les grammaires sont des produits intentionnels comme n'importe quelle autre institution humaine, les produits de l'intentionnalité normative constituent les règles de l'univers moral et, à ce titre, « forment tous ensemble le *contexte moral objectif* de toute situation historique » (*ibid.*). L'antiréalisme de M. H. conserve donc une composante objectiviste nettement affirmée. Le contexte moral objectif (CMO) est comparé à un ensemble de ressources symboliques auxquelles l'homme ne peut se soustraire (p. 147); « tissé, façonné par nos prédécesseurs », il est « notre horizon nécessaire » (p. 70). Il est aussi le « symptôme de ce dont nous sommes capables » (p. 47). Au total, on peut parler d'une « inertie » (p. 43) de notre situation morale, corrélative à l'inertie propre du monde physique¹; elles constituent, conjointement, des limites à la plasticité de l'une et de l'autre: ainsi, se révèle la naïveté de ceux qui défendent un « constructivisme de la table rase » (p. 45).

De tels présupposés vont avoir d'importantes conséquences lorsque sera abordée la question du clonage (reproductif humain) qui constitue l'objet principal de l'ouvrage. Le clonage étant une des formes les plus radicales d'intervention sur la *corporéité de notre être-au-monde* (p. 67), M. H. pourrait se contenter de déterminer si elle est légitime au regard de notre CMO. Mais, attentif au caractère « lourdement transgressif » (p. 17) d'une telle pratique, il va aussi s'employer à faire apparaître la façon dont elle met à l'épreuve nos croyances et nos convictions. La simple éventualité du clonage nous force à clarifier notre pratique de la grammaire de l'autonomie individuelle, laquelle occupe une place privilégiée dans le CMO contemporain. En un sens, le clonage laisserait intacte l'autonomie humaine: un cloné, comme n'importe quel autre individu, disposerait de « la *capacité* d'exercer sa liberté sur le fond d'un patrimoine génétique » (p.73-74) conditionnant sans déterminer. Mais, en un autre sens, le statut ontologique du cloné serait radicalement inédit. Vu de l'extérieur, un cloné serait une sorte de jumeau (ou de jumelle), décalé dans le temps par rapport à son « modèle ». M. H. est le premier à admettre que le cloné aurait bien une individualité propre; mais, en première personne, les choses seraient différentes: le cloné serait venu à l'existence parce que « désiré à l'identique de quelqu'un d'autre par quelqu'un d'autre » (p. 76). C'est là un fardeau

1. L'inertie joue un rôle essentiel dans la démarche de M. H.; ainsi, il reproche à Habermas de ne pas disposer « d'un concept fort de contexte moral objectif tel qu'il pourrait, par la force de son inertie propre (c'est-à-dire par celle qu'il exerce sur les acteurs sociaux), offrir toutes les ressources à une résistance morale à l'instrumentalisation de la vie humaine » (p. 120).

ontologique insupportable, potentiellement destructeur de l'autonomie individuelle: l'intrusion entre soi et soi de la volonté d'un tiers va briser «à la racine la familiarité que chacun entretient naturellement avec soi-même²» (p. 79). On aurait ici une véritable «constitution originaire hétéronome de soi» (*ibid.*), rendant fondamentalement factice l'exercice formel de l'autonomie, préservé en apparence seulement. Le clonage atteint en son principe même l'altérité de soi, l'altérité éprouvée en première personne, le «sentiment ontologique d'être autre que tout autre» (p. 85) qui est le socle réel de l'autonomie individuelle. L'autonomie individuelle en sa racine est celle de celui qui se «*sait* autre parce que né d'une rencontre génétique aléatoire» (p. 83). Des jumeaux vrais ne sont pas atteints en cette autonomie parce qu'ils restent nés d'une telle rencontre, même s'ils sont génétiquement indiscernables. Ce ne serait pas le cas d'un cloné et de son «modèle».

L'argument de l'altérité de soi ne prouve-t-il pas trop? Il établit que le sentiment ontologique de dépossession de soi qui pourrait être celui du cloné naît de la «conscience d'une immixtion d'*autrui* dans les fondements matériels les plus élémentaires» de l'existence (pp. 93-94). Mais si c'est «le *fait même* d'intervenir, et non le fait que cette intervention soit totale, qui est décisif pour l'argument de l'altérité de soi» (p. 94), n'importe quelle intervention génétique est susceptible d'atteindre l'altérité de celui sur qui elle s'exerce. C'est le statut des manipulations génétiques partielles qui est ainsi abordé; comme Habermas, M. H. aborde le problème sous la rubrique de l'eugénisme. Tous deux aboutissent à des conclusions comparables, mais par des voies différentes³. M. H. reprend à son compte la différence de bon sens entre intervention à finalité thérapeutique et intervention à finalité mélioriste. Mais c'est sans naïveté de sa part. Pour lui, le concept de maladie est un concept essentiellement flou, qui ne se laisse saisir que par l'usage que l'on en fait. Il s'agit d'un concept spéculaire: «s'y reflète une multitude de notions contiguës qui, d'une manière générale sont associées dans notre contexte moral objectif»⁴ (p. 98). Une des caractéristiques des concepts spéculaires, c'est qu'ils relèvent d'une précompréhension qui doit peu à l'expertise. Lorsque nous les utilisons, «nous savons toujours déjà ce dont nous parlons» (*ibid.*): ils servent à décrire un état de choses et, en même temps, à exprimer ce qui, pour celui qui les emploie, vaut, selon les cas, comme morbide ou violent, ou culturel, ou social, ou personnel. Or il semble bien qu'il y ait consensus: certaines pathologies sont hautement invalidantes et univoquement considérées comme mauvaises; toute personne qui en est atteinte souhaiterait se débarrasser d'elles si elle le pouvait. Une intervention génétique visant à les prévenir, ce que M. H. appelle «eugénisme négatif⁵», est légitime en son principe: il s'agit bien encore de médecine, parce

2. Le lecteur pourrait sursauter en apprenant que chacun entretient *naturellement* avec soi-même une familiarité d'un certain type. Mais il existe une dimension historique du CMO; de la sorte, M. H. peut écrire sans avoir l'impression de renier son anti-réalisme: «l'ensemble de ce dont nous avons été capables constitue la nature humaine» (p. 47).

3. La discussion des p.117-121 est très instructive pour qui veut saisir de façon fine les différences de perspective entre M. H. et Habermas.

4. M. H. radicalise d'ailleurs, quelques lignes plus loin, sa propre analyse: ces concepts reflètent «notre contexte objectif (qui n'est pas que moral: pour la maladie, par exemple, il est aussi scientifique» (*ibid.*). M. H. propose de nombreux exemples de concepts spéculaires: personne, jeu, bon, beau, violence, nature, culture, société (p. 96).

5. Il s'agit d'un «eugénisme à visée univoquement thérapeutique» (p. 104). M. H. distingue des types de cas: les thérapies géniques ou manipulations génétiques anténatales ne sont pas la même chose que le DPN ou le DPI.

que cet acte est ordonné à une finalité qui est de restitution⁶. La situation est différente en ce qui concerne l'eugénisme positif: il ne s'agit plus là d'éradiquer ou d'atténuer un mal, mais « de créer ou renforcer une qualité que des *tiers*, c'est-à-dire les concepteurs, souhaitent voir se déployer chez l'individu à naître » (p. 116). Ici, l'ingérence dans le patrimoine génétique d'autrui serait une menace pesant sur l'exercice effectif de l'autonomie comme sur les conditions de celle-ci. Un dernier chapitre aborde la question du clonage thérapeutique dont la visée n'a plus rien de procréatif: on cherche à produire à l'identique un embryon « dont une partie sera cultivée en lignée cellulaire souche » (p. 128). L'intention est d'obtenir des cellules génétiquement identiques à celles d'un donneur, afin qu'elles soient ensuite différenciées en tel ou tel type de cellules utiles pour lui au point de vue thérapeutique. Dans cette procédure, l'embryon est immanquablement détruit, d'où l'impossibilité d'adopter le point de vue de la première personne. La méthodologie appropriée consiste alors à envisager les embryons non pas comme de futurs sujets moraux, mais comme les « *objets* de notre attention morale, en analogie possible avec d'autres objets dont nous avons le souci et qui n'accéderont jamais à la parole » (p. 130). La tâche n'est pas simple: il n'est pas certain que l'interdit kantien de l'instrumentalisation de l'homme s'applique ici de façon indiscutable. En outre, notre CMO « tolère l'élimination programmée d'embryons humains » (p. 142) dans ces pratiques que sont la FIV et l'avortement. M. H. concède que, pour des raisons de cohérence, il faille « *accepter le prélèvement de cellules souches sur les embryons dont nous tolérons l'élimination* – les embryons issus d'avortement volontaires et les embryons surnuméraires qui sont de toute façon voués à la destruction » (p. 143). En même temps, il met en garde: la production intentionnelle d'embryons à des fins thérapeutiques apparaît comme une « *banalisation* de l'instrumentalisation de la vie humaine en général, un pas qui nous accoutumerait à l'idée que l'homme, même sous cette forme minimale de « matière humaine, est manipulable par l'homme » (p. 142).

L'ouvrage comporte, à titre d'annexe, une étude de cas prouvant la « capacité principale d'innovation » (p. 149) de notre CMO: il s'agit de mettre en évidence la logique du principe de précaution (PP). M. H. en propose une définition synthétique puis en rappelle le sens: « il enjoint de ne pas s'abstenir d'agir à l'encontre d'une action envisagée du simple fait que le risque qu'elle nous fait encourir n'est pas scientifiquement certain » (p. 156). Après avoir dressé une utile typologie des « écoles de la précaution », M. H. s'attache à dégager ce qu'il nomme « l'aporie de la précaution ». Il s'agit d'une pseudo-distinction entre risques avérés (relevant de la prévention) et risques hypothétiques (relevant de la précaution). Selon M. H., le PP s'applique en fait à « toutes les situations qui, pour établir cette incertitude, font appel à un raisonnement hypothétique » (p. 176). L'idée est la suivante: « si la justification⁷ fait apparaître des hypothèses, alors les conclusions ressortissent à la précaution; sans ce recours à des hypothèses, les conclusions relèvent de la prévention » (p. 178). Un tableau (p. 181) puis un exemple (création par transfert de gène d'une plante résistant aux nématodes) sont destinés à montrer comment opère le PP ainsi reconstruit. Mais on a tout de même l'impression d'un malentendu entre M. H. et les tenants orthodoxes

6. Il ne s'agit pas de restituer la santé comme plénitude de son essence d'être vivant à l'être humain, mais de restituer « à la personne les capacités biologiques qui lui permettront d'être ce qu'elle est vraiment, conformément à nos critères de normalité médicale » (p. 116).

7. De mesures d'évitement.

du PP. Ainsi, l'auteur, commentant son propre exemple, affirme qu'une des conséquences de l'action envisagée (diminution de la fertilité humaine) est peu plausible: «cette conséquence a une probabilité extrêmement faible» (p. 184). Mais parler ainsi, c'est accorder aux partisans orthodoxes du PP que l'on est dans le domaine de la prévention et non dans celui de la précaution. Pour eux, en effet, un risque non avéré, relevant de la précaution, n'est pas un risque extrêmement peu probable, mais un risque dont la probabilité ne peut pas être déterminée⁸.

Au total, M. H. a voulu montrer que les biotechnologies, dans leurs avancées les plus radicales, sont l'occasion d'effectuer un travail «d'explicitation herméneutique à des fins normatives» (p. 126). Ce travail est mené avec une remarquable détermination. Mais bien des choses sont encore à préciser, à commencer par le concept de «contexte moral objectif». M. H. a recours à toute une série de métaphores pour le caractériser; il en parle à l'occasion comme d'un agent intentionnel, acceptant certaines pratiques et refusant d'en admettre d'autres: cette stratégie n'aide pas réellement le lecteur à y voir clair. En outre, les sociétés au sein desquelles les biotechnologies ont les effets les plus spectaculaires sont aussi des sociétés multiculturelles. Quelle place accorder au discours des dissidents dans le contexte moral objectif? Comment distinguer ceux qui s'affranchissent du CMO et ceux qui le réforment en profondeur? Ce sont là des questions qui restent ouvertes.

JEAN-YVES GOFFI
Université de Grenoble

Peter Kemp (dir.), *Le discours bioéthique*, Paris, Cerf, coll. «Recherches morales», 2004, 113 pages.

Les lecteurs intéressés par les questions difficiles se trouvant au carrefour de certaines disciplines des sciences sociales, notamment la bioéthique, l'éthique et le droit, seront heureux d'apprendre la publication en langue française de ce petit livre consacré aux rapports nouveaux qui unissent désormais la bioéthique et le biodroit. Sous le titre général *Le discours bioéthique*, les textes réunis ici ont tout d'abord été prononcés en anglais à titre de communications lors de deux colloques organisés par le Centre de recherche en éthique et droit dans la nature et la société (Center for Etik og Ret), à Copenhague, en 1996 et en 1998. Ce ne sont donc pas des textes neufs, mais des communications revues et augmentées en vue de leur publication pour le lectorat francophone. Ces recherches, qui n'ont de bioéthique que le thème, sont d'une très grande actualité et traduisent toute l'importance que les problèmes d'éthique, précisément ceux que l'on rencontre en santé, occuperont sous peu pour les sciences juridiques. Sans tarder, voyons ce que peuvent nous apprendre ces recherches qui portent sur le développement actuel du «discours bioéthique».

Le premier texte, qui donne le ton du livre, est de Peter Kemp. Le directeur du Centre de recherche en éthique et droit, bien connu pour ses nombreux travaux en philosophie française, en éthique et en bioéthique, propose une réflexion générale ayant pour but de situer l'ouvrage. Ainsi, il se penche sur les rapports complexes

8. C'est la différence entre prendre une décision en situation de risque et prendre une décision en situation d'incertitude.

Peter Kemp (dir.), *Le discours bioéthique*, Paris, Cerf, coll. « Recherches morales », 2004, 113 pages.

Dominic Desroches

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011881ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011881ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Desroches, D. (2005). Compte rendu de [Peter Kemp (dir.), *Le discours bioéthique*, Paris, Cerf, coll. « Recherches morales », 2004, 113 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 462–465. <https://doi.org/10.7202/011881ar>

du PP. Ainsi, l'auteur, commentant son propre exemple, affirme qu'une des conséquences de l'action envisagée (diminution de la fertilité humaine) est peu plausible: «cette conséquence a une probabilité extrêmement faible» (p. 184). Mais parler ainsi, c'est accorder aux partisans orthodoxes du PP que l'on est dans le domaine de la prévention et non dans celui de la précaution. Pour eux, en effet, un risque non avéré, relevant de la précaution, n'est pas un risque extrêmement peu probable, mais un risque dont la probabilité ne peut pas être déterminée⁸.

Au total, M. H. a voulu montrer que les biotechnologies, dans leurs avancées les plus radicales, sont l'occasion d'effectuer un travail «d'explicitation herméneutique à des fins normatives» (p. 126). Ce travail est mené avec une remarquable détermination. Mais bien des choses sont encore à préciser, à commencer par le concept de «contexte moral objectif». M. H. a recours à toute une série de métaphores pour le caractériser; il en parle à l'occasion comme d'un agent intentionnel, acceptant certaines pratiques et refusant d'en admettre d'autres: cette stratégie n'aide pas réellement le lecteur à y voir clair. En outre, les sociétés au sein desquelles les biotechnologies ont les effets les plus spectaculaires sont aussi des sociétés multiculturelles. Quelle place accorder au discours des dissidents dans le contexte moral objectif? Comment distinguer ceux qui s'affranchissent du CMO et ceux qui le réforment en profondeur? Ce sont là des questions qui restent ouvertes.

JEAN-YVES GOFFI
Université de Grenoble

Peter Kemp (dir.), *Le discours bioéthique*, Paris, Cerf, coll. «Recherches morales», 2004, 113 pages.

Les lecteurs intéressés par les questions difficiles se trouvant au carrefour de certaines disciplines des sciences sociales, notamment la bioéthique, l'éthique et le droit, seront heureux d'apprendre la publication en langue française de ce petit livre consacré aux rapports nouveaux qui unissent désormais la bioéthique et le biodroit. Sous le titre général *Le discours bioéthique*, les textes réunis ici ont tout d'abord été prononcés en anglais à titre de communications lors de deux colloques organisés par le Centre de recherche en éthique et droit dans la nature et la société (Center for Etik og Ret), à Copenhague, en 1996 et en 1998. Ce ne sont donc pas des textes neufs, mais des communications revues et augmentées en vue de leur publication pour le lectorat francophone. Ces recherches, qui n'ont de bioéthique que le thème, sont d'une très grande actualité et traduisent toute l'importance que les problèmes d'éthique, précisément ceux que l'on rencontre en santé, occuperont sous peu pour les sciences juridiques. Sans tarder, voyons ce que peuvent nous apprendre ces recherches qui portent sur le développement actuel du «discours bioéthique».

Le premier texte, qui donne le ton du livre, est de Peter Kemp. Le directeur du Centre de recherche en éthique et droit, bien connu pour ses nombreux travaux en philosophie française, en éthique et en bioéthique, propose une réflexion générale ayant pour but de situer l'ouvrage. Ainsi, il se penche sur les rapports complexes

8. C'est la différence entre prendre une décision en situation de risque et prendre une décision en situation d'incertitude.

qu'entretennent les domaines de la bioéthique et du biodroit. Après avoir rappelé de manière générale la problématique et les concepts-clés de ces nouveaux « savoirs », Kemp, qui s'intéresse surtout à l'introduction du biodroit dans l'éthique, situe le terme « biodroit » à l'intérieur de la tradition juridique française. Or ce premier constat vise à établir la possibilité de son dépassement. Car en prenant l'exemple du Danemark, un petit pays où la définition du biodroit jouit d'une assise philosophique, Kemp veut dépasser une bioéthique qui se conçoit, trop souvent, certes, sur le modèle désuet du Common law et le biodroit qui, lui, se conçoit de manière hiérarchique, en France notamment. Comme on le voit, cette première analyse de Kemp a donc pour mission de présenter les liens unissant la bioéthique et le droit, tout en tentant de comprendre en même temps la place récente qu'occupe le biodroit en éthique. Cette manière, disons *circulaire*, de concevoir ces nouvelles disciplines permet à Kemp de rappeler que les rapports entre la bioéthique et le biodroit ne relèvent pas simplement de sphères isolées, mais plutôt d'influences réciproques à la faveur desquelles ces domaines se limitent l'un l'autre (33).

La présentation suivante est du philosophe Paul Ricoeur. Son étude met précisément l'accent sur le jugement dans l'orientation thérapeutique (ou clinique) de la bioéthique. Ricoeur s'intéresse ici de manière générale au jugement et à ses applications dans le large domaine de la santé. Ainsi propose-t-il de distinguer d'abord le jugement prudentiel du jugement déontologique et du jugement réflexif. S'inspirant de la tradition philosophique (on pense particulièrement à Aristote), Ricoeur précisera la nature du jugement dans l'éthique médicale en insistant sur le fait que ce qui est en jeu, c'est la sagesse, c'est-à-dire la qualité du jugement que l'on doit retrouver dans une situation qui exige l'application de règles universelles à l'intérieur d'une pratique toujours singulière. En partant du jugement prudentiel (*phronésis*), général en ce qu'il concerne toutes les situations de la vie, Ricoeur explicite le passage au niveau déontologique, précisément lorsque le jugement doit s'appliquer à une profession. L'auteur justifie ce passage au moyen de trois fonctions du jugement déontologique ; celui-ci doit : 1) universaliser les préceptes relevant du pacte entre le malade et le médecin ; 2) assurer une connexion entre les normes ; 3) arbitrer, suivant son histoire, les conflits à l'intérieur de la profession (40-46). Cela étant compris, Ricoeur montre finalement comment le jugement devra s'accomplir dans la réflexion propre à l'éthique médicale. L'auteur, qui met beaucoup l'accent sur les thèmes de la dignité, de la singularité et de la souffrance, terminera son texte par deux remarques qui visent à rappeler que le jugement (qu'il avait auparavant abordé et développé dans « Petite éthique » dans *Soi-même comme un autre*) s'inscrit toujours dans un monde « humain » qui comprend bien entendu l'espace de la clinique médicale où se vit toujours la souffrance et la fragilité.

Le texte suivant est de la philosophe Anne Fagot-Largeault. Bien connue pour ses travaux en éthique et en bioéthique, celle-ci s'interroge sur le fondement des bionormes. Elle se pose une question à laquelle elle n'entend pas donner une réponse dernière, mais seulement proposer quelques pistes de réflexion générales. Le problème se formule tout simplement en ces termes : les bionormes se trouvent-elles dans la nature biologique ou dans la rationalité humaine ? (51) En partant du principe que l'homme modifie toujours davantage son environnement, l'auteure s'interrogera d'abord elle-même, tout en posant aussi quelques questions à son lecteur, sur la meilleure façon de cerner le lieu des bionormes. Elle discutera, en s'appuyant notamment sur les idées des philosophes Kant, Spinoza, Bergson et Jonas, pour ne pas les

nommer, quelques cas où les bionomes semblent se trouver dans la nature. Or, remarquera-t-elle fort justement, si l'on trouve des critères fondés en nature, l'évaluation que l'on fait des normes repose toujours, en dernière analyse, sur le jugement humain. La réflexion audacieuse menée par Fagot-Largeault, qui rejoint ici celle de Ricoeur, s'achève sur une double question : 1) La nature doit-elle être remodelée par les humains ? ; et 2) Y a-t-il un sens absolu au bien inscrit dans la nature ? Sans pouvoir donner une réponse définitive à ces deux questions – sont-elles bien posées et méritent-elles des réponses définitives, demanderons-nous ? – il ressort de cette réflexion courageuse sur les bionormes que la raison humaine tend vers la « vie bonne », mais que notre nature, cependant, finie et obsédée par le progrès, peut toujours accomplir le monstrueux. La fabrication du monstrueux, lorsqu'on vise à faire le bien, conclut notre auteure, demeure une perspective pour le moins troublante (67-68).

Evandro Agazzi entend pour sa part réfléchir sur le concept de « nature » dans le discours éthique. Il se demande en effet de quelle nature il s'agit lorsque l'on fait appel à ce terme en éthique. Autrement dit, que présuppose aujourd'hui l'idée de nature pour nous, hommes ? Après avoir distingué la morale de l'éthique – il faut ici remercier Agazzi de cette distinction que les professionnels de la bioéthique, jusqu'à preuve du contraire, demeurent incapables de faire – et souligné les caractéristiques de l'éthique traditionnelle (74), l'auteur aborde les questions d'éthique dans le contexte de la sécularisation. Sa manière de concevoir l'éthique l'aide à repenser l'idée de responsabilité qui appelle toujours, selon lui, le respect. Comment parvient-il à cette liaison nécessaire entre la responsabilité et le respect ? Inspiré sans aucun doute par Aristote, qu'il ne cite pas, l'auteur veut voir une hiérarchie ontologique dans la nature, au nom de laquelle les plantes restent inférieures aux animaux et les animaux inférieurs aux hommes. Mais ici, Agazzi entend se dégager de la perspective anthropocentriste que sa pensée lui suggère pourtant ; loin de placer l'homme au centre du monde de manière arbitraire, Agazzi préfère se dire cosmocentriste, en insistant par exemple sur le fait que l'être humain ne doit pas faire ce qu'il veut des autres êtres, bien qu'il ait des droits supérieurs. Agazzi veut que l'être humain agisse de façon responsable. L'argumentaire d'Agazzi essaie tant bien que mal de se forger une voie entre la théorie d'Aristote et celle de Singer. Cela, on s'en doute, n'est pas très facile. Reprenant finalement à nouveaux frais la distinction classique entre l'artificiel et le naturel – distinction qui n'exclut plus, aux yeux d'Agazzi, la possibilité pour l'homme de modifier la nature, car c'est essentiellement dans la nature de l'homme que de modifier la nature... – notre auteur est conduit, au nom de l'ontologie axiologique à laquelle il se rattache, à défendre la nature en vertu de la notion éthique de respect. Cette notion de respect, reprise à Kant (78-79), consistera en gros à trouver le juste milieu entre le droit de l'homme à satisfaire ses besoins et le souci que l'on doit attribuer à tous les êtres naturels selon leur dignité ontologique (85).

Or Marco Olivetti ne peut partager les idées de son collègue. Car si Agazzi comprend la responsabilité avec la notion de réciprocité, Olivetti le refuse. Dans sa communication, selon son titre du moins, consacrée au passage des droits aux bio-droits, dont il ne parlera pas en tant que tels, Olivetti soutiendra la thèse selon laquelle les autres êtres vivants ont des droits parce que la vie est une finalité en elle-même. Cherchant du secours chez les philosophes (Descartes, Hume, Kant et Heidegger), Olivetti, qui s' imagine bien que les droits présupposent un agent pour les respecter, tient cependant mordicus à défendre l'idée d'un droit conçu de manière asymétrique. L'argument principal en faveur de sa thèse est que les droits humains ne sont pas

supérieurs aux autres droits (aux droits des végétaux ou des animaux par exemple) puisqu'à l'origine, la dignité humaine ne coïncidait pas avec les droits humains. La supériorité de ces derniers n'a, en fait, rien d'intrinsèque (86-87). Dans le contexte de la fondation des biodroits à partir de l'éthique qui est désormais le nôtre, Olivetti est conduit à son tour à soutenir que la responsabilité repose fondamentalement sur la comparaison des droits, y compris des droits des non-vivants. Le droit qui l'emportera sera finalement celui qui favorise ma responsabilité à l'égard de l'autre être, envers qui j'ai un devoir en tant que fin en soi (98). Curieusement, donc, la responsabilité éthique ne reposera pas, selon Olivetti, sur ma conscience morale ou sur un sentiment quelconque envers les autres vivants, mais plutôt sur une froide comparaison (utilitariste ?) entre des droits...

Dans les dernières pages, Kemp assurera lui-même, au nom du centre de recherche en éthique et droit qu'il dirige, la présentation de quatre principes éthiques essentiels pour bien comprendre le développement du discours bioéthique. Il s'agit des principes de l'autonomie, de la dignité, de l'intégrité et de la vulnérabilité, ce dernier principe trouvant en Kemp, disciple officiel de Ricoeur et de Lévinas, un grand défenseur. Or Kemp insiste sur un point qui nous paraît très important. Pour saisir leur portée, en effet, il ne faut jamais concevoir ces quatre principes éthiques indépendamment les uns des autres puisqu'ils doivent, dans l'évaluation éthique, toujours travailler ensemble. Autrement dit, ces quatre principes éthiques n'auront un sens « éthique » que s'ils sont reconnus dialectiquement ou organiquement, c'est-à-dire s'ils sont rattachés ensemble. Dès lors, si l'on ne veut pas manquer l'éthique – qui est au cœur des questions de bioéthique –, il faut éviter d'isoler, pour une raison quelconque, l'un des quatre principes. Entendus et développés « co-originaires », pour reprendre un terme qu'affectionnait le jeune Heidegger, ces principes aideront à mieux voir ce qu'est l'éthique, c'est-à-dire la recherche de la vie bonne.

Ce florilège de textes sera apprécié par les personnes qui veulent s'initier aux questions de biodroit rattachées à la bioéthique, donc au premier chef les étudiants du premier cycle universitaire inscrits en bioéthique et en droit. Les auteurs proposent des repères utiles pour comprendre le passage de l'éthique à la bioéthique et la montée récente du biodroit. Si la valeur des textes est inégale, les sujets abordés restent, en revanche, d'une grande actualité. Ces petites contributions, qui ne refusent jamais les détours qu'implique la réflexion philosophique (celle qui fonde bien entendu l'éthique), sont toutes traversées par un même fil conducteur : elles suggèrent de replacer au centre du discours bioéthique la notion de respect, aujourd'hui tombée dans l'oubli. Ne serait-ce que pour cette raison, nous recommanderons vivement la lecture de ce petit livre.

DOMINIC DESROCHES

Université de Montréal

Thomas De Koninck, *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Thémis », 2004, 296 pages.

Philosophie de l'éducation comporte sept chapitres (*L'enfance, Le refus de la violence et le pouvoir de la beauté, Les lettres vivantes, Le politique, L'enseignement et les savoirs, La médecine et l'éthique, Les questions ultimes*) et est un recueil de méditations

Philosophiques

philosophiques

Thomas De Koninck, *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Thémis », 2004, 296 pages.

David Lefrançois

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011882ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011882ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lefrançois, D. (2005). Compte rendu de [Thomas De Koninck, *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Thémis », 2004, 296 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 465–468.
<https://doi.org/10.7202/011882ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2005

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

supérieurs aux autres droits (aux droits des végétaux ou des animaux par exemple) puisqu'à l'origine, la dignité humaine ne coïncidait pas avec les droits humains. La supériorité de ces derniers n'a, en fait, rien d'intrinsèque (86-87). Dans le contexte de la fondation des biodroits à partir de l'éthique qui est désormais le nôtre, Olivetti est conduit à son tour à soutenir que la responsabilité repose fondamentalement sur la comparaison des droits, y compris des droits des non-vivants. Le droit qui l'emportera sera finalement celui qui favorise ma responsabilité à l'égard de l'autre être, envers qui j'ai un devoir en tant que fin en soi (98). Curieusement, donc, la responsabilité éthique ne reposera pas, selon Olivetti, sur ma conscience morale ou sur un sentiment quelconque envers les autres vivants, mais plutôt sur une froide comparaison (utilitariste ?) entre des droits...

Dans les dernières pages, Kemp assurera lui-même, au nom du centre de recherche en éthique et droit qu'il dirige, la présentation de quatre principes éthiques essentiels pour bien comprendre le développement du discours bioéthique. Il s'agit des principes de l'autonomie, de la dignité, de l'intégrité et de la vulnérabilité, ce dernier principe trouvant en Kemp, disciple officiel de Ricoeur et de Lévinas, un grand défenseur. Or Kemp insiste sur un point qui nous paraît très important. Pour saisir leur portée, en effet, il ne faut jamais concevoir ces quatre principes éthiques indépendamment les uns des autres puisqu'ils doivent, dans l'évaluation éthique, toujours travailler ensemble. Autrement dit, ces quatre principes éthiques n'auront un sens « éthique » que s'ils sont reconnus dialectiquement ou organiquement, c'est-à-dire s'ils sont rattachés ensemble. Dès lors, si l'on ne veut pas manquer l'éthique – qui est au cœur des questions de bioéthique –, il faut éviter d'isoler, pour une raison quelconque, l'un des quatre principes. Entendus et développés « co-originaires », pour reprendre un terme qu'affectionnait le jeune Heidegger, ces principes aideront à mieux voir ce qu'est l'éthique, c'est-à-dire la recherche de la vie bonne.

Ce florilège de textes sera apprécié par les personnes qui veulent s'initier aux questions de biodroit rattachées à la bioéthique, donc au premier chef les étudiants du premier cycle universitaire inscrits en bioéthique et en droit. Les auteurs proposent des repères utiles pour comprendre le passage de l'éthique à la bioéthique et la montée récente du biodroit. Si la valeur des textes est inégale, les sujets abordés restent, en revanche, d'une grande actualité. Ces petites contributions, qui ne refusent jamais les détours qu'implique la réflexion philosophique (celle qui fonde bien entendu l'éthique), sont toutes traversées par un même fil conducteur : elles suggèrent de replacer au centre du discours bioéthique la notion de respect, aujourd'hui tombée dans l'oubli. Ne serait-ce que pour cette raison, nous recommanderons vivement la lecture de ce petit livre.

DOMINIC DESROCHES

Université de Montréal

Thomas De Koninck, *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Thémis », 2004, 296 pages.

Philosophie de l'éducation comporte sept chapitres (*L'enfance, Le refus de la violence et le pouvoir de la beauté, Les lettres vivantes, Le politique, L'enseignement et les savoirs, La médecine et l'éthique, Les questions ultimes*) et est un recueil de méditations

personnelles sur des sujets aussi variés que le comique, la finitude de l'homme, l'amour, la dignité, le temps, la musique, le sens commun, la bioéthique, la mondialisation, la question de Dieu, etc., ce qui forme diverses sections. Celles-ci, tout comme les chapitres, sont le plus souvent autonomes les uns par rapport aux autres. En effet, prises séparément, elles sont fascinantes; d'ailleurs, l'on ne peut qu'être séduit par leur remarquable composition; mais considérées globalement, elles ont peu de suite logique, car l'auteur travaille surtout à partir de thèmes tantôt liés, tantôt différents. Thomas De Koninck traite ainsi de thèmes étonnamment éclectiques, mais les imprègne à un moment ou un autre de la même ligne de pensée, celle qui affirme l'importance de la question de l'éducation dans nos sociétés, traversées d'« une crise éthique et culturelle profonde qui concerne spécialement les jeunes » (p. 7), dont l'un des indicateurs serait que certains enfants se suicident de plus en plus précocement (p. 12, 67). Pour affronter cette crise, l'auteur promeut un projet éducatif humaniste qu'il décrit comme une résistance à la réduction de tout enseignement à une forme de technique ou de marchandisation (p. 153, 164); à cela s'adjoint une défense de la formation générale en tant qu'éducation au jugement critique qui ne doit pas subordonner sa « mission humaniste » au « pragmatisme », notamment économique (p. 148, 152, 177, 179, 182-183). De là, il déduit une orientation à privilégier en contexte d'apprentissage: l'éducation n'est pas qu'une transmission des contenus d'une civilisation, mais un éveil à la civilisation humaine et à l'universel (p. 50, 80, 169, 191). Pour réaliser ce projet, l'auteur nous invite à creuser et à retrouver le sens originel de la notion même d'éducation que nous fournissent d'ores et déjà les écoles hellénistiques, à la suite de Platon.

C'est à partir de ce contexte que De Koninck insiste sur la réunion de trois conditions pour qu'il y ait possibilité d'éducation: il faut non seulement une nature humaine (un bon sol) et une instruction (une bonne semence), mais aussi et surtout un éducateur (un bon cultivateur) (p. 22). Ces trois dimensions directement inspirées d'Aristote et de Plutarque méritent d'être quelque peu explicitées, puisqu'elles constituent le noyau autour duquel s'articulent les thèses de l'auteur en matière d'éducation. D'abord, il ne peut y avoir développement sans une nature humaine qui le rende possible d'un point de vue psychophysique, ce que confirment les derniers développements en neurosciences sur la mécanique du cerveau qui permettent de mieux comprendre les facteurs biologiques de l'apprentissage, comme la maturation de l'arbre dendritique ou les conditions hormonales (p. 24-25). Mais cela n'enferme pas pour autant l'individu dans une destinée préprogrammée. Puisque la nature seule est aveugle, tout ce qui constitue la personne ne peut se passer des semences que sont la culture et l'éducation (p. 22). L'insertion de l'enfant dans un milieu proprement socio-éducatif (pensons évidemment à l'école) apparaît donc primordiale, puisque l'essentiel de la personne et de son développement résulte justement de l'apport de la mise en contact avec l'environnement et les autres. Sans toutefois le mentionner clairement, l'auteur semble ainsi approuver ce que l'on appelle couramment un concept constructiviste de l'apprentissage, à l'instar de plusieurs psychologues du développement (cognitif ou moral) et de l'éducation (Bruner, Doise, Flavell, Gilligan, Giordan, Kohlberg, Not, Piaget, etc.). Ce concept coïncide avec l'idée de l'auteur voulant que la maturation intellectuelle et sociale de l'apprenant se conçoive comme un processus de libération du conformisme et de la mémorisation au profit de l'autodiscipline et du dialogue (p. 135, 165, 167). Afin que l'interaction entre l'organisme individuel et l'environnement éthico-social puisse constituer une condition de ce développement de la personne, il faut cependant l'intervention d'un bon cultivateur capable

d'enclencher ce processus d'apprentissage, notamment par la présentation de conflits socio-cognitifs qui parsèment la progression et les ruptures, de l'enfance à l'âge adulte. Car un bon sol demeure stérile « s'il n'est pas retourné et cultivé » (p. 22). Le rôle de tout pédagogue consiste ainsi à faire naître chez la personne une certaine joie d'apprendre et à lui offrir les conditions affectives et intellectuelles pour y parvenir (climat de confiance, possibilités d'expérimentation, etc.) (p. 82, 90-91, 165, 168-169).

Dans ces conditions, une question se pose forcément à la lecture de l'ouvrage : l'éducateur va-t-il sentir que ses préoccupations sont prises en considération ? Notre réponse est à la fois positive et négative. Positive, au sens où l'auteur justifie, notamment au profit des enseignants de philosophie, pourquoi les milieux éducatifs doivent transmettre la richesse des grands penseurs du passé pour éclairer le présent. (Initier la jeune personne à l'œuvre d'Aristote ou de Plutarque afin qu'elle puisse saisir la signification première d'un concept aussi complexe que celui d'éducation constitue sûrement un bon exemple de la nécessité de transmettre cette richesse intergénérationnelle.) Négative, puisque, dans la majorité des chapitres (quatre sur sept), l'idée d'éducation elle-même n'est traitée que de façon allusive en arrière-plan – comme un prétexte à l'étude d'autres notions, domaines ou réalités déjà exemplifiés au début de cette recension – si l'on excepte les chapitres sur l'enfance, le politique et l'enseignement des savoirs. On retrouve dans ces chapitres des éléments plus utiles pour l'enseignant et la compréhension de sa responsabilité devant tout apprenant, éléments que nous avons tenté de faire ressortir dans les lignes qui précèdent. De plus, pour cerner les problèmes radicalement nouveaux en matière d'éducation, face auxquels les enseignants et les sociétés occidentales sont confrontés aujourd'hui, il faut se satisfaire des premières pages de l'essai. En effet, c'est dans sa note liminaire (p. 7-10) – seule véritable introduction à l'ouvrage – que l'auteur est le plus formel en ce qui a trait à sa vision de l'enseignement institutionnalisé, c'est-à-dire de l'école dans sa forme actuelle. Transcrivons l'essentiel de cette vision. De façon interdépendante, deux principales composantes, l'affectivité et l'intelligence, façonnent la grande complexité de la réflexion sur l'éducation que l'on ne doit pas « réduire à quelques dimensions abstraites se prêtant à des recettes magiques, comme ont coutume de le faire les réformes de l'éducation qui se succèdent avec un égal insuccès dans nos pays » (p. 10).

Mais puisqu'elle ne s'accompagne pas d'une justification plus approfondie, cette critique des réformes apparaît presque injuste envers les concepteurs des programmes scolaires et surtout les enseignants qui croient au bien-fondé de ces changements et s'investissent à fond pour les appliquer. Au contraire, De Koninck laisse entendre qu'il n'éprouve nul enthousiasme au regard des grands projets de réforme scolaire que vivent actuellement plus de la moitié des pays de l'OCDE. Dans ce contexte nouveau, maintes interrogations surgissent à propos desquelles l'on attend avec impatience, mais en vain, de connaître les opinions du professeur d'expérience qu'est l'auteur. Lorsqu'il affirme que « [ce] serait se moquer de la liberté humaine au plus profond d'elle-même, dès lors, que d'exclure de l'éducation les questions ultimes, et en particulier celle qui les résume toutes, la question de Dieu » (p. 211), l'on se demande immédiatement comment cela est aujourd'hui possible, dans le cadre de nos systèmes éducatifs déconfectionnés. Nos sociétés s'exposent en effet au problème de savoir comment faire une place à la dimension religieuse tout en respectant la nécessaire neutralité de l'école. Puisque ce type d'interrogation touchant à des préoccupations d'actualité a plutôt été relégué à l'arrière-scène, l'on ne s'étonnera pas non plus de constater la quasi-absence d'un sujet en pleine effervescence comme l'éducation à la citoyenneté, dans le chapitre sur le

politique (et l'éducation), qui n'est discuté que de façon assez abstraite (p. 150, 158-160, 162), sans exemplification ou critique de certains dispositifs déjà privilégiés, dans nos écoles, pour introduire les bases d'une telle formation du futur citoyen.

Sans doute, le chercheur en éducation ne trouvera-t-il pas son compte dans cet essai si l'intérêt premier de son travail est de (re)définir les visées, les politiques ou les philosophies éducatives précises qui ont trait aux réformes de l'enseignement; cela s'appliquera aussi au pédagogue avide de développer de nouvelles approches ou pratiques permettant de rencontrer concrètement ces visées. Mais ce sera tout à fait le contraire pour la personne désireuse de faire provision de nombreux éléments du savoir encyclopédique ou de faire un tour rarement aussi complet des questions graves ayant passionné les grands penseurs et les grandes philosophies, d'hier à aujourd'hui, d'ici et d'ailleurs. Ce livre est sans aucun doute le reflet d'un esthète qui se soucie peu des conventions académiques. C'est probablement ainsi qu'il faut approcher l'ouvrage, pour apprécier l'impressionnante érudition de l'auteur. De Koninck s'imprègne de sources sans frontières disciplinaires témoignant de son indifférence récurrente face au discours de la spécialisation.

DAVID LEFRANÇOIS

Université du Québec à Trois-Rivières

Peter Singer, *The President of Good and Evil. Questioning the Ethics of George W. Bush*, New York, Plume Book, 2004, 280 pages.

« La superstition met le feu au monde;
la philosophie l'éteint. »

VOLTAIRE

Pourquoi s'intéresserait-on à l'« éthique » de George W. Bush? Pour bon nombre, la question paraît saugrenue. Des cyniques iront jusqu'à dire que l'expression même « éthique de Bush » est un oxymore (p. 5). En tout cas, beaucoup sont d'avis que l'« éthique du Bien et du Mal » du président des États-Unis n'est en réalité qu'un paravent lui permettant de gagner le pouvoir et de graisser la patte à ses amis, les magnats texans du pétrole. Pour ce faire, Bush flatte dans le bon sens du poil l'électorat de la droite religieuse. N'est-ce pas eux qui, selon les observateurs de la scène politique américaine, ont permis de remporter la victoire de novembre 2004? L'auteur appelle ce point de vue sur l'éthique de Bush, le point de vue « cynique ». Pour d'autres, au contraire, l'éthique de Bush prend sa source dans le fondamentalisme évangélique qui enseigne l'existence d'une lutte à finir entre les forces du Bien et les forces du Mal. Bush est également très sincère quand il parle de cet « Axe du Mal ». Pour lui, le Mal existe objectivement, réellement. Ce n'est pas de la poudre qu'il jette aux yeux de ses électeurs pour les tromper. D'après Bush, les événements du 11 septembre 2001 survenus sur le territoire américain sont la preuve manifeste du Mal. Saddam Hussein est « objectivement » mauvais, injuste; l'Amérique, elle, est bonne, c'est-à-dire juste. Appelons cet autre point de vue sur l'éthique de Bush, le point de vue « religieux ».

Qui a tort? Qui a raison? Le point de vue « cynique » ou le point de vue « religieux »? La question interrogeant l'éthique de Bush semble moins saugrenue et insignifiante qu'elle ne paraît à première vue. Il vaut donc la peine de l'examiner avec soin. D'autant qu'il s'agit de ce qui guide l'action du maître du monde. C'est cette

Peter Singer, *The President of Good and Evil. Questioning the Ethics of George W. Bush*, New York, Plume Book, 2004, 280 pages.

Jean Laberge

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011883ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011883ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Laberge, J. (2005). Compte rendu de [Peter Singer, *The President of Good and Evil. Questioning the Ethics of George W. Bush*, New York, Plume Book, 2004, 280 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 468–472. <https://doi.org/10.7202/011883ar>

politique (et l'éducation), qui n'est discuté que de façon assez abstraite (p. 150, 158-160, 162), sans exemplification ou critique de certains dispositifs déjà privilégiés, dans nos écoles, pour introduire les bases d'une telle formation du futur citoyen.

Sans doute, le chercheur en éducation ne trouvera-t-il pas son compte dans cet essai si l'intérêt premier de son travail est de (re)définir les visées, les politiques ou les philosophies éducatives précises qui ont trait aux réformes de l'enseignement; cela s'appliquera aussi au pédagogue avide de développer de nouvelles approches ou pratiques permettant de rencontrer concrètement ces visées. Mais ce sera tout à fait le contraire pour la personne désireuse de faire provision de nombreux éléments du savoir encyclopédique ou de faire un tour rarement aussi complet des questions graves ayant passionné les grands penseurs et les grandes philosophies, d'hier à aujourd'hui, d'ici et d'ailleurs. Ce livre est sans aucun doute le reflet d'un esthète qui se soucie peu des conventions académiques. C'est probablement ainsi qu'il faut approcher l'ouvrage, pour apprécier l'impressionnante érudition de l'auteur. De Koninck s'imprègne de sources sans frontières disciplinaires témoignant de son indifférence récurrente face au discours de la spécialisation.

DAVID LEFRANÇOIS

Université du Québec à Trois-Rivières

Peter Singer, *The President of Good and Evil. Questioning the Ethics of George W. Bush*, New York, Plume Book, 2004, 280 pages.

« La superstition met le feu au monde;
la philosophie l'éteint. »

VOLTAIRE

Pourquoi s'intéresserait-on à l'« éthique » de George W. Bush? Pour bon nombre, la question paraît saugrenue. Des cyniques iront jusqu'à dire que l'expression même « éthique de Bush » est un oxymore (p. 5). En tout cas, beaucoup sont d'avis que l'« éthique du Bien et du Mal » du président des États-Unis n'est en réalité qu'un paravent lui permettant de gagner le pouvoir et de graisser la patte à ses amis, les magnats texans du pétrole. Pour ce faire, Bush flatte dans le bon sens du poil l'électorat de la droite religieuse. N'est-ce pas eux qui, selon les observateurs de la scène politique américaine, ont permis de remporter la victoire de novembre 2004? L'auteur appelle ce point de vue sur l'éthique de Bush, le point de vue « cynique ». Pour d'autres, au contraire, l'éthique de Bush prend sa source dans le fondamentalisme évangélique qui enseigne l'existence d'une lutte à finir entre les forces du Bien et les forces du Mal. Bush est également très sincère quand il parle de cet « Axe du Mal ». Pour lui, le Mal existe objectivement, réellement. Ce n'est pas de la poudre qu'il jette aux yeux de ses électeurs pour les tromper. D'après Bush, les événements du 11 septembre 2001 survenus sur le territoire américain sont la preuve manifeste du Mal. Saddam Hussein est « objectivement » mauvais, injuste; l'Amérique, elle, est bonne, c'est-à-dire juste. Appelons cet autre point de vue sur l'éthique de Bush, le point de vue « religieux ».

Qui a tort? Qui a raison? Le point de vue « cynique » ou le point de vue « religieux »? La question interrogeant l'éthique de Bush semble moins saugrenue et insignifiante qu'elle ne paraît à première vue. Il vaut donc la peine de l'examiner avec soin. D'autant qu'il s'agit de ce qui guide l'action du maître du monde. C'est cette

tâche que s'est donné le célèbre philosophe de l'éthique, Peter Singer, dans *The President of Good and Evil*. Singer comprend très bien que les partisans de la position « cynique » vont qualifier sa démarche de naïve, et les partisans de la thèse « religieuse » vont de même se rirent de lui tant il paraît clair que Bush est un croyant fondamentaliste. Singer ne nie pas que bon nombre des positions du président soient empruntées au fondamentalisme religieux. Mais la question est plus complexe qu'elle ne le semble, car sur d'autres questions Bush ne fait pas directement appel à la morale religieuse. Le président adhère par exemple au principe de la séparation de l'Église et de l'État, contrairement à ce que professe le fondamentalisme. Ainsi, dans une conférence à Philadelphie en décembre 2002, sur le thème de *Faith-based and Community Initiatives*, il déclarait : « Je reconnais que ce n'est pas l'affaire du gouvernement d'endosser des credo religieux, ou de subventionner directement des confessions religieuses, des cultes ou des enseignements¹. » (Évidemment, la question se pose de savoir dans quelle mesure Bush s'en tient effectivement au principe de non-ingérence.)

Face aux diverses idées reçues qui circulent à l'heure actuelle sur ce que seraient les motivations profondes des décisions de George W. Bush, Singer entend « prendre au mot ce que dit Bush, et examiner la plausibilité des positions qu'il épouse » (p. 6). La démarche de Singer consiste donc, dans un premier temps, à examiner rigoureusement la légitimité des positions morales prises par Bush sur divers sujets, en citant de nombreux extraits des discours du président, pour dégager, dans un deuxième temps, une éthique d'ensemble qui serait « l'éthique de Bush ».

Dans la première partie de l'ouvrage, intitulée *Bush's America*, Singer analyse les positions de Bush sur divers sujets moraux de politique intérieure : la moralité des réductions d'impôts (*tax cut*) et l'égalité des chances (chapitre 2 : *A Single Nation of Justice and Opportunity*); le caractère sacré de la vie et les recherches médicales (chapitre 3 : *The Culture of Life*); le droit à la liberté et à l'autonomie (chapitre 4 : *The Freest Nation in the World*); la morale basée sur la foi religieuse (chapitre 5 : *The Power of Faith*). Dans la deuxième partie de l'ouvrage (*America and the World*), Singer examine les décisions morales sur lesquelles reposent la politique extérieure des États-Unis. Dans le chapitre 7 (*War: Afghanistan*), l'auteur examine la décision de l'administration Bush d'intervenir militairement en Afghanistan, puis, au chapitre 8 (*War: Iraq*), celle qui a mené en mars 2003 à la guerre en Irak.

Dans le dernier chapitre (10 : *The Ethics of George W. Bush*), l'auteur avoue être franchement incapable d'extraire une éthique d'ensemble qui se dégagerait de l'examen auquel il vient de procéder sur les diverses prises de position du président des États-Unis. Singer écrit :

[Bush] revient à plusieurs reprises sur le fait que le bien et le mal sont universels; il en donne des illustrations particulières, mais il ne propose pas un vaste principe ou un modèle permettant de reconnaître ce qui est bien ou mal. Dans plusieurs discours, il fait appel implicitement à un genre d'éthique, mais dans d'autres discours ou à l'occasion de certaines décisions, il fait appel à d'autres positions éthiques ou même à des positions qui sont contradictoires (p. 201).

Il faut bien comprendre ici que la démarche de l'auteur est celle d'un philosophe de la morale. Cela veut dire que Singer est à la recherche, chez Bush, d'un principe

1. p. 90; citation traduite. Toutes les traductions sont de moi.

moral ou d'une définition universelle qui nous permettrait de comprendre ce que nous devons comprendre comme étant bien ou mal. Singer est ici un peu comme Socrate qui, dans le dialogue du même nom, de Platon, demande à Euthyphron de lui donner une définition universellement valable de la piété, laquelle lui permettrait d'identifier clairement tous les cas d'actes pieux ou impies. Malheureusement, quoi qu'il en pense, Euthyphron ne parvient pas à offrir à Socrate une telle définition, se contentant de lui donner des exemples de cas d'actes pieux. De même pour Bush. À un moment, Bush pige dans telle et telle éthique; à un autre moment, sur un autre sujet, il fait appel à une autre éthique. En somme, Bush n'est jamais en mesure de justifier le fondement de ses positions morales.

L'éthique de Bush est-elle celle des *droits*? Bush semble être en effet, sur certaines questions du moins, un farouche partisan des droits de l'homme. Les droits proclamés par la Constitution américaine sont chers à son cœur, et comme l'écrit Singer: « À partir de là, il va jusqu'à déclarer que l'Amérique est "une nation consacrée aux droits civiques et qu'elle est appelée à défendre les droits de l'homme des autres nations" » (p. 202). C'est pourquoi Bush a décidé en mars 2003, contre vents et marées, de porter la guerre aux terroristes en Irak, d'y chasser le tyran, afin d'y instaurer une démocratie et de redonner aux Irakiens leurs « droits » fondamentaux. Pourtant, remarque justement Singer, Bush semble faire fi du droit à la vie de milliers d'Irakiens innocents qui sont morts des suites de cette guerre ou qui, quotidiennement, sont les proies innocentes des kamikazes d'Al Zarquawi. Or, dans le domaine des recherches génétiques et biomédicales, Bush est d'avis que l'être humain possède un droit à la vie dès le moment de sa conception et que ce droit est inviolable de telle sorte que les fonds fédéraux qui soutiennent les recherches sur les fameuses « cellules souches », impliquant la destruction d'embryons, ont été drastiquement restreints. Pourtant, le développement de ces recherches pourrait éventuellement sauver de nombreuses vies humaines.

Il faut souligner ici l'incohérence flagrante de la morale de Bush mise éloquentement en évidence par l'auteur. Dans le cas de la guerre en Irak, Bush calcule que le rétablissement de la démocratie en Irak compense la perte de nombreuses vies humaines innocentes. Il entre ici clairement en contradiction avec l'éthique des droits en favorisant une éthique utilitariste fondée sur les coûts et bénéfices des décisions. Mais dans le cas de la recherche sur les cellules souches, Bush rejette l'éthique utilitariste en refusant de faire le même calcul coût-bénéfice pour les embryons, car en ce qui les concerne, Bush tient que leur droit à la vie est inviolable!

Bush serait-il donc un *utilitariste* qui s'ignore? La décision de la guerre en Irak paraît impliquer clairement un calcul utilitariste coût-bénéfice. De même, la décision du gouvernement Bush de nier les droits fondamentaux des « combattants illégaux » détenus à la prison de Guantanamo repose sur un argument utilitariste: « Ils soutiennent que la détention jusqu'à une date indéterminée de personnes suspectées de terrorisme était justifiée sur la base du risque d'un plus grand mal... » (p. 204). Cependant, aucun utilitariste digne de ce nom ne souscrirait aux décisions de Bush, car lorsqu'on ne respecte pas les droits des hommes et qu'on fait la guerre dans un objectif de prévention, les conséquences néfastes sont, en toute probabilité, plus nombreuses que les conséquences souhaitées. Au fond, remarque très justement Singer, ces décisions de Bush et de son gouvernement ne font que révéler le fait que les États-Unis n'agissent que dans le but de préserver leurs propres intérêts et non pas comme le ferait un véritable utilitariste, à savoir « protéger de manière impartiale la vie de ceux et celles affectés par leur agir » (p. 205).

Bush paraît un farouche défenseur de l'« État minimal ». Sur la question des réductions d'impôts, par exemple, il fait valoir avec énergie le droit à propriété des citoyens. Il tonne : « C'est votre argent ! », l'État volant les citoyens. Il prêche la réduction de la taille de l'État qui contreviendrait aussi au droit à la liberté des citoyens. Tout comme M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, Bush serait-il donc un adepte du libertarisme à la Nozick² ? Non. D'abord, Bush clame les droits de la personne quand cela fait son affaire. Par ailleurs, il n'est pas véritablement un adepte de l'État minimal, « veilleur de nuit », car « ses réductions d'impôts sont notables mais ne conduisent pas à ébranler l'État moderne tel que nous le connaissons, lequel subventionne une masse de programmes, sans compter qu'il assure la loi et l'ordre ainsi que la défense nationale. » (p. 203).

Si l'éthique de Bush n'est pas celle des droits ni de l'utilitarisme, serait-elle *chrétienne* ? – Pas vraiment, répond Singer. Il est vrai que lorsqu'il est question en particulier du caractère sacré de la vie humaine, la morale du président paraît se rattacher à la doctrine chrétienne. Ainsi : « Nous avons tous de la valeur. Nous avons été créés à l'image de Dieu. Nous sommes tous égaux au regard de Dieu [...] Ma foi m'enseigne que la vie est un cadeau de notre Créateur. Dans un monde parfait, la vie est donnée par Dieu et reprise par Lui » (p. 206). Mais la foi chrétienne interdit-elle l'usage thérapeutique des cellules souches prélevées sur des embryons congelés ? Difficile à dire, puisqu'à l'évidence la Bible reste muette sur le sujet, comme elle l'est d'ailleurs concernant l'avortement (*ibid.*). Et si l'on fait du précepte évangélique de l'amour du prochain (« Aime tes ennemis » ; « Aime ton prochain comme toi-même », Mt 6 et 12) le précepte central de la morale chrétienne, la morale de Bush ne passe pas le test, car Bush éprouve une haine sans borne contre les terroristes et n'est absolument pas disposé à leur pardonner. Évidemment, Augustin et Thomas d'Aquin vont par la suite élaborer la doctrine dite de la « guerre juste ». Mais, d'une part, la guerre en Irak ne satisfait pas aux conditions de la « guerre juste » (*voir* p. 147-153), et, d'autre part, avec cette doctrine de la « guerre juste » on est bien loin du pacifisme proclamé de Jésus et des apôtres. En tout cas, l'Église catholique romaine a, pour sa part, condamné l'agression des États-Unis en Irak. C'est aussi le cas du Conseil national des Églises, dont fait partie l'Église des méthodistes unifiés, et dont George W. Bush est membre. La décision de la guerre en Irak ne repose donc pas sur la morale chrétienne.

Mais, si ce n'est pas de la morale chrétienne, d'où provient donc le *manichéisme* des Bons et des Méchants que clame Bush à satiété ? D'après Singer, le manichéisme moral de Bush prend sa source dans le « millénarisme », doctrine qui elle-même prend sa source dans le christianisme, en particulier dans le livre de l'Apocalypse. Or ce manichéisme millénariste a toujours été tenu comme une hérésie à l'intérieur de l'Église chrétienne, donc, combattu par elle (p. 209). Le « millénarisme » enseigne la doctrine du Millénium (du latin signifiant « mille ans »), c'est-à-dire le règne de mille ans du Christ attendu par les adeptes du millénarisme avant le Jugement dernier. L'un des signes de l'avènement du règne du Christ est la naissance de l'Antéchrist qui mène les forces sataniques dans la bataille ultime livrée contre les forces de Dieu et l'établissement du règne du Christ sur Terre. (Chez nous, les *Témoins de Jéhovah* sont des adeptes du millénarisme en ce qu'ils croient qu'après l'Harmagedon Satan sera

2. Voir Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974) ; trad. fr. : *Anarchie, État et utopie*, Presses universitaires de France, 1988.

enchaîné, le monde actuel sera détruit, et une période de mille ans s'ouvrira où 144 000 justes gouverneront la terre devenue un paradis terrestre temporaire³. Bon nombre d'Américains religieux comme Bush croient que leur pays détient la mission divine de prendre la direction de la lutte contre les forces du Mal. On comprend dès lors aisément pourquoi les ennemis de la nation américaine sont diabolisés par Bush (p. 208).

La promptitude et la détermination de Bush à partir en guerre contre l'Irak indiquent bien que son éthique ne découle pas du christianisme. Parfois, Bush fait appel à la Bible, parfois non. Singer repose de nouveau cette question qui devient lancinante : « D'où emprunte-t-il ses positions éthiques ? ». Enfin, voici la réponse : « de ses tripes », de ses « instincts » (p. 209). En somme, Bush sait ce qui est bien ou mal – *quand il le voit*. Il n'y a donc aucune conception structurée, générale et cohérente de la morale chez Bush, le président agissant par *instinct*, ou mieux encore, par *intuition*. Au fond, ce n'est donc pas la foi chrétienne millénariste du président qui l'a conduit à diaboliser Saddam Hussein, mais son « instinct moral ». Et c'est ce même « instinct moral » qui lui a fait croire, dur comme fer – comme pour bon nombre d'Américains –, que Saddam *devait* assurément fabriquer des armes de destruction massive.

Contrairement à la thèse « cynique » évoquée au début, le président des États-Unis, l'homme le plus puissant du monde, ne pense pas, et donc *a fortiori*, ne trame aucun complot derrière ses prises de position incohérentes. Évidemment, il peut être manipulé. Mais si le président ne pense pas et s'en remet uniquement à son « intuition morale », cela est évidemment périlleux et dangereux pour l'humanité. Nous l'avons suffisamment éprouvé jusqu'ici. Peut-être qu'avec un peu de philosophie morale, le président aurait compris (c'est à espérer) que son « éthique » est, comme le dit Singer, « lamentablement déficiente » (*woefully inadequate*) (p. 224), et qu'il doit impérativement se mettre à la tâche de réfléchir de manière philosophique, c'est-à-dire de manière cohérente et systématique. En tout cas, remercions Singer-Socrate d'avoir pris le soin de démonter pièce par pièce l'éthique de Bush-Euthyphron, l'homme le plus puissant du monde, en exhibant l'énorme faiblesse de celle-ci.

JEAN LABERGE

Cégep du Vieux Montréal

Maurice Caveing, *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2004, 286 pages.

L'ouvrage de Maurice Caveing appartient à la tradition française de l'épistémologie historique, c'est-à-dire qu'il met l'accent davantage sur l'histoire des problèmes que sur leur solution contemporaine ou leur actualité fondationnelle. C'est donc un travail de facture traditionnelle qui s'inspire en bonne part de Desanti – l'ouvrage est dédié à sa mémoire – et dans une moindre mesure de Granger dont certains passages de l'ouvrage empruntent les idées, si ce n'est le style. Mais le Brunschvicg des *Étapes de la philosophie mathématique* est aussi présent chez un auteur qui s'est fait connaître

3. Voir René Roy, *Les Témoins de Jéhovah. Entrée facile, sortie difficile*. Ottawa, Novalis, 1996.

Maurice Caveing, *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2004, 286 pages.

Yvon Gauthier

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011884ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011884ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (2005). Compte rendu de [Maurice Caveing, *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2004, 286 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 472–474.
<https://doi.org/10.7202/011884ar>

enchaîné, le monde actuel sera détruit, et une période de mille ans s'ouvrira où 144 000 justes gouverneront la terre devenue un paradis terrestre temporaire³. Bon nombre d'Américains religieux comme Bush croient que leur pays détient la mission divine de prendre la direction de la lutte contre les forces du Mal. On comprend dès lors aisément pourquoi les ennemis de la nation américaine sont diabolisés par Bush (p. 208).

La promptitude et la détermination de Bush à partir en guerre contre l'Irak indiquent bien que son éthique ne découle pas du christianisme. Parfois, Bush fait appel à la Bible, parfois non. Singer repose de nouveau cette question qui devient lancinante : « D'où emprunte-t-il ses positions éthiques ? ». Enfin, voici la réponse : « de ses tripes », de ses « instincts » (p. 209). En somme, Bush sait ce qui est bien ou mal – *quand il le voit*. Il n'y a donc aucune conception structurée, générale et cohérente de la morale chez Bush, le président agissant par *instinct*, ou mieux encore, par *intuition*. Au fond, ce n'est donc pas la foi chrétienne millénariste du président qui l'a conduit à diaboliser Saddam Hussein, mais son « instinct moral ». Et c'est ce même « instinct moral » qui lui a fait croire, dur comme fer – comme pour bon nombre d'Américains –, que Saddam *devait* assurément fabriquer des armes de destruction massive.

Contrairement à la thèse « cynique » évoquée au début, le président des États-Unis, l'homme le plus puissant du monde, ne pense pas, et donc *a fortiori*, ne trame aucun complot derrière ses prises de position incohérentes. Évidemment, il peut être manipulé. Mais si le président ne pense pas et s'en remet uniquement à son « intuition morale », cela est évidemment périlleux et dangereux pour l'humanité. Nous l'avons suffisamment éprouvé jusqu'ici. Peut-être qu'avec un peu de philosophie morale, le président aurait compris (c'est à espérer) que son « éthique » est, comme le dit Singer, « lamentablement déficiente » (*woefully inadequate*) (p. 224), et qu'il doit impérativement se mettre à la tâche de réfléchir de manière philosophique, c'est-à-dire de manière cohérente et systématique. En tout cas, remercions Singer-Socrate d'avoir pris le soin de démonter pièce par pièce l'éthique de Bush-Euthyphron, l'homme le plus puissant du monde, en exhibant l'énorme faiblesse de celle-ci.

JEAN LABERGE

Cégep du Vieux Montréal

Maurice Caveing, *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2004, 286 pages.

L'ouvrage de Maurice Caveing appartient à la tradition française de l'épistémologie historique, c'est-à-dire qu'il met l'accent davantage sur l'histoire des problèmes que sur leur solution contemporaine ou leur actualité fondationnelle. C'est donc un travail de facture traditionnelle qui s'inspire en bonne part de Desanti – l'ouvrage est dédié à sa mémoire – et dans une moindre mesure de Granger dont certains passages de l'ouvrage empruntent les idées, si ce n'est le style. Mais le Brunschvicg des *Étapes de la philosophie mathématique* est aussi présent chez un auteur qui s'est fait connaître

3. Voir René Roy, *Les Témoins de Jéhovah. Entrée facile, sortie difficile*. Ottawa, Novalis, 1996.

pour ses importants travaux sur les mathématiques grecques. Du côté philosophique, Kant et Husserl sont mis à profit dans une thèse épistémologique qui conclut que « l'objectivité des mathématiques n'est pas fondée dans l'empirie, ni dans l'être d'« objets », quels qu'ils soient, mais dans les conditions *a priori* du rapport d'un sujet concret au monde » (p. 277).

On comprendra que cette thèse porte sur la phénoménologie des objets mathématiques dans sa reprise desantienne. Plutôt que de mettre l'accent sur la construction des structures mathématiques, l'auteur voudra réviser à la manière de Cavaillès et Desanti le style phénoménologique de Husserl en l'infléchissant vers une théorie des objets mathématiques pour mettre en suspens le pôle du sujet constituant dans l'épistémologie transcendantale. La bipolarité husserlienne de l'intentionnalité est ainsi amputée au profit d'une théorie des objets mathématiques dont le statut reste ambigu dans le rapport d'un *a priori* transcendant et d'un sujet immanent (concret).

Un premier chapitre porte sur la pensée opératoire, et l'on y apprend que Valéry a privilégié les actes sur les objets et, plus sérieusement, que l'arithmétique était la théorie de la logistique au sens grec du calcul logique (p. 27). Mieux que le Husserl de *L'origine de la géométrie*, c'est le Desargues de la géométrie projective et du point à l'infini qui peut ouvrir l'horizon du spectre d'idéalité des objets mathématiques, dans le langage de Desanti (chap. II sur l'historicité des mathématiques).

Le chapitre III est consacré à l'abstraction dans les mathématiques, et l'auteur y introduit le terme de M-objets et l'idée de domaine de connexion empruntée à Desanti pour marquer la spécificité des objets mathématiques. Les paliers de l'abstraction, idéalisation et thématization, ne doivent pas entraîner d'engagement ontologique envers les M-objets, puisque l'objectivité de la connaissance mathématique (chap. IV) ne le requiert pas; c'est d'avantage un principe d'intersubjectivité, que l'auteur appelle omnisubjectivité, faisant écho à l'omnicommunication de Lacan, qui gouverne le domaine des M-objets. On trouvera ici une brève discussion, peu concluante, des axiomes du sujet créateur, idée brouwerrienne reprise par G. Kreisel. Le domaine des M-objets, soutient l'auteur, n'est pas soumis au jeu ou au langage, mais ressortit d'un champ transcendantal propre aux mathématiques. L'auteur, s'autorisant d'une idée du mathématicien Alain Connes (analyse et géométrie non commutatives), nous dit que seules les théories mathématiques intéressantes ont un contenu informationnel infini et que ce n'est pas le cas des langues naturelles. Qui connaît Chomsky et sa théorie de la génération récursive du langage pourrait contredire Connes et l'auteur ici (chap. V). Mais c'est Wittgenstein qui prend la relève dans ce contexte pour invalider le concept de langage privé au profit d'un langage opérateur de transcendence (p.157 et ss.) qui assure l'omniobjectivité phénoménologique des objets mathématiques. Husserl avait dit: « La subjectivité transcendantale, c'est l'intersubjectivité transcendantale ».

L'auteur aborde ensuite timidement les questions de logique (chap. VI). Il nous avait prévenu dans son introduction que son livre ne portait pas sur la logique mathématique ou sur les fondements des mathématiques avec la méfiance caractéristique de la tradition épistémologique française face à la logique formelle, de Brunschvicg à Desanti et Châtelet. On pourra le mesurer aux imprécisions du texte portant sur les notions logiques: « la complétude de l'algèbre et de la géométrie élémentaire a été démontrée par Tarski (1930) » (p. 28). Il s'agit ici plutôt du théorème de décision. Plus loin, l'auteur s'engage dans une théorie des relations (chap. VII) où il discute du M-objet « ensemble » (p. 205); la discussion est de nouveau informelle, et l'auteur

néglige de dire que le « singleton » $\{a\}$ dans l'axiome de l'infini de la théorie axiomatique des ensembles est un successeur pour tout élément de l'ensemble infini dénombrable des nombres naturels (p. 210). Les notions de nombre entier, espace, figures de géométrie, subissent une « réduction » phénoménologique dans une théorie des relations intramathématiques qui se démarque de l'analyse logique (p. 234).

L'illusion transcendantale (chap. VIII) opère un retour à Kant pour tenter d'éliminer l'intuition spatiale dans la théorie relationnelle des structures mathématiques. La théorie (mathématique) des catégories fournit à l'auteur l'occasion (p. 251 et ss.) d'une autre discussion informelle de concepts élémentaires où il voit à l'œuvre la mise entre parenthèses de l'intuition. Il ne dit pas si l'art diagrammatique – les diagrammes commutatifs dont il ne parle pas – propre à la théorie des catégories est un obstacle ou un outil privilégié dans la saisie intuitive des structures abstraites que sont les catégories, pourtant des « M-objets bien construits en tant que synthétiques *a priori* » (p. 185). Le chapitre final sur « L'impensé et l'illusoire » veut nous rappeler que l'illusion transcendantale porte sur des objets ou choses en soi – dont la source est dans la perception des objets physiques –, et que les neuro-sciences ne peuvent ramener les relations intramathématiques à des structures du comportement perceptif.

L'ouvrage est parsemé d'aperçus historiques pertinents, des Grecs à Descartes et Leibniz jusqu'à Poincaré. C'est là certes une des caractéristiques de l'épistémologie historique des mathématiques, et si l'auteur n'offre pas une posture fondationnelle ferme sur la question des objets dans la pensée mathématique, l'ouvrage a le mérite de ne pas outrepasser les limites d'une entreprise qui aborde le problème d'un point de vue informel ancré dans une tradition philosophique bien définie.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Joseph Vidal-Rosset, *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?*, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2004, 120 pages.

Qu'est-ce qu'un paradoxe ? de Joseph Vidal-Rosset fait partie de la série *Chemins philosophiques* éditée par Vrin, qui comprend également d'autres titres tels que *Qu'est-ce que l'imagination ?*, *Qu'est-ce que la perception ?*, *Qu'est-ce que croire ?*, etc., dont l'objectif est de donner au lecteur cultivé une présentation claire d'une question philosophique générale. S'intégrant au sein de cette collection, l'ouvrage de Vidal-Rosset s'attache ainsi à démystifier et élucider la notion fondamentale de paradoxe, en présentant un certain nombre d'exemples caractéristiques, et en illustrant en détail cette notion à travers ses différentes catégories.

Vidal-Rosset commence ainsi par présenter un certain nombre de paradoxes de première importance. Il s'attache tout d'abord à décrire les paradoxes ensemblistes, tels que le paradoxe de Cantor et le paradoxe de Russell, ainsi que les solutions récentes qui leur ont été apportées. Il présente ensuite plusieurs paradoxes sémantiques tels que le paradoxe du menteur et le paradoxe de Grelling. L'auteur s'attache ensuite à décrire en détail les paradoxes de Zénon d'Elée (le paradoxe sur la pluralité, Achille et la tortue, la flèche, et enfin le stade) ainsi que les solutions contemporaines dont ils ont fait l'objet, fondées sur le résultat de l'analyse mathématique moderne, en vertu

Joseph Vidal-Rosset, *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?*, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2004, 120 pages.

Paul Franceschi

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011885ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011885ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Franceschi, P. (2005). Compte rendu de [Joseph Vidal-Rosset, *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?*, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2004, 120 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 474–476. <https://doi.org/10.7202/011885ar>

néglige de dire que le « singleton » $\{a\}$ dans l'axiome de l'infini de la théorie axiomatique des ensembles est un successeur pour tout élément de l'ensemble infini dénombrable des nombres naturels (p. 210). Les notions de nombre entier, espace, figures de géométrie, subissent une « réduction » phénoménologique dans une théorie des relations intramathématiques qui se démarque de l'analyse logique (p. 234).

L'illusion transcendantale (chap. VIII) opère un retour à Kant pour tenter d'éliminer l'intuition spatiale dans la théorie relationnelle des structures mathématiques. La théorie (mathématique) des catégories fournit à l'auteur l'occasion (p. 251 et ss.) d'une autre discussion informelle de concepts élémentaires où il voit à l'œuvre la mise entre parenthèses de l'intuition. Il ne dit pas si l'art diagrammatique – les diagrammes commutatifs dont il ne parle pas – propre à la théorie des catégories est un obstacle ou un outil privilégié dans la saisie intuitive des structures abstraites que sont les catégories, pourtant des « M-objets bien construits en tant que synthétiques *a priori* » (p. 185). Le chapitre final sur « L'impensé et l'illusoire » veut nous rappeler que l'illusion transcendantale porte sur des objets ou choses en soi – dont la source est dans la perception des objets physiques –, et que les neuro-sciences ne peuvent ramener les relations intramathématiques à des structures du comportement perceptif.

L'ouvrage est parsemé d'aperçus historiques pertinents, des Grecs à Descartes et Leibniz jusqu'à Poincaré. C'est là certes une des caractéristiques de l'épistémologie historique des mathématiques, et si l'auteur n'offre pas une posture fondationnelle ferme sur la question des objets dans la pensée mathématique, l'ouvrage a le mérite de ne pas outrepasser les limites d'une entreprise qui aborde le problème d'un point de vue informel ancré dans une tradition philosophique bien définie.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Joseph Vidal-Rosset, *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?*, Paris, Vrin, coll. « Chemins philosophiques », 2004, 120 pages.

Qu'est-ce qu'un paradoxe ? de Joseph Vidal-Rosset fait partie de la série *Chemins philosophiques* éditée par Vrin, qui comprend également d'autres titres tels que *Qu'est-ce que l'imagination ?*, *Qu'est-ce que la perception ?*, *Qu'est-ce que croire ?*, etc., dont l'objectif est de donner au lecteur cultivé une présentation claire d'une question philosophique générale. S'intégrant au sein de cette collection, l'ouvrage de Vidal-Rosset s'attache ainsi à démystifier et élucider la notion fondamentale de paradoxe, en présentant un certain nombre d'exemples caractéristiques, et en illustrant en détail cette notion à travers ses différentes catégories.

Vidal-Rosset commence ainsi par présenter un certain nombre de paradoxes de première importance. Il s'attache tout d'abord à décrire les paradoxes ensemblistes, tels que le paradoxe de Cantor et le paradoxe de Russell, ainsi que les solutions récentes qui leur ont été apportées. Il présente ensuite plusieurs paradoxes sémantiques tels que le paradoxe du menteur et le paradoxe de Grelling. L'auteur s'attache ensuite à décrire en détail les paradoxes de Zénon d'Elée (le paradoxe sur la pluralité, Achille et la tortue, la flèche, et enfin le stade) ainsi que les solutions contemporaines dont ils ont fait l'objet, fondées sur le résultat de l'analyse mathématique moderne, en vertu

de laquelle une série infinie peut admettre une somme finie. Vidal-Rosset s'attache également à présenter des paradoxes moins connus tels que le paradoxe de Diodore de Kronos (ou l'Argument dominateur de Diodore), à la lumière notamment de l'analyse qui en est faite par Vuillemin dans *Nécessité ou contingence, l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques* (Paris, Minuit, 1984). Enfin, il traite de deux paradoxes qu'il considère comme authentiquement philosophiques : l'Âne de Buridan et le paradoxe de la connaissabilité de Fitch.

L'auteur fournit ainsi au lecteur un panorama varié des paradoxes philosophiques contemporains, et les paradoxes les plus connus sont ainsi exposés au lecteur, de manière à la fois claire et pédagogique. On peut penser cependant qu'il aurait pu inclure utilement d'autres paradoxes dans sa présentation des paradoxes sémantiques, tels que le paradoxe sorite en particulier. Peut-être aurait-il pu également réserver une place à l'un ou l'autre des paradoxes de Goodman ou de Hempel.

Vidal-Rosset cependant, ne se limite pas à fournir une description précise des principaux paradoxes philosophiques et des solutions qui leur ont éventuellement été apportées. Il profite en effet également de l'occasion qui lui est fournie, lors de la description de l'un ou l'autre paradoxe, pour aborder de manière intéressante certaines questions philosophiques générales qui lui sont liées. Cela procure à l'ouvrage une plus grande diversité, en élargissant son champ d'application de manière significative. L'auteur s'intéresse ainsi en particulier à la question de savoir s'il existe plusieurs réponses à un même paradoxe. Pour Vidal-Rosset, la réponse à cette question est certainement affirmative. Il considère ainsi que les paradoxes ensemblistes, les paradoxes sémantiques et les paradoxes de Zénon admettent plusieurs solutions. Il discute cette question de manière intéressante et précise. Cependant, son opinion peut être nuancée d'abord par le fait que l'on ne peut véritablement considérer les paradoxes sémantiques comme résolus, en particulier pour ce qui concerne le menteur ; et ensuite, parce que les paradoxes comme ceux de Zénon font actuellement l'objet, comme Vidal-Rosset le souligne d'ailleurs lui-même, d'une solution plutôt consensuelle, elle-même basée sur les résultats issus de l'analyse mathématique moderne.

Vidal-Rosset s'appuie également sur la présentation des paradoxes pour aborder la question de la distinction entre science et philosophie. Il s'agit de la discussion la plus élaborée de l'ouvrage sur un thème philosophique général, et l'auteur présente ainsi cinq arguments différents en faveur d'une distinction claire entre science et philosophie.

L'ouvrage accorde également une place importante – et ce n'est pas là son moindre intérêt – aux idées émises par W. V. O. Quine en matière de paradoxes. Vidal-Rosset s'attache ainsi à détailler, de manière pertinente, la distinction cruciale effectuée par Quine entre trois catégories de paradoxes : les paradoxes disant vrai (*veridical*), les paradoxes disant faux (*falsidical*) et les antinomies. Une telle distinction fournit en effet une classification fine des paradoxes, et permet d'éclairer nombre d'aspects essentiels de ces derniers. Muni de la typologie fournie par Quine, l'auteur nous invite à classer les différents types de paradoxes contemporains, de manière à mieux les mettre en relation et en appréhender la nature intrinsèque.

Enfin, la présentation proprement dite des paradoxes est suivie de deux textes célèbres : il s'agit d'une part d'un extrait de l'article « De la dénotation » (*On Denoting*) de Bertrand Russell et d'autre part du « Théorème d'incomplétude de Gödel », de Quine, contenu dans *The Ways of Paradox*. Les commentaires de ces deux textes sont particulièrement intéressants, car l'auteur réussit à les présenter de manière parfaitement

claire et à en souligner les implications philosophiques essentielles. Le texte célèbre de Russell, en particulier, se trouve introduit par l'intermédiaire de trois problèmes que toute théorie de la dénotation se doit de résoudre. S'inspirant de la lecture que Quine a proposée de l'article original de Russell, Vidal-Rosset s'attache à étudier le problème de la signification des expressions dénotantes, qui apparaît à travers des expressions telles que « l'actuel roi de France » ou « Scott est l'auteur de *Waverley* », et à introduire la théorie russellienne des descriptions définies.

Finalement, l'ouvrage de Joseph Vidal-Rosset viendra certainement combler un manque dans la littérature philosophique publiée en langue française, en permettant à de nombreux lecteurs de s'initier à la philosophie analytique, à travers l'un de ses vecteurs les plus passionnants : l'étude des paradoxes. La présentation claire, compétente et détaillée de l'auteur permettra ainsi au lecteur de s'instruire des problèmes contemporains dont la connaissance se révèle désormais incontournable. *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?* constituera ainsi une introduction à la philosophie analytique, à travers l'étude de plusieurs de ses grands problèmes, qui atteint parfaitement son but. En outre, le livre possède également le mérite d'introduire les travaux de Philippe de Rouilhan (*Russell et le cercle des paradoxes*, Paris, PUF, 1996) et de Jules Vuillemin, qui sont mentionnés tout au long de l'ouvrage. Enfin, on peut noter que le livre de Vidal-Rosset constitue en quelque sorte un hommage appuyé à Quine. Le grand logicien américain, récemment décédé à l'âge de 92 ans, se révèle en effet omniprésent, tant à travers la distinction entre paradoxes disant vrai ou faux et les antinomies, que des commentaires des extraits de *De la dénotation* et du *Théorème d'incomplétude de Gödel*.

On le voit, bien que l'ouvrage vise directement un public large, *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?* intéressera également les philosophes, qui y trouveront – outre les questions générales abordées par l'auteur et évoquées plus haut – plusieurs pages de grande qualité et particulièrement éclairantes, comme celles relatives à la théorie NF de Quine, à la théorie des descriptions définies de Russell, à la description de l'argument dominateur de Diodore et au théorème d'incomplétude de Gödel.

PAUL FRANCESCHI

Université de Corse

Denis Seron, *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2003, 352 pages.

La théorie du jugement joue un rôle central dans le développement de la phénoménologie. Elle est un des points de dissension entre Brentano et le Husserl des *Recherches logiques* (RI), et elle devient la base, après les *Idées*, I, de 1913, d'une théorie généralisée des actes objectivants caractéristique de la phénoménologie transcendante. Avec cet ouvrage, l'auteur veut réaliser « la mise à jour d'un concept complet et univoque du jugement en vue de la recherche phénoménologique » (p. 8). Cette tâche est motivée par la thèse que soutient l'auteur selon laquelle la théorie du jugement est le « noyau, [le] fil conducteur et en définitive [le] *télos* » de la phénoménologie (p. 41).

Le livre de Seron est divisé en trois chapitres. Dans le premier, *Le concept de jugement* (p. 49-182), l'auteur met en relation la théorie husserlienne du jugement

Denis Seron, *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2003, 352 pages.

Guillaume Fréchette

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011886ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011886ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Fréchette, G. (2005). Compte rendu de [Denis Seron, *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2003, 352 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 476–479.
<https://doi.org/10.7202/011886ar>

claire et à en souligner les implications philosophiques essentielles. Le texte célèbre de Russell, en particulier, se trouve introduit par l'intermédiaire de trois problèmes que toute théorie de la dénotation se doit de résoudre. S'inspirant de la lecture que Quine a proposée de l'article original de Russell, Vidal-Rosset s'attache à étudier le problème de la signification des expressions dénotantes, qui apparaît à travers des expressions telles que « l'actuel roi de France » ou « Scott est l'auteur de *Waverley* », et à introduire la théorie russellienne des descriptions définies.

Finalement, l'ouvrage de Joseph Vidal-Rosset viendra certainement combler un manque dans la littérature philosophique publiée en langue française, en permettant à de nombreux lecteurs de s'initier à la philosophie analytique, à travers l'un de ses vecteurs les plus passionnants : l'étude des paradoxes. La présentation claire, compétente et détaillée de l'auteur permettra ainsi au lecteur de s'instruire des problèmes contemporains dont la connaissance se révèle désormais incontournable. *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?* constituera ainsi une introduction à la philosophie analytique, à travers l'étude de plusieurs de ses grands problèmes, qui atteint parfaitement son but. En outre, le livre possède également le mérite d'introduire les travaux de Philippe de Rouilhan (*Russell et le cercle des paradoxes*, Paris, PUF, 1996) et de Jules Vuillemin, qui sont mentionnés tout au long de l'ouvrage. Enfin, on peut noter que le livre de Vidal-Rosset constitue en quelque sorte un hommage appuyé à Quine. Le grand logicien américain, récemment décédé à l'âge de 92 ans, se révèle en effet omniprésent, tant à travers la distinction entre paradoxes disant vrai ou faux et les antinomies, que des commentaires des extraits de *De la dénotation* et du *Théorème d'incomplétude de Gödel*.

On le voit, bien que l'ouvrage vise directement un public large, *Qu'est-ce qu'un paradoxe ?* intéressera également les philosophes, qui y trouveront – outre les questions générales abordées par l'auteur et évoquées plus haut – plusieurs pages de grande qualité et particulièrement éclairantes, comme celles relatives à la théorie NF de Quine, à la théorie des descriptions définies de Russell, à la description de l'argument dominateur de Diodore et au théorème d'incomplétude de Gödel.

PAUL FRANCESCHI

Université de Corse

Denis Seron, *Objet et signification. Matériaux phénoménologiques pour la théorie du jugement*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2003, 352 pages.

La théorie du jugement joue un rôle central dans le développement de la phénoménologie. Elle est un des points de dissension entre Brentano et le Husserl des *Recherches logiques* (RI), et elle devient la base, après les *Idées*, I, de 1913, d'une théorie généralisée des actes objectivants caractéristique de la phénoménologie transcendante. Avec cet ouvrage, l'auteur veut réaliser « la mise à jour d'un concept complet et univoque du jugement en vue de la recherche phénoménologique » (p. 8). Cette tâche est motivée par la thèse que soutient l'auteur selon laquelle la théorie du jugement est le « noyau, [le] fil conducteur et en définitive [le] *télos* » de la phénoménologie (p. 41).

Le livre de Seron est divisé en trois chapitres. Dans le premier, *Le concept de jugement* (p. 49-182), l'auteur met en relation la théorie husserlienne du jugement

avec les théories de Kant, Mill, Bolzano, Brentano, Russell, Moore et Meinong. De la théorie kantienne du jugement, il retient la confusion de la liaison prédicative avec la position d'une existence, de l'être copulatif avec l'être existentiel (p. 56). De Bolzano, il retient la distinction entre jugement et proposition en soi, et de Mill, il retient essentiellement que la théorie de la connotation n'apporte pas de résultats satisfaisants pour la recherche phénoménologique. En guise de commentaire à ces théories, Seron fait la remarque suivante : « D'une certaine manière, on peut dire que la solution husserlienne des difficultés relevées plus haut réside dans deux thèses fondamentales : d'abord dans la différenciation de l'objet et du contenu de signification, ensuite dans la thèse de l'idéalité de la signification, donc dans la différenciation de l'idéal et du réel » (96). En ce qui concerne les théories de Meinong, Russell et Moore, Seron considère que « la théorie de Husserl représente un *medius terminus* entre la théorie de l'objet de Meinong et l'intentionnalisme réaliste de Russell et Moore ». En opérant la distinction entre proposition et état de choses dans les *RI*, Husserl aurait levé l'aporie à laquelle font face les théories du jugement lorsqu'il est question de distinguer entre l'être au sens de la copule et l'être au sens de l'existence. En exposant ainsi différentes conceptions du jugement et en les contrastant avec la position husserlienne, Seron parvient non seulement à établir dans le premier chapitre ce qui fait la spécificité de cette dernière, mais aussi à montrer comment Husserl en vient à critiquer, après 1913, les conceptions des *RI* : « Fait remarquable, l'objection que Husserl adresse à ses propres *Recherches* est exactement inverse de celle qu'il émettait, on l'a vu, à l'encontre du concept de jugement de Bolzano. Ici, l'erreur est de considérer le jugement du seul point de vue noétique, comme un acte intentionnel. Dire que l'approche noématique du jugement est entièrement absente des *Recherches logiques* est sans doute excessif. Mais la double approche noético-noématique du jugement n'est mise en œuvre de manière vraiment explicite que dans les *Idées*, I, où Husserl distingue clairement les modalités de la doxa des modalités d'être corrélatives » (p. 165). Le premier chapitre se termine sur une analyse de la réinterprétation par Husserl du principe brentanien, selon lequel tout acte intentionnel est ou bien une représentation ou bien fondé sur une représentation : selon Seron, Husserl réduirait ce principe dans la 5^e *RI* à la loi selon laquelle « tout acte non objectivant réclame un acte objectivant, ou encore se fonde dans un acte objectivant » (p. 182). La distinction brentanienne entre représentation et jugement, dans la réinterprétation husserlienne, cède alors le pas à la distinction entre actes objectivants et non objectivants.

Le second chapitre, *Position et proposition* (p.183-274), s'attarde d'abord au problème de la vérité du jugement. C'est en partant d'une interprétation husserlienne du concept frégeén de fonction propositionnelle que Seron veut développer sa thèse. Il maintient que l'originalité du point de vue de Husserl, par rapport à celui de Frege, est d'avoir soutenu conjointement deux interprétations du jugement « tout P est Q ». Dans la première interprétation, « tout P » se lit dans un renvoi vers un P général. Cette interprétation repose sur la thèse suivante : ce qui est rempli au moyen de constantes d'individus, c'est la fonction propositionnelle non quantifiée, et non la fonction propositionnelle quantifiée. La seconde thèse est celle de Frege et repose sur l'interprétation quantifiée du jugement « tout P est Q » en $\forall x (p(x) \supset q(x))$. En soutenant deux interprétations du jugement universel, Husserl serait en mesure, selon Seron, d'affirmer à la fois son caractère de loi idéale et de montrer son fondement phénoménologique par lequel il se rapporte à des objectivités individuelles (p. 206).

Dans la seconde partie du second chapitre, l'auteur se penche sur la relation entre le jugement et l'intuition : il y insiste sur le fait que ce n'est qu'après les *RI* que Husserl se libère de l'opposition signitif/intuitif comprise dans les termes d'une opposition entre le catégorial et le sensible (p. 258). C'est en partie grâce à cette libération qu'il devient alors possible, pour Husserl, d'élargir le concept de jugement à la sphère non expressive. C'est à l'analyse de cette tâche que Seron consacre la dernière partie du second chapitre.

Dans le troisième chapitre, *La structure du juger en général* (p. 275-340), l'auteur insiste d'entrée de jeu sur la distinction, dans la structure générale du jugement, entre le concept logique et le concept phénoménologique du jugement. Cette distinction est à l'œuvre dans celle entre la proposition et l'état de choses. Selon Seron, c'est également cette distinction qui permettra à Husserl de « développer l'articulation de l'ontologie formelle et de l'apophantique pure et [d'] atteindre le véritable sens de l'ontologie formelle » (p. 306), articulation qui est déjà à l'œuvre dans les *Leçons sur la théorie de la signification* de 1908. La dernière partie du troisième chapitre est consacrée au rapport du jugement à l'expérience antépédicative ainsi qu'aux efforts de Husserl, notamment dans *Expérience et jugement*, à fonder le jugement dans l'expérience antépédicative. Ces efforts supposeraient un ensemble de situations et de rapports « prédéterminant les relations d'états de chose dans les jugements explicites, ce qui est une thèse particulièrement problématique et une apparente aberration » (p. 335).

Certains passages du livre auraient mérité un traitement plus approfondi. C'est notamment le cas p. 63 et 69, où Seron affirme que le concept de vérité en soi de Bolzano a été « repris sans modifications notables » dans les *Prolégomènes* de Husserl. En commentant celui-ci, il affirme que la vérité en soi est le contenu du tenir pour vrai (*Fürwahrhalten*). Or, si Husserl soutient effectivement cette thèse, c'est qu'il n'a pas compris Bolzano sur ce point, et donc on ne peut pas dire qu'il reprend la thèse bolzanienne sur les vérités en soi sans modifications notables. La vérité en soi n'est pas le contenu du tenir-pour-vrai, c'est-à-dire du jugement (au sens bolzanien). Elle peut l'être, mais elle ne l'est pas nécessairement. C'est une nuance que beaucoup de lecteurs de Bolzano, jusqu'à aujourd'hui, semblent sous-estimer. Cette association erronée de la vérité en soi à un contenu de jugement transparaît aussi dans l'assimilation des propositions à des contenus de signification. La proposition en soi peut être un contenu de signification, mais elle n'est n'en est pas nécessairement un.

La solution brentanienne au problème des représentations sans objet telle qu'elle est présentée par l'auteur aurait également mérité quelques précisions (p. 75). L'argument de Brentano présenté par Seron, selon lequel dans un jugement comme « Un centaure n'existe pas », on ne prédique quelque chose du centaure que de manière impropre (en un sens modifiant), n'a pas la portée que Seron lui attribue. Une analyse plus fine aurait montré que l'argument basé sur les prédications modifiantes proposé par Brentano ne fonctionne que pour les prédications portant sur des objets fictifs, comme un centaure, Anna Karénine ou Emma Bovary, mais que l'argument comme tel n'a aucun pouvoir face à des jugements comme « Un carré rond est une lubie » où il est question non plus d'objets fictifs mais d'objets impossibles.

Au second chapitre (p. 197), Seron rabat la conception bolzanienne de l'extension d'une représentation sur la conception fréggéenne de l'extension d'un concept, ce qui n'est pas non plus sans poser problème : contrairement à ce que prétend l'auteur, Bolzano n'a jamais affirmé qu'il y ait « une distinction d'essence entre l'objet et

l'extension » d'une représentation. L'extension de la représentation désignée par l'expression « Socrate » n'est pour Bolzano rien d'autre que l'objet de cette représentation. Corrélativement, que l'on puisse, en un sens particulier, attribuer une extension à une représentation sans objet signifie *eo ipso* qu'on lui attribue un objet. Il n'y a pas, chez Bolzano, de distinction d'essence entre extension et objet, comme l'affirme l'auteur.

Toujours au second chapitre (p. 264), l'auteur prétend qu'en critiquant la théorie des assomptions de Meinong dans les *Idées*, I, Husserl en vient par le fait même à critiquer la position sur les assomptions telle qu'elle était exposée dans les *RI*. Pour cela, il s'appuie sur une note de bas de page des *Idées*, I, qui rectifie le statut de qualité d'acte de la neutralité pour en faire une modification d'acte. Or cette note de bas de page dit trop peu pour pouvoir appuyer la thèse de Seron. Au contraire, Husserl se distancie de la théorie des assomptions de Meinong dès la lecture de *Über Annahmen* en 1902, soit un an après la publication des *Recherches logiques*, dans une lettre adressée à Meinong (voir Husserl, *Briefwechsel*, vol. 2 : *die Brentano-Schule*, p. 142-144). À la même lettre, il adjoignit alors le manuscrit de *Objets intentionnels* de 1894, afin de montrer à Meinong qu'il avait développé une théorie similaire de la supposition longtemps avant celle de *Über Annahmen*. En ce sens, et contre l'auteur, la critique husserlienne de la théorie meinongienne des assomptions n'est pas à considérer comme allant de pair avec un dépassement des *RI*, dans la mesure où son origine est à trouver déjà dans des écrits antérieurs à la publication des *Recherches*.

Dans l'ensemble, il est juste de dire que Seron propose une étude approfondie de la question du jugement dans les développements de la phénoménologie allant des *RI* à *Expérience et jugement*. L'ouvrage aborde de manière non linéaire les différentes étapes de la théorie phénoménologique du jugement en se concentrant en grande partie sur les ouvrages publiés du vivant de Husserl. Cette stratégie a l'avantage de permettre à l'auteur de former son propos plus librement que ne l'aurait permis une étude exégétique, mais elle laisse de côté des textes qui auraient été significatifs dans le cadre de cette étude, notamment une quantité importante de manuscrits de Husserl consacrés à la question, ainsi que les *Leçons* de 1905 sur la théorie du jugement (Husserl, *Urteilstheorie*, 1905 ; Dordrecht, 2002). Malgré ce déficit, l'ouvrage contient des informations précieuses qui pourront aider à la compréhension des enjeux de la théorie du jugement en phénoménologie.

GUILLAUME FRÉCHETTE

Université de Hambourg

Sven Walter et Heinz-Dieter Heckmann (dir.), *Physicalism and mental causation: The Metaphysics of Mind and Action*, Exeter et Charlottesville, Imprint Academic, 2003, 362 pages.

Les quatorze textes rassemblés dans l'ouvrage de Sven Walter et Heinz-Dieter Heckmann traitent tout un ensemble de notions spécifiques au domaine de la philosophie de l'esprit (la réalisation multiple, la survenance, la surdétermination et la clôture causale du domaine physique, l'exclusion causale explicative, etc.) impliquant la causation mentale. Cette unité dans la discussion que nous propose chaque texte

Sven Walter et Heinz-Dieter Heckmann (dir.), *Physicalism and mental causation : The Metaphysics of Mind and Action*, Exeter et Charlottesville, Imprint Academic, 2003, 362 pages.

François Loth

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011887ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011887ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Loth, F. (2005). Compte rendu de [Sven Walter et Heinz-Dieter Heckmann (dir.), *Physicalism and mental causation : The Metaphysics of Mind and Action*, Exeter et Charlottesville, Imprint Academic, 2003, 362 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 479–483. <https://doi.org/10.7202/011887ar>

l'extension » d'une représentation. L'extension de la représentation désignée par l'expression « Socrate » n'est pour Bolzano rien d'autre que l'objet de cette représentation. Corrélativement, que l'on puisse, en un sens particulier, attribuer une extension à une représentation sans objet signifie *eo ipso* qu'on lui attribue un objet. Il n'y a pas, chez Bolzano, de distinction d'essence entre extension et objet, comme l'affirme l'auteur.

Toujours au second chapitre (p. 264), l'auteur prétend qu'en critiquant la théorie des assomptions de Meinong dans les *Idées*, I, Husserl en vient par le fait même à critiquer la position sur les assomptions telle qu'elle était exposée dans les *RI*. Pour cela, il s'appuie sur une note de bas de page des *Idées*, I, qui rectifie le statut de qualité d'acte de la neutralité pour en faire une modification d'acte. Or cette note de bas de page dit trop peu pour pouvoir appuyer la thèse de Seron. Au contraire, Husserl se distancie de la théorie des assomptions de Meinong dès la lecture de *Über Annahmen* en 1902, soit un an après la publication des *Recherches logiques*, dans une lettre adressée à Meinong (voir Husserl, *Briefwechsel*, vol. 2 : *die Brentano-Schule*, p. 142-144). À la même lettre, il adjoignit alors le manuscrit de *Objets intentionnels* de 1894, afin de montrer à Meinong qu'il avait développé une théorie similaire de la supposition longtemps avant celle de *Über Annahmen*. En ce sens, et contre l'auteur, la critique husserlienne de la théorie meinongienne des assomptions n'est pas à considérer comme allant de pair avec un dépassement des *RI*, dans la mesure où son origine est à trouver déjà dans des écrits antérieurs à la publication des *Recherches*.

Dans l'ensemble, il est juste de dire que Seron propose une étude approfondie de la question du jugement dans les développements de la phénoménologie allant des *RI* à *Expérience et jugement*. L'ouvrage aborde de manière non linéaire les différentes étapes de la théorie phénoménologique du jugement en se concentrant en grande partie sur les ouvrages publiés du vivant de Husserl. Cette stratégie a l'avantage de permettre à l'auteur de former son propos plus librement que ne l'aurait permis une étude exégétique, mais elle laisse de côté des textes qui auraient été significatifs dans le cadre de cette étude, notamment une quantité importante de manuscrits de Husserl consacrés à la question, ainsi que les *Leçons* de 1905 sur la théorie du jugement (Husserl, *Urteilstheorie*, 1905 ; Dordrecht, 2002). Malgré ce déficit, l'ouvrage contient des informations précieuses qui pourront aider à la compréhension des enjeux de la théorie du jugement en phénoménologie.

GUILLAUME FRÉCHETTE

Université de Hambourg

Sven Walter et Heinz-Dieter Heckmann (dir.), *Physicalism and mental causation: The Metaphysics of Mind and Action*, Exeter et Charlottesville, Imprint Academic, 2003, 362 pages.

Les quatorze textes rassemblés dans l'ouvrage de Sven Walter et Heinz-Dieter Heckmann traitent tout un ensemble de notions spécifiques au domaine de la philosophie de l'esprit (la réalisation multiple, la survenance, la surdétermination et la clôture causale du domaine physique, l'exclusion causale explicative, etc.) impliquant la causation mentale. Cette unité dans la discussion que nous propose chaque texte

est apportée par le lien problématique et séculaire de la relation du domaine mental au domaine physique.

Le problème de la causation mentale apparaît dès que l'on tente de répondre à la question de la possibilité pour un esprit d'effectuer un changement dans le monde physique. À travers quel mécanisme puis-je rendre compte de la connexion entre mon désir d'écrire cette phrase et le mouvement de mes doigts sur le clavier de l'ordinateur ?

En abordant ces questions, la philosophie de l'esprit s'intéresse à la fois à la nature des propriétés mentales et au lien que de telles propriétés peuvent entretenir avec notre monde physique.

Bien que le vingtième siècle ait connu une certaine hégémonie du physicalisme – affirmation que chaque chose se trouvant dans le monde est physique, y compris les esprits humains – il n'en demeure pas moins que dans le contexte physicaliste persiste un certain nombre d'obstacles qui permettent de rendre compte de nos activités mentales. Parmi les problèmes et obstacles que l'on peut recenser se pose le problème du lien entre les propriétés dont chacune appartient à un monde particulier. Dès que l'on a contesté leur identité avec les propriétés physiques, les propriétés mentales sont-elles *réalisées*, *déterminées* ou *constituées* par les propriétés physiques ? La première partie du livre réunit cinq textes discutant cet aspect conceptuel du lien entre les deux types de propriétés : *Multiply Realized Properties*, de John Heil ; *Non-Reductive Realization and Non-Reductive Identity: What Physicalism Does Not Entail*, de Carl Gillett ; *Multiple Realizability and Psychological Laws: Evaluating Kim's Challenge*, de Gene Witmer ; *Not Old... But Not That Either: Explicability, Emergence, and the Characterisation of Materialism*, de Paul Noordhof ; *A Farewell to Isms*, de John Bolender. Les trois autres parties de l'ouvrage collectif, quant à elles, (*Overdetermination and the Causal Closure of the Physical – Mental Causation and the Problem of Causal/Explanatory Exclusion – Causality and Human Agency*) soulèvent une série de questions relatives à la causation mentale. Il s'agit d'un côté de débattre de l'écart que l'expérience quotidienne produit entre nos actions d'agents autonomes, mues par ce que nous nommons croyances et désirs, et de l'autre, de donner, si le physicalisme est vrai, une description physique suffisante de chacune de nos actions. Comment accorder ces deux images ensemble ? Comment peuvent-elles être simplement des descriptions d'une et même réalité ?

Notre compte rendu se focalise sur la première partie intitulée *Fondations conceptuelles : réalisation, survenance et caractérisation du physicalisme*.

Lorsque J. J. C. Smart et U. T. Place avancèrent la théorie de l'identité esprit-cerveau et proclamèrent que le mental n'est rien de plus que le physique, ils établirent que les propriétés mentales et les propriétés physiques (neuronales) étaient identiques. Il semblait cependant fort peu vraisemblable que les propriétés mentales, comme ressentir de la douleur ou croire que Lille est situé au nord de Paris, puissent être identiques à des propriétés physiques. En effet, un argument introduit par H. Putnam, celui de la *réalisation multiple*, allait rapidement mettre à mal la théorie de l'identité psychophysique. Il paraît effectivement crédible que les propriétés mentales se réalisent différemment sur le plan physique, selon les individus ou les espèces, ou dans le même individu à divers moments.

La résistance de l'esprit réductionniste, que l'argument de la réalisation multiple attaquait, allait trouver une sorte de solution dans l'introduction de la notion de *propriétés disjonctives*. Étant donné que les propriétés mentales se réalisent de mul-

tibles façons, une réduction du mental pouvait malgré tout s'opérer et prendre la forme d'une série de différentes propriétés disjonctives ($P_1, \dots, P_n$). Selon le modèle classique de la réduction de E. Nagel, nous obtiendrions une loi-pont (LP) entre les propriétés à réduire (M) et les propriétés réduites (P) comme celle-ci :

$$(LP) (\forall x) (Mx \supset P_1 x \vee \dots \vee P_n x)$$

J. Fodor et H. Putnam objectèrent à ce modèle réductionniste qu'un groupe aussi hétérogène de propriétés ne pouvait désigner un véritable genre naturel. En conséquence, comme on ne pouvait identifier les propriétés mentales (M) à leurs réalisateurs (P), un *physicalisme non réductif* fut alors revendiqué. C'est ainsi que la question du lien entre ces propriétés mentales irréductibles et le principe de leur réalisation allait se voir justifier par l'introduction d'un certain nombre de notions, telles que la *survenance*, la *dépendance* ou encore, la *réalisation*.

Ce sera le philosophe J. Kim, qui, partant des conclusions des thèses non réductives, développera dans un certain nombre de travaux une mise en cause de la pertinence du caractère irréductible des propriétés. En effet, sous l'égide d'une métaphysique matérialiste conséquente, Kim affirmera que le véritable travail causal est effectué par les propriétés du principe réalisateur. Après qu'il eut ajouté, dans cette thèse, qu'attribuer un critère de réalité aux seules propriétés dotées d'un pouvoir causal constitue un lien cohérent, il n'en fallait pas plus pour faire entrer Kim dans le camp des éliminativistes. Mais l'objectif de Kim (*Mind in a Physical World: An Essay on The Mind-Body Problem and Mental Causation*), guetté à la fois par un épiphénoménisme à fort relent sceptique et un éliminativisme radical, était de garder le mental à l'intérieur du monde physique.

Les trois premiers articles de ce livre portent sur les travaux de J. Kim.

L'argument principal de Kim consiste à affirmer que la réalisation est à la racine de la réduction et que, par conséquent, la notion même de « propriétés de niveau supérieur, irréductibles », n'a pas de sens véritable. Gene Witmer, dans son article intitulé « *Multiple Realizability and Psychological Laws* », estime que les raisons invoquées par Kim pour fonder son argument ne permettent pas de conclure que la multiplicité de réalisations du principe sous-jacent au mental forme un obstacle à l'établissement de lois psychologiques. La disjonction des propriétés physiques sous-jacentes qui les empêche de figurer dans les lois entraînerait, selon Kim, l'impossibilité pour les prédicats M de véritablement se projeter. Witmer considère alors que l'on doit dissocier le caractère projectif d'un prédicat des propriétés classées comme disjonctives.

Witmer souligne le lien entre les lois de niveau supérieur et les lois des différents réalisateurs sous-jacents. Pour Kim, les lois qui gouvernent M doivent tirer leur explication, c'est-à-dire leur pouvoir causal, des lois issues du principe de réalisation P . Mais à partir du moment où la propriété de niveau supérieur est réalisée par une diversité de propriétés physiques, comment une telle dérivation est-elle possible ? Selon Witmer, bien que les propriétés fonctionnelles ne soient pas des propriétés basiques, les lois qui gouvernent ces propriétés de niveau supérieur doivent dépendre de lois régissant les propriétés plus basiques. Le genre d'explication recherché est donc la dérivation. Outre le fait de savoir si nous pouvons produire une telle explication, notre confiance dans les lois régissant les propriétés fonctionnelles dépend de notre confiance dans cette dérivation. Mais devrions-nous être si confiant, demande Witmer ? Une telle explication de la dérivation entre les propriétés de niveau basique et les

propriétés de niveau supérieur est pour l'auteur, quasi improbable. Comment une simple loi, mettant en jeu la propriété mentale de la douleur, pourrait-elle être dérivée de cette grande variété de lois qui gouvernent les différents réalisateurs physiques ?

Dans la troisième partie, Witmer évoque l'hypothèse d'une projection de cas basée sur la réalisation multiple. Une telle orientation nous engagerait vers une prolifération d'explications indépendantes les unes des autres. Le philosophe établit alors, dans son « argument de la multiplicité explicative » (*The Explanatory Multiplication Argument*), une conclusion conditionnelle d'application qui limite les projections régies par les lois gouvernant les réalisateurs physiques *P* de *M*.

Carl Gillet, dans un autre article « *Non-Reductive Realization and Non-reductive Identity: What Physicalism Does Not Entail?* », soulève la question des propriétés émergentes. Il plaide, dans une véritable argumentation en faveur des propriétés fortement émergentes, pour un physicalisme non réductif à l'intérieur de ce qu'il nomme un *physicalisme patchwork*. Son objectif consiste ici à répondre à la solution de Kim au modèle classique de réduction proposé par E. Nagel. Pour Gillet, le modèle de réduction fonctionnelle préconisé par Kim ne doit pas, néanmoins, empêcher de considérer certaines propriétés comme véritablement irréductibles. Fondée sur le principe que les propriétés de niveau supérieur possèdent une véritable efficacité causale, la démonstration veut malgré tout rester en accord avec une des bases du physicalisme, à savoir que toutes les propriétés du niveau supérieur sont réalisées par des complexes de propriétés physiques fondamentales. Mais pour Gillet il existe aussi des lois de nature fondamentales qui impliquent, dans des lois de macro-niveau irréductibles, des propriétés fortement émergentes.

Enfin, et c'est le premier texte du recueil intitulé *Multiply Realized Properties*, J. Heil, discutant une position de la réalisation avancée par S. Shoemaker (*Realization and Mental Causation*) éclaircit nettement la différence qu'il faut établir entre propriétés et prédicats dans une perspective ontologique sérieuse. En un certain sens, le texte de Heil, bien que situé au début de cet ouvrage, pourrait se lire en conclusion de la discussion autour des travaux de Kim, tant cette explicitation semble éclairer le problème des propriétés réalisées de multiples façons.

Pour Heil, l'engagement du physicalisme non réductif en faveur de la réalisation multiple proviendrait de la tendance à considérer que les prédicats s'alignent parfaitement avec les propriétés. Ainsi, un grand nombre de philosophes estiment que les propriétés mentales sont réalisées de multiples façons, alors que l'ontologie des propriétés elles-mêmes resterait dans le flou.

L'argument général de Heil repose sur la notion de « sérieux ontologique ». Cette notion est fondée sur un principe relatif aux vérificateurs (*Truth Maker*) : quand une affirmation prétendant à la vérité sur le monde est vraie, quelque chose du monde la rend vraie. Un tel principe s'oppose d'une certaine façon à l'idée que les prédicats seraient les ombres jetées par les prédicats. Heil, par un chemin inverse, nous propose donc de rendre leur dû aux propriétés.

Pour Heil, s'il existe des propriétés, elles appartiennent, à quelques exceptions près, à un type d'être non linguistique. Ainsi, parler de propriétés « disjonctives » ou « conjonctives » ou « conditionnelles », ou encore de propriétés « entraînant » ceci ou cela n'a que très peu de sens.

Comme Kim, Heil abandonne les propriétés de niveau supérieur en faveur des prédicats de niveau supérieur. Mais, contrairement à Kim, il estime que la pertinence causale dans le fait de *ressentir une douleur ou de croire que p* n'est pas menacée, pour

autant que le vérificateur d'un prédicat comme « X ressent une douleur » soit une propriété physiquement réalisée, qui, elle, est sans controverse causalement pertinente.

FRANÇOIS LOTH

Université de Rennes

Jean-Marc Narbonne, « Lévinas et l'héritage grec », accompagné de Wayne Hankey, « Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique », trad. par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2004, 268 pages.

Ce livre regroupe deux études qui devaient être à l'origine deux articles. Comme ils s'en expliquent dans l'avant-propos, leurs auteurs ont souhaité en faire un volume, considérant qu'il y aurait là témoignage de la vigueur des études néoplatoniciennes en langue française et, avec l'exemple privilégié de Lévinas, une analyse de l'influence néoplatonicienne sur la phénoménologie française. J.-M. Narbonne publie ainsi, dans une collection qu'il dirige, un essai sur le néoplatonisme apparent et implicite de Lévinas, et une co-translation d'un essai d'« histoire philosophique » consacré aux principaux représentants français des études néoplatoniciennes ainsi qu'à l'influence de ces études sur la philosophie française contemporaine.

La thèse que J.-M. Narbonne entend défendre dans son essai est la suivante : la philosophie contemporaine, sous sa forme la plus inspirée, c'est-à-dire heideggérienne, n'a pas saisi l'importance de la méditation grecque d'un au-delà de l'être, de ce que J.-M. Narbonne (désormais JMN) appelle du nom presque propre d'*epekeina* (« au-delà »)¹. Cette méditation, qui prend sa source dans Platon, trouve son accomplissement dans Plotin, et Heidegger s'est donc trompé en ne voyant dans la philosophie grecque qu'une réflexion sur l'étant. Certains de ses héritiers français, ou bien certains des historiens français de la philosophie dans les travaux desquels l'œuvre heideggérienne a produit des effets ou prononcé des injonctions, ont en revanche été plus attentifs, selon JMN, à l'importance d'une pensée de l'au-delà de l'être qu'on voit s'affirmer dans la théologie négative ancienne et dans la tradition platonicienne. Parmi eux, Lévinas figurerait donc en première place. C'est ce qu'entend montrer JMN, qui procède de manière didactique en indiquant que ce qui a été manqué par Heidegger a été saisi par Lévinas et qui entreprend de repérer la manière dont Lévinas hérite d'une version « néoplatonisée » de l'*epekeina* platonicien. Une parenté est alors établie entre « l'au-delà de l'être » des néoplatoniciens et « l'autrement qu'être » du phénoménologue contemporain.

Afin de mieux établir sa démonstration, JMN dresse un décor ancien où la réflexion contemporaine trouvera son pendant : il soutient que la question de Dieu occupe la philosophie ancienne, qui se montrerait tout aussi soucieuse de l'*epekeina*. Ce faisant, JMN découvre sa dette à une tradition d'exégèse contemporaine dont on

1. *Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin, Proclus, Heidegger*, Paris, Belles Lettres, 2001.

Jean-Marc Narbonne, « Lévinas et l'héritage grec », accompagné de Wayne Hankey, « Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique », trad. par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêsis », 2004, 268 pages.

Jean-François Pradeau

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011888ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011888ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Pradeau, J.-F. (2005). Compte rendu de [Jean-Marc Narbonne, « Lévinas et l'héritage grec », accompagné de Wayne Hankey, « Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique », trad. par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtêsis », 2004, 268 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 483–486.
<https://doi.org/10.7202/011888ar>

autant que le vérificateur d'un prédicat comme « X ressent une douleur » soit une propriété physiquement réalisée, qui, elle, est sans controverse causalement pertinente.

FRANÇOIS LOTH

Université de Rennes

Jean-Marc Narbonne, « Lévinas et l'héritage grec », accompagné de Wayne Hankey, « Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique », trad. par M. Achard et J.-M. Narbonne, Paris et Québec, Vrin et Presses de l'Université Laval, coll. « Zêtésis », 2004, 268 pages.

Ce livre regroupe deux études qui devaient être à l'origine deux articles. Comme ils s'en expliquent dans l'avant-propos, leurs auteurs ont souhaité en faire un volume, considérant qu'il y aurait là témoignage de la vigueur des études néoplatoniciennes en langue française et, avec l'exemple privilégié de Lévinas, une analyse de l'influence néoplatonicienne sur la phénoménologie française. J.-M. Narbonne publie ainsi, dans une collection qu'il dirige, un essai sur le néoplatonisme apparent et implicite de Lévinas, et une co-translation d'un essai d'« histoire philosophique » consacré aux principaux représentants français des études néoplatoniciennes ainsi qu'à l'influence de ces études sur la philosophie française contemporaine.

La thèse que J.-M. Narbonne entend défendre dans son essai est la suivante : la philosophie contemporaine, sous sa forme la plus inspirée, c'est-à-dire heideggérienne, n'a pas saisi l'importance de la méditation grecque d'un au-delà de l'être, de ce que J.-M. Narbonne (désormais JMN) appelle du nom presque propre d'*epekeina* (« au-delà »)¹. Cette méditation, qui prend sa source dans Platon, trouve son accomplissement dans Plotin, et Heidegger s'est donc trompé en ne voyant dans la philosophie grecque qu'une réflexion sur l'étant. Certains de ses héritiers français, ou bien certains des historiens français de la philosophie dans les travaux desquels l'œuvre heideggérienne a produit des effets ou prononcé des injonctions, ont en revanche été plus attentifs, selon JMN, à l'importance d'une pensée de l'au-delà de l'être qu'on voit s'affirmer dans la théologie négative ancienne et dans la tradition platonicienne. Parmi eux, Lévinas figurerait donc en première place. C'est ce qu'entend montrer JMN, qui procède de manière didactique en indiquant que ce qui a été manqué par Heidegger a été saisi par Lévinas et qui entreprend de repérer la manière dont Lévinas hérite d'une version « néoplatonisée » de l'*epekeina* platonicien. Une parenté est alors établie entre « l'au-delà de l'être » des néoplatoniciens et « l'autrement qu'être » du phénoménologue contemporain.

Afin de mieux établir sa démonstration, JMN dresse un décor ancien où la réflexion contemporaine trouvera son pendant : il soutient que la question de Dieu occupe la philosophie ancienne, qui se montrerait tout aussi soucieuse de l'*epekeina*. Ce faisant, JMN découvre sa dette à une tradition d'exégèse contemporaine dont on

1. *Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin, Proclus, Heidegger*, Paris, Belles Lettres, 2001.

pourrait dire, bien vite, qu'elle est une lecture chrétienne de l'histoire de la philosophie, ravivée à une source heideggérienne. Ce type d'exégèse est récent, il est celui dont les travaux de J.-L. Marion ont donné les *exempla* les plus féconds, et l'on pourrait, en amont (avec P. Aubenque et certains de ses maîtres), reconstituer son élaboration au moment où, en France, une tradition de lecture chrétienne des textes philosophiques s'est renouvelée au contact de l'œuvre de Heidegger, et plus exactement à la manière dont on a lu chez ce dernier une condamnation de l'onto-théo-logie au profit d'une expérience de pensée authentique de l'être².

Cette forme contemporaine d'exégèse chrétienne a choisi de faire porter l'essentiel de son attention sur la manière dont la philosophie était grevée, en son principe même, par la question de son dépassement. Il ne s'agit pas simplement de dire de la tradition philosophique qu'elle est impossible ou qu'elle a atteint son terme, historique par exemple, et qu'elle doit être alors destituée et dépassée, mais bien plutôt d'inscrire cette destitution dans son existence même, en expliquant que la philosophie ne cesse d'appeler son propre dépassement. La philosophie serait de la sorte le discours où la rationalité atteindrait à la fois son optimum, le savoir, pour faire en même temps l'expérience de sa nullité au moment où il s'agit de saisir ce qui fonde toutes choses mais se dérobe à toute saisie. Voilà qui est dit alors, chez les auteurs contemporains, dans les termes traditionnels de la théologie négative, ou formulé de manière plus incantatoire dans une langue où l'écho biblique soutient le vocabulaire affectif d'une phénoménologie éprise de substantifs : la parole, l'appel, le souci, le répons, le don, *etc.*, comptent parmi les termes qui nomment la situation où la philosophie se verrait exposée, devant l'Infini qu'elle pense avec difficulté, dont elle connaît la puissance et dont elle entend l'appel, mais dont elle ne sait rien. Cette exégèse chrétienne contemporaine a fait ses preuves en philosophie : elle existe, elle a une légitimité et une audience scolaires. En termes chronologiques, elle a pris davantage pour objets des œuvres médiévales et modernes, en ne remontant guère en deçà d'Augustin. Les exceptions sont bien sûr d'autant plus rares qu'il est difficile de ployer les textes anciens aux questions modernes, mais il en existe : la première d'entre elles, en langue française, est incontestablement ce livre passionnant qu'est *Aristote et la question du monde* de R. Brague. JMN, qui estime à son tour que cette limitation historique n'est pas pertinente, entend donc établir que le néoplatonisme offre à la tradition philosophique son premier et véritable dépassement de l'être, c'est-à-dire de l'ontologie.

Au début de son essai, JMN propose que l'on repère dans les œuvres anciennes une distinction entre la théologie et la philosophie, dont il note qu'elle est pour partie anachronique, puisque les rares occurrences du terme *theologia* chez Platon et Aristote n'ont pas la même signification ni la signification qu'elles auront dans des traditions plus tardives, mais qu'il veut pourtant maintenir en affirmant que la tradition philosophique ancienne, depuis Platon, maintient cette distinction et cette relation entre la philosophie et le « discours sur Dieu » (p. 37sq.). JMN en vient donc à soutenir que la « question de Dieu » est d'une importance déterminante dans la philosophie de Platon, laquelle « apparaît donc simultanément comme une entreprise rationaliste et religieuse » (p. 39). Ce vocabulaire de la raison et de la religion, de la philosophie et

2. Cette tradition récente a été examinée par D. Janicaud dans deux ouvrages : *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas, éditions de l'Éclat, 1991, 2001²), et les deux volumes de *Heidegger en France* [1. Récits ; 2. Entretiens], Paris, Albin Michel, 2001.

de la foi, est-il le plus opportun lorsqu'il s'agit de lire Platon, c'est-à-dire un philosophe grec qui ne prononce aucunement l'autonomie de la raison, qui tient la philosophie pour une activité de pensée rationnelle et divine, et pour qui la faculté psychique la plus élevée, l'intellect, est le divin en l'homme ? On peut en douter. JMN n'en doute pas qui identifie dans la tradition platonicienne, dès les dialogues de Platon, un souci de « l'au-delà (de l'être) » dont on retrouvera donc la trace, une vingtaine de siècles plus tard, chez Lévinas, puisque ce dernier propose à son tour une transcendance qui « rejoint effectivement la lecture néoplatonicienne qui insiste elle aussi sur la transcendance absolue du Bien non seulement par rapport à l'étant comme tel (*ón*), mais par rapport à l'être lui-même comme totalité » (p. 61). JMN veut encore y voir la preuve que la lecture de Platon qui s'impose à Lévinas « est entièrement tributaire de la lecture néoplatonicienne du même passage [*Resp.* 509] » (p. 60). Une fois cette hypothèse établie, l'argument qui occupe l'essentiel de l'essai de JMN est déconcertant : il s'agit en effet de soutenir que Lévinas, dans sa pensée de l'au-delà (de l'être et du rationnel), serait tributaire d'une tradition platonicienne, voire, sous certains aspects et avec des incompatibilités de perspective, de son infléchissement néoplatonicien. C'est là ce qui aurait permis à Lévinas d'affranchir la philosophie grecque des critiques que lui avait adressées Heidegger, qui, manquant le néoplatonisme, aurait en quelque sorte manqué la pensée grecque et véritablement élaborée de l'au-delà (c'est la thèse que l'auteur avait cherché à défendre dans son *Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin, Proclus, Heidegger* ; ici, voir notamment p. 82). Seul en son genre, Lévinas est donc le contemporain qui renoue avec cette intuition néoplatonicienne de l'au-delà. L'argument reste déconcertant, à tout le moins, parce qu'on voit mal, en termes d'histoire des idées, ce que peut bien signifier, au xx^e siècle, une « lecture néoplatonicienne » de l'éminence du Bien platonicien. Cette lecture existe chez les anciens platoniciens, mais peut-on réellement faire comme si sa transmission n'avait pas été effectuée à travers une histoire chrétienne ? Pour le dire autrement, l'au-delà des Modernes n'est-il pas d'abord un au-delà chrétien, élaboré pour partie sur fond de platonisme, bien davantage qu'il n'est l'au-delà de Plotin et, *a fortiori*, celui de Platon ? C'est une question que JMN ne retient pas, semblant tenir qu'une tradition platonicienne a pu, comme telle, atteindre Lévinas. Le « Biblique » apparaît dans la lecture de JMN, mais il n'est alors à terme que l'autre versant de la pensée de Lévinas, le complément qui vient s'ajouter à son hellénisme néoplatonisant. Jérusalem rejoint Athènes, la théologie et la philosophie sont enfin réunies (p. 114, puis 116).

La monographie de Wayne Hankey qui succède à l'étude de JMN est une sorte de généalogie : W. Hankey (désormais WH) dit s'être demandé pourquoi « la "philosophie aristotélico-thomiste" avait progressivement cédé le pas, au sein de l'Église catholique, à une forme platonicienne de philosophie, de théologie et de spiritualité à l'intérieur de laquelle l'Aquinat pouvait être replacé » (p. 125). WH s'est ainsi proposé de rendre raison de la présence (accrue) du néoplatonisme dans l'Église, et plus précisément dans ce terreau apparemment fertile qu'a été la « vie spirituelle » en France au xx^e siècle. WH propose alors à son lecteur un parcours qui, depuis les principales figures du spiritualisme de la fin du xix^e siècle, présente successivement les principaux représentants français des études néoplatoniciennes en indiquant rapidement ce que furent leurs liens spirituels et institutionnels avec l'Église. WH convoque ainsi un nombre considérable de néoplatonisants dont il désigne en quelques paragraphes le type d'interprétation des textes anciens qu'ils ont défendu ou défendent : on croise pêle-mêle des indications sur les œuvres (et la vie) de Bréhier, Bergson,

Trouillard, Saffrey, Duméry, Hadot, Festugière, et tant d'autres, évoqués bien sûr dans l'ordre chronologique, à l'exception de quelques retours en arrière à des fins explicatives. Les notices sont assez brèves, WH n'entre que rarement dans le détail des analyses et des textes, et il préfère le plus souvent s'en remettre à des sources intermédiaires dont il donne en quelque sorte de petites fiches de lectures (par exemple, les considérations sur le spiritualisme reprennent essentiellement les indications des travaux de D. Janicaud), ou bien à des articles ou des livres d'entretiens.

L'histoire des idées est ici bien à la peine. WH cultive davantage l'anecdote que l'analyse, et il se plaît à souligner que « Armstrong était lui-même décidément anticlérical » (p. 201), que J.-L. Marion, historien de la philosophie, « est aussi un leader parmi les théologiens catholiques » (p. 224), que L. Brisson « naquit dans un petit village agricole du Québec » (Platon; 243) et que, grâce à J.-M. Narbonne, un « renouveau de la philosophie » est à prévoir (p. 257-258). Voilà qui est édifiant, sans doute, mais l'examen des arguments philosophiques est en reste. On apprend certes que « chez Bréhier, comme chez Bergson, l'arrière-plan idéaliste est présent » (p. 144), mais guère plus.

La question que posait WH conserve son intérêt. Il y a bien une actualité des études néoplatoniciennes, et cette actualité contemporaine tient pour beaucoup à une quête spirituelle liée à l'Église. Mais répondre à cette question eût supposé, par exemple et très simplement, que l'on se souciât de ce que des lecteurs chrétiens ou christianisants vont chercher et trouver dans le texte plotinien, de la manière dont ils accordent ces textes à leur quête, en négligent ou en corrigent certains aspects ou arguments. Rien de tel ici. Cette lacune est curieusement exacerbée par la publication conjointe des deux essais : réfléchissant sur le premier et sur la manière dont le souci de « l'au-delà » s'y manifeste si vivement, le second aurait pu y trouver matière à réflexion.

JEAN-FRANÇOIS PRADEAU

Université de Paris X – Nanterre et Institut Universitaire de France

Søren Kierkegaard, *Correspondance*, trad. par A.-C. Hubbard, Paris, Éditions des Syrtes, 2004, 464 pages.

Voici une excellente nouvelle pour le monde de la recherche francophone sur Kierkegaard : la compilation des lettres et des billets de Kierkegaard, les *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* (Munksgård, 1953-54), vient d'être traduite en langue française. Cela constitue en quelque sorte un soulagement, car le lecteur francophone, qui ne disposait pas de ce matériel unique et précieux (ces documents ne font pas partie des œuvres complètes), n'était pas en mesure de saisir les enjeux « souterrains » de la production kierkegaardienne. Avant de se pencher sur le contenu de la correspondance, nous nous proposons de rappeler le contexte dans lequel paraît ce document si important pour la compréhension de l'œuvre de Kierkegaard en général et pour la recherche sur certains thèmes en particulier.

Tout d'abord, cette traduction vient compléter le travail entrepris il y a plusieurs années dans le *Nachlaß* et les lettres par les premiers traducteurs de Kierkegaard. On se souviendra ici que Paul-Henri Tisseau avait proposé une première traduction de *Lettres à Régine Olsen* (Bazoges-en-Pareds) en 1949. Sous le titre *Lettres de fiançailles*

Søren Kierkegaard, *Correspondance*, trad. par A.-C. Habbard, Paris, Éditions des Syrtes, 2004, 464 pages.

Dominic Desroches

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011889ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011889ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Desroches, D. (2005). Compte rendu de [Søren Kierkegaard, *Correspondance*, trad. par A.-C. Habbard, Paris, Éditions des Syrtes, 2004, 464 pages.] *Philosophiques*, 32 (2), 486–490. <https://doi.org/10.7202/011889ar>

Trouillard, Saffrey, Duméry, Hadot, Festugière, et tant d'autres, évoqués bien sûr dans l'ordre chronologique, à l'exception de quelques retours en arrière à des fins explicatives. Les notices sont assez brèves, WH n'entre que rarement dans le détail des analyses et des textes, et il préfère le plus souvent s'en remettre à des sources intermédiaires dont il donne en quelque sorte de petites fiches de lectures (par exemple, les considérations sur le spiritualisme reprennent essentiellement les indications des travaux de D. Janicaud), ou bien à des articles ou des livres d'entretiens.

L'histoire des idées est ici bien à la peine. WH cultive davantage l'anecdote que l'analyse, et il se plaît à souligner que « Armstrong était lui-même décidément anticlérical » (p. 201), que J.-L. Marion, historien de la philosophie, « est aussi un leader parmi les théologiens catholiques » (p. 224), que L. Brisson « naquit dans un petit village agricole du Québec » (Platon; 243) et que, grâce à J.-M. Narbonne, un « renouveau de la philosophie » est à prévoir (p. 257-258). Voilà qui est édifiant, sans doute, mais l'examen des arguments philosophiques est en reste. On apprend certes que « chez Bréhier, comme chez Bergson, l'arrière-plan idéaliste est présent » (p. 144), mais guère plus.

La question que posait WH conserve son intérêt. Il y a bien une actualité des études néoplatoniciennes, et cette actualité contemporaine tient pour beaucoup à une quête spirituelle liée à l'Église. Mais répondre à cette question eût supposé, par exemple et très simplement, que l'on se souciât de ce que des lecteurs chrétiens ou christianisants vont chercher et trouver dans le texte plotinien, de la manière dont ils accordent ces textes à leur quête, en négligent ou en corrigent certains aspects ou arguments. Rien de tel ici. Cette lacune est curieusement exacerbée par la publication conjointe des deux essais : réfléchissant sur le premier et sur la manière dont le souci de « l'au-delà » s'y manifeste si vivement, le second aurait pu y trouver matière à réflexion.

JEAN-FRANÇOIS PRADEAU

Université de Paris X – Nanterre et Institut Universitaire de France

Søren Kierkegaard, *Correspondance*, trad. par A.-C. Hubbard, Paris, Éditions des Syrtes, 2004, 464 pages.

Voici une excellente nouvelle pour le monde de la recherche francophone sur Kierkegaard : la compilation des lettres et des billets de Kierkegaard, les *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard* (Munksgård, 1953-54), vient d'être traduite en langue française. Cela constitue en quelque sorte un soulagement, car le lecteur francophone, qui ne disposait pas de ce matériel unique et précieux (ces documents ne font pas partie des œuvres complètes), n'était pas en mesure de saisir les enjeux « souterrains » de la production kierkegaardienne. Avant de se pencher sur le contenu de la correspondance, nous nous proposons de rappeler le contexte dans lequel paraît ce document si important pour la compréhension de l'œuvre de Kierkegaard en général et pour la recherche sur certains thèmes en particulier.

Tout d'abord, cette traduction vient compléter le travail entrepris il y a plusieurs années dans le *Nachlaß* et les lettres par les premiers traducteurs de Kierkegaard. On se souviendra ici que Paul-Henri Tisseau avait proposé une première traduction de *Lettres à Régine Olsen* (Bazoges-en-Pareds) en 1949. Sous le titre *Lettres de fiançailles*

(Falaize), Marguerite Grimault, surtout intéressée par la psychologie kierkegaardienne et le drame des épousailles, avait réuni, en 1956, quelques lettres de Kierkegaard à sa fiancée Régine, tout en ajoutant les lettres envoyées à son ami Emil Boesen, afin de restituer le contexte dans lequel s'était produit la célèbre rupture. Si ce livre permettait au lecteur de s'imaginer comment Kierkegaard jouait au fin stratège à Berlin (il utilisait en effet son ami Boesen comme informateur en lui donnant des consignes précises pour espionner Régine...) et à quel point il estimait « sa » petite Régine, cela ne disait toutefois rien du rapport que le penseur de Copenhague entretenait avec les membres de sa famille et les personnalités de l'époque. Or, en 1998, une nouvelle étape dans le travail de traduction de la correspondance est franchie lorsque Anne-Christine Hubbard, ancienne élève de l'École normale supérieure, fait paraître dans *Philosophie* quelques « Lettres choisies sur l'amour et le don ». Son but est alors de montrer que Kierkegaard est plus que le penseur de la mélancolie, de l'angoisse et du désespoir puisqu'il se penche avec bonheur, dans certaines de ses lettres, sur l'amour, le don et la grâce, ce qui fait aussi de lui un grand philosophe de l'éthique. En si bon chemin, Hubbard a eu la force de proposer, et il faut l'en remercier deux fois plutôt qu'une, la traduction complète des lettres de Kierkegaard, ce qu'il convient de voir ici.

Or, que trouvera-t-on dans ce document clé pour la recherche ? Après l'intéressante introduction (11-50), la traductrice Hubbard propose une liste des correspondants. Ces quelques pages, auxquelles le lecteur est appelé à revenir en cours de lecture, auront le mérite de présenter synthétiquement toutes les personnes à qui Kierkegaard s'est adressé au moyen de l'écrit. Sur le modèle de classification proposé dans les *Breve og Atkstykker* par N. Thulstrup, la correspondance est ensuite divisée en trois périodes : la période de jeunesse (1829-1841) durant laquelle Søren étudie à Copenhague et s'éprend de la petite Régine Olsen, la période de maturité (1842-1847) durant laquelle il publie l'essentiel de ses ouvrages philosophiques (pseudonymes) et théologiques (édifiants) et, enfin, la période plus polémique, à la fin de sa courte vie, durant laquelle il critique viscéralement l'Église d'État danoise, tout en répondant, dans *l'Instant*, aux attaques et caricatures dont il est victime dans les journaux (1847-1855). À ces lettres, la traductrice a ajouté celles dont on ne peut déterminer la date ou le destinataire, un utile arbre généalogique de la famille Kierkegaard (460) ainsi qu'une chronologie des œuvres (461-462). Cela dit, passons sans tarder au contenu des *Breve*.

Les premières lettres (1829-1841) montrent un Kierkegaard cherchant à mieux se comprendre lui-même. Durant cette période, fait à noter, si le jeune Søren correspond cordialement avec son frère aîné Peter Christian, il ne *recevra* toutefois qu'une seule lettre de son père, Michael Petersen, pour qui il jouait, avant de déménager, le rôle de secrétaire. Il n'y aura qu'une seule « lettre du père », dont le contenu importe peu sur le plan philosophique [lettre 4]. Alors qu'il est inscrit comme étudiant en théologie à l'université, Kierkegaard, qui reçoit dès 1836 une missive de la critique Johann Ludwig Heiberg parce qu'il lui a envoyé son premier livre, *Des papiers d'un homme encore en vie*, entreprend une correspondance décisive avec son ami Emil. Celle-ci durera jusqu'en 1850. Après le décès de son père en 1838, il se lie avec Régina Olsen. La plupart des lettres adressées à Régine, qui ne sont pas datées (!), illustrent tout le travail de distance qui habite Kierkegaard et qui résume sa pensée éthique. En effet, le jeune écrivain, qui s'amuse à espacer les mots d'entête (*À ma petite Régine*), écrit dans une lettre [7] : « Espacer » signifie éloigner les mots les uns des autres ; et

donc, quand j'espace les mots ci-dessus, je cherche à les éloigner à *une distance telle* qu'un typographe en perdrait certainement patience, car il en viendrait alors probablement à ne rien composer d'autre dans sa vie » (95). À distance, Kierkegaard sait cependant se rapprocher de Régine, tout en restant secret. La correspondance, et c'est décisif, témoignera magnifiquement des jeux de distance qui orientent la pensée de Søren. Dans une lettre très célèbre écrite durant cette période par exemple [17], Kierkegaard se dessine lui-même traversant le pont de Knippels pour aller rejoindre sa fiancée... Mais si pour lui la relation à Régine relève de l'éternité, il précise [lettre 27]: « la distance entre nous s'évanouit, et tu es mienne, unie à moi, un continent dût-il nous séparer » (108). Cette distance se traduira aussi par des mises en scène stratégiques: en grand romantique, l'amoureux Kierkegaard passe sous la fenêtre de Régine au moment même où le coursier met la lettre dans la boîte aux lettres (113). Ici, la correspondance nous donne une idée de la place importante de la communication existentielle dans la vie de l'auteur.

La période suivante (1841-1847) – et la correspondance le montrera avec précision – renforce l'idée d'un Kierkegaard attentif au moindre détail concernant sa vie privée. En effet, s'il part de nouveau pour Berlin en 1841, donc après la rupture avec Régine, il n'a pas oublié sa fiancée pour autant. Les lettres envoyées à Emil [49 et 50], déjà publiées en français, trahissent, on l'a dit, le caractère contrôlant de l'étudiant. Kierkegaard, qui lui donne ses ordres, se montre surpris lorsqu'Emil ne fait pas exactement ce qu'il lui demande, lorsqu'il ne suit pas son « plan » à la lettre. Pourtant, à Berlin, Kierkegaard doit poursuivre sa formation en philosophie en assistant aux cours de Marheinecke et Schelling. Søren, qui « travaille très fort », ira jusqu'à donner des comptes rendus des exposés de Schelling à son frère, à Emil et à Henriette Lund, comme si ces derniers pouvaient saisir ses critiques subtiles... [54]. Ces lettres, toutefois, sont très utiles pour saisir la manière dont l'étudiant danois Kierkegaard interprète la pensée allemande de l'auteur du *Système de l'idéalisme transcendantal*. Durant cette période berlinoise, *Ou bien... Ou bien...* est en préparation et exige beaucoup de ses forces, car il fait froid en cet hiver de 1842.

Mais la correspondance de cette période témoignera aussi des soucis financiers du jeune écrivain. En effet, Kierkegaard, qui a hérité de son père, apprend que le cours de ses actions est en baisse à la bourse de Copenhague [68]. Or, s'il doit rentrer dans la capitale après ses études, ce n'est pas pour devenir plus riche, mais pour devenir écrivain. Cela explique en partie que, dès son arrivée à Copenhague, sa pensée « retourne » en Allemagne! En 1843, Kierkegaard reprendra le vapeur pour Berlin. Et, comme on le sait, ce sera durant ce second séjour, que, encore amoureux de Régine, il rédigera son discours édifiant sur Job ainsi que *La répétition* et *Crainte et Tremblement*. Les lettres à son espion danois (Emil) demeurent nombreuses, comme celles adressées aux membres de la famille Lund, Henriette, Carl et Michael. On relèvera ici – un détail peut-être – que Kierkegaard cherche, malgré la distance, à respecter soigneusement (éthiquement?) les dates d'anniversaire, surtout celle d'Henriette, tout se passant exactement comme s'il n'avait pas le droit de les oublier. Si Kierkegaard, dès son retour, tente d'apprivoiser sa récente célébrité, il suit de près la publication de ses derniers livres et il continue sa correspondance avec Heiberg, Sibbern et le pasteur Spang. On pourra lire ici non sans intérêt les billets à Israël Levin, son secrétaire. Les lettres de cette seconde période, somme toute, illustreront un véritable souci d'éthique et montreront également combien Kierkegaard savait utiliser sa correspondance pour publiciser son œuvre d'écrivain.

La dernière période (1847-1855) sera, à plusieurs titres, la plus riche en rebondissements puisque le Magister veille à la diffusion de ses idées. La correspondance servira en quelque sorte de correctif aux incompréhensions qu'engendre son œuvre. Si l'auteur se retrouve au centre de polémiques, il écrit plus de lettres. On verra comment Kierkegaard, devenu un maître pour sa génération, fait circuler stratégiquement ses livres dans Copenhague. Ce n'est donc pas un hasard si, en 1847, Kierkegaard retravaille ses lettres aux éditeurs Philipsen et Reitzel [153 à 157]. Mais la correspondance prend aussi un tour éthico-religieux lorsque l'épistolier, qui refuse de guider des lectrices passionnées, laisse voir des signes de vulnérabilité. On trouvera en effet des traces de cette vulnérabilité dans les lettres qu'il projette d'envoyer à Régine (il lui en expédiera une) et dans celle qu'il adresse à Schlegel, l'époux de celle-ci, en 1849 [235 à 239], lettres dans lesquelles il revient sur son passé. S'il fait des promenades et correspond régulièrement avec le professeur Kolderup-Rosenvige et Rasmus Nielsen, en qui il voit un mauvais disciple, il n'est plus en mesure de supporter son frère aîné, Peter Christian, devenu « nuisible » au moment même où celui-ci est en butte avec l'Église. Heureusement pour nous, Peter Christian n'a pas brûlé, contrairement aux vœux de Søren, les lettres entre les deux frères. La dernière lettre conservée [300], datée de juillet 1855, est pour l'éditeur Reitzel : Kierkegaard donne son accord pour la publication du numéro 2 de l'*Instant*, son feuillet personnel contre l'Église danoise.

Ainsi, la lecture de la correspondance aura réservé quelques surprises. À la fin de sa vie par exemple, jamais Kierkegaard ne se plaint des attaques dont il souffre de la part du journal *Corsaren*. Loin de se plaindre, il garde le silence sur ses souffrances. Il n'utilise ses lettres que pour se rapprocher des personnes, c'est-à-dire qu'il se « sert » de sa correspondance pour pratiquer l'éthique, les *Papirer* servant à élaborer ses idées personnelles et ses projets de livre. Très souvent, il se retrouve dans la position du conseiller (tout particulièrement lorsqu'il écrit aux membres de la famille Lund) et joue ce rôle à merveille, sauf avec Emil évidemment, qu'il instrumentalise sans trop s'en formaliser. Il écrit toujours, en style libre, sur un ton courtois, poli et sympathique. Et s'il a un faible pour les formulations latines, s'il se réfère à la littérature classique et ne refuse jamais l'ironie, il écrit sans crainte au « je », se confie, et sait, par là, tirer profit du mode épistolaire. Kierkegaard n'a jamais joué à l'homme important ou au génie – il aimait visiblement trop les autres pour cela –, voilà ce que dévoile magnifiquement sa correspondance inédite.

Nous devons saluer ici la persévérance de Anne-Christine Habbard, de même que son équipe, pour ce travail de grande qualité. Car les chercheurs francophones pourront enfin étudier Kierkegaard comme correspondant, ce qui permettra de révéler de nouvelles facettes de l'homme. Si Kierkegaard est déjà connu comme un « philosophe de journaux », il ne l'est pas encore pour sa correspondance, contrairement à Platon, Kant, Nietzsche ou d'autres. Avec ce document unique, peut-être verrons-nous en Søren Kierkegaard un correspondant d'un genre tout particulier. Cela ne saurait tarder, car si les *Papirer* ne sont que partiellement traduits en français, les lecteurs devront lire cette *Correspondance* pour comprendre la conception que le Magister se faisait du voyage, de sa famille, de son unique ami, de l'écriture, de son œuvre, voire du rapport à autrui. Notons un dernier point : si Kierkegaard ne donne pas dans ses lettres la clef ou le secret de son œuvre d'écrivain, il se montre cependant sous un jour nouveau, précisément comme un homme rigoureux et ouvert, critique et tolérant, sérieux et ironique, paradoxes bien « kierkegaardiens » qui contrasteront agréablement

avec les préjugés les plus solides à l'endroit du philosophe danois. Ce document précieux, parce qu'il assure une meilleure intelligence de la genèse et du développement de la pensée de Kierkegaard, constitue un outil de référence indispensable pour toute personne qui s'intéresse à la biographie, à l'écriture et à la pensée de Kierkegaard. Nous en recommandons donc vivement la lecture.

DOMINIC DESROCHES

Université de Montréal

Livres reçus (automne 2005)

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011890ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011890ar>

[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

(2005). Livres reçus (automne 2005). *Philosophiques*, 32 (2), 491–492.
<https://doi.org/10.7202/011890ar>

Livres reçus (automne 2005)

- Bennett, Max R. et Hacker, Peter M. S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Londres, Blackwell, 2003, 464 p.
- Bouchard, Yves. *Le holisme de Kant*, Montréal et Paris, Bellarmin et Vrin, 2004, 186 p.
- Cagnat, Cédric. *La construction collective de la réalité*, Paris, L'Harmattan (collection : Ouverture philosophique), 2004, 184 p.
- Caveing, Maurice. *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, Paris, Vrin (collection : Problèmes et controverses), 2004, 286 p.
- Charles, Sébastien (dir.). *Science et épistémologie selon Berkeley*, Québec, Presses de l'Université Laval (Les Collections de la République des Lettres), 2004, 186 p.
- Daoust, Valérie. *De la sexualité en démocratie. L'individu libre et ses espaces identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France (collection : Sociologie d'aujourd'hui), 2005, 276 p.
- Dorion, Louis-André. *Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France (collection : Que sais-je ?), 2004, 127 p.
- Dostaler, Gilles. *Keynes et ses combats*, Paris, Albin Michel, 2005, 535 p.
- Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel (coll. Bibliothèque Albin Michel des Idées), 2005, 568 p.
- Gauthier, Yvon. *Entre science et culture. Introduction à la philosophie des sciences*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal (collection : Paramètres), 2005, 240 p.
- Goffi, Jean-Yves. *Penser l'euthanasie*, Paris, Presses Universitaires de France (collection : Questions d'éthique), 2004, 193 p.
- Guineret, Hervé et Milanese, Arnaud. *La propriété : le propre, l'appropriation*, Paris, Ellipses (collection : Philo), 2004, 207 p.
- Harris, John. *On Cloning*, Londres, Routledge (collection : Thinking in Action), 2004, 184 p.
- Hottois, Gilbert. *Qu'est-ce que la bioéthique ?* Paris, Vrin (collection : Chemins philosophiques), 2004, 127 p.
- Jacob, Pierre. *L'intentionnalité. Problèmes de philosophie de l'esprit*, Paris, éditions Odile Jacob, 2004, 299 p.
- Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Paris, Presses Universitaires de France (collection : Quadridge), 2005, 352 p.
- Lavigne, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, Presses Universitaires de France (collection : Epiméthée), 2004, 809 p.
- Livet, Pierre. *Qu'est-ce que l'action ?*, Paris, Vrin (collection : Chemins philosophiques), 2005, 128 p.
- Livi, Antonio. *Philosophie du sens commun. Logique aléthique de la science et de la foi*, trad. par F. Livi et D. Luglio, Paris, éditions l'Âge d'homme, 2004, 236 p.
- Machiavel, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. du latin par A. Fontana et X. Tabet. Paris, Gallimard (collection : Bibliothèque de philosophie), 2004, 575 p.

- Malinowski-Charles, Syliane. *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*, Hildesheim, Zurich et New York, Georg Olms Verlag (collection : Europaea memoria), 257 p.
- Perron, Louis. « *L'eschatologie de la raison* » selon Jean Ladrière. *Pour une interprétation du devenir de la raison*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, 273 p.
- Piché, David. *La querelle des universaux*, Paris, Vrin (collection : Sic et non), 2005, 365 p.
- Putnam, Hilary. *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, trad. de l'anglais par M. Caveribère et J.-P. Cometti, Paris et Tel Aviv, éditions de l'Éclat (collection : Tiré à part), 187 p.
- Putnam, Hilary. *Ethics without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, 160 p.
- Récanati, François. *Literal Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 179 p.
- Reinach, Adolf. *Les fondements a priori du droit civil*, trad. de l'allemand par R. de Calan, Paris, Vrin (collection : Bibliothèque des textes philosophiques), 2004, 364 p.
- Rosenkranz, Karl. *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. de l'allemand par Pierre Osmo, Paris, Gallimard (collection : Bibliothèque de philosophie), 2004, 736 p.
- Russell, Bertrand. *L'art de philosopher*, trad. de l'anglais par M. Parmentier, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, 95 p.
- Russell, Bertrand. *L'autorité et l'individu*, trad. de l'anglais par M. Parmentier, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, 119 p.
- Sablé, Erik. *Petit manuel d'émerveillement*, Paris, Dervy (collection : Chemins de sagesse), 2004, 95 p.
- Seymour, Michel. *L'institution du langage*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, 450 p.
- Stratton-Lake, Philip (dir.). *On what we owe to each other*, Londres, Blackwell, 2004, 142 p.
- Sweet, William (dir.). *Philosophy, Culture and Pluralism*, Aylmer, éditions du Scribe (collection : Angles philosophiques), 2002, 200 p.
- Zarka, Yves Charles. *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt. La justification des lois de Nuremberg du 15 septembre 1935*, Paris, Presses Universitaires de France (collection : Intervention philosophique), 2005, 95 p.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour les besoins d'un compte rendu ou d'une étude critique, la plupart des livres parus récemment.

Les personnes désireuses de faire un compte rendu ou une étude critique sont priées de s'adresser à :

Jimmy Plourde
 Département de philosophie
 Université du Québec à Montréal
 C.P. 8888, Succ. centre-ville
 Montréal, H3C 3P8
 Courriel: plourde.jimmy@uqam.ca

Index du volume 32 (2005)

Volume 32, numéro 2, automne 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/011891ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/011891ar>

[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

(2005). Index du volume 32 (2005). *Philosophiques*, 32 (2), 493–495.

<https://doi.org/10.7202/011891ar>

Index du volume 32 (2005)

Articles

BORAN, IDIL. Sur la portée des prérogatives personnelles	343
BRIEY, LAURENT DE. Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique	319
DAVIES, DAVID. Intentions et signification de l'énonciation	83
DELPLA, ISABELLE. Entre l'injustifiable et le superfétatoire : les normes rationnelles de l'interprétation	149
——. L'interprétation ordinaire, entre simulation et méta-représentation	19
DOKIC, JÉRÔME. Introspection, déploiement et simulation	383
FRANCESCHI, PAUL. Une analyse dichotomique du paradoxe de l'examen surprise	399
GAUDET, ÈVE. L'indétermination de la traduction chez Quine : contenu et arguments	369
GAUTHIER, YVON. Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel	357
IRVIN, SHERRI. Interprétation et description d'une œuvre d'art	135
LEVINSON, JERROLD. Contextualisme esthétique	125
MARTEL, MARIE. L'interprétationnisme pluraliste et la nature de l'œuvre littéraire	101
MCCORMICK, PETER. Littéralement dépourvu de sens	55
MONTMINY, MARTIN. Introduction : interprétation et interprétationnismes	3
——. L'interprétationnisme radical	191
PELLETIER, JÉRÔME. Deux conceptions de l'interprétation des récits de fiction	39
SEYMOUR, MICHEL. Interprétationnisme ou institutionnalisme ?	169
TAVAGLIONE, NICOLAS. Magistrats et gens de bien	295

Disputatio

ASHWORTH, JENNIFER. Ockham et la distinction entre les termes abstraits et concrets	427
COMETTI, JEAN-PIERRE. L'art en action : De quelques ontologies précaires	220
DAVIES, DAVID. Précis de <i>Art and Performance</i>	207
——. Réponses à mes critiques	229
KING, PETER. Le rôle des concepts selon Ockham	435
LEVINGSTON, PAISLY. L'ontologie et la valeur artistique	224
PANACCIO, CLAUDE. Réponses à mes critiques	449
——. Précis de <i>Ockham on Concepts</i>	423
POUVET, ROGER. Le statut de l'œuvre d'art comme événement chez David Davies	214

Étude critique

LARMORE, CHARLES. <i>Les pratiques du moi</i> (Christian Nadeau)	247
---	-----

Comptes rendus

CASSOU-NOGUÈS, PIERRE. <i>Gödel</i> (Yvon Gauthier)	269
CAVEING, MAURICE. <i>Le problème des objets dans la pensée mathématique</i> (Yvon Gauthier)	472
CHARLES, SÉBASTIEN. <i>Berkeley au siècle des Lumières.</i> <i>Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle</i> (Laurent Jaffro)	264
DE KONINCK, THOMAS. <i>Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain</i> (David Lefrançois)	465
FISSETTE, DENIS ET POIRIER, PIERRE (dir.). <i>Philosophie de l'esprit</i> Volume 1 : <i>Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit</i> et Volume 2 : <i>Problèmes et perspectives</i> (Fabrice Teroni)	274
HUNYADI, MARK. <i>Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies</i> (Jean-Yves Goffi)	459
JACQUES, DANIEL. <i>La révolution technique : Essai sur le devoir d'humanité</i> (Pascal Bouchez)	284
KEMP, PETER (dir.). <i>Le discours bioéthique</i> (Dominic Desroches)	462
KIERKEGAARD, SØREN. <i>Correspondance</i> (Dominic Desroches)	486
LAFONTAINE, CÉLINE. <i>L'empire cybernétique.</i> <i>Des machines à penser à la pensée machine</i> (Jean Robillard)	277
LIBERA, ALAIN DE. <i>La référence vide. Théories de la proposition</i> (Frédéric Tremblay)	282
——. <i>Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II</i> (David Piché)	259
LUDWIG, KIRK (dir.). <i>Donald Davidson</i> (Robert Sinclair)	271
MARION, MATHIEU. <i>Ludwig Wittgenstein : introduction</i> <i>au « Tractatus logico-philosophicus »</i> (Sébastien Gandon)	266
NARBONNE, JEAN-MARC. « Lévinas et l'héritage grec » accompagné de Wayne Hankey « Cent ans de néoplatonisme en France. <i>Une brève histoire philosophique »</i> (Jean-François Pradeau)	483
SERON, DENIS. <i>Objet et signification. Matériaux phénoménologiques</i> <i>pour la théorie du jugement</i> (Guillaume Fréchette)	476
SINGER, PETER. <i>The President of Good and Evil.</i> <i>Questioning the Ethics of George W. Bush</i> (Jean Laberge)	468

THÉRIAULT, JOSEPH YVON. <i>Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec</i> (Alain Létourneau)	286
VIDAL-ROSSET, JOSEPH. <i>Qu'est-ce qu'un paradoxe?</i> (Paul Franceschi)	474
WALTER, SVEN ET HEINZ-DIETER HECKMANN (dir.). <i>Physicalism and mental causation. The Metaphysics of Mind and Action</i> (François Loth)	479