

Un conseil de Freud aux philosophes

Gérard Vachon

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027063ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027063ar>

[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

Vachon, G. (1989). Un conseil de Freud aux philosophes. *Philosophiques*, 16 (1), 3–42. <https://doi.org/10.7202/027063ar>

Résumé de l'article

Dans son article de 1913, «L'intérêt de la psychanalyse», Freud déclarait que la philosophie pouvait profiter des lumières de la psychanalyse parce que celle-ci peut dévoiler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques prétendument issues d'un travail logique et impartial, et ainsi désigner à la critique les points faibles du système d'un philosophe. Mon texte présente quelques exemples de l'utilisation de la psychanalyse pour identifier l'impact de l'inconscient sur la pensée de certains philosophes tels que Parménide, Berkeley, Kant, Sartre. À la lumière de ces exemples, j'examine brièvement quelques questions à propos du conseil de Freud : Est-il praticable ? Quand peut-on l'appliquer ? Comment en rendre l'application moralement acceptable ? Selon quels critères juger de la valeur de vérité d'interprétations psychanalytiques de ce genre ? Quels sont les bénéfices, et en valent-ils la peine ?

ARTICLES

UN CONSEIL DE FREUD AUX PHILOSOPHES

par Gérard Vachon

RÉSUMÉ. Dans son article de 1913, « L'intérêt de la psychanalyse », Freud déclarait que la philosophie pouvait profiter des lumières de la psychanalyse parce que celle-ci peut dévoiler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques prétendument issues d'un travail logique et impartial, et ainsi désigner à la critique les points faibles du système d'un philosophe. Mon texte présente quelques exemples de l'utilisation de la psychanalyse pour identifier l'impact de l'inconscient sur la pensée de certains philosophes tels que Parménide, Berkeley, Kant, Sartre. À la lumière de ces exemples, j'examine brièvement quelques questions à propos du conseil de Freud : Est-il praticable ? Quand peut-on l'appliquer ? Comment en rendre l'application moralement acceptable ? Selon quels critères juger de la valeur de vérité d'interprétations psychanalytiques de ce genre ? Quels sont les bénéfices, et en valent-ils la peine ?

ABSTRACT. In his article of 1913, « The Claims of Psycho-Analysis to Scientific Interest », Freud stated that philosophy could profit from psychoanalysis because it can indicate the subjective and individual motives of philosophical theories which are ostensibly based on impartial logical work, and in this way it can draw critical attention to the weak spots in a philosopher's system. This paper presents a few examples of the use of psychoanalysis to identify the impact of the unconscious on the theories of certain philosophers, e.g., Parmenides, Berkeley, Kant, Sartre. In the light of these examples, I examine briefly a number of questions concerning Freud's recommendation : Can it be put into practice ? In what circumstances ? How can it be applied in a way that is morally defensible ? By what criteria can one evaluate the truth value of such psychoanalytic interpretations ? What are the advantages, and are they worth the effort required ?

INTRODUCTION

En 1913, Freud publiait dans la prestigieuse revue *Scientia* un article intitulé « L'intérêt de la psychanalyse ». Pendant longtemps, ce texte était difficile d'accès en traduction française ; nous devons à Paul-Laurent Assoun d'en avoir fourni, en 1980, non seulement une nouvelle traduction, mais aussi une préface et un commentaire qui font ressortir l'importance de cet article.¹ Depuis, en 1984, la traduction du professeur Assoun est également parue dans la collection « Bibliothèque de psychanalyse », dirigée par Jean Laplanche.²

La revue *Scientia* offrait à Freud une excellente occasion de présenter la psychanalyse « à un cercle de savants qui s'intéressent à la synthèse des sciences ».³ Cette « jeune science » pouvait légitimement revendiquer l'intérêt d'autres sciences, y compris la philosophie, à laquelle Freud consacrait un court exposé intitulé « L'intérêt philosophique », dans lequel il offrait deux conseils aux philosophes.

En premier lieu, la philosophie doit tenir compte des contributions de la psychanalyse à la psychologie, comme elle le fait pour tous les progrès les plus importants des sciences spécialisées. En particulier, les philosophes doivent prendre connaissance des phénomènes de l'activité psychique inconsciente et éviter deux erreurs qu'ils ont — sauf quelques exceptions — entretenues : celle de faire de l'inconscient quelque chose de mystique, insaisissable et intangible dont la relation au psychique était dans l'obscurité, ou bien l'erreur d'identifier le psychique avec le conscient et de conclure que l'inconscient ne pouvait être l'objet de la psychologie.

Le deuxième conseil, celui que nous voulons étudier ici, était formulé ainsi :

La philosophie peut encore obtenir une stimulation de la psychanalyse d'une autre manière, c'est-à-dire dans la mesure où elle devient elle-même l'objet de celle-là même. Les doctrines et systèmes philosophiques sont l'œuvre d'un nombre réduit de personnes d'une frappe individuelle éminente ; dans aucune autre science, la personnalité du travailleur

1. Sigmund FREUD, *L'intérêt de la psychanalyse*, Paris, RETZ — C.E.P.L., 1980

2. Sigmund FREUD, *Résultats, idées, problèmes, I, 1890-1920*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 187-213.

3. *Ibid.*, p. 188.

scientifique ne joue approximativement un si grand rôle, plus que précisément dans la philosophie. Or, ce n'est que la psychanalyse qui nous met en état de donner une psychographie de la personnalité... Ainsi, la psychanalyse peut dévoiler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques qui sont prétendument issues d'un travail logique impartial et désigner à la critique les points faibles du système. S'occuper de cette critique même n'est pas l'affaire de la psychanalyse, car, ainsi qu'on peut le concevoir, la détermination psychologique d'une doctrine ne concerne aucunement sa justesse scientifique.⁴

L'inconscient peut être un des facteurs déterminants de la pensée de tout homme, et donc le conseil de Freud pourrait s'appliquer à tous. Cependant, le rôle de l'individu étant encore plus important, en philosophie, que dans d'autres sciences, l'impact de l'inconscient sur la pensée du philosophe méritait, aux yeux de Freud, une attention particulière.

Dans ce qui suit, nous allons : (1) signaler des difficultés que présentent l'application du conseil de Freud ; (2) étudier quelques cas où l'on a tenté d'identifier l'influence de l'inconscient sur la pensée de certains philosophes ; et (3) tirer quelques conclusions qui se dégageront de notre enquête.

LES DIFFICULTÉS D'APPLICATION DU CONSEIL DE FREUD

On trouve assez peu d'exemples de tentatives d'identifier l'effet de l'activité psychique inconsciente sur le travail des philosophes. Une première raison qui vient à l'esprit serait que, d'un côté comme de l'autre, les relations entre Freud et les philosophes ont, la plupart du temps, pris le caractère de la confrontation plutôt que celui de la collaboration.⁵

Le texte que nous venons de voir est relativement affable envers les philosophes. Freud leur adresse bien quelques reproches, mais les invite poliment à corriger leurs erreurs. Il reconnaît à la philosophie le titre de science, tout comme à la psychanalyse, et il parle en termes élogieux des qualités des philosophes. Finalement, il invite les philosophes à profiter des lumières de la psychanalyse,

4. *Ibid.*, pp. 201-202.

5. Pour une étude très éclairante des relations de Freud avec les philosophes et la philosophie, voir Paul-Laurent ASSOUN, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, P.U.F., 1976.

mais souligne que c'est à la philosophie de faire ce travail et de juger elle-même de la justesse scientifique de ses doctrines.

Habituellement, Freud était loin d'être aussi courtois envers les philosophes. Par exemple, quelques années plus tôt, en 1909, il les combinait avec les psychologues pour leur assener le reproche suivant :

Il serait très désirable que les philosophes et les psychologues, qui élaborent par ouï-dire, ou à l'aide de définitions conventionnelles, d'ingénieuses doctrines sur l'inconscient, fissent d'abord des observations concluantes en étudiant les phénomènes de la pensée obsessionnelle ; on pourrait presque l'exiger, si cette tâche n'était de beaucoup plus pénible que leurs méthodes habituelles de travail. ⁶

Ou encore, beaucoup plus tard, en 1932, dans les *Nouvelles conférences*, il déclarait :

La philosophie ne s'oppose pas à la science ; se comportant elle-même comme une science, elle en emprunte aussi parfois les méthodes, mais s'en éloigne en se cramponnant à des chimères, en prétendant offrir un tableau cohérent et sans lacunes de l'univers, prétention dont tout nouveau progrès de la connaissance nous permet de constater l'inanité. Au point de vue de la méthode, la philosophie s'égare en surestimant la valeur cognitive de nos opérations logiques et en admettant la réalité d'autres sources de la connaissance, telle que par exemple, l'intuition. ⁷

Un peu plus loin, il ajoutait :

Plus encore, notre philosophie, est-ce niable ? a conservé quelques traits essentiels du mode de penser animiste : la surestimation de la magie verbale, l'idée que notre pensée guide et régit les phénomènes réels. Il s'agit là, bien entendu, d'un animisme sans actes magiques. ⁸

Ces citations donnent un aperçu du genre de problèmes que Freud voyait dans la pratique de la philosophie :

- la méconnaissance de l'inconscient ;
- la prétention d'offrir un tableau complet de l'univers ;
- la surestimation de la valeur cognitive de nos opérations logiques ;

6. Sigmund FREUD, « L'homme aux rats », *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1985, pp. 247-248.

7. Sigmund FREUD, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1952, p. 219.

8. *Ibid.*, p. 225.

- l'acceptation d'autres sources de connaissances, telle l'intuition ;
- la surestimation de la magie verbale, (l'omnipotence de la pensée).

Des déclarations de ce genre, et sur ce ton, n'étaient pas de nature à encourager de bonnes relations entre la philosophie et la psychanalyse. Par contre, l'hostilité de nombreux philosophes envers les théories freudiennes prenait souvent un ton tout aussi virulent que celui de Freud.

Sans doute, ce climat belliqueux rend compte en partie du fait que le conseil de Freud n'ait pas été appliqué très fréquemment par ceux à qui il était adressé. Cependant, il y a à cela d'autres raisons plus profondes : celui qui tente de suivre ce conseil se bute à de grandes difficultés.

Chacun peut essayer de déceler pour soi-même les influences inconscientes qui affectent sa propre pensée, mais l'autoanalyse ne peut pas mener très loin sur cette voie. Les philosophes pourraient subir une sorte de psychanalyse didactique afin de se sensibiliser aux effets de l'inconscient. Cependant, peu de philosophes se prêteraient à cette approche, et, de toute façon, cela ne les rendrait pas imperméables aux jeux de l'inconscient.

Qui, parmi les philosophes, pourrait se charger de révéler les influences inconscientes sur la pensée de ses collègues ? Pour oser aborder ce sujet, ne faudrait-il pas être à la fois psychanalyste et philosophe ? Confier cette tâche à un organisme « officiel » porterait atteinte à la dignité et à la liberté des philosophes ; une telle forme de dirigisme serait totalement inacceptable et dangereuse.

Il faut reconnaître également que les moyens utilisés en psychanalyse pour découvrir les ruses de l'inconscient sont, la plupart du temps, très peu utilisables pour « donner une psychographie de la personnalité » d'un philosophe. Comment peut-on distinguer les conclusions fondées sur des raisonnements solides, de celles qui ont été faussées par l'inconscient ?

Finalement, en concentrant l'attention sur la psychologie d'un philosophe, on risque de négliger le contenu de son œuvre et de tomber dans l'argumentation *ad hominem*.

Malgré ces difficultés, on peut trouver des tentatives pour identifier les effets de l'inconscient sur la pensée des philosophes : nous allons en étudier quelques exemples. Il faut souligner qu'aucun de ces exemples n'est rattaché explicitement au conseil de Freud formulé dans l'article, « L'intérêt de la psychanalyse ». Cependant, comme il s'agit bien de tentatives d'expliquer certains aspects de théories philosophiques à partir de notions psychanalytiques appliquées à leur auteur, nous sommes en droit de les considérer comme des illustrations de l'application du conseil de Freud.

1^{er} exemple : Jean-Paul Sartre

Sartre a manifesté un intérêt constant pour la psychanalyse et a même proposé une psychanalyse existentielle en vue de remplacer celle de Freud. Quelques auteurs ont fait appel aux théories psychanalytiques pour expliquer certains éléments de sa philosophie, ce qui en fait un exemple particulièrement intéressant pour notre enquête. Finalement, il a lui-même expliqué de la même façon quelques aspects de la philosophie de Merleau-Ponty.

L'opposition de Sartre à la psychanalyse freudienne est exprimée à plusieurs reprises dans *L'être et le néant*, mais ce n'est que dans le dernier chapitre, intitulé « Faire et Avoir », qu'il expose son projet de la remplacer par la psychanalyse existentielle. Une de ses tâches sera de « dégager le *sens ontologique* des qualités », c'est-à-dire de tenter une psychanalyse des *choses*. « C'est ce que M. Bachelard a essayé avec beaucoup de talent dans son dernier livre, *L'eau et les rêves*. »⁹

Cependant, Sartre signale plusieurs points fondamentaux de désaccord avec l'approche de Bachelard, et c'est pour illustrer la méthode correcte qu'il présente sa propre psychanalyse de « cette qualité particulière qu'on nomme le *visqueux*. »¹⁰

Bachelard a répliqué à cette analyse dans la *Terre et les rêveries de la volonté*. Mais avant de le faire, il offre un commentaire très pertinent pour notre propos, en rapport avec le personnage de Roquentin de *La nausée*. Il dit :

9. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1984, p. 661.

10. *Ibid.*, p. 666.

Ce personnage est désormais un type psychologique si bien défini qu'il faut le juger sans aucune référence à son créateur. Il a vraiment une vie propre. Nous souscrivons à ce propos à la remarque d'Emmanuel Mounier (*Esprit*, juillet 1946, p. 82) : « On voudra bien ne pas prendre cette remarque pour une psychanalyse existentielle de la pensée de Sartre : les liens ne sont pas nécessairement directs entre une personnalité et les idées qu'elle exprime ». Il est temps de libérer de ses créations le créateur.¹¹

Cette citation de Mounier et le commentaire de Bachelard rejoignent une des difficultés que nous avons signalées ci-haut. Cependant, les deux philosophes ne parlent pas de la même chose. Bachelard parle d'un personnage créé par Sartre, tandis que Mounier parle de l'analyse que Sartre a faite de l'effet du regard d'autrui dans *L'être et le néant*.¹²

Il arrive sans doute très souvent qu'un personnage dans une œuvre littéraire exprime des vues diamétralement opposées à celles de l'auteur. Par contre, quand un philosophe expose ses opinions sur un sujet philosophique, on peut présumer qu'il présente ce qu'il pense. Il serait sans doute plus difficile de justifier l'utilisation des affirmations d'un personnage littéraire plutôt que des textes proprement philosophiques pour y trouver des traces de l'inconscient dans la pensée d'un philosophe qui, comme Sartre, a produit des œuvres dans les deux domaines. Mais, même ici, la différence n'est pas absolue, puisque Sartre s'est lui-même identifié à Roquentin, tout au moins pendant un certain temps.¹³

Enfin, notons que Mounier n'exclut pas la possibilité qu'il y ait des liens entre une personnalité et les idées qu'elle exprime. Il dit tout simplement que ces liens ne sont pas nécessairement directs. Cette observation ne l'empêche pas de signaler une ressemblance frappante entre les propos de Sartre et ceux du persécuté paranoïaque, ni d'affirmer :

On sait quelle valeur affective anormale prend dans son œuvre romancée comme dans sa réflexion le être-touché, fondement de la Nausée. Le

11. Gaston BACHELARD, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, Librairie José Corti, 1948, p. 112, note 5.

12. Voir Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 120-123.

13. Voir Jean-Paul SARTRE, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1975, p. 211.

regard n'est que glaçant. Le monde des regards tend à installer la solitude glacée de l'univers paranoïaque.¹⁴

Mais revenons à Bachelard. Il semble bien avoir voulu s'abstenir de toute remarque qui aurait pu être interprétée comme s'appliquant à la psychologie de Sartre lui-même. Pourtant, l'analyse du visqueux de ce dernier fourmille de passages qui révèlent des influences inconscientes dans son raisonnement. En voici un cité par Bachelard :

c'est une activité molle, baveuse et féminine d'aspiration, il vit obscurément sous mes doigts et je sens comme un vertige, il m'attire en lui comme le fond d'un précipice pourrait m'attirer. Il y a comme une fascination tactile du visqueux. Je ne suis pas le maître d'arrêter le processus d'appropriation. Il continue.¹⁵

On peut se demander pourquoi une activité baveuse serait féminine, plutôt que masculine. Cependant, Bachelard évite toute référence à cette étrange manifestation de sexisme et de peur de la femme. Voici le début de son commentaire sur la citation que nous venons de voir.

Il continue sans doute si nous ne faisons rien, si nous vivons le visqueux dans son existence ! Mais tout change si nous le travaillons. D'abord, dans le pétrissage, si la pâte colle aux doigts, une poignée de farine suffit pour nettoyer la main. Nous domestiquons le visqueux par l'attaque indirecte d'une matière sèche. Nous sommes demiurges devant le pétrin. Nous réglons le devenir des matières.¹⁶

Les associations que le visqueux inspire à Sartre sont tout à fait différentes, opposées même, à celles qui viennent à l'esprit de Bachelard.¹⁷ Cela pourrait bien sembler absolument sans conséquence, mais il faut tenir compte du fait que Sartre dégage le sens ontologique du visqueux à partir de ses associations.

Le visqueux apparaît comme un liquide vu dans un cauchemar et dont toutes les propriétés s'animent d'une sorte de vie et se retourneraient contre moi. Le visqueux, c'est la revanche de l'En-soi. Revanche

14. Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, p. 122.

15. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 671.

16. Gaston BACHELARD, *La terre et les rêveries de la volonté*, p. 116.

17. Voir les commentaires très pertinents d'Hélène Védrine sur les différences fondamentales entre les vues du monde des deux philosophes, dans son article au titre tellement suggestif : « Comment mettre Roquentin au travail... ou Bachelard et Sartre sur l'imaginaire », *Gaston Bachelard. Profils épistémologiques*, éd. par Guy Lafrance, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1987, pp. 109-119.

douceâtre et féminine qui se symbolisera sur un autre plan par la qualité de *sucré*.¹⁸

Ici encore, le sexisme et la peur de la femme sont franchement exprimés, mais accompagnés d'un langage intellectualiste : « Le visqueux, c'est la revanche de l'En-soi. » Un peu plus haut, Sartre avait expliqué que la réalité humaine est choix d'être, soit directement, soit par appropriation du monde. Lorsque ce choix porte sur l'appropriation, chaque chose est choisie par suite de la manière dont elle rend l'être.

Revenons au projet originel. Il est projet d'appropriation. Il contraint donc le *visqueux* à révéler son être ; le surgissement du pour-soi à l'être étant appropriatif, le visqueux perçu est « visqueux à posséder », c'est-à-dire que le lien originel de moi au visqueux est que je projette d'être fondement de son être, en tant qu'il est moi-même idéalement... c'est précisément dans le cadre de ce projet appropriatif que le visqueux se révèle et développe sa viscosité. Cette viscosité est donc *déjà* — dès l'apparition première du visqueux — réponse à une demande, déjà *don de soi* ; le visqueux paraît comme déjà l'ébauche d'une fusion du monde avec moi ; et ce qu'il m'apprend de lui, son caractère de *ventouse qui m'aspire*, c'est déjà une réplique à une interrogation concrète ; il répond avec son être même, avec sa manière d'être, avec toute sa matière.¹⁹

D'un côté, cette réponse est claire : le visqueux est ce dont je manque. D'un autre côté, la réponse est opaque : le visqueux renvoie à une signification pleine et dense et cette signification nous livre l'être-en-soi, en tant que le visqueux est présentement ce qui manifeste le monde. Tant que dure le contact avec le visqueux, tout se passe comme si la viscosité était le sens du monde tout entier, l'unique mode d'être de l'être-en-soi.

L'analyse du visqueux est suivie de l'analyse du trou.

Or, en lui-même, le *trou* est le symbole d'un mode d'être que la psychanalyse existentielle se doit d'éclaircir.²⁰

Sartre déclare qu'il ne peut « y insister ici », mais il en dit assez pour que l'on puisse saisir où il veut en venir. Le trou se présente comme un néant à combler avec sa propre chair : l'enfant ne peut s'empêcher d'y mettre son doigt ou son bras entier. Boucher le trou

18. Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 671.

19. *Ibid.*, pp. 667-668.

20. *Ibid.*, p. 675.

c'est originellement sacrifier son corps pour que la plénitude d'être existe, c'est-à-dire subir la passion du Pour-soi pour façonner, parfaire et sauver la totalité de l'En-soi. L'enfant cherche la densité, la plénitude uniforme et sphérique de l'être parménidien.

Dans la suite des explications, on retrouve encore les deux niveaux du langage. Le message de la peur de la femme est encore énoncé de façon dramatique et combiné avec le message intellectualiste :

L'obscénité du sexe féminin est celle de toute chose *béante* : c'est un *appel d'être*, comme d'ailleurs tous les trous ; en soi la femme appelle une chair étrangère qui doit la transformer en plénitude d'être par pénétration et dilution... Sans aucun doute le sexe est bouche et bouche vorace qui avale le pénis — ce qui peut bien amener l'idée de castration : l'acte amoureux est castration de l'homme — mais c'est avant tout que le sexe est *trou*... c'est avec sa chair que l'enfant bouche le trou, et le trou, avant toute spécification sexuelle, est une attente obscène, un appel de chair.²¹

Sartre se pose des questions d'une franchise désarmante à propos de lui-même :

Si le visqueux est bien le symbole d'un être où le pour-soi est bu par l'en-soi, que suis-je donc moi qui, à l'encontre des autres, aime le visqueux ? À quel projet fondamental de moi-même suis-je renvoyé si je veux expliciter cet amour d'un en-soi enlisant et louche ?²²

Sartre n'a pas répondu directement à ces questions, dans *L'être et le néant*. Le Dr Karl Stern fournit des éléments de réponse dans son ouvrage intitulé *Refus de la femme. Essai*. Le livre est, en partie, une application du conseil de Freud aux philosophes, puisqu'il révèle comment des motivations inconscientes ont influencé la pensée, non seulement de Sartre, mais aussi de Descartes, de Schopenhauer et de Kierkegaard.

On pourrait peut-être objecter que le conseil de Freud s'adressait aux philosophes, et qu'ici c'est un psychanalyste qui en fait l'application. Il serait dans l'ordre de répliquer que l'*Essai* du Dr Stern est tout autant le travail d'un philosophe que celui d'un psychanalyste. En plus d'apporter une contribution originale et

21. *Ibid.*, p. 676.

22. *Ibid.*

profonde à la compréhension de la doctrine des philosophes déjà mentionnés, son livre contient de nombreux commentaires perspicaces et éclairants à propos de Merleau-Ponty, Husserl, Marx, Bergson, Simone de Beauvoir, Karl Jaspers, Dilthey et Bertrand Russell, pour ne nommer que ceux-là. De toute façon, même si les philosophes refusaient d'accueillir le Dr Stern parmi eux, ils auraient grand intérêt à considérer attentivement le matériel qu'il apporte. Mais voyons ce qu'il dit à propos de l'œuvre de Sartre.

Il signale, dans *La nausée*, dans l'étude sur Baudelaire, et dans *Les mouches*, des passages qu'il considère comme des exemples de ce que Freud appelle le processus primaire.

Ce n'est qu'en partant du *processus primaire* décrit par Freud que nous comprenons le thème directeur de la nausée dans le roman de Sartre, la raison pour laquelle des sentiments comme le vertige, le malaise, l'angoisse se mêlent aux spéculations métaphysiques de Roquentin. Car le monde du processus primaire, dans lequel l'homme est entouré d'images nues, non modifiées par l'abstraction, est normalement le monde de l'enfance... Faim, colère, joie, satiété, nausée, tristesse composent les éléments psychiques de ce que l'enfant accepte ou rejette. L'acceptation ou le refus de cet ordre constitue à cet âge le seul mode de relation avec autrui. Si l'on veut traduire ce qui précède en langage philosophique, supposons que Roquentin dise à Descartes : il ne sert à rien de tenir à distance la *res extensa*. On est inextricablement mêlé à la matière, dans un amas gluant, sale, visqueux, qui fait vomir.²³

Quand Roquentin décrit sa réaction au monde sous la forme de l'expérience orale primitive, il traduit une intuition profonde. Il ne faut pas croire que, parce qu'il s'agit d'un ouvrage littéraire, cela n'aurait rien à voir avec la partie philosophique de l'œuvre de Sartre, et notamment *L'être et le néant*.

La nausée renferme une profusion de mots qui connotent quelque sorte d'*Urmaterie*, de matière primitive d'expériences orales et tactiles (par exemple visqueux, gluant, suintant, grouillant, se tortillant, bourgeonnant, etc.), un déploiement de qualités primitives, que nous retrouvons comme de vieilles connaissances, mais plus dispersées, dans l'œuvre théorique de Sartre.²⁴

Dans l'univers de Sartre, le pour-soi rejette l'en-soi comme on se défait d'un amas gluant. Lorsqu'on y rencontre la sexualité,

23. Karl STERN, *Refus de la femme. Essai*, Montréal, Éditions HMH, 1968, p. 115.

24. *Ibid.*, p. 118.

elle est froidement physiologique ou répugnante. On n'y trouve aucune belle figure de femme. Le conflit est le mode fondamental de tout rapport humain : c'est un système de possession où l'amour est irréalisable.

Ce n'est qu'aujourd'hui, à l'époque de Sartre, que la séparation d'avec la matière et le maternel atteint à l'absolu.²⁵

L'analyse du visqueux que nous avons suivie en partie dans *L'être et le néant* est sans doute un autre exemple du processus primaire qui pourrait être ajouté à ceux présentés par le Dr Stern. On y voit, clairement exposées dans le même texte, à la fois les réactions primitives qui provoquent l'horreur du visqueux, et leur conversion en une métaphysique.

En 1970, un philosophe et un médecin américains, Ben-Ami Scharfstein et Mortimer Ostow, dans un article intitulé « The Need to Philosophize », citèrent une partie du texte que nous avons vu plus haut dans lequel Sartre décrit la femme comme celle qui appelle une chair étrangère (Note 21). Immédiatement après cette citation, vient le commentaire suivant :

Sartre believes that the threat of « the hole » is presexual. But if we pay attention not to this abstract idea but to the tone of the passage, we must find it both cruel and pained, as his writing often is... Sartre's philosophy is constructed on sadomasochistic lines. The chief participants in *Being and Nothingness* are, as the name indicates, Being, which is full, imperturbable, and godlike, and Nothing, or human consciousness, which cannot exist without Being, yet which must prey on it. Consciousness is Nothing because it is a constant grasping, a yearning and a failure to become Being. In Sartre's world, man is free, but only in the consciousness of his lack, and therefore in anguish. Love, too, therefore, is sadomasochistic and doomed. One tries to enslave the Other's freedom, but succeeds only in appropriating the Other's body. Love is necessary and yet futile.²⁶

Cette appréciation des idées de Sartre est très semblable à celle qu'en faisait le Dr Stern, mais souligne en plus la tendance sadique-masochiste.

25. *Ibid.*, p. 121.

26. Ben-Ami SCHARFSTEIN et Mortimer OSTOW, « The Need to Philosophize », *Psychoanalysis and Philosophy*, éd. par Charles Hanly et Morris Lazerowitz, New York, International Universities Press, 1970, pp. 270-271.

On peut se demander si ces deux auteurs ainsi que le Dr Stern ont eu tort de faire, pour ainsi dire, une « psychanalyse » de Sartre, dont se sont abstenus Mounier et Bachelard. À leur appui, on doit reconnaître que leurs conclusions sont fondées sur les textes du philosophe lui-même.

Sartre a fait appel lui aussi à des notions psychanalytiques pour expliquer certains éléments de la philosophie de Merleau-Ponty. Voici quelques passages tirés de l'article qu'il consacrait à ce dernier dans le numéro spécial de la revue *Les temps modernes*, en octobre 1961.

Et puis, il souffrait de ses rapports avec autrui : tout avait été trop beau trop vite ; la Nature qui l'enveloppa d'abord, ce fut la Déesse Mère, sa mère, dont les yeux lui donnaient à voir ce qu'il voyait ; elle fut l'*alter ego* ; par elle, en elle, il vécut cette « intersubjectivité d'immanence » qu'il a souvent décrite et qui nous fait découvrir par l'autre notre « spontanéité ». ²⁷

Plus loin, à propos de l'impact sur Merleau-Ponty de la mort de sa mère, Sartre écrit :

On se répète sans cesse, on ne recommence jamais. En voyant sombrer son enfance il se comprit : il n'avait jamais rien souhaité que la rejoindre et cet impossible désir était sa vocation singulière, sa destinée... Renvoyé pour la troisième fois à lui-même par cette mort, il voulut éclairer par elle sa naissance. Au nouveau-né, à ce voyant-visible qui paraît dans le monde de la vision, quelque chose doit *advenir*, n'importe quoi, ne fût-ce que mourir. Cette tension première entre l'apparition et la disparition, il la nomme « historicité primordiale » : c'est en elle et par elle que tout arrive ; elle nous précipite du premier instant dans une irréversibilité inflexible. ²⁸

Ces deux citations montrent bien que Sartre ne répugnait aucunement à rattacher la pensée d'un philosophe à sa vie psychique, même s'il rejetait en grande partie la psychanalyse freudienne, surtout l'existence de l'inconscient.

27. Jean-Paul SARTRE, *Situations IV*, Gallimard, 1964, p. 197.

28. *Ibid.*, p. 263 et 265-266.

2^e exemple : Le livre de John Oulton Wisdom sur Berkeley

J.O. Wisdom est un philosophe qui connaît bien la psychanalyse et qui a consacré beaucoup d'attention aux liens entre les deux disciplines. Avant de publier son livre sur Berkeley, il avait déjà étudié l'impact de l'inconscient dans l'œuvre de Schopenhauer²⁹ et sur certains aspects de la philosophie de Descartes.³⁰ Comme dans le cas de son article sur Schopenhauer, le titre de son volume sur Berkeley, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*,³¹ indique clairement l'objectif poursuivi, mais il s'agit ici d'un travail beaucoup plus élaboré.

La première partie examine les théories philosophiques de Berkeley à la lumière des recherches les plus récentes disponibles au moment de la rédaction. Cette analyse doctrinale était nécessaire à cause des nombreuses opinions divergentes qui circulaient sur l'interprétation de l'œuvre de Berkeley, indépendamment de toute considération psychanalytique. La deuxième partie résume les faits connus à propos de la vie de Berkeley. La troisième partie présente et explique 56 « interprétations » qui affirment des liens entre les théories de Berkeley et sa vie psychique, en utilisant la documentation assemblée dans les deux premières parties. Lorsque Wisdom avance des interprétations qu'il ne peut pas appuyer sur cette documentation, il le signale clairement.

Dans son chapitre final, l'auteur énumère quelques critères qui aideraient à juger de la valeur des explications de ce genre. En voici un résumé :

1. Les interprétations doivent être cohérentes entre elles.
2. Elles ne doivent pas contredire aucun fait connu à propos du sujet.
3. L'analyse devrait éclairer un problème (The analysis should throw light on some problem). Wisdom souligne qu'en général les interprétations psychanalytiques ne décrivent

29. J.O. WISDOM, « The Unconscious Origin of Schopenhauer's Philosophy », *The International Journal of Psycho-Analysis*, 1945, Vol. XXVI, pp. 44-52.

30. J.O. WISDOM, « Three Dreams of Descartes », *The International Journal of Psycho-Analysis*, 1947, Vol. XXVIII, pp. 11-18.

31. J.O. WISDOM, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953.

pas des causes dont les effets peuvent être prédits de façon précise ; elles décrivent plutôt, la plupart du temps, les causes d'un effet déjà connu.

4. Les interprétations doivent être du même type que celles faites dans la clinique, et préférablement utilisées largement dans la pratique clinique.
5. L'épreuve la plus importante serait l'effet des interprétations sur un patient, mais ceci manque entièrement dans des interprétations comme celles dont nous parlons.³²

Malgré la qualité du travail de Wisdom, il faut dire que certaines de ses interprétations laissent le lecteur mal à l'aise, même celui qui connaît les théories freudiennes et ne les rejette pas automatiquement. Dans plusieurs cas, ses interprétations reposent sur des conclusions établies par l'expérience clinique de nombreux psychanalystes, comme l'exige son quatrième critère, mais sans confirmation dans les faits connus à propos de Berkeley.

Avant d'exposer un exemple de cette lacune, il faut voir une partie du parcours préalable de Wisdom. Après avoir démontré comment Berkeley souffrait d'une peur exagérée du poison, et après avoir établi des liens entre cette peur et sa doctrine selon laquelle la matière n'existait pas, ainsi qu'avec sa foi absolue dans les vertus curatives de l'eau de gaudron, Wisdom tente d'expliquer l'ambivalence de Berkeley envers la matière. D'un côté, elle n'existait pas, mais il fallait néanmoins déployer des efforts énormes pour l'éliminer sous la forme du poison. Wisdom offre l'interprétation que Berkeley souffrait d'un sentiment de culpabilité inconscient à cause d'un désir refoulé d'avoir quelque chose d'intimement relié au poison. Jusqu'ici, Wisdom fournit des justifications, quelquefois ténues, mais dont le lecteur peut prendre note et évaluer la valeur démonstrative.

Cependant, à la prochaine étape, Wisdom déclare qu'il faut aller plus loin et trouver le précurseur de tous ces genres de poison, c'est-à-dire la matière fécale. Il avance donc l'interprétation selon laquelle, pour Berkeley, à l'âge adulte les fèces étaient du poison.³³ Comme Wisdom le souligne, les liens psychiques entre le poison et

32. Voir *ibid.*, pp. 227-229.

33. Voir *ibid.*, les interprétations VIII et IX, et leur présentation.

la matière fécale ont été souvent identifiés en clinique. Mais, le fait que l'adulte Berkeley ait été fortement préoccupé par le poison, et le fait que plusieurs psychanalystes aient souvent confirmé, dans la clinique, un lien entre poison et matière fécale, ne justifient pas la conclusion que, pour l'adulte Berkeley, les fèces étaient du poison. Il faudrait en plus connaître quelques faits à propos de l'enfance de Berkeley qui confirmeraient que chez lui il y a bien eu une évolution semblable à celle que les psychanalystes ont établie dans de nombreux cas.

On retrouve le même problème tout au long du chapitre 20 intitulé « Childhood Reconstructions » où Wisdom avance d'autres interprétations sur les fèces, les relations avec les pères (divin et humain), les premières relations objectales, la présence et l'absence, et finalement, le temps. La plupart de ces interprétations sont conformes à des expériences cliniques bien établies parmi les psychanalystes, mais sans aucun appui dans les faits connus à propos de l'enfance de Berkeley. Ceci ne veut pas dire que ces interprétations soient nécessairement fausses ; elles sont toutes plausibles comme hypothèses.

Cependant, dans un domaine aussi controversé, il conviendrait d'ajouter un autre critère à ceux énumérés par le professeur Wisdom, c'est-à-dire que, pour être acceptable, une interprétation qui propose un lien entre l'adulte et l'enfant devrait s'appuyer sur des éléments connus à propos de la vie adulte et l'enfance du sujet.

Les hypothèses plus spéculatives pourraient être conservées, mais nettement séparées des interprétations qui satisfont à tous les critères, y compris celui que nous proposons. Elles devraient en plus porter un autre nom : peut-être celui de « constructions ». En effet, les hypothèses dont nous parlons sont très semblables à celles que Freud décrivait dans son article de 1937, « Constructions dans l'analyse ». Il disait :

... on peut parler de construction quand on présente à l'analysé une période oubliée de sa préhistoire... Nous n'attribuons à la construction isolée que la valeur d'une supposition qui attend examen, confirmation ou rejet.³⁴

34. Sigmund FREUD, « Constructions dans l'analyse », *Résultats, idées, problèmes*, II, 1921-1938, Paris, P.U.F., 1987, pp. 273 et 277.

Le mot « reconstructions », dans le titre du Chapitre 20, va déjà dans le sens que nous proposons, d'autant plus que Freud considérerait les deux mots comme équivalents : « Son travail de construction ou, si l'on préfère, de reconstruction... »³⁵ Cependant, les « interprétations » moins bien justifiées, y compris celles contenues dans le chapitre 20 sont toutes identifiées et numérotées de la même façon que les interprétations plus solidement documentées, ce qui pourrait laisser l'impression qu'elles sont toutes mises sur un pied d'égalité. La crédibilité de l'ensemble de l'analyse serait augmentée en gardant le nom « interprétation » pour les conclusions bien documentées, et en les séparant des conclusions plus hypothétiques, qui, elles, porteraient un autre nom, tel que « construction » ou « reconstruction ».

Avant de passer à notre prochain exemple, il est utile de situer brièvement la démarche de Wisdom. Dans un autre livre publié beaucoup plus récemment, en 1975, *Philosophy and Its Place in Our Culture*, il explique que lorsqu'il commença son enquête sur l'origine inconsciente de la philosophie, le positivisme logique était à son apogée, et prétendait que la métaphysique était dénuée de signification. Wisdom se demandait alors comment autant de grands penseurs avaient pu comprendre tant d'affirmations dépourvues de sens et les discuter rationnellement pendant si longtemps. Il se rendit compte que la métaphysique serait dénuée de signification seulement si on acceptait la position positiviste selon laquelle une proposition doit se rapporter à l'expérience perceptive pour être porteuse de sens. Les philosophes, en répliquant aux positivistes, auraient insisté sur la signification transcendentale de la métaphysique.

Positivists had at least, however inadvertently, drawn attention to the difficulty of grasping or articulating transcendental meaning. And I came to the conclusion that it might refer to a transcendental world in the sense of a world picture as a projection of a philosopher's own unconscious structure.³⁶

35. *Ibid.*, p. 271.

36. J.O. WISDOM, *Philosophy and Its Place in Our Culture*, New York, London, Paris, Gordon and Breach Science Publishers, 1975, p. 190.

Wisdom, contrairement aux positivistes, n'avait pas comme objectif l'élimination de la métaphysique. Il répète plusieurs fois sa conviction que même si l'on démontre qu'une thèse philosophique a ses origines dans des motifs inconscients, ceci ne constitue aucunement une réfutation de la thèse.³⁷

3^e exemple : Les travaux de Morris Lazerowitz

Morris Lazerowitz a lui aussi beaucoup écrit à propos des motivations inconscientes qui influent sur la pensée des philosophes. Son point de départ était semblable à celui de Wisdom.³⁸ Il se demandait comment il était possible de débattre les mêmes problèmes philosophiques pendant des millénaires sans jamais arriver, selon lui, à aucun accord, sans réaliser aucun progrès.³⁹

En vue de découvrir la nature de la métaphysique, il examine tour à tour quatre hypothèses et les rejette toutes comme étant inadéquates.

1. Les théories métaphysiques ne sont pas de nature empirique ; elles ne s'appliquent pas aux phénomènes.
2. Elles ne sont pas des propositions *a priori*. Lazerowitz rejette, comme Wisdom, la théorie kantienne selon laquelle une proposition synthétique *a priori* peut exprimer quelque chose à propos des phénomènes.⁴⁰
3. Les théories métaphysiques ne sont pas des affirmations portant sur l'usage correct du langage.
4. Elles ne sont pas dénuées de signification. Ici l'auteur s'attaque, comme Wisdom encore une fois, au positivisme logique.

Ces quatre hypothèses ayant été rejetées, Lazerowitz en propose une cinquième selon laquelle les théories métaphysiques

37. Wisdom donne son appréciation, très critique, de l'analyse philosophique, du positivisme logique et de la philosophie linguistique, *ibid.*, pp. 40–44.

38. Wisdom compare ses propres vues et celles de Lazerowitz, *ibid.*, pp. 193–195.

39. Le professeur Lazerowitz a présenté ses thèses à de nombreuses reprises. Ici, nous en résumons certains aspects surtout à partir du chapitre intitulé « The Nature of Metaphysics », *The Structure of Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1955, pp. 23–79 ; et de l'article « The Relevance of Psychoanalysis to Philosophy », *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, éd. par Sidney Hook, New York, New York University Press, 1959, pp. 133–156.

40. Voir *The Structure of Metaphysics*, pp. 261–268.

seraient des innovations linguistiques déguisées. Ainsi, lorsqu'un philosophe dit : « Le changement n'existe pas », il s'exprime comme s'il déclarait quelque chose à propos des phénomènes. Cependant, il utilise cette expression comme si elle était une proposition *a priori*, du même genre que : « Toutes les tulipes sont des fleurs ». La seule façon dont la phrase : « Le changement n'existe pas » peut être utilisée comme une proposition *a priori*, c'est en modifiant l'usage établi : c'est-à-dire en enlevant au mot « changement » son application aux choses matérielles. À l'inverse, le philosophe qui prétend que « tout est changement continu » élargit, sans le dire, l'extension du mot changement, de sorte que l'expression « ne pas être en changement » n'a plus d'application aux choses matérielles.

Jusqu'à ce stade, la théorisation de Lazerowitz ne s'appuie aucunement sur la psychanalyse. Il s'agit d'une argumentation purement logique et linguistique. Son approche s'inspire beaucoup de Wittgenstein : en parlant de sa propre théorie sur la nature de la philosophie, il déclare que c'est « an account which is merely a development of Wittgenstein's thought. »⁴¹

Wittgenstein aurait traversé une période iconoclaste de courte durée après son retour à Cambridge en 1929. C'est pendant cette période qu'il dicta *The Blue and Brown Books* qui contiennent plusieurs des réflexions qui ont inspiré Lazerowitz. En parlant de ces réflexions, ce dernier écrit :

Their implication is that a philosopher changes language in one way or another under the illusion that he is expressing a proposition about what there is (or is not) and about the nature of what there is. The further implication is that the revised piece of language is *semantically idle*, i.e., that it has no actual use to communicate information, yet creates the illusion of expressing a speculation about the world.⁴²

Mais, pour Lazerowitz, Wittgenstein semble avoir préféré exprimer ses perceptions dans un langage métaphorique plutôt que direct, peut-être en partie pour atténuer l'aspect troublant de son message.

41. M. LAZEROWITZ, *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein*, Dordrecht et Boston, D. Reidel Publishing Company, Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. LV, 1977, p. 29.

42. *Ibid.*, p. 30.

Remarks like « philosophical problems arise when a language goes on holiday » and philosophical language is « like an engine idling, not when it is doing work » give expression to disturbing perceptions into the nature of technical philosophy but use a form of the mechanism of *sotto voce* to deflect them. Where their translations into prosaic language would tend to stir up anxiety, these words can be accepted as colorful jibes which need not be taken seriously.⁴³

Si Wittgenstein a mis une sourdine à ses affirmations iconoclastes, Lazerowitz a proclamé les siennes hautement et sans équivoque. En restant toujours dans son argumentation fondée sur la logique et la linguistique, nous pouvons noter certaines opinions auxquelles il a donné un caractère absolu, e.g.,

- en 2,400 ans la philosophie n'a pas réussi à produire une seule proposition qui ne soit pas encore un sujet de controverse.⁴⁴
- une proposition *a priori* ne peut contenir aucun renseignement sur le monde.⁴⁵
- toutes les parties de la philosophie, y compris l'éthique, l'esthétique, l'épistémologie, ainsi que la métaphysique, souffrent du même problème.⁴⁶

De telles affirmations ont naturellement suscité des positions contraires. Cependant, la théorisation de Lazerowitz qui a provoqué le plus de protestations est celle que nous allons voir maintenant, celle où il fait appel à la psychanalyse.

La conclusion selon laquelle les théories métaphysiques ne seraient que des innovations linguistiques déguisées soulève la question de savoir pourquoi les philosophes, pour la plupart, ne se sont pas rendu compte depuis longtemps de cet état de choses, et pourquoi ils continuent leurs débats interminables sur quelque chose qui semble tellement banal. C'est pour expliquer cet étrange phénomène que Lazerowitz introduit la psychanalyse dans sa théorisation.

43. *Ibid.*, p. 43.

44. Voir M. LAZEROWITZ, *Philosophy and Illusion*, London, George Allan & Unwin Ltd., et New York, Humanities Press, 1968, p. 82.

45. Voir M. LAZEROWITZ, *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein*, p. 185.

46. Voir M. LAZEROWITZ, *Studies in Metaphilosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. ix.

Une théorie métaphysique comporterait trois niveaux :

1. Au niveau conscient, elle crée l'illusion qu'elle s'applique au monde des phénomènes.
2. La proposition qui contient la théorie change l'utilisation normale d'un ou plusieurs mots, sans que l'auteur s'en rende compte.
3. La proposition semble exprimer une théorie, mais en réalité elle exprime des croyances (*beliefs*) de l'inconscient.⁴⁷

Nous allons maintenant retracer brièvement les nombreuses présentations que Lazerowitz a faites des théories que nous venons de voir. Ensuite, nous tenterons de faire une évaluation de la partie de ses travaux qui peut être considérée comme constituant des exemples de l'application du conseil de Freud.

Le premier livre de Lazerowitz qui expose ces théories est paru en 1955, *The Structure of Metaphysics*. Il reproduisait plusieurs articles déjà publiés entre 1939 et 1952, ainsi que quelques nouveaux textes. En 1958, avait lieu à New York la deuxième réunion annuelle du *New York University Institute of Philosophy*, dont une partie des délibérations est parue en 1959, sous le titre *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*. Le professeur Lazerowitz fut le premier conférencier de la partie du programme portant sur la psychanalyse et la philosophie. Son texte résumait la théorisation déjà présentée dans *The Structure of Metaphysics*.

La réplique des professeurs Donald C. Williams et Antony Flew, comme la discussion subséquente, fut presque entièrement négative et fondée en bonne partie sur l'émotion plutôt que sur des considérations rationnelles. Par contre, le professeur John Hospers apporta son appui à une partie des théories de Lazerowitz. En évoquant la violence de la réaction contre celles-ci, il se demanda si les philosophes s'attaquaient aux principes freudiens eux-mêmes ou à la tentative de Lazerowitz d'appliquer ces principes à certains philosophes qu'il avait choisis comme exemples. Le dernier texte du compte-rendu, celui du professeur Campbell Crockett, porte le

47. Voir, e.g., *The Structure of Metaphysics*, pp. 67-79; *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, p. 136 et p. 153; *Philosophy and Illusion*, pp. 109-110.

titre révélateur : « Misunderstanding One Another ». Son auteur, sans être d'accord avec la thèse principale de Lazerowitz, déplore la superficialité des critiques hostiles provoquées par sa présentation.⁴⁸

Ces réactions négatives n'empêchèrent pas Lazerowitz de continuer l'exposition de ses vues, en 1964, dans *Studies in Metaphilosophy*, et en 1968, dans *Philosophy and Illusion*. Dans la préface de ce dernier livre, il explique brièvement le programme qu'il s'était tracé. L'objectif d'une partie de ce programme était de construire une hypothèse qui expliquerait à la fois le manque de résultats stables en philosophie, et le fait que cette discipline continuait toujours de susciter un grand intérêt. La deuxième partie du programme visait à appliquer l'hypothèse à des problèmes fondamentaux et représentatifs dans les diverses branches de la philosophie : la métaphysique, l'épistémologie, l'éthique, l'esthétique, la philosophie des sciences, etc. Il déclarait que ce programme était, d'une certaine façon, complété, même s'il restait encore beaucoup à faire.⁴⁹ Cependant, on retrouve les mêmes thèses dans un autre ouvrage publié en 1977 : *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein*.

Dans les divers articles des quatre livres que nous avons énumérés, les thèses que nous avons déjà résumées sont inlassablement appliquées à une grande variété de sujets tels que l'existence des universaux, le mouvement, l'espace, le temps, la perception, l'induction, et beaucoup d'autres. Comme chaque article est plus ou moins autosuffisant, on trouve beaucoup de répétitions d'un article à l'autre, mais aussi des nuances nouvelles ou de nouvelles façons d'exprimer les mêmes idées.

Comme nous l'avons signalé plus haut, la partie de l'argumentation qui est fondée sur la logique et la linguistique est très élaborée. Par contre, les exemples donnés pour illustrer la motivation inconsciente des théories de divers philosophes sont très peu

48. Le texte de la présentation de Lazerowitz est intitulé « The Relevance of Psychoanalysis to Philosophy » et se trouve dans *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, pp. 133-156 ; les répliques des professeurs Williams et Flew, aux pp. 157-197 ; le texte du professeur Hospers aux pp. 336-357, et celui du professeur Crockett aux pages 360-363.

49. Voir *Philosophy and Illusion*, p. 13.

documentés. On peut constater clairement cette lacune dans la présentation faite au symposium de 1958 à New York.

Lorsque vient le moment d'introduire l'influence de l'inconscient pour expliquer la permanence et l'intensité de l'intérêt pour les questions philosophiques, Lazerowitz signale qu'un des messages inconscients que les théories philosophiques expriment semblerait rattaché à une curiosité infantile insatisfaite. Il cite ensuite quelques passages tirés de *L'Introduction à la psychanalyse* dans lesquels Freud explique que l'intérêt sexuel de l'enfant se porte en premier lieu sur le problème de savoir d'où viennent les enfants ; que l'enfant n'est pas dupe des explications folkloriques (e.g. la cigogne) que lui donnent les adultes ; et que l'impression d'avoir été trompé contribue à l'isolement de l'enfant et au développement de son indépendance ; mais que l'enfant n'est pas à même de résoudre ce problème par ses propres moyens.

Lazerowitz affirme ensuite, sans plus de justification, que la description que Freud donne du caractère d'une personne dont la curiosité infantile n'a pas été satisfaite convient parfaitement à Spinoza. Il ne serait donc pas surprenant que Spinoza ait cherché inconsciemment une réponse à sa curiosité infantile. Ses propres paroles justifieraient une telle interprétation lorsqu'il dit « que toutes choses sont en Dieu et dépendent de lui de telle sorte que, sans lui, elles ne peuvent ni être, ni être conçues ». ⁵⁰ Lazerowitz souligne les mots « *ne peuvent ni être, ni être conçues* » et déclare que ces paroles exprimeraient, presque sans déguisement, une théorie à propos de l'état de dépendance de l'enfant et à propos de la procréation. On ne serait pas surpris d'apprendre que le mot « cause » soit utilisé inconsciemment pour symboliser le père ou Dieu (la première cause). En affirmant que quelque chose ne peut pas être produit par rien, Spinoza révélerait son inquiétude à l'égard du problème de la naissance et son incapacité de le résoudre. En disant que sans Dieu les choses ne pourraient pas exister ni être conçues, il exprimerait une vague perception selon laquelle son propre père aurait joué un rôle dans sa création, mais il n'aurait jamais pu satisfaire son désir inconscient de connaître ce qu'avait été ce rôle. Ceci serait démontré par la toute première définition de *L'Éthique* : « Par cause de soi, j'entends ce dont

50. SPINOZA, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 62.

l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante ». ⁵¹ Cette définition indiquerait que la question de savoir comment son père était venu au monde était demeurée un mystère pour lui, et par conséquent comment lui-même était venu au monde serait également resté un mystère. La déclaration philosophique, « Il ne peut y avoir un événement sans une cause » exprimerait une proposition qui apaisa un désir infantile de connaissance, mais sans le satisfaire. ⁵²

Aucun fait de la vie de Spinoza n'est invoqué à l'appui de ces conclusions. On pourrait penser que les contraintes de temps et d'espace, lors du symposium de 1958, auraient peut-être été la cause de ce manque de documentation. Cependant, dans un autre article, entièrement consacré à Spinoza, la justification n'est guère plus élaborée. Lazerowitz utilise un fait de la vie de Spinoza, son excommunication de la communauté juive, pour expliquer un aspect de la théorie de Spinoza, mais il admet lui-même que son explication n'est qu'une conjecture (*a guess*). ⁵³

En examinant les autres articles des quatre livres de Lazerowitz déjà cités, on constate partout la même faiblesse, lorsqu'il s'agit de faire le lien entre la théorie freudienne et la vie ou les écrits du philosophe auquel des motivations inconscientes sont attribuées. Ces attributions ne sont pas nécessairement fausses ; cependant, sans documentation, sans au moins quelques éléments de preuve, elles ne peuvent réclamer aucune crédibilité, surtout devant des lecteurs sceptiques ou carrément hostiles.

Nous avons noté plus haut quelques déclarations tranchées que l'on trouve dans les textes de Lazerowitz. La même tendance se manifeste dans la partie de ses travaux où il fait appel à la psychanalyse, e.g.,

- une « théorie » philosophique n'est pas une théorie, et un argument philosophique n'est pas une démonstration ni une réfutation ; ⁵⁴

51. *Ibid.*, p. 19.

52. Voir *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, pp. 152-153.

53. Voir *The Language of Philosophy*, p. 139.

54. Voir *Studies in Metaphilosophy*, p. 217.

- le philosophe, sans le savoir, utilise le langage uniquement pour exprimer des pensées inconscientes ;⁵⁵
- le philosophe, comme le poète, obtient le succès et le respect du monde intellectuel au moyen d'un rêve inventé qu'il peut partager avec d'autres ;⁵⁶
- le philosophe est un jongleur qui joue de vains tours avec la grammaire.⁵⁷

Dans cette veine, il faut noter que Lazerowitz se veut délibérément plus radical que Freud. En effet, il déclare qu'à sa connaissance aucun psychanalyste, y compris Freud, n'est parvenu à l'idée, ou même au soupçon de l'idée que le métaphysicien ne recherche pas la vérité, comme il le croit lui-même et comme le croient d'autres personnes. Il reproche au Dr Michael Balint d'avoir affirmé que c'était à la métaphysique de répondre à la question de savoir laquelle de deux images du monde est la bonne. En parlant de l'ouvrage de J.O. Wisdom sur Berkeley, il déclare n'y avoir trouvé que la notion classique à propos de la nature de la philosophie, c'est-à-dire, la notion que les théories philosophiques sont des déclarations portant sur l'existence et la nature des phénomènes.⁵⁸

Lazerowitz ne cite pas le passage dans « L'intérêt de la psychanalyse » où Freud déclare que c'est la philosophie qui doit faire la critique de ses propres théories, car « la détermination psychologique d'une doctrine ne concerne aucunement sa justesse scientifique ». Il n'aurait sans doute pas été d'accord avec cette affirmation de Freud, puisqu'il reproche à Balint d'avoir énoncé essentiellement la même thèse.

Les quatre recueils d'articles dont nous avons parlé ont reçu, en général, le même accueil hostile que la présentation de 1958 à New York. Les faiblesses que nous venons de voir motiveraient ces critiques en partie, sans toutefois justifier la hargne de quelques-uns de leurs auteurs.⁵⁹

55. Voir *Philosophy and Illusion*, p. 80.

56. Voir *The Language of Philosophy*, p. 25.

57. Voir *ibid.*, p. 199.

58. Voir *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, p. 135.

59. Voici quelques exemples des recensions des quatre livres :

— D.D. RAPHAËL, « The Structure of Metaphysics. By Morris Lazerowitz », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 7, 1957, pp. 80-86.

— K. DAYA, « Some Considerations on Morris Lazerowitz's » « The Structure of Metaphysics », *Mind*, Vol. LXVIII, 1958, pp. 236-243.

Même s'ils ne sont pas bien documentés, les liens que Lazero-witz suggère entre les théories de nombreux philosophes et leur inconscient, pourraient très bien être valables. Dans un de ses articles, « The Nature of Metaphysics », il exprime la conviction que tôt ou tard la philosophie deviendra un domaine auquel les psychanalystes consacreront plus d'attention. Il déclare également :

Certainly philosophy is of sufficient importance as an intellectual phenomenon to deserve to have more light thrown on it than it has had up to the present, and by investigators who do not have a vested interest in it.⁶⁰

Dans cette perspective, les suggestions de Lazerowitz pourraient et mériteraient d'être approfondies et évaluées à la lumière d'études plus détaillées du genre de celles que J.O. Wisdom a faites.

Signalons un autre recueil d'articles, édité par Charles Hanly et Morris Lazerowitz, publié en 1970 et portant le titre *Psychoanalysis and Philosophy*. Nous allons nous arrêter brièvement sur deux de ces articles qui ont le mérite de fournir une solide documentation afin d'établir des liens entre les théories philosophiques et la vie psychique des philosophes qui les ont élaborées.

4^e exemple : L'article de Charles Hanly sur Parménide

L'article de Charles Hanly est intitulé « On Being and Dreaming ». ⁶¹ Il étudie l'œuvre de Parménide afin de vérifier une hypothèse selon laquelle des théories métaphysiques seraient composées de propositions hybrides qui combindraient la syntaxe logique des énoncés scientifiques (sans être, comme ceux-ci, vérifiables) et les significations anthropomorphiques de la poésie. ⁶²

— J.W.N. WATKINS, « Word Magic and the Trivialization of Philosophy », *Ratio*, Vol. 7, 1965, pp. 206-218.

— Brand BLANSHARD, « Morris Lazerowitz. Philosophy and Illusion », *Metaphilosophy*, Vol. 2, 1970, pp. 178-185.

— Susan HAACK, « Morris Lazerowitz. The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein », *Metaphilosophy*, Vol. 10, 1979, pp. 340-342.

60. *The Structure of Metaphysics*, p. 67.

61. Charles HANLY, « On Being and Dreaming », *Psychoanalysis and Philosophy*, éd. par C. Hanly et M. Lazerowitz, New York, International Universities Press, 1970, pp. 155-187.

62. Voir *ibid.*, p. 160.

Le début du poème de Parménide (*De la nature*) serait un rêve contenant un oracle. Hanly montre que de tels rêves étaient pris au sérieux dans la Grèce antique et qu'ils étaient interprétés, contrairement à la pratique psychanalytique, d'après leur contenu manifeste plutôt que d'après leur contenu latent.

Parménide aurait intégré le contenu de son rêve dans les méditations que le rêve aurait suscité chez lui. Donc, le professeur Hanly voit le poème entier comme un tout, profondément unifié, et il considère l'introduction comme étant essentielle à la compréhension de l'ensemble.

In essence, what the goddess told Parmenides was that the name of the world is being. Although trivial to us because of our more realistic grasp of the nature of language, such a « discovery » was by no means trivial to a prescientific Greek. Given the magical identification of the name and the named, to have the name of the Real is to be placed in the position of being able to enter into an ontological, moral and cognitive identification with the Real ;... The goddess enjoined Parmenides to think and say of Reality only that « it is » and never that « it is and is not ». Reality is sheer static positivity and identity.⁶³

Le professeur Hanly fait ressortir de nombreux autres liens entre l'introduction du poème et la doctrine exposée dans « La voie de la vérité » et dans « La voie de l'opinion ». Il utilise abondamment les théories psychanalytiques pour interpréter le poème, en indiquant toujours son raisonnement et ses sources.

Nous voulons surtout concentrer notre attention sur la fin de l'article, où Hanly examine la question de la valeur de vérité d'une interprétation psychologique comme celle qu'il vient de donner. En parlant de l'article de Freud, « L'intérêt de la psychanalyse », il écrit :

Freud (1913) adopted the position that the question as to whether or not a religious idea serves as a wish fulfillment psychologically is logically distinct from and irrelevant to the question of its truth.⁶⁴

Il s'agit du passage que nous avons cité dans lequel Freud parle de la critique des théories philosophiques (non pas religieuses), et où il déclare que « la détermination psychologique d'une doctrine ne concerne aucunement sa justesse scientifique. »⁶⁵

63. *Ibid.*, p. 170.

64. *Ibid.*, p. 185.

65. Voir, ci-haut, la citation portant le n° 4.

Le professeur Hanly continue :

That they are logically distinct questions is obvious, but that they are always independent is not so obvious.

Cette formulation pourrait donner l'impression que Freud lui-même aurait affirmé que les deux questions [(1) qu'une idée serve ou non à satisfaire un désir ; (2) la valeur de vérité de cette idée] sont toujours indépendantes, ce que Freud n'a pas dit. Mais là n'est pas l'essentiel de notre propos.

Hanly distingue ensuite deux sortes de relations entre une représentation consciente, intellectuelle, et un fantasme inconscient auquel la première est associée. Cette relation peut être soit contingente, soit constitutive. Lorsque la relation est constitutive, le fantasme détermine le contenu et l'utilisation des idées conscientes. Le refus systématique de toute vérification empirique serait un signal qu'une relation constitutive existe. Une explication et une interprétation psychologiques seraient appropriées lorsqu'il s'agit d'idées qui sont à la fois vagues et protégées contre la falsification par une épistémologie qui répudie la vérification par l'observation. Nous reviendrons à ce critère ; il est sans doute très utile pour identifier les points faibles que Freud recommandait de soumettre à la critique.

La toute dernière phrase de l'article se lit comme suit : « Metaphysics is visionary poetry in the logical syntax of mathematics and natural science. »⁶⁶ Hanly semblerait ainsi appliquer son hypothèse du début à toute la métaphysique. Cependant, on se demande comment une application aussi générale pourrait être justifiée, puisque l'auteur n'a présenté qu'un cas qui se prêtait à la confirmation de son hypothèse. Il se peut cependant que, malgré les apparences, le professeur Hanly n'ait voulu appliquer cette phrase qu'au cas de Parménide.

5^e exemple : L'article de Lewis S. Feuer sur Kant

Avant de publier l'article que nous allons étudier, le professeur Feuer avait en 1957 publié, sur un thème semblable, un autre excellent article intitulé « The Dream of Benedict de Spinoza ». ⁶⁷

66. *Ibid.*, p. 186.

67. Lewis S. FEUER, « The Dream of Benedict de Spinoza », *The American Imago*, Vol. XIV, 1957, pp. 225-242.

En 1958, lors du symposium de New York, il avait, comme Lazerowitz, subi les foudres du professeur Donald C. Williams, qui déclarait :

To brim the cup of fantasy, Professor Lewis Feuer in a rival psychoanalysis of Spinoza has meanwhile produced such arbitrarily variant findings as that Spinoza, usually bracketed with Socrates as one of the two most self-reliant men in history, was a cringing masochist, so far from boasting of being God that he bleated to be a slave.⁶⁸

Il suffit de lire l'article de Feuer pour constater la fausseté et l'injustice de ce commentaire de Williams ; c'est un bon exemple des réactions émotives et hargneuses mentionnées plus haut.

Mais passons à l'article paru dans le recueil édité par Hanly et Lazerowitz. Son titre indique clairement son objectif : « Lawless Sensations and Categorical Defenses : the Unconscious Sources of Kant's Philosophy ». ⁶⁹ Un des mérites de cet article est de montrer jusqu'à quel point la légende a déformé l'image de Kant en le dépeignant comme un être sans passion. Et c'est surtout Kant lui-même qui a décrit ses propres conflits, ses appréhensions, ses dégoûts, ses tendances irrationnelles. Cependant, on trouve ces confidences dans des parties de son œuvre que l'on a l'habitude de considérer comme ayant peu ou pas de rapport avec sa philosophie.

Le professeur Feuer postule que chaque philosophe possède une « protophilosophie », c'est-à-dire une série d'axiomes qu'il ne met pas en doute. Ceux-ci reflètent l'attitude du philosophe envers la réalité avec ses emphases, conflits, refoulements et exagérations ; ces présuppositions expriment le point de vue émotif du philosophe. L'auteur soumet la « protophilosophie » de Kant à une étude psychanalytique, afin d'identifier les causes émotives, non-logiques, les plus profondes qui ont déterminé sa philosophie.

Dans cette étude, il part de la prémisse selon laquelle *La critique de la raison pure* est fondée sur deux propositions : (1) que nous ne connaissons pas les choses en soi, mais seulement la façon selon laquelle elles nous apparaissent en tant que phénomènes ; et

68. Donald C. WILLIAMS, *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, p. 177.

69. Lewis S. FEUER, « Lawless Sensations and Categorical Defenses: the Unconscious Sources of Kant's Philosophy », *Psychoanalysis and Philosophy*, pp. 76-125.

(2) que nos fonctions mentales imposent sur nos sensations des formes et des structures nécessaires et universelles.

Feuer donne à la première de ces propositions le titre de « *estrangement assumption* » ; ⁷⁰ c'est-à-dire que les sensations ne sont pas fiables, qu'elles constituent un mur entre nous et la réalité. Il décrit ensuite le genre de personne qui est enclin, pour des raisons émotives, à déprécier le rôle des sensations. De telles personnes cherchent à refouler ou à retenir leur sexualité au moyen de divers mécanismes de défense. Surtout, ce sont des personnes pour qui ce qu'elles reçoivent des sens évoque un sentiment de culpabilité.

L'odorat inspirait un grand dégoût à Kant. Freud a noté que l'hostilité envers l'odorat était caractéristique des personnes qui sont offensées par la sexualité. Kant a également exprimé son malaise à propos de la vue. Il déclarait que beaucoup d'hommes sont incapables de faire abstraction d'un défaut qu'ils voient chez des femmes qu'ils pourraient autrement aimer. Kant était grandement distrait si un bouton manquait au manteau d'un de ses étudiants, ce qui aurait évoqué le déshabillage, et provoqué la crainte de perdre le contrôle de ses sensations. Kant est devenu aveugle temporairement à deux reprises, et le professeur Feuer est d'avis qu'il s'agissait d'une cécité « *which was evidently neurotic in its origin.* » ⁷¹

Kant se sentait obligé de résister à la soif. Il ne voulait pas être vu lorsqu'il buvait du thé. Les sens étaient une autre source de perturbation pour lui. Il les comparait aux odeurs qui se répandent dans toutes les directions et que l'on doit subir même contre son gré.

Feuer apporte beaucoup d'autres indications, toujours documentées, pour appuyer sa thèse selon laquelle Kant souffrait d'une grande méfiance émotive envers toutes les formes de sensation. Il passe ensuite au deuxième postulat qu'il voit dans la « *proto-philosophie* » de Kant — celui selon lequel la raison impose à notre expérience des formes et des catégories nécessaires. Il entend démontrer que la déduction transcendantale des catégories

70. *Ibid.*, p. 77.

71. *Ibid.*, p. 80.

était l'expression camouflée d'éléments psychologiques hautement personnalisés.

And as a neoteric, intent on preserving order, Kant imposed on the lawless data his *a priori* categories of the understanding. The « transcendental deduction » projected his own introspective experience of controlling what otherwise would be a subversive world.⁷²

L'auteur déclare que la méthode adoptée par un philosophe est son postulat le plus important. Dans le cas de Kant, ce qui est le plus important à propos de la méthode transcendante, c'est ce qu'elle n'est pas. Malgré les affirmations contraires de Kant, la déduction transcendante est une application voilée de la méthode psychologique. Les catégories permettent d'éviter la folie. Leur « déduction » est fondée sur l'argument selon lequel nous serions comme des aliénés mentaux si nous ne les acceptions pas. Il s'agit d'une étude de la psychologie de la santé mentale.⁷³

Quelle est donc cette « déduction transcendante » qui est empirique sans l'être, qui discute des conditions qui rendent possible l'expérience rationnelle humaine, mais qui est censée n'avoir rien à voir avec les lois causales de la psychologie ?⁷⁴

Le professeur Feuer retrace ce qu'il appelle « The Antipsychological Revolution in Kant's Life ». Pendant sa jeunesse Kant était un enthousiaste de la méthode psychologique. Mais, au milieu de sa vie, il se tourna contre cette méthode, ce qui l'obligea à faire la distinction entre le moi transcendantal et le moi empirique.

The transcendental self never fitted well into Kant's system. In fact, it was one of those « points of inconsistency » which cast a light on the philosopher's underlying conflicts. It was solely a formal presupposition ; you knew the transcendental « I » existed, but you knew nothing more about it. To say that such a noumenal ego existed, without knowing some identifying characteristics about it, contravened Kant's own restriction of knowledge to the phenomenal realm.⁷⁵

Dans ce passage, Feuer fait allusion à un critère qu'il avait énoncé auparavant dans son article, et qui, comme celui donné par Hanly, permet d'identifier des cas où la doctrine d'un philosophe est peut-être influencée par son inconscient.

72. *Ibid.*, p. 84.

73. *Ibid.*, p. 105.

74. *Ibid.*, p. 108.

75. *Ibid.*, p. 110.

In studying the psychoanalytic basis of a philosophy, a most important indicator is found in the points of inconsistency in the given philosophy, i.e., a place where the philosopher's underlying emotion is constrained by his own doctrine... The point of inconsistency is a place where a quantum of the philosopher's raw emotion has not been rationalized into philosophical form.⁷⁶

Dans de telles circonstances, le besoin de l'inconscient triompherait sur la logique du philosophe et l'obligerait d'adopter, à son insu, une position en contradiction avec les autres éléments de sa doctrine. Feuer est d'avis que la résistance de Kant envers la théorie de l'évolution était un tel point de contradiction (*a point of inconsistency*) tout comme sa distinction entre le moi transcendantal et le moi empirique, et il consacre une bonne partie de son article à la démonstration des effets de l'inconscient sur la pensée de Kant en rapport avec ces deux points.

UN BILAN PROVISOIRE

À la lumière des exemples que nous avons étudiés, nous allons tenter de répondre aux six questions suivantes :

- a) Est-il techniquement possible d'appliquer le conseil que Freud donnait aux philosophes ?
- b) Si la réponse est affirmative, dans quelles circonstances est-il à propos de le mettre en pratique ?
- c) Quelles règles devraient être suivies afin que l'application soit moralement acceptable ?
- d) Selon quels critères peut-on juger de la valeur de vérité des interprétations psychanalytiques en rapport avec les théories d'un philosophe ?
- e) Quels sont les bénéfices qu'on peut retirer d'une telle entreprise ?
- f) Le jeu en vaut-il la chandelle ?

A) *Un conseil techniquement praticable ?*

Parmi les exemples que nous avons examinés, le cas de Sartre est celui dont certains éléments de théorisation semblent le mieux se prêter à une interprétation psychanalytique. On pourrait aller

76. *Ibid.*, p. 95-96.

plus loin, et dire qu'une telle interprétation est nécessaire, afin de comprendre quelques-unes de ses théories les plus fondamentales. Si on s'arrête au message intellectualiste, on ne pénètre pas vraiment dans les sources profondes de la pensée de Sartre. Par exemple, comme le faisait remarquer le Dr Stern, ce n'est qu'en partant du processus primaire décrit par Freud que l'on peut comprendre le thème de la nausée, que l'on trouve dans l'œuvre littéraire et à la base de certains aspects de l'œuvre théorique de Sartre.

Peu de philosophes se sont confiés aussi franchement que Sartre. Nous avons vu cependant que Kant a révélé beaucoup de lui-même dans des parties de son œuvre que l'on a tendance à séparer totalement de sa philosophie. Feuer, en utilisant ce matériel et des biographies de Kant, a identifié des liens qu'il considère comme déterminants entre la vie psychique du philosophe et ses théories.

J.O. Wisdom disposait de peu de documentation sur la vie de Schopenhauer, mais il a trouvé dans *Le monde comme volonté et comme représentation* de nombreuses affirmations dans lesquelles il a pu discerner des influences inconscientes. Dans le cas de Berkeley, beaucoup d'éléments de sa vie adulte étaient connus, mais peu de son enfance, ce qui empêchait la vérification de certaines des hypothèses avancées par J.O. Wisdom. Ses autres interprétations étaient, par contre, bien documentées, de sorte que le lecteur peut évaluer leur valeur démonstrative.

Ces exemples confirment qu'il est techniquement possible d'appliquer le conseil de Freud aux philosophes, mais ils montrent également que le degré d'applicabilité varie énormément, selon la nature et l'étendue des renseignements disponibles.

B) Quand l'appliquer ?

Deux de nos auteurs ont chacun fourni un critère pour découvrir des cas où la pensée d'un philosophe a peut-être été faussée par l'inconscient. Le premier est celui de Hanly d'après lequel c'est un signe d'une telle situation lorsqu'un philosophe présente une idée vague et la protège contre la falsification au moyen d'une épistémologie qui rend l'observation impossible, e.g., l'idée de Parménide que l'Être doit être sphérique.

Le deuxième critère est celui de Feuer : lorsqu'un élément est en contradiction avec d'autres éléments de la doctrine d'un philosophe, il se peut qu'un désir inconscient ait obligé le penseur, à son insu, de satisfaire ce besoin. On pourrait répliquer qu'il n'est pas nécessaire de faire appel à la psychanalyse pour déceler des contradictions. C'est vrai, mais il ne s'agit pas nécessairement, ici, de contradictions flagrantes. Il s'agit au contraire de failles finement camouflées, e.g., les objections de Kant contre la théorie de l'évolution, et sa distinction entre le moi transcendantal et le moi empirique. Le critère de Feuer encourage le lecteur à regarder de plus près des points où le raisonnement est difficile à suivre et où on se demande si l'argumentation est compatible avec d'autres aspects de la théorie.

Il reste, cependant, que le simple fait de savoir ou de soupçonner que l'inconscient influence la pensée peut aiguïser le sens critique et ainsi aider à déceler des défauts de logique qui pourraient autrement passer inaperçus. Lorsqu'une telle lacune a été ainsi constatée, il n'est pas toujours nécessaire ni même utile de « psychanalyser » le philosophe en question. Prenons deux exemples bien connus.

On peut penser qu'Adam Smith a succombé un peu vite à la tentation de trouver dans la libre entreprise une clef magique qui servirait au mieux à la fois les intérêts des producteurs et des consommateurs. L'examen critique de la base de sa théorie montre qu'un marché totalement libre n'a jamais existé et qu'il est impossible de le réaliser, du moins sur une grande échelle.

De la même façon on peut penser que Marx s'est laissé emporter par un désir semblable lorsqu'il a proclamé que la dictature du prolétariat se transformerait en société sans classe. Un peu de réflexion critique montre l'invraisemblance d'une telle évolution, et la faiblesse des arguments présentés.

C) *Comment en rendre l'application moralement acceptable ?*

Il est difficile d'être plus désagréable et plus injuste que le psychanalyste amateur qui se permet de juger sommairement tous ceux qu'il rencontre en leur infligeant une psychanalyse instantanée.

Ce genre de comportement est totalement inacceptable moralement, et Freud aurait été le premier à s'élever contre de tels abus.

Mais quelles règles de conduite peuvent rendre légitime l'application du conseil de Freud ? On peut trouver des éléments de réponse dans la déontologie médicale et légale ainsi que dans la pratique des historiens. Le secret professionnel protège la vie privée du client ou du patient. Les archivistes s'abstiennent d'utiliser des documents avant la date spécifiée par leurs donateurs. D'une manière analogue, celui qui a des raisons de croire que tel ou tel aspect d'une doctrine philosophique a été développé sous l'influence de l'inconscient doit s'abstenir d'utiliser des renseignements de caractère privé à propos d'un philosophe vivant, à moins que ce dernier ne les ait révélés lui-même publiquement ou qu'il ait permis leur utilisation. Les documents confiés par un philosophe à des archives doivent évidemment être traités selon les mêmes règles que tout autre legs.

Il faut également exercer un contrôle strict afin de s'assurer que les renseignements utilisés soient véridiques. Finalement, celui qui tente de mettre en pratique le conseil de Freud doit à ses lecteurs ou auditeurs d'identifier avec soin ses sources de renseignements ainsi que le raisonnement qui appuie ses conclusions.

D) *La valeur de vérité des interprétations*

Il va sans dire que beaucoup de gens, y compris beaucoup de philosophes, n'acceptent aucunement les théories de la psychanalyse, et par conséquent ne peuvent trouver aucune valeur dans les tentatives d'identifier les forces inconscientes qui peuvent avoir influencé la pensée d'un philosophe.

Cependant, lorsque ces tentatives révèlent des faiblesses dans les démonstrations d'un philosophe, et que ces lacunes sont exposées par les techniques de la logique ou par d'autres moyens, même ceux qui sont sceptiques ou hostiles envers la psychanalyse pourront tirer profit de cette argumentation. Ils n'ont pas le droit de rejeter ces démonstrations simplement parce qu'elles auraient été précédées d'une analyse utilisant des notions psychanalytiques.

Ceux qui acceptent les théories psychanalytiques peuvent utiliser les critères que J.O. Wisdom a proposés, en leur ajoutant

quelques autres règles que nous avons identifiées ci-haut. On peut résumer ces critères ainsi :

1. Les interprétations doivent être cohérentes entre elles.
2. Elles doivent être conformes aux faits connus à propos du philosophe.
3. Elle doivent éclairer un problème qui se présente dans la compréhension de la doctrine d'un philosophe, *e.g.*, l'ambivalence de Berkeley à propos de la matière.
4. Les interprétations doivent être du même type que celles qui ont été souvent confirmées par les psychanalystes, *e.g.*, formations substitutives ; formations réactionnelles.
5. Une interprétation qui propose un lien entre l'adulte et l'enfant doit s'appuyer sur des faits connus à propos de la vie adulte et l'enfance du sujet, afin de démontrer que l'évolution affirmée a bien eu lieu.
6. Des hypothèses plausibles peuvent être présentées, mais elles doivent être identifiées comme telles et nettement séparées des interprétations.

E) *Les bénéfiques*

Ici, nous allons, une fois de plus, nous inspirer en grande partie des observations de J.O. Wisdom. Dans son livre, *Philosophy and Its Place in Our Culture*, publié en 1975, donc 30 ans après son article sur Schopenhauer, et 22 ans après son livre sur Berkeley, il nous présente, à plusieurs reprises, divers résultats de sa longue méditation sur les facteurs inconscients qui peuvent influencer la philosophie.

Dans son chapitre intitulé « The Place of Goals and Motives in Philosophy », il se pose la question suivante :

What light may be thrown upon a philosophy by investigating its unconscious origin ? ⁷⁷

Les bénéfiques que Wisdom identifie sont très modestes. Premièrement, en étudiant l'origine inconsciente d'une philosophie, nous apprenons quelque chose que nous ne pourrions pas apprendre

77. *Philosophy and Its Place in Our Culture*, p. 191.

autrement, à propos du philosophe. Mais, cette connaissance additionnelle augmente-t-elle notre compréhension de sa philosophie ? Wisdom affirme qu'il est facile de voir qu'une perspective mieux équilibrée peut être obtenue.

... I think we fail to grasp the fulness of Leibnitz's philosophy if we do not understand it as the philosophy of a man dismayed by vanities and evils, and constantly haunted by certain horrors. Leibnitz — and also Spinoza — was saying that the universe is « all of a piece », and that we are all, as elements reflecting or in causal connection with the rest, equally responsible for what goes on in it, and that we have to accept our position in it. This is in Leibnitz's philosophy, but is not easily discernible without the unconscious being investigated ; and I think it considerably alters our understanding even of the content of the philosophy.⁷⁸

Wisdom souligne que ce bénéfice se rattache à la compréhension (*understanding*) davantage qu'à la vérité ou la fausseté. Mais il touche également à cette dernière question. Ici, Wisdom rappelle ce qu'il a souvent dénoncé : « *the genetic fallacy* ». C'est-à-dire que selon lui, retracer l'origine d'une opinion n'en constitue pas une réfutation. Cependant, il faut prendre garde de ne pas exagérer :

too much *awe* of it can lead us to overlook something so that the respect for the genetic fallacy can lead to a one-sided assessment. For a knowledge of preconscious and unconscious motives can legitimately *undermine* a philosophy in the sense of leading us to suspect it, to suspect it of saying nothing about the world, a suspicion we may then look into further to see whether it is objectively undecidable — although, and here we again pay heed to the genetic fallacy, the *undermining* fails if we find an objective function in the philosophy. And investigations into unconscious structures can point to whether the structure is inherently pathological or oriented maturely towards a real conflict in real life.⁷⁹

Donc, trois bénéfices peuvent être retirés de l'étude de l'origine inconsciente de la pensée d'un philosophe :

- 1) Une meilleure compréhension du philosophe et de sa philosophie ;
- 2) cette étude peut éveiller des doutes qui provoquent un retour critique sur la philosophie en question ;

78. *Ibid.*, p. 192.

79. *Ibid.*

- 3) ce retour critique peut conduire soit à la conclusion que l'origine inconsciente des idées du philosophe n'a pas affaibli la valeur objective de ses idées ni des preuves qu'il apporte, soit à la conclusion que l'origine inconsciente des idées et de l'argumentation a ruiné leur crédibilité, en partie ou totalement.

Il est frappant que ce que Wisdom identifie comme bénéfiques provenant de l'étude des motivations inconscientes est tout a fait conforme à ce que Freud anticipait :

Ainsi, la psychanalyse peut dévoiler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques qui son prétendument issus d'un travail logique impartial et désigner à la critique des points faibles du système.⁸⁰

F) Le jeu en vaut-il la chandelle ?

Ici encore, la réponse sera radicalement différente pour ceux qui rejettent les théories freudiennes et pour ceux qui les acceptent. Les premiers considéreront comme entièrement futile toute tentative de trouver des influences inconscientes sous-jacentes aux théories philosophiques. Pour l'autre camp, il n'y a pas lieu de réclamer des avantages très éclatants, mais la plupart des exemples que nous avons étudiés permettent d'y voir, ni plus, ni moins, que les bénéfices promis par Freud et confirmés par Wisdom.

Si les enquêtes sur les influences inconscientes mènent à une meilleure compréhension de certains philosophes, à une critique plus rigoureuse de leurs œuvres, et à une confirmation ou à une invalidation de la valeur de leurs théories, en voilà assez pour justifier l'effort requis. Même ceux qui n'y croient pas pourront, s'ils ne refusent pas de le faire, profiter de cette critique plus exigeante occasionnée par une appréciation des effets possibles de l'inconscient.

En terminant, revenons à une question posée au tout début : qui va se charger de mettre en pratique le conseil de Freud ? Il semble bien que ce seront, comme par le passé, quelques rares

80. Voir ci-haut la citation portant le n° 4.

philosophes qui, pour une raison ou une autre (peut-être inconsciemment), s'intéressent personnellement à ces questions.

Université d'Ottawa

BIBLIOGRAPHIE

- ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, P.U.F., 1976.
- BACHELARD, Gaston, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, Librairie José Corti, 1948.
- FEUER, Lewis S., « The Dream of Benedict de Spinoza », *The American Imago*, Vol. XIV, 1957, pp. 225-242.
- , « Lawless Sensations and Categorical Defenses : the Unconscious Sources of Kant's Philosophy », *Psychoanalysis and Philosophy*, éd. par C. Hanly et M. Lazerowitz, New York, International Universities Press, 1970, pp. 76-125.
- FREUD, Sigmund, (1909), « L'homme aux rats », *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1985, pp. 199-261.
- , (1913) « L'intérêt de la psychanalyse », *Résultats, idées, problèmes I, 1890-1920*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 187-213.
- , (1932) *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1952.
- , (1937) « Constructions dans l'analyse », *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*, Paris, P.U.F., 1987, pp. 269-281.
- HANLY, Charles, « On Being and Dreaming », *Psychoanalysis and Philosophy*, pp. 155-187.
- LAZEROWITZ, Morris, *The Structure of Metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1955.
- , « The Relevance of Psychoanalysis to Philosophy », *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, éd. par Sidney Hook, New York, New York University Press, 1959, pp. 133-156.
- , *Studies in Metaphilosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- , *Philosophy and Illusion*, London, George Allan & Unwin Ltd. et New York, Humanities Press, 1968.
- , *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein*, Dordrecht et Boston, D. Reidel Publishing Company, Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. LV, 1977.

- MOUNIER, Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1962.
- OSTOW, Mortimer et Ben-Ami SCHARFSTEIN, « The Need to Philosophize », *Psychoanalysis and Philosophy*, pp. 258-279.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1984.
- , *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964.
- , *Les mots*, Paris, Gallimard, 1975.
- SCHARFSTEIN, Ben-Ami et Mortimer OSTOW, « The Need to Philosophize », *Psychoanalysis and Philosophy*, pp. 258-279.
- SPINOZA, Baruch de, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1964.
- STERN, Karl, *Refus de la femme. Essai*, Montréal, Éditions HMH, 1968.
- VÉDRINE, Hélène, « Comment mettre Roquentin au travail... ou Bachelard et Sartre sur l'imaginaire », *Gaston Bachelard. Profils épistémologiques*, éd., par Guy Lafrance, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1987, pp. 109-119.
- WISDOM, J.O., « The Unconscious Origin of Schopenhauer's Philosophy », *The International Journal of Psycho-Analysis*, 1945, Vol. XXVI, pp. 44-52.
- , « Three Dreams of Descartes », *The International Journal of Psycho-Analysis*, 1947, Vol. XXVIII, pp. 11-18.
- , *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953.
- , *Philosophy and Its Place in Our Culture*, New York, London, Paris, Gordon and Breach Science Publishers, 1975.

L'engagement psychologique dans la communication langagière

Gilles Gauthier

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027064ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027064ar>

[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, G. (1989). L'engagement psychologique dans la communication langagière. *Philosophiques*, 16 (1), 43–71. <https://doi.org/10.7202/027064ar>

Résumé de l'article

L'objectif de l'article est de proposer une théorie de l'engagement psychologique dans le langage. C'est-à-dire de présenter une vue systématique de l'implication de la psyché des sujets parlants dans leur accomplissement d'actes de langage ou encore de ce à quoi ils sont assujettis sur le plan psychologique quand ils parlent. Cette théorie a la forme d'une série de thèses chacune relative à un trait spécifique de la performance langagière. Prenant appui sur la philosophie du langage de John Searle et Daniel Vanderveken, elle est élaborée à partir d'une notion originale d'engagement à avoir des états mentaux.

L'ENGAGEMENT PSYCHOLOGIQUE DANS LA COMMUNICATION LANGAGIÈRE

par Gilles Gauthier *

RÉSUMÉ. L'objectif de l'article est de proposer une théorie de l'engagement psychologique dans le langage. C'est-à-dire de présenter une vue systématique de l'implication de la psyché des sujets parlants dans leur accomplissement d'actes de langage ou encore de ce à quoi ils sont assujettis sur le plan psychologique quand ils parlent. Cette théorie a la forme d'une série de thèses chacune relative à un trait spécifique de la performance langagière. Prenant appui sur la philosophie du langage de John Searle et Daniel Vanderveken, elle est élaborée à partir d'une notion originale d'engagement à avoir des états mentaux.

ABSTRACT. The aim of this article is to propose a theory of the psychological commitment in the language. In other words, it is to present a systematic view of how the mental states of the speakers are present in their performance of speech acts, of what are the psychological states to the possession of which the speakers are committed when they speak. This theory is based on several thesis, each of which is about a specific aspect of the performance of speech acts. It is proposed in the perspective of the philosophy of language of John Searle and Daniel Vanderveken on the basis of an original concept of commitment to have mental states.

1. Soit les propos suivants tenus par différents personnages dans différents contextes de communication :

- Un homme politique : « Je promets de faire telle chose... que je ne me crois pas capable de faire ».
- La vedette d'une réclame commerciale : « Achetez tel produit... que je ne désire pas vous voir acheter ».

* Je tiens à remercier chaleureusement Claude Panaccio pour ses commentaires toujours judicieux sur le contenu de ce texte.

- Un journaliste : « Reagan a cessé de mentir... mais je ne crois pas qu'il ait déjà menti ».
- Un passant croisé dans la rue : « Le Pape est mort... mais je ne crois pas qu'il ait jamais existé ».

Ces énoncés, même proférés littéralement et dans un contexte normal d'énonciation, ne constituent pas, à strictement parler, des contradictions logiques. Mais les instruments traditionnels des logiques classique et propositionnelle sont inadéquats pour rendre compte de leur déficience formelle. Car ils sont manifestement de quelque façon défectueux. Et leur lacune se répercute jusqu'à la séquence de communication dans laquelle ils s'insèrent qui en devient elle-même déficiente : les auditeurs de ces propos, tout en n'étant pas immédiatement en mesure d'en démontrer l'illogisme au sens strict, ont néanmoins l'intuition que leur structure interne est frappée de défectuosité.

2. Nos quatre exemples ont une particularité commune. Tous sont des doublets constitués d'une première énonciation à laquelle est jointe une dénégation de possession d'un état psychologique, de croyance ou de désir.

L'hypothèse qui sera ici creusée est que leur déficience formelle, qui est bien un type, mais particulier, d'illogisme est relative à la problématique de l'engagement psychologique concomitant à l'accomplissement d'actes de langage. Notre idée est qu'il est possible de systématiser ce à quoi les locuteurs sont liés sur le plan mental ou encore ce qu'il apparaît correct de leur imputer psychologiquement en vertu de leur utilisation du langage et qu'une théorie adéquate de cet engagement psychologique est en mesure d'expliquer la défectuosité inhérente aux énoncés du genre de ceux mentionnés en début de texte, et plus généralement de rendre compte des situations d'illocution et de communication entravées ou bloquées du fait d'une dénégation de possession d'un état mental.

3. La théorie de l'engagement psychologique corrélatif au langage qui sera ici proposée prend racine dans les travaux du philosophe américain John Searle. Depuis déjà plus d'une vingtaine d'années, Searle figole une théorie philosophique du langage dans laquelle ce dernier est essentiellement considéré du point de vue de l'accomplissement d'actes, reconnus comme étant les unités

de base de la communication.¹ À cette théorie des actes de langage, Searle a récemment accolé, entre autres choses, une philosophie de l'esprit (ou des états mentaux).² De plus, en collaboration avec Daniel Vanderveken, il a procédé à une formalisation systématique de sa théorie des actes de langage dans une logique illocutoire.³

Bien que soit mis en évidence dans la philosophie searlienne le fait que les états psychologiques sont partie prenante à l'accomplissement des actes de langage, Searle et Vanderveken n'ont pas eux-mêmes examiné la problématique de l'engagement psychologique telle que nous l'abordons. Les concepts qui pour ce faire seront ici développés sont donc originaux en dépit de leur inspiration franchement searlienne. Il arrive par ailleurs que leur considération fasse apparaître l'imprécision ou l'inaptitude de certains développements de la philosophie searlienne.

Une dernière remarque préliminaire s'impose. Le texte qu'on va lire n'a absolument pas de prétention d'ordre psychologique et encore moins ontologique. Il n'a pas pour but de décrire les mécanismes de l'esprit humain dont il aurait au préalable reconnu ou démontré l'existence effective. Son objectif est plutôt de nature strictement logique : déterminer ce à quoi l'utilisation du langage engage et par voie de conséquence contraint sur le plan mental.

4. Notre investigation de la problématique de l'engagement psychologique adopte comme point de départ l'ensemble de la philosophie searlienne. Nous faisons donc nôtres les principales caractérisations qui y sont fournies du langage, considéré sous l'angle de l'accomplissement d'actes, et de la psyché, conçue comme étant constituée d'états mentaux, pour certains intentionnels.

Selon Searle et Vanderveken, les unités minimales de la communication linguistique sont les actes de langage appelés « illocutoires » :

-
1. SEARLE, J.R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language.*, Cambridge : Cambridge University Press, 1969, 203 p. ; *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts.*, Cambridge : Cambridge University Press, 1979, 187 p.
 2. SEARLE, J.R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind.*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983, 278 p.
 3. SEARLE, J.R. et VANDERVEKEN, D., *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, 227 p.

The minimal units of human communication are speech acts of a type called *illocutionary acts*.⁴

Les actes illocutoires, tels la promesse, l'ordre, l'assertion, l'excuse, etc., sont ce qui est fondamentalement produit par l'emploi du langage. En d'autres termes, les actes illocutoires ont trait aux différentes fonctions possibles exercées par l'utilisation d'éléments linguistiques.

Ils sont constitués de deux composants abstraits : une force illocutoire et un contenu propositionnel. La force illocutoire, pour la caractériser informellement, est ce en vertu de quoi l'énonciation (littérale, dans un contexte approprié) d'un énoncé ou d'une phrase constitue l'accomplissement d'un acte de langage. Quant au contenu propositionnel d'un acte de langage, il a trait, disons, à « ce dont il y est question », sous une certaine force illocutoire ; c'est-à-dire cette partie de la « réalité » sur laquelle porte l'acte de langage. Selon Searle et Vanderveken, un acte de langage a ainsi pour contenu une représentation d'un état de choses sous la forme d'une proposition.

La réussite des actes illocutoires est sujette à différentes conditions. Deux de ces conditions retiennent davantage l'attention.

D'abord une condition de sincérité. D'après Searle et Vanderveken, un locuteur qui accomplit un acte de langage donné exprime un certain état psychologique et cet état mental constitue la condition de sincérité de son acte. Par exemple, la condition de sincérité d'une assertion est la croyance à la réalité de ce qui est affirmé, celle d'une promesse est l'intention d'effectuer la chose promise et celle d'un ordre le désir que l'allocutaire l'exécute.

Outre cette condition de sincérité, un acte illocutoire tombe également sous le coup d'une condition préparatoire. Par exemple, l'accomplissement d'un ordre a pour disposition particulière de cette sorte que l'allocutaire soit capable de l'effectuer. De même, l'acte de déclarer ouverte une assemblée exige que le locuteur ait le pouvoir ou l'autorité pour que ce qu'il proclame devienne le cas. Telle que considérée dans la philosophie searlienne, la condition préparatoire d'un acte de langage est en fait un état de choses que

4. *Foundations of Illocutionary Logic*, p. 1.

le locuteur suppose être actualisé quand il accomplit l'acte. Elle consiste donc ou a trait à une présupposition dite « illocutoire » parce qu'elle fait partie, comme la condition de sincérité d'ailleurs, de la force illocutoire de l'acte de langage. Les présuppositions illocutoires sont des relations ternaires entre les locuteurs, leurs actes de langage et des propositions : le locuteur qui accomplit un acte de langage présuppose la vérité de la proposition représentant l'état de choses constituant la condition préparatoire de l'acte.

Les présuppositions illocutoires se distinguent de ces autres présuppositions plus classiques que sont les présuppositions propositionnelles. Traditionnellement, une présupposition propositionnelle est considérée comme étant elle-même une proposition dont la vérité est « impliquée » (dans le sens d'« exigée ») par une première proposition. Par exemple, la proposition « Pierre est revenu d'Europe » implique que soit vraie la proposition « Pierre était en Europe ».

Dans la mesure où les propositions peuvent être abordées strictement pour elles-mêmes, il est possible, dans une perspective logico-sémantique, d'ainsi caractériser les présuppositions propositionnelles comme étant des relations binaires entre propositions. Il est par ailleurs également possible, puisque — tel que conçu dans la philosophie searlienne — le contenu de représentation des actes de langage consiste précisément en une proposition, de considérer que les présuppositions propositionnelles sont plutôt, à l'image des présuppositions illocutoires, des relations ternaires entre des locuteurs, des actes de langage et des propositions. Suivant ce point de vue plus pragmatique, un locuteur qui accomplit un acte de langage doit supposer qu'est actualisé l'état de choses correspondant à une proposition dont la vérité est présupposée par la proposition constituant le contenu de représentation de l'acte. Par exemple, le locuteur qui donne l'ordre à Pierre de revenir d'Europe « pose » — dans la visée de son désir, pourrait-on dire — l'état de choses du retour prochain d'Europe de Pierre et présuppose celui du séjour actuel de Pierre en Europe.

Sujets à des conditions d'accomplissement, les actes de langage sont évaluable en termes de réussite ou d'échec. Il peut par ailleurs arriver, toujours selon Searle et Vanderveken, qu'un acte de langage soit effectué avec succès mais de façon défectueuse. Il en

est ainsi si l'état de choses correspondant à une condition préparatoire ou à une présupposition propositionnelle de l'acte n'est pas actualisé, en dépit du fait que le locuteur présuppose que c'est le cas. Ou encore si n'est pas remplie la condition de sincérité, c'est-à-dire si le locuteur ne possède pas l'état psychologique qu'il exprime en accomplissant l'acte. Dans l'élaboration de notre théorie de l'engagement psychologique langagier, seul l'accomplissement réussi et non-défectueux des actes de langage sera considéré.

De même, ne seront ici considérés que les actes de langage les plus usuels que nous appelons « standards », à savoir les actes de langage ayant un contenu propositionnel constitué d'une référence et d'une prédication. Sont ainsi exclus de notre propos des actes de langage comme les affirmations existentielles dont le contenu propositionnel ne comporte pas une référence et plus généralement tous les actes de langage qui pourraient de quelque façon s'avérer propositionnellement déficients.

Une dernière notion de la philosophie searlienne va nous être utile : l'incompatibilité illocutoire. Deux actes de langage sont (relativement) incompatibles s'il ne peuvent être simultanément accomplis, c'est-à-dire s'il n'est pas possible à un locuteur de les accomplir tous deux dans le même contexte d'énonciation. Les exemples les plus patents d'actes incompatibles sont un acte de langage donné et sa dénégation illocutoire. Par exemple, un locuteur ne peut pas dans le même contexte d'énonciation simultanément accomplir l'assertion « La terre est ronde » et la dénégation « Je n'affirme pas que la terre est ronde ».

5. La notion fondamentale retenue aux fins de la présente recherche est celle d'*engagement à avoir des états psychologiques*. Ainsi que nous l'entendons, elle dénote une relation ternaire entre un sujet parlant, son accomplissement d'un acte de langage et un état mental. Nous soumettons — ce ne peut être à ce stade qu'une proposition heuristique dont les exemplifications seront plus loin fondées — qu'en accomplissant un acte de langage donné, un locuteur se trouve *ipso facto* tenu à la possession d'un certain nombre d'états psychologiques précis.

L'idée que la psyché des locuteurs soit à ce point impliquée dans leur accomplissement d'actes de langage n'est pas étrangère à

la philosophie searlienne. Ainsi que nous venons de le voir, Searle et Vanderveken conçoivent clairement que les états psychologiques sont partie prenante à l'accomplissement d'actes de langage sous la forme de conditions de sincérité. Ils reconnaissent même expressément qu'il n'est pas possible à un locuteur d'accomplir des actes de langage sans être par le fait même commis de quelque façon sur le plan mental.

Searle et Vanderveken mettent ainsi explicitement de l'avant une notion d'engagement à avoir des états mentaux, ou plutôt deux notions distinctes de cet engagement psychologique. Ils introduisent cette considération relativement au projet d'élaboration d'une logique des états psychologiques, plus précisément des attitudes propositionnelles. Cette logique, parallèle sous plusieurs aspects à la logique illocutoire, aurait pour objectif essentiel de fournir une caractérisation formelle des états mentaux. Quelques-unes des questions dont elle aurait à traiter sont les suivantes :

... What is the logical form of the various psychological states ? What are the necessary and sufficient conditions for having each type of psychological state ? What are the logical relations between the various types ? In particular *when does the possession of one psychological state necessarily involve the possession of another ?* Similarly, *when does the expression of one psychological state commit the speaker to the possession of another ?*...⁵ (C'est moi qui souligne).

Les concepts searliens d'engagement à avoir des états mentaux ont trait, l'un à la possession, l'autre à l'expression préalable d'un premier état psychologique. En fait, ils dénotent chacun une relation ternaire différente.

La première est celle qui peut être établie entre un sujet parlant, sa possession d'un état mental et un second état psychologique qu'il serait engagé à avoir du fait de cette possession. Appelons cette notion l'« engagement (POSS) » afin de bien marquer qu'il est relatif à la possession préalable d'un premier état mental. Searle et Vanderveken donnent comme exemple de cette forme d'engagement psychologique la croyance en P & Q dont la possession engage à avoir la croyance en Q.

5. *Ibid.*, p. 102.

Le second concept d'engagement psychologique mis en évidence dans la philosophie searlienne dénote la relation ternaire entre un sujet parlant, son expression d'un état mental et un état à la possession duquel le locuteur serait tenu du fait de cette expression psychologique préalable. L'état mental faisant l'objet de l'engagement peut ne pas être lui-même exprimé :

... the expression of a psychological state in the performance of the illocution can commit (the speaker) to having a state he has not expressed. Thus, for example, a speaker who expresses a belief that P and a belief that if P then Q is committed to having the belief that Q.⁶

Par ailleurs, la relation d'engagement psychologique relatif à l'expression d'un premier état mental est réflexive : elle vaut (et même d'abord) pour l'état qui est exprimé. Un locuteur est ainsi engagé à avoir l'état mental qu'il exprime :

The expression of a state commits the speaker to having that state...⁷

C'est cette expression d'un état psychologique qui constitue la condition de sincérité de l'accomplissement d'un acte de langage.

De façon à le distinguer de la notion d'engagement (POSS) et à mettre en évidence le fait qu'il soit relatif à l'expression préalable d'états mentaux, donnons au second concept d'engagement psychologique l'appellation d'« engagement (EXPR) ».

Les concepts searliens d'engagement (POSS) et d'engagement (EXPR) ne se prêtent pas à une investigation correcte de la problématique de l'engagement psychologique dans le langage parce qu'ils ne suffisent pas, même à deux, à rendre compte de toutes les façons dont la performance langagière engage les locuteurs à la possession d'états mentaux.

D'abord, l'engagement (POSS) n'a rien à voir, intrinsèquement, avec le langage : c'est indépendamment du fait et même de la faculté de parler que les sujets ont des états et que cette possession engage à la possession d'autres états. Par conséquent, on aura beau avoir établi systématiquement à quels autres états psychologiques la possession d'un premier état engage, on n'aura en aucune façon,

6. *Ibid.*, p. 19.

7. *Ibid.*, p. 19.

de ce seul fait, avancé quoi que ce soit au sujet de l'engagement psychologique langagier. Il faut par ailleurs considérer qu'un locuteur qui accomplit un acte de langage peut justement être engagé à avoir un état psychologique. S'il se trouve que la possession de ce dernier état engage à avoir un autre état mental, le locuteur sera évidemment contraint à cet engagement. Sa performance langagière l'engagera alors, transitivement pour ainsi dire, à avoir un second état mental du fait qu'elle l'engage d'abord à avoir un premier état. Le concept d'engagement (POSS) pourrait ainsi s'avérer utile au traitement tout à fait intégral de la problématique de l'engagement psychologique mais pas uniquement de lui-même ; ce ne le serait qu'en seconde instance, sur la base d'un engagement d'ordre langagier plus fondamental, celui qui fait précisément l'objet de la présente recherche.

Pas davantage que le concept d'engagement (POSS), le concept d'engagement (EXPR) mis en évidence dans la philosophie searlien ne peut convenablement contribuer au traitement adéquat de la problématique de l'engagement psychologique dans le langage. Il met bien en jeu la performance langagière mais demeure de portée trop restreinte. En effet, suivant (le seul) concept d'engagement (EXPR), l'accomplissement d'un acte de langage pourrait engager le locuteur à avoir un ou des état(s) psychologique(s) uniquement en raison du fait qu'il exprime d'abord un premier état mental. Certes, cela peut bien être le cas : comme Searle et Vanderveken le donnent en exemple, l'expression de la croyance que P et de la croyance que si P alors Q engage le locuteur à avoir la croyance que Q. Ce n'est cependant pas la seule façon par laquelle un locuteur peut être engagé à la possession d'états mentaux ; il existe d'autres voies que celle de l'expression psychologique préalable suivant lesquelles un locuteur peut contracter un engagement à la possession d'états psychologiques. Il apparaît par exemple — pour le moment, considérons intuitivement la chose à titre strictement hypothétique — que le locuteur qui accomplit un acte d'ordre doit croire que l'allocutaire est capable d'effectuer l'action qu'il lui ordonne de faire. L'engagement à avoir cette croyance ne découle pas de l'expression d'un autre état mental dans l'accomplissement de l'acte d'ordre. Que cet engagement soit effectif, cela reste bien sûr à être par ailleurs démontré. Mais la considération exclusive du concept d'engagement (EXPR) ne permettrait même pas de le

repérer. Autrement dit, la réduction de la problématique de l'engagement psychologique à ce concept d'engagement (EXPR) par sa seule prise en compte comporte le risque d'occulter des pans entiers de la problématique.

Aussi, afin de considérer adéquatement cette question, faut-il proposer un nouveau concept d'engagement à avoir des états mentaux qui à la fois soit d'ordre proprement langagier, contrairement au concept d'engagement (POSS), et dépasse tout en l'englobant le concept d'engagement (EXPR). Ce concept, c'est celui qu'on peut appeler l'« engagement (PERF) » : l'engagement à avoir un état psychologique du fait (général) de la performance langagière. Il dénote donc la relation ternaire entre un sujet parlant, son accomplissement d'un acte de langage et un état mental que ce faisant il est engagé à avoir. Comparativement à l'engagement (POSS), l'engagement (PERF) restreint l'engagement à la possession d'états psychologiques à l'utilisation du langage ; comparativement à l'engagement (EXPR), il ne le limite pas abusivement à une seule de ses causes possibles tout en la conservant. Car, bien sûr, la relation entre un sujet parlant, son expression (langagière) d'un premier état psychologique et un second état mental est comprise dans la relation plus globale entre ce même sujet parlant, son accomplissement d'un acte de langage — lieu d'expression psychologique — et le deuxième état mental. D'une plus grande extension, le concept d'engagement (PERF) comporte l'avantage par rapport au concept d'engagement (EXPR) de permettre l'identification éventuelle d'états mentaux qu'un locuteur pourrait être engagé à avoir du fait de son accomplissement d'un acte de langage autrement qu'en vertu de son expression psychologique.

Chercher à investiguer la problématique de l'engagement psychologique dans le langage en prenant comme point de départ le concept d'engagement (PERF), c'est adopter la considération primitive qu'en accomplissant un acte de langage donné, un locuteur se trouve *ipso facto*, vraisemblablement suivant diverses voies, tenu à la possession d'un certain nombre d'états psychologiques précis. Reste bien sûr à fonder les exemplifications de cette proposition heuristique.

6. La fécondité théorique du concept d'engagement (PERF) dans le traitement de la problématique de l'engagement psychologique apparaît immédiatement en ce qu'il permet de poser un diagnostic rapide et précis sur les doublets constitués d'une dénégarion de possession d'un état mental joint à une première énonciation du genre de ceux donnés en exemples en début d'article. Le concept d'engagement (PERF) permet en effet de cerner le type de déficience formelle qui les affecte.

Précisons d'abord à cet égard un trait général relatif à l'engagement à avoir un état psychologique (quel que soit le concept qu'on en retienne) : il n'implique pas la possession effective de cet état mental. Au contraire, il est en effet tout à fait possible à un locuteur d'être engagé à avoir un état psychologique sans qu'il le possède réellement. C'est d'ailleurs, pour une bonne part tout au moins, en fonction de cette possibilité de ne pas avoir un état psychologique à la possession duquel on est engagé que le mensonge et autres tromperies d'illocution et de communication sont possibles et organisés. Celui qui fait une promesse — pour reprendre l'exemple maintenant classique de la philosophie searlienne — peut ne pas avoir l'intention de faire la chose promise même s'il est engagé à avoir cette intention. Sa promesse est alors insincère. Cette insincérité origine précisément du fait que le locuteur n'a pas l'intention qu'il est engagé à avoir en promettant.

Si un locuteur peut ainsi ne pas avoir effectivement un état psychologique qu'il est engagé à avoir, il ne peut pas logiquement affirmer qu'il n'a pas l'état mental en question. Le locuteur qui oserait avouer qu'il n'a pas l'intention d'effectuer l'action qu'il vient de promettre d'effectuer non seulement dévoilerait son insincérité mais compromettrait également de façon irrémédiable l'efficace de son discours. Autrement dit, il y a incompatibilité (relative) entre un acte de langage engageant à la possession d'un état psychologique et la dénégarion de possession de cet état mental. C'est-à-dire que les deux actes de langage ne peuvent être simultanément accomplis dans le même contexte d'énonciation. Searle et Vanderveken reconnaissent explicitement cette incompatibilité dans le cas de l'état psychologique exprimé, à titre de condition de sincérité, dans l'accomplissement d'un acte de langage, comme par exemple l'intention dans l'accomplissement d'une promesse :

... an assertion that one does not intend to carry out a future course of action is relatively incompatible with a promise to carry out that course of action ; that is because a promise has the sincerity condition that the speaker intends to do what he commits himself and an assertion that one does not have a certain psychological state is relatively inconsistent with the expression of that psychological state.⁸

L'incompatibilité ici signalée est relative au fait que l'état mental est exprimé à l'occasion de l'accomplissement de l'acte. Autrement dit, c'est eu égard à ce que nous avons appelé le concept d'« engagement (EXPR) » que l'incompatibilité entre un acte de langage et la dénégation de possession d'un état psychologique est introduite dans la philosophie searlienne. C'est encore plus clair dans cet autre passage :

The fact that the expression of the psychological state is internal to the performance of the illocution is shown by the fact that it is paradoxal to perform an illocution and to deny simultaneously that one has the corresponding psychological state. Thus, one cannot say « I promise to come but I do not intend to come », « I order you to leave but I don't want you to leave », « I apologize but I am not sorry », etc. And this incidentally explains Moore's paradox that one cannot say consistently « It is raining but I don't believe that it is raining » even though the proposition that it is raining is consistent with the proposition that I do not believe that it is raining. The reason for this is that when one performs the speech act one necessarily expresses the sincerity condition, and thus to conjoin the performance of the speech act with the denial of the sincerity condition would be to express and to deny the presence of one and the same psychological state.⁹

Non seulement l'incompatibilité entre la dénégation de possession d'un état mental et un acte de langage est-elle ici de nouveau présentée relativement à l'expression de l'état dans l'accomplissement de l'acte, mais elle est au surplus considérée comme étant la preuve ou le test de l'expression de l'état psychologique dans l'accomplissement de l'acte de langage. Le fait qu'il soit « paradoxal » d'accomplir un acte de langage et de dénier avoir tel état psychologique — que les deux actes ne peuvent être simultanément accomplis, qu'ils soient donc incompatibles — suffirait à la démonstration que cet état est exprimé dans l'accomplissement de l'acte. C'est ainsi par une généralisation du paradoxe de Moore

8. *Ibid.*, p. 150.

9. *Ibid.*, p. 18-19.

que Searle et Vanderveken prétendent rendre compte de l'expression psychologique langagière.

Or, il est possible de soutenir que l'incompatibilité qu'à cette fin ils mettent en cause n'a rien à voir véritablement avec l'expression psychologique mais est plutôt relative, plus généralement, à l'engagement à avoir des états mentaux du fait de l'accomplissement d'actes de langage et qu'elle ne peut donc servir de « preuve » ou de « test » à l'expression d'un état mental dans le langage. Bref, l'incompatibilité dont il est ici question n'est pas relative au concept d'engagement (EXPR) mais bien à celui d'engagement (PERF).

Reconsidérons les actes de promesse « Je promets de venir » et d'assertion « Il pleut » donnés en exemple, entre autres, par Searle et Vanderveken. Qu'advient-il si nous mettons entre parenthèses la question de savoir si les états psychologiques d'intention de venir et de croyance qu'il pleut y sont respectivement exprimés ? Autrement dit, quelle conséquence entraîne la décision de réserver notre jugement sur le fait que l'accomplissement des actes de promesse et d'assertion soient effectivement ou non le lieu d'expression de ces états mentaux ? Il est remarquable que cette réserve n'enlève rien et n'entraîne aucune défectuosité dans la suite de l'argument relatif à l'incompatibilité entre les actes et la dénégation de possession des états. Simplement en admettant généralement que l'accomplissement des actes engage à la possession des états, laissant donc en suspens la question de savoir si les états sont exprimés lors de l'accomplissement des actes, s'impose le constat qu'un locuteur ne peut simultanément promettre de venir et prétendre ne pas avoir cette intention ou affirmer qu'il pleut et ne pas avoir la croyance qu'il pleut. Il est paradoxal de dénier posséder des états mentaux en accomplissant des actes de langage indépendamment du fait que les états soient exprimés ou non dans les actes.

Ainsi, c'est donc parce qu'un locuteur est engagé à avoir un état psychologique dans son accomplissement d'un acte de langage et non pas parce qu'il exprime cet état quand il accomplit l'acte qu'il y a incompatibilité entre cet acte et la dénégation de possession de l'état psychologique. Il se trouve que le locuteur qui exprime un état mental à l'occasion de son accomplissement d'un acte de

langage est engagé à la possession de cet état. C'est cet engagement à avoir l'état et non son expression qui rend paradoxale la dénégation de possession de l'état, qui fait que cette dénégation et l'acte de langage sont incompatibles.

Que cette incompatibilité soit relative non pas à l'expression d'états psychologiques mais plutôt à l'engagement à la possession de ces états est encore indiqué par le fait qu'elle s'applique à des états mentaux qu'un locuteur est engagé à avoir du fait de son accomplissement d'actes de langage mais qu'il n'exprime manifestement pas en accomplissant ces actes. Considérons deux exemples. Le premier est donné par Searle et Vanderveken eux-mêmes quand ils introduisent ce que nous avons nommé leur concept d'« engagement (EXPR) » : l'expression des croyances que P et que si P alors Q dans l'accomplissement d'un acte de langage engage à avoir cette autre croyance que Q. Le second exemple est celui-là même que nous avons proposé pour illustrer notre concept d'engagement (PERF) : l'accomplissement d'un ordre engage le locuteur à avoir la croyance que l'allocutaire est capable d'accomplir l'action requise. Exactement comme dans le cas d'un état exprimé, il est tout à fait paradoxal pour un locuteur ayant exprimé les croyances que P et que si P alors Q de dénier avoir la croyance que Q ou pour un locuteur qui donne un ordre de dénier avoir la croyance que l'allocutaire est capable de l'effectuer. Il y a incompatibilité (relative) entre les actes de langage où sont exprimées les croyances que P et que si P alors Q et la dénégation de possession de la croyance que Q ainsi qu'entre un ordre et la dénégation de possession de la croyance que l'allocutaire a la capacité de faire l'action ordonnée.

Si donc l'incompatibilité entre la dénégation de possession d'un état psychologique et un acte de langage s'applique dans le cas des états mentaux exprimés non pas parce qu'ils sont exprimés mais plutôt parce que les locuteurs sont engagés à leur possession et qu'elle vaut également pour les états qui ne sont pas exprimés, elle ne peut être invoquée pour démontrer le fait que des états psychologiques sont bien exprimés dans l'accomplissement des actes de langage. L'incompatibilité entre un acte de langage et la dénégation de possession d'un état mental ne peut servir de preuve ou de test à l'expression psychologique langagière ainsi que Searle et Vanderveken le souhaiteraient. Relative tout autant à des

états mentaux qui ne font pas l'objet d'une expression, cette incompatibilité n'est pas en mesure de discriminer les états exprimés des états non exprimés et donc non plus de démontrer que tel état psychologique est exprimé plutôt que non dans l'accomplissement d'un acte de langage. De même, quand elle s'applique à des états exprimés, la notion d'incompatibilité ne se trouve pas, par généralisation du paradoxe de Moore, à rendre manifeste qu'un état mental est exprimé dans l'accomplissement d'un acte de langage mais plus généralement que l'accomplissement de l'acte engage le locuteur à la possession de cet état psychologique.

L'examen qui précède de l'incompatibilité entre la dénégation de possession d'un état mental et un acte de langage amène par ailleurs encore de l'eau au moulin à notre proposition de recourir au concept d'engagement (PERF) plutôt qu'à celui d'engagement (EXPR) pour mener l'investigation de la problématique de l'engagement psychologique. Car si l'incompatibilité en question est bien relative non pas à l'expression d'états psychologiques dans l'accomplissement de l'acte mais plus précisément au fait que celle-ci engage le locuteur à avoir des états psychologiques, il suit que la notion d'engagement (EXPR) est un concept tout à fait vide du point de vue de notre recherche : l'incompatibilité entre un acte de langage et la dénégation de possession d'un état fait clairement voir que ce n'est pas parce qu'il est exprimé ou du fait de son expression que le locuteur est engagé à avoir cet état quand il accomplit l'acte. Pour le cas où elle est effective, l'expression psychologique est secondaire, non pertinente à l'engagement à avoir des états mentaux et à l'incompatibilité mettant en jeu une dénégation de possession d'un tel état psychologique.

Eu égard à la problématique de l'engagement psychologique dans le langage, la notion d'incompatibilité entre la dénégation de possession d'un état mental et un acte de langage comporte un avantage heuristique de grande valeur : elle permet de reconnaître l'incongruité qu'il y a pour un locuteur de nier avoir l'état psychologique que son accomplissement d'un acte de langage l'engage à avoir. Elle dévoile ainsi l'illogisme des doublets du type de nos exemples du début : c'est précisément parce que leur second terme qui consiste en la dénégation d'un état mental est incompatible avec leur premier terme qu'ils sont frappés de déficience formelle.

Leur défectuosité s'explique par le fait qu'il est inconsistant ou paradoxal pour un locuteur d'accomplir l'acte de langage faisant l'objet du premier terme du doublet tout en niant avoir l'état psychologique spécifié dans le second terme.

La notion d'incompatibilité a ici strictement une fonction de diagnostic. Elle établit la nature défectueuse de nos doublets sans en rendre compte. Il reste à déterminer la raison même de cette incompatibilité, c'est-à-dire expliquer en quoi le premier terme de nos doublets engage le locuteur à avoir l'état mental faisant l'objet de la dénégation de possession qui lui est accolée. Plus généralement, il faut théoriser l'engagement psychologique concomitant au langage, c'est-à-dire systématiser l'engagement à avoir un ensemble d'états mentaux corrélatif à l'accomplissement d'actes de langage et de ce fait rendre compte de l'incompatibilité entre l'accomplissement de ces actes et la dénégation de possession de ces états.

7. La théorie de l'engagement psychologique dans le langage que nous proposons prend comme considération primitive le concept d'engagement (PERF) de préférence aux concepts searliens d'engagement (POSS) et d'engagement (EXPR) en raison de sa plus grande précision et de sa plus grande portée. Afin d'explorer correctement et exhaustivement la problématique de l'engagement d'ordre mental dans la performance langagière, il importe de laisser ouverte la possibilité qu'un locuteur puisse être engagé à avoir un état psychologique autrement que parce qu'il possède ou exprime d'abord cet état ou un autre état mental. Seul le concept d'engagement (PERF) est suffisamment large pour rendre compte des cas d'engagement à avoir un état mental indépendamment de la possession ou de l'expression psychologique préalable.

Soit, par exemple, l'idée — plus haut intuitivement évoquée et que nous chercherons sous peu à établir plus formellement —, que l'accomplissement d'un acte d'ordre engage le locuteur à avoir la croyance que l'allocataire est en mesure d'effectuer l'action commandée. Comme cette croyance peut ne pas être possédée et n'est certainement pas exprimée par le locuteur quand il donne son ordre et comme également l'engagement à avoir cette croyance ne découle pas non plus de la possession ou de l'expression d'un autre état mental, les concepts d'engagement (POSS) et d'engagement (EXPR) se révèlent tout à fait inaptes à déceler et à

expliquer l'engagement psychologique considéré. Ces deux concepts searliens sont d'une portée trop limitative¹⁰ qui les empêche de traiter adéquatement des cas d'engagement psychologique autres que ceux qui résultent de la possession ou de l'expression d'un état mental. L'engagement à avoir la croyance que l'allocutaire est capable d'exécuter un ordre procède non pas d'une telle possession ou expression préalable mais plutôt de l'accomplissement, plus précisément d'un autre aspect différent de l'accomplissement de l'acte d'ordre. Pour le repérer et en rendre compte, il faut recourir au concept à la fois plus englobant et plus spécifique d'engagement (PERF) à la possession d'états mentaux.

La théorie de l'engagement psychologique dans le langage qu'il est possible de construire autour de ce concept d'engagement (PERF) a pour objectif de déterminer exhaustivement ce à quoi consentent les locuteurs sur le plan mental du fait de leur performance langagière. Cette tâche s'avère possible parce que, suivant l'économie de la philosophie searlienne, l'utilisation du langage est non pas aléatoire mais réglée, organisée. Il est possible d'identifier les états psychologiques à la possession desquels un locuteur est engagé (PERF) en considérant les conditions d'accomplissement et les présuppositions propositionnelles des actes de langage. C'est en vertu de ces traits structuraux qu'accomplissant un acte de langage un locuteur contracte un engagement à avoir certains états mentaux.

Cela veut dire que, sur le plan heuristique, c'est eu égard aux conditions d'accomplissement et aux présuppositions propositionnelles que le concept d'engagement (PERF) est opératoire : chacune de ces conditions et présuppositions entraîne pour le locuteur l'engagement à la possession d'un ou de plusieurs états psychologiques bien spécifiques. La théorie de l'engagement psychologique dans la communication langagière prend ainsi la forme de thèses successives relatives aux conditions de l'accomplissement des actes de langage et à leurs présuppositions propositionnelles.

10. Pour les fins, évidemment, de l'élucidation de la problématique de l'engagement psychologique dans le langage ; peut-être pas par ailleurs pour l'usage que Searle et Vanderveken en font dans leur logique illocutoire.

La première de ces thèses est la suivante.

THÈSE A : En accomplissant un acte de langage, un locuteur est engagé à avoir l'état psychologique constituant la condition de sincérité de l'acte.

La condition d'accomplissement des actes de langage qui apparaît manifestement comme la plus pertinente à la problématique de l'engagement psychologique est certes la condition de sincérité puisqu'elle porte précisément sur un état mental dont (incidemment) l'expression serait inhérente à l'accomplissement de l'acte.

Notre thèse A stipule que le locuteur se trouve engagé à la possession de cet état mental qui est impliqué à titre de condition de sincérité dans son accomplissement d'un acte de langage. Par exemple, un locuteur est engagé à avoir la croyance en la teneur de son assertion, l'intention d'effectuer la chose qu'il promet de faire et le désir que l'allocutaire exécute l'ordre qu'il lui donne.

L'engagement à la possession de l'état psychologique constituant la condition de sincérité d'un acte de langage fait en sorte qu'accomplissant l'acte, un locuteur ne peut dénier avoir l'état mental. L'acte de langage est incompatible avec la dénégation de possession de l'état : ils ne peuvent être simultanément accomplis dans le même contexte d'énonciation. Il serait paradoxal qu'un locuteur fasse une assertion et nie avoir la croyance en sa teneur, fasse une promesse et nie avoir l'intention de la remplir ou donne un ordre et nie avoir le désir que l'allocutaire l'exécute.

En vérité, compte tenu de l'identification, telle que posée dans la philosophie searlienne, de la condition de sincérité à l'expression d'un état psychologique, la thèse A apparaît presque triviale. D'ailleurs, Searle et Vanderveken eux-mêmes en reconnaissent explicitement le bien-fondé : (« The expression of a state commits the speaker to having that state... »)¹¹

La condition de sincérité n'est toutefois pas la seule relativement à laquelle un locuteur est engagé à la possession d'un état mental. D'autres conditions d'accomplissement des actes de langage ont également cette conséquence et donc donnent lieu à d'autres thèses d'engagement psychologique, plus originales que la thèse A.

11. *Ibid.*, p. 19.

Avant de les considérer, une dernière remarque s'impose au sujet de cette première thèse. Elle prend appui sur les deux concepts searliens de condition de sincérité et d'expression psychologique. Or, cette dernière notion n'est pas très claire. En fait, on ne sait trop ce que c'est précisément qu'exprimer un état psychologique. Searle et Vanderveken ne fournissent pas de caractérisation véritable de l'expression psychologique mais se contentent de la proposer de manière toute métaphorique :

... people may be said to « express », « manifest », or « give vent to » feelings — whether or not they actually have the feeling that they express...¹²

Il serait souhaitable de préciser plus explicitement en quoi consiste l'expression d'un état mental parce que dans l'accomplissement d'un acte de langage, ainsi que Searle et Vanderveken le reconnaissent eux-mêmes, un locuteur peut être engagé à avoir des états psychologiques qu'il exprime et d'autres qu'il n'exprime pas. Que fait-il de plus avec ou de l'état mental qu'il exprime qu'il ne fait pas eu égard à un état qu'il est engagé à avoir mais sans l'exprimer ? Nous n'avons pas pour notre part à donner réponse à cette question. Car, ainsi que nous l'avons déjà établi, le fait qu'un état soit exprimé n'est pas pertinent à cet autre fait différent qu'un locuteur soit engagé à l'avoir quand il accomplit un acte de langage. Voilà pourquoi notre thèse A ne fait pas mention de l'expression psychologique mais plus simplement et généralement de la condition de sincérité de la performance langagière.

THÈSE B : En accomplissant un acte de langage, un locuteur est engagé à avoir la croyance en l'état de choses constituant la condition préparatoire de l'acte.

Un locuteur est engagé à avoir la croyance en un état de choses correspondant à une présupposition illocutoire de son acte de langage, c'est-à-dire un état de choses qu'il présuppose être actualisé à titre de condition préparatoire de l'acte. Ainsi, — tel que nous l'avons intuitivement présumé — un locuteur qui donne un ordre est bel et bien engagé à avoir la croyance en la capacité de l'allocutaire d'exécuter l'action ordonnée parce que cette capacité

12. *Ibid.*, p. 58.

constitue une condition préparatoire de l'accomplissement de l'acte d'ordre.

Suivant notre thèse B, le locuteur ne peut accomplir un acte de langage et dénier avoir l'état mental de croyance en l'état de choses constituant la condition préparatoire de cet acte ou correspondant à sa présupposition illocutoire. L'acte de donner un ordre et la dénégation de possession de la croyance que l'allocutaire est capable de l'exécuter sont donc incompatibles : leur accomplissement simultané serait inconsistant ou paradoxal.

THÈSE C : En accomplissant un acte de langage, un locuteur est engagé à avoir la croyance en l'état de choses correspondant à la proposition qui est une présupposition propositionnelle de l'acte.

En vertu de la thèse B, une présupposition illocutoire a trait à un état psychologique de croyance à la possession duquel un locuteur est commis. Si une présupposition illocutoire donne ainsi lieu à un engagement à avoir un état de croyance qu'elle constitue, il n'y a aucune raison pour que ce ne soit pas également le cas pour une présupposition propositionnelle. La thèse C stipule que le locuteur se trouve à être engagé à la possession de l'état mental de croyance en l'état de choses correspondant à une présupposition propositionnelle d'un acte de langage. Le locuteur qui, par exemple, donne l'ordre à Pierre de revenir d'Europe est engagé à avoir la croyance que Pierre est en Europe. Si la proposition constitutive du contenu de représentation d'un acte de langage implique la vérité d'une seconde proposition, le locuteur qui accomplit cet acte est engagé à l'égard de la vérité de cette présupposition propositionnelle ; il est engagé à la possession de la croyance en l'état de choses auquel elle correspond. Le locuteur qui donne l'ordre à Pierre de rentrer d'Europe ne peut ainsi, sans inconsistance, simultanément affirmer ne pas avoir la croyance que Pierre est en Europe. Un acte de langage est incompatible avec la dénégation de possession de l'état de croyance en l'état de choses correspondant à une présupposition propositionnelle de l'acte.

Il est par ailleurs une présupposition propositionnelle d'une nature particulière commune à tous les actes de langage, à tout le moins à tous les actes de langage standards (c'est-à-dire les actes ayant un contenu propositionnel constitué d'une référence et

d'une prédication). Cette présupposition est la proposition représentant comme étant existante l'entité à laquelle il est fait référence dans l'acte de langage. Par exemple, l'affirmation « Jean fume beaucoup » et l'ordre « Paul, viens ici ! » ont respectivement pour présupposition propositionnelle particulière les propositions existentielles « Jean est (existe) » et « Paul est (existe) ».

L'argumentation qui précède au sujet des présuppositions propositionnelles vaut évidemment pour cette présupposition particulière. Sa nature tout à fait spéciale, relative entre autres choses au fait qu'elle soit commune à tous les actes de langage, rend souhaitable la formulation d'une thèse distincte spécifiant pour cette présupposition propositionnelle particulière la teneur de la thèse C :

THÈSE D : En accomplissant un acte de langage, un locuteur est engagé à avoir la croyance en l'existence de l'entité à laquelle il fait référence.

Un acte de langage et la dénégation de possession de l'état de croyance en l'existence de l'entité à laquelle il y est fait référence sont incompatibles. Leur accomplissement simultané serait paradoxal.

8. Les thèses A, B, C et D constituent la plate-forme théorique de l'élucidation de la problématique de l'engagement psychologique dans le langage suivant la perspective searlienne. Elles spécifient les états psychologiques qu'un locuteur est engagé à avoir (en première instance) du fait de son accomplissement d'un acte de langage.

Cette théorie de l'engagement psychologique est en mesure d'expliquer l'incompatibilité entre un acte de langage donné et la dénégation par le locuteur de sa possession de certains états mentaux. Elle a le pouvoir de rendre compte du caractère paradoxal de la combinaison d'une telle dénégation de possession d'un état psychologique et de l'acte de langage dont l'accomplissement engage le locuteur à avoir l'état en question.

Entre autres cas, notre théorie a le mérite d'expliquer la déficience formelle des situations d'illocution et de communication données en exemples en début d'article. En fait, la défectuosité de

chacun des quatre doublets est élucidée par l'une des thèses qui viennent d'être formulées.

Le passant croisé dans la rue ne peut nous apprendre la nouvelle de la mort du Pape tout en nous indiquant ne pas croire au fait qu'il a existé parce que, ainsi que le spécifie la thèse D, il ne peut accomplir un acte de langage dans lequel il fait référence à une entité, ici le Pape, sans être engagé à avoir la croyance en l'existence de cette entité, croyance qu'il ne peut donc nier posséder.

De même, en vertu de la thèse C, le journaliste ne peut commenter le fait que Reagan a cessé de mentir en indiquant qu'il ne croit pas que le Président ait déjà menti. La proposition ayant pour teneur que Reagan a déjà menti est une présupposition propositionnelle de la proposition stipulant qu'il a cessé de mentir. L'acte de langage qui a cette dernière proposition comme contenu de représentation engage le locuteur à la possession de la croyance en cette présupposition propositionnelle. Le locuteur ne peut donc nier avoir la croyance que Reagan a déjà menti.

La franchise de l'homme politique qui, faisant une promesse, précise qu'il ne se croit pas capable de la remplir, sûrement fort louable moralement parlant, est toutefois catastrophique sur le plan logique. Suivant la thèse B, un locuteur est engagé à avoir la croyance en l'état de choses constituant la condition préparatoire de l'acte. Or, la capacité du locuteur d'effectuer l'action qu'il s'engage à accomplir est une présupposition illocutoire de son acte de promesse. Accomplissant cet acte de langage, notre politicien est engagé à avoir la croyance en sa capacité de la remplir et ne peut conséquemment pas dénier cette possession.

Finalement, c'est en vertu de la thèse A que la vedette d'une réclame commerciale ne pourrait à la fois inciter à l'achat d'un produit et prétendre ne pas avoir le désir que le consommateur fasse cet achat. Le type d'incitation ici en cause est de nature directive. En ce sens, l'acte de langage accompli dans ou par un message publicitaire est assimilable à un ordre. Ce n'est évidemment pas un ordre mais à la façon d'un ordre il a pour objectif que l'allocutaire fasse l'action spécifiée. Comme un ordre, cet acte a pour condition de sincérité le désir du locuteur de voir l'allocutaire effectuer cette action. Un grand nombre de réclames publicitaires

misent précisément sur ce désir, exprimé et donc supposé être effectivement possédé par une vedette ou une personnalité connue, de voir ceux à qui s'adresse le message se procurer l'objet « publicisé ». Selon la thèse A, un locuteur est engagé à la possession de l'état psychologique constitutif de la condition de sincérité de son acte de langage. La vedette de notre réclame ne peut donc nous inciter à acheter tel produit et dénier avoir le désir que nous le fassions puisque l'accomplissement de l'acte engage à la possession du désir.

9. Tous les cas d'illocution et de communication constitués, comme nos quatre exemples, d'un doublet dont le second terme est la dénégation de possession d'un état psychologique faisant l'objet d'un engagement dans l'accomplissement du premier acte de langage peuvent être adéquatement traités par notre théorie de l'engagement psychologique. C'est-à-dire qu'en mettant au jour ce à quoi les locuteurs sont engagés psychologiquement, cette théorie permet d'identifier les états mentaux qu'ils ne peuvent dénier posséder. Elle rend ainsi compte de l'incompatibilité entre les termes des doublets : de l'illogisme ou de la déficience formelle qui résulte de leur accomplissement simultané.

Trois remarques méritent d'être faites au sujet des thèses que nous proposons.

D'abord, telles qu'elles ont été ici introduites, les thèses A, B, C et D constituent les postulats de la théorie de l'engagement psychologique dans le langage. Il aurait été possible de donner à cette dernière un fondement axiomatique différent. En effet, nos thèses peuvent être élaborées suivant une autre stratégie théorique adoptant comme point de départ la notion d'engagement illocutoire, c'est-à-dire entre actes de langage. Searle et Vanderveken caractérisent ainsi l'engagement illocutoire :

The idea behind the notion of illocutionary commitment is simply this : sometimes by performing one illocutionary act a speaker can be committed to another illocution. This can occur both in cases where the performance of one act by a speaker is *eo ipso* a performance of the other and in cases where the performance of the one is not a performance of the other and does not involve the speaker in a commitment to its explicit performance.¹³

13. *Ibid.*, p. 23.

Toutes les thèses de la théorie de l'engagement psychologique peuvent être fondées sur une relation d'engagement illocutoire à un acte de langage de la classe des expressifs, ces actes qui ont pour fonction l'expression d'états mentaux. Ainsi, l'engagement à avoir l'état psychologique constituant la condition de sincérité d'un acte — la thèse A — est « réductible » à l'engagement entre cet acte et l'acte expressif de l'état mental en question ; de même, l'engagement à avoir la croyance en l'état de choses constituant la condition préparatoire d'un acte — notre thèse B — est « réductible » à l'engagement illocutoire de cet acte à l'acte expressif de cette croyance. Il en va de même pour les états psychologiques faisant l'objet des thèses C et D. Tout engagement à la possession d'un état psychologique peut ainsi être ramené à un engagement illocutoire à l'acte expressif de l'état mental considéré. Par conséquent, l'identification d'une relation d'engagement entre une acte de langage X et un expressif permet la reconnaissance de l'engagement à la possession de l'état psychologique de l'expressif dans l'accomplissement de X.¹⁴

Second point qui n'est pas sans intérêt : les thèses de la théorie de l'engagement psychologique sont formalisables. Il est en effet tout à fait possible de leur donner une représentation symbolique apparentée à celle de la logique illocutoire de Searle et Vanderveken.

Troisième et plus importante remarque : il importe de préciser que les thèses A, B, C et D ne sont en fait que les constituants primitifs de la théorie de l'engagement psychologique et qu'elles n'éclairent que les cas les plus simples d'incompatibilité mettant en cause une dénégarion de possession d'un état mental. À partir de ces thèses primitives, peuvent être construites de nouvelles thèses portant sur des cas plus complexes d'incompatibilité. Quelques-unes de ces thèses « dérivées » font ressortir de façon assez éclatante la pertinence philosophique de la problématique de l'engagement psychologique concomitant à l'accomplissement d'actes de langage. Aussi, en guise de conclusion, nous attarderons-nous

14. Par ailleurs, les états psychologiques qu'un locuteur est engagé à avoir peuvent également faire l'objet d'un acte de type déclaratif, catégorie dont le but illocutoire est de rendre existant, par le fait même de l'énonciation, l'état de choses correspondant au contenu propositionnel. Un locuteur peut se déclarer engagé à la possession d'un état mental.

quelque peu sur trois d'entre elles, simplement en les présentant sans les fonder dans une relation d'engagement illocutoire.

La première thèse complexe à considérer est la suivante :

THÈSE E : En accomplissant un acte de langage qui l'engage à avoir un premier état psychologique, un locuteur est par le fait même engagé à avoir la croyance qu'il possède ce premier état mental.

Engagé à avoir un état psychologique en vertu de son accomplissement d'un acte de langage, un locuteur est du même coup également engagé à avoir la croyance qu'il possède le premier état mental. Il ne lui est ainsi pas possible de nier avoir cette croyance. Par exemple, engagé à avoir l'intention d'effectuer la chose promise, le locuteur qui promet est aussi engagé à croire qu'il a cette intention et il ne peut dénier avoir également la croyance qu'il a cette intention. Il serait paradoxal qu'un locuteur affirme « Je ne crois pas que j'ai l'intention de venir » simultanément à son accomplissement de l'acte « Je promets de venir ». Un engagement à la possession de la croyance qu'on le possède est donc concomitant à l'engagement à avoir un état psychologique. Engageant à la possession d'un état mental, l'accomplissement d'un acte de langage engage par le fait même le locuteur à avoir la croyance qu'il le possède.

Cette thèse vaut pour tous les états psychologiques faisant l'objet d'un premier engagement. Elle peut donc recevoir une formulation spécifique relativement à chacun des états mentaux spécifiés dans les thèses A, B, C et D. On dira donc globalement qu'en accomplissant un acte de langage, un locuteur est engagé à avoir les croyances qu'il possède :

- a) l'état psychologique constitutif de la condition de sincérité de l'acte ;
- b) la croyance en l'état de choses constituant la condition préparatoire de l'acte ;
- c) la croyance en l'état de choses correspondant à la proposition qui est une présupposition propositionnelle de l'acte ;
- d) et la croyance en l'existence de l'entité à laquelle il est fait référence.

Ainsi, (a) l'accomplissement d'une assertion engage le locuteur à avoir la croyance en sa possession de la croyance en la teneur de l'assertion, celui d'une promesse l'engage à avoir la croyance en sa possession de l'intention de faire la chose promise et celui d'un ordre à avoir la croyance en sa possession du désir que l'allocutaire exécute l'action ordonnée. De même, (b) en accomplissant un ordre, un locuteur est engagé à avoir la croyance qu'il possède la croyance que l'allocutaire est capable d'effectuer cet ordre. Pareillement, (c) l'accomplissement de l'assertion affirmant le retour d'Europe de Pierre engage le locuteur à avoir la croyance qu'il possède la croyance que Pierre était en Europe et (d) l'accomplissement de l'assertion « Jean fume beaucoup » l'engage à avoir la croyance qu'il a la croyance en l'existence de Jean.

Suivant donc la thèse E, l'engagement à la possession d'un premier état psychologique contracté à l'occasion de l'accomplissement d'un acte de langage implique l'engagement à avoir le second état mental qu'est la croyance en la possession du premier. Un locuteur qui est engagé à avoir un état psychologique est *ipso facto* engagé à avoir la croyance qu'il le possède.

Or, cet autre état de croyance tombe lui aussi sous le coup de la thèse E : engagé à avoir la croyance de deuxième ordre qu'il possède un état psychologique qu'il est initialement engagé à avoir, le locuteur est par le fait même engagé à avoir la croyance de troisième ordre qu'il possède la croyance de deuxième ordre. À la suite, la croyance de troisième ordre implique l'engagement à avoir une croyance de quatrième ordre et ainsi de suite indéfiniment.

La thèse E donne donc lieu à une régression à l'infini de croyances relatives à la possession d'un état psychologique qu'un locuteur est engagé à avoir en première instance du fait de son accomplissement d'un acte de langage. Ce trait est suffisamment remarquable pour faire l'objet d'une thèse particulière :

THÈSE F : En accomplissant un acte de langage qui l'engage à avoir un premier état psychologique, un locuteur est par le fait même engagé à avoir une infinité de croyances relatives à sa possession de ce premier état mental.

Comme la thèse E, la thèse F s'applique eu égard aux différents états psychologiques identifiés par les thèses primitives

A, B, C et D. Elle peut donc être particularisée pour chacun de ces états. Ces différentes spécifications conduisent à la considération générale suivante : en accomplissant un acte de langage, un locuteur est engagé à avoir :

- une infinité de croyances relatives à sa possession de l'état psychologique constitutif de la condition de sincérité de l'acte ;
- une infinité de croyances relatives à sa possession de la croyance en l'état de choses constitutif de la condition préparatoire de l'acte ;
- une infinité de croyances relatives à sa possession de la croyance en l'état de choses correspondant à la proposition qui est une présupposition propositionnelle de l'acte ;
- et une infinité de croyances relatives à sa possession de la croyance en l'existence de l'entité à laquelle il est fait référence.

Un locuteur serait de la sorte engagé à la possession de « quatre infinités » distinctes (au moins) d'états psychologiques.

L'idée de l'engagement à la possession d'une infinité d'états mentaux n'est pas triviale : on ne s'attendrait pas intuitivement à ce qu'un locuteur soit engagé du fait de son accomplissement d'un acte de langage à avoir une série infinie d'états psychologiques.

Par ailleurs, d'aucuns voudraient peut-être contester la validité de cette thèse en invoquant l'argument de la limitation du cerveau des sujets parlants, limitation qui bien sûr les empêcherait de posséder une infinité d'états psychologiques. Il faut à ce propos préciser que la thèse F ne stipule absolument pas qu'un locuteur possède une infinité d'états mentaux mais plutôt qu'il est engagé à cette possession. Or, ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer, l'engagement à avoir un état psychologique n'en implique pas la possession effective. Il est tout à fait possible à un locuteur d'être engagé à avoir un état mental sans du tout le posséder. Et donc, un locuteur peut se trouver engagé à la possession d'une infinité de croyances relatives à sa possession d'un état psychologique qu'il possède ou non cet état et cette infinité de croyances. Même en ne les possédant pas, le locuteur serait malgré tout engagé à avoir l'état mental et l'infinité de croyances relatives à cette possession.

La troisième thèse complexe de nature assez exceptionnelle est celle-ci :

THÈSE G : En accomplissant un acte de langage qui l'engage à avoir un premier état psychologique, un locuteur est par le fait même engagé à avoir la croyance en sa propre existence.

Un locuteur est engagé à la possession de la croyance qu'il existe dès lors qu'il accomplit un acte de langage où il réfère à lui-même. Cette autoréférence est effectuée dans un grand nombre d'actes de langage de différentes sortes. Par exemple, je réfère à ma propre personne dans l'assertion « Je termine bientôt cet article ! ». Le locuteur réfère également à lui-même dans tous les actes de la classe des commissifs, comme la promesse, dans lesquels il s'engage à effectuer une action donnée. Suivant notre thèse D, en accomplissant de tels actes de langage, le locuteur est engagé à avoir la croyance en son existence puisqu'il est lui-même l'entité à laquelle il fait référence.

La thèse G a une portée beaucoup plus générale. Elle stipule que l'accomplissement de tout acte de langage engage le locuteur à la possession de la croyance qu'il existe du fait qu'il l'engage d'abord à avoir un premier état psychologique.

Car de même que cet engagement à la possession d'un premier état psychologique corrélatif à l'accomplissement d'un acte de langage va de pair avec l'engagement à avoir la croyance en la possession de cet état mental, il est également concomitant à l'engagement, par le locuteur, à la possession de la croyance en sa propre existence. Tout locuteur qui accomplit un acte de langage (standard) est ainsi automatiquement engagé à avoir la croyance qu'il existe. Et cela précisément parce qu'il est engagé à avoir un premier état psychologique en accomplissant son acte de langage. Par exemple, un locuteur qui accomplit un acte de promesse est initialement engagé à avoir l'intention d'effectuer la chose promise et de ce fait engagé à avoir la croyance en sa propre existence. Son engagement à la possession de l'intention l'engage à croire qu'il existe ; car à défaut d'exister le locuteur ne pourrait avoir cette intention. Il n'est donc pas possible au locuteur de promettre et de dénier avoir la croyance en son existence pas plus qu'il ne lui est possible de dénier avoir l'intention de remplir sa promesse. Cette promesse est incompatible avec l'acte de dénégation de la possession

de la croyance du locuteur en son existence. Il ne peut, dans le même contexte d'énonciation, accomplir l'acte « Je promets de venir » et affirmer « Je ne crois pas que j'existe ».

L'accomplissement d'un acte de langage, parce qu'il engage le locuteur à la possession d'un premier état mental, l'engage aussi à avoir la croyance qu'il existe. L'existence est en quelque sorte pré-requise à la possession d'états psychologiques et à l'engagement à avoir ces états mentaux. Celui qui est engagé à la possession d'un état psychologique du fait de sa performance langagière est ainsi par le fait même engagé à croire en sa propre existence. L'engagement psychologique dans le langage implique donc un cartésianisme linguistique : « Je parle, donc je suis ». Cette nouvelle version du *cogito*, suivant en cela une tendance contemporaine (bonne ou mauvaise ?) de la philosophie, le ferait passer de l'ordre de la pensée à celui du dire.

*Département d'information
et de communication
Université Laval*

Le moi-substance : une interprétation de l'« analyse du morceau de cire » de la seconde *Méditation*

Denis Sauvé

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027065ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027065ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sauvé, D. (1989). Le moi-substance : une interprétation de l'« analyse du morceau de cire » de la seconde *Méditation*. *Philosophiques*, 16 (1), 73–108.
<https://doi.org/10.7202/027065ar>

Résumé de l'article

Descartes semble s'être donné plus d'un but dans le passage du morceau de cire de la seconde Méditation. L'un est de dire quelles propriétés des corps sont claires et distinctes ou appartiennent à leur essence. Un autre est de montrer en quoi le moi pensant est « mieux connu » que les choses matérielles bien que, contrairement aux corps, il ne puisse être représenté par les sens ou à l'aide de l'imagination. Il fait également des remarques importantes à propos du rôle de l'entendement, par opposition à celui des sens, dans notre connaissance aussi bien de l'esprit que des corps. La question traitée dans ce qui suit est celle de savoir quel est son but premier. Celui-ci, d'après l'interprétation que je vais défendre, a égard non pas à notre conception des corps mais, comme dans le reste de cette Méditation, à celle de l'esprit considéré comme une substance pensante.

**LE MOI-SUBSTANCE :
UNE INTERPRÉTATION DE
L'« ANALYSE DU MORCEAU DE CIRE »
DE LA SECONDE MÉDITATION**

par Denis Sauvé

RÉSUMÉ. Descartes semble s'être donné plus d'un but dans le passage du morceau de cire de la seconde *Méditation*. L'un est de dire quelles propriétés des corps sont claires et distinctes ou appartiennent à leur essence. Un autre est de montrer en quoi le moi pensant est « mieux connu » que les choses matérielles bien que, contrairement aux corps, il ne puisse être représenté par les sens ou à l'aide de l'imagination. Il fait également des remarques importantes à propos du rôle de l'entendement, par opposition à celui des sens, dans notre connaissance aussi bien de l'esprit que des corps. La question traitée dans ce qui suit est celle de savoir quel est son but premier. Celui-ci, d'après l'interprétation que je vais défendre, a égard non pas à notre conception des corps mais, comme dans le reste de cette *Méditation*, à celle de l'esprit considéré comme une substance pensante.

ABSTRACT. Descartes seems to have several purposes in mind in the well known « piece of wax passage » of the second *Meditation*. One is to state which properties of material things are clear and distinct, or belong to their essence. Another is to show that the thinking self is « better known » than material things, although, unlike bodies, it is not something which falls under sense or imagination. In addition, he also makes some important points concerning the role of the understanding, as opposed to the senses, in our knowledge of the mind and of bodies. The question I wish to pose in this paper is : What is Descartes' main goal ? According to the interpretation I will defend, his first concern relates not to our conception of bodies but, as in the rest of this *Meditation*, to our conception of the mind as a thinking substance.

Le texte de la seconde *Méditation* se divise en deux parties relativement indépendantes : Descartes entreprend dans la première

de montrer que l'essence de l'esprit est d'être seulement une chose qui pense ; ensuite, dans la deuxième, où il invoque son célèbre exemple du morceau de cire, il dit, entre autres, en quoi consiste notre idée des choses matérielles. Ce dernier passage, d'après l'interprétation courante, traite de la nature de la matière : l'exemple du morceau de cire est censé montrer que l'idée claire et distincte que nous avons d'un corps est l'idée de quelque chose d'étendu. Il semble que Descartes veuille tirer aussi d'autres conclusions de son « analyse », entre autres que l'esprit est plus « facile » à connaître que les corps (ou, d'après le titre latin de la *Méditation*, qu'il est « mieux connu » qu'eux), et il soutient que la connaissance des corps, quand elle n'est pas obscure et confuse, dépend de l'entendement et non des sens ou de l'imagination. Mais bien qu'en ce point des *Méditations* nous ne sachions pas encore si ceux-ci existent et s'ils sont réellement tels que nous les concevons, le but principal du passage est de mettre en évidence cette idée que nous avons de leur essence.

Je propose dans ce qui suit une interprétation qui diffère sur un point important de l'interprétation courante. Descartes, il me semble, veut dire ici quelque chose non pas seulement au sujet de la nature du morceau de cire mais aussi, et surtout, au sujet de sa représentation (« claire et distincte ») comme *substance*. Les remarques qu'il fait à propos de l'essence des choses matérielles ont une importance fondamentale, sans doute, si on les replace dans le contexte de l'ensemble des *Méditations* : elles sont reprises et développées dans les *Méditations* ultérieures, en particulier dans la troisième (où il jette les bases de la distinction entre qualités primaires et secondaires), la cinquième (intitulée « De l'essence des choses matérielles (...) ») et dans la sixième (où il démontre la « distinction réelle » de l'esprit et du corps). Mais, considéré seulement dans le contexte de cette seconde *Méditation*, on saisit mieux la signification et la structure du passage du morceau de cire si on suppose que c'est d'abord la substantialité des corps qui intéresse ici Descartes. Si cette façon de l'interpréter est exacte, on peut comprendre aussi que le propos qui sous-tend le passage vise en réalité au moins autant la *substantialité du moi pensant* que celle des corps : Descartes, comme je le dirai plus loin, veut défendre à cet endroit l'idée, qu'il place au centre de sa métaphysique, d'après laquelle l'esprit est une substance au même titre que les

choses matérielles et non pas, comme pour Aristote et les scolastiques, une « forme » du corps.

J'exposerai d'abord l'interprétation communément admise du texte (et certaines de ses variantes) pour la discuter et en faire la critique. Ensuite, je défendrai une autre interprétation.¹

I

Descartes introduit le passage du morceau de cire en le présentant comme une réponse à une objection qu'est susceptible de lui faire son lecteur. Dans la première partie de la *Méditation*, il a montré d'abord par le *Cogito* qu'il (son propre moi ou son esprit) est une chose qui existe réellement et, ensuite, qu'il a une idée de ce moi seulement comme d'une chose qui pense. Mais cette connaissance qu'il a de son esprit, il ne l'a obtenue, dit-il, ni par les sens, ni à l'aide de l'imagination : « [La] notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue ; ni par conséquent (...) d'aucunes de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination. »² Il est même nécessaire de « détourner son esprit de cette façon de concevoir [qui a recours à l'imagination], afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature ». ³ Pourtant, et c'est ici qu'on pourrait lui faire une objection, on considère habituellement que toute connaissance doit se rapporter d'une façon ou d'une autre, directement ou indirectement, à ce qui est donné au moyen des sens (à des perceptions visuelles, auditives, tactiles, etc.) et que, pour cette raison, la meilleure connaissance que l'on ait de quoi que ce soit est celle que l'on a des corps ; comme le disaient les scolastiques, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Et si toute connaissance doit nécessairement débiter par le témoignage des sens et, au moins initialement, prendre pour objet les choses matérielles, alors l'idée d'une connaissance du moi s'avère pour le moins problématique dans la mesure

1. Les références aux écrits de Descartes, dans ce qui suit, renvoient, pour le texte latin, à l'édition publiée par C. ADAM et P. TANNERY (*Œuvres de Descartes*, Paris : Vrin, 1973) et, pour la traduction française, à l'édition publiée par F. ALQUIÉ (*Œuvres philosophiques*, Paris : Garnier, 1963-1973). La première édition est signalée par les lettres AT, la deuxième par la lettre A.

2. AT VII, 27-28 ; A II, 420.

3. AT VII, 28 ; A II, 420.

où, justement, celui-ci n'est pas quelque chose qui peut être perçu à travers les sens ou représenté par des images au moyen de l'imagination. Descartes écrit (c'est le début du passage) : il semble, et je ne peux m'empêcher de croire, « que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous le sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination » ⁴, c'est-à-dire mon moi ou mon esprit. Ainsi, d'après l'objection, on ne peut connaître la nature de l'esprit pas plus, d'ailleurs, que l'existence de Dieu, puisque ni l'âme ni Dieu ne sont des choses qui tombent sous le sens ; ou, du moins, on ne peut les connaître aussi bien ou, peut-être, aussi directement et parfaitement, que l'on peut connaître les choses matérielles.

L'objection est celle que ferait un philosophe de la tradition aristotélicienne. Dans le *Discours*, en se référant à l'adage scolastique, Descartes remarque que « (...) même les philosophes tiennent pour maxime, dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été. » ⁵ Pour y répondre, il va essayer de montrer que non seulement dans le cas de l'âme, mais même dans celui des choses matérielles, on ne peut parvenir à une véritable connaissance des choses au moyen uniquement des sens ou de l'imagination. Cette connaissance, aussi bien de l'âme que des corps, y compris de leur essence, n'est possible selon lui qu'à l'aide de l'entendement. Comme il le dit au même endroit dans le *Discours*, « (...) ni notre imagination, ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient. » ⁶

« Commençons », dit-il, « par la considération des choses les plus communes », par exemple de ce morceau de cire. Celui-ci possède, suivant l'opinion ordinaire, toutes les propriétés « qui peuvent distinctement faire connaître un corps (...) » ⁷ : il a une certaine odeur, une saveur, une couleur, une forme particulière et une grandeur ; il est dur et froid au toucher et, lorsqu'on le frappe,

4. AT VII, 29 ; A II, 422.

5. A I, 609.

6. *Ibid.*

7. AT VII, 30 ; A II, 423.

il produit un son. Mais qu'arrive-t-il si on l'approche du feu ? Son odeur disparaît, sa couleur change, sa grandeur augmente, il prend une autre forme, il devient chaud au toucher et il ne donne plus aucun son quand on le frappe. Néanmoins, malgré tous ces changements, personne ne nie que le morceau de cire demeure. Mais, demande Descartes, « [q]u'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? » Et il répond : « Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe se trouvent changées, et cependant la même cire demeure [*remanet cera*]. »⁸

On trouve dans ce passage une inférence dont le sens, pour le moins, n'apparaît pas de façon évidente. Descartes veut déduire, semble-t-il, de ce que toutes les propriétés du corps « remarquées par l'entremise des sens » ont changé, qu'aucune de ces propriétés, contrairement à ce que suppose l'opinion ordinaire, ne nous fait connaître réellement ce qu'il est : *puisque* ces propriétés ont changé, elles ne donnent pas une connaissance distincte du morceau de cire. Comment comprendre son raisonnement ?

Une interprétation partagée par plusieurs commentateurs des *Méditations* est la suivante.⁹ Dans la suite du texte, on lit que les propriétés sensibles du morceau de cire ne font pas connaître distinctement ce qu'il est parce que, en réalité, la cire n'est « ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps (...) ».¹⁰ Plus exactement, comme on le lit un peu après, l'idée claire et distincte que renferme la représentation du morceau de cire et qui va servir à définir son essence est celle seulement de quelque chose d'étendu (dans les trois dimensions), de « flexible » (susceptible de recevoir différentes formes) et de « muable » (capable de mouvement). Aucune de ses

8. AT VII, 30 ; A II, 424.

9. Cf., par exemple, Margaret WILSON, *Descartes* (Londres : Routledge and Kegan Paul, 1978, édition révisée 1982), p. 79 ; Geneviève RODIS-LEWIS, *Descartes* (Paris : Librairie Générale Française, 1984), p. 241 ; L.J. BECK, *The Metaphysics of Descartes. A Study of the « Meditations »* (Oxford : Clarendon Press, 1965), p. 102. Bernard WILLIAMS, par contre, *Descartes : The Project of Pure Enquiry* (Atlantic Highlands, N.J. : Humanities Press, 1978), rejette cette interprétation (cf. p. 213 et suiv.).

10. AT VII, 30-31 ; A II, 424.

autres propriétés telles que l'odeur, le goût, la couleur, le froid ou la chaleur et les autres qualités tactiles n'appartiennent à son essence. La distinction entre les deux types de propriétés, les propriétés sensibles et les propriétés essentielles ou constitutives du morceau de cire, s'explique apparemment par un principe (implicite) se formulant : « Les propriétés *changeantes* d'un corps ne sont pas des propriétés qui appartiennent à sa nature (elles n'en donnent pas une idée claire et distincte) ; seules ses propriétés *permanentes* peuvent être considérées comme étant comprises dans son essence. » À l'aide de ce principe, on pourrait interpréter comme suit le raisonnement : parce que les propriétés sensibles de la cire ont toutes changé, elles ne font pas partie de son essence ; l'extension, la flexibilité et la mutabilité, au contraire, sont des propriétés qui ont demeuré, et c'est pourquoi on peut dire qu'elles constituent l'essence du morceau de cire (et qu'elles en donnent une connaissance distincte).

Est-ce bien le raisonnement de Descartes ? Prenons la propriété d'avoir une odeur. Le morceau de cire a perdu son odeur quand il a été approché du feu, et on pourrait dire effectivement suivant le principe que l'odeur des fleurs qu'il avait auparavant ne fait pas partie de son essence puisqu'il s'agit seulement d'une propriété « changeante » du corps. De même, parce qu'il ne produit plus un son quand on le frappe, il ne possède pas par nature la propriété de donner un son. Si on passe à la couleur, on peut dire que la blancheur n'est pas non plus une de ses propriétés invariantes parce qu'au début il était blanc et qu'après avoir été réchauffé il a changé de couleur et il est devenu (disons) jaune, de sorte qu'il n'est par essence ni blanc ni jaune. Mais la difficulté est que ce critère ne permet pas d'éliminer toutes les propriétés qui devraient en être exclues. Par exemple, le corps a perdu sa couleur blanche pour devenir ensuite jaune, mais à travers ce changement il a conservé la propriété d'avoir une couleur ; et s'il était froid pour devenir ensuite chaud, il a toujours, après le changement, la propriété d'avoir une température. Être coloré et avoir une température représentent des traits *permanents* du morceau de cire et il est clair pourtant qu'ils n'appartiennent pas à la nature du corps.¹¹

11. Bernard WILLIAMS fait cette objection à l'interprétation habituelle du texte (*Descartes : The Project of Pure Enquiry*, p. 217 et 218).

On pourrait suggérer peut-être une autre façon de formuler le principe, pour déterminer en quoi consiste l'essence des choses matérielles, qui serait celle-ci : « si le corps perd une de ses propriétés *particulières* (comme avoir l'odeur des fleurs) ou si une de ces propriétés (par exemple être blanc) est remplacée par une autre d'un même type (être jaune), alors la propriété *générale* correspondante (avoir une odeur ou une couleur) n'appartient pas à son essence ». D'après ce critère, le morceau de cire ne possède par nature aucune de ces propriétés : « avoir une odeur » (puisqu'il a perdu l'odeur des fleurs), « avoir une température » (il est passé du froid au chaud), « avoir une couleur » (il a changé de la couleur blanche à la couleur jaune) et « produire un son » (il a perdu en se liquéfiant sa capacité de donner un son quand on le frappe). On pourrait donc exclure des propriétés que n'éliminait pas le premier principe. La difficulté cependant, à l'inverse de la première, est que l'on exclut maintenant trop de propriétés. Après avoir été réchauffé, le corps a changé de forme ; il avait, disons, une forme cylindrique et il a acquis une autre forme en devenant liquide, ce qui implique qu'il ne possède pas la propriété générale correspondante « avoir une forme », c'est-à-dire « être flexible ». De façon similaire, il était au début immobile et il est maintenant (supposons) en mouvement, de sorte que d'après le principe il n'est pas non plus « muable ». Pourtant, on devrait compter la flexibilité et la mutabilité au nombre de ses propriétés essentielles. D'autre part, il semble que l'on doive même exclure l'extension : en se liquéfiant le corps a changé de longueur (il avait auparavant la propriété particulière d'avoir une longueur x et il a maintenant une longueur y), de sorte qu'il ne possède pas la propriété générale « avoir une longueur » ou, pour la même raison, « avoir une profondeur » (et « avoir une largeur »), et il s'ensuivrait qu'il n'est pas non plus étendu.

On peut douter qu'il existe un autre critère relatif à des traits « permanents » des corps (ou faisant appel à une distinction entre des propriétés « particulières » et des propriétés « générales ») dont résulteraient exactement les trois propriétés (extension, flexibilité et mutabilité) dans lesquelles Descartes voit des propriétés pouvant donner une connaissance distincte du morceau de cire. On pourrait envisager une autre interprétation. Dans la deuxième partie des *Principes* (article 4), on trouve un passage, parallèle, semble-t-il, à celui de la seconde *Méditation*, qui suggère une façon

différente de se représenter le raisonnement concluant que ce n'est pas par leurs propriétés sensibles que nous pouvons obtenir une connaissance distincte des corps. Il s'agit dans ce passage de montrer « que la nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. »¹² Il propose à cet endroit ce que l'on pourrait considérer comme une sorte de *Gedankenexperiment*. Prenons, dit-il, par exemple, une propriété sensible qu'ont certains corps telle que la dureté : « (...) nous n'en connaissons autre chose, par le moyen de l'attouchement, sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles les rencontrent (...). »¹³ Mais on pourrait imaginer une situation comme la suivante : si « toutes les fois que nous portons nos mains vers quelque part, les corps qui sont en cet endroit se retireraient aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté ; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps [à savoir leur extension]. »¹⁴ Il semble qu'une même idée, ou une idée similaire, soit développée plus longuement un peu plus loin à l'article 11 ; il écrit : « [pour] mieux discerner quelle est la véritable idée que nous avons du corps nous [pouvons prendre] pour exemple une pierre et en [enlever] tout ce que nous saurons ne point appartenir à la nature du corps. »¹⁵ Ainsi, on peut ôter de la pierre la dureté, « parce que, si on [la] réduisait (...) en poudre, elle n'aurait plus de dureté, et ne laisserait pas pour cela d'être un corps (...). » On pourrait faire de même pour les autres propriétés comme la couleur, la pesanteur et la température : « [ô]tons (...) aussi [du corps] la couleur, parce que nous avons pu voir quelquefois des pierres si transparentes qu'elles n'avaient point de couleur ; ôtons-en la pesanteur, parce que nous voyons que le feu, quoiqu'il soit très léger, ne laisse pas d'être un corps ; ôtons-en le froid, la chaleur, et toutes les autres qualités de ce genre, parce que nous ne

12. AT VIII, 42 ; A III, 149.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. AT VIII, 46 ; A III, 156.

pensons point qu'elles soient dans la pierre, ou bien que cette pierre change de nature parce qu'elle nous semble tantôt chaude et tantôt froide. »¹⁶ S'il est possible d'imaginer une situation telle que l'on pourrait ne jamais avoir l'occasion de percevoir une des qualités sensibles des corps (comme avoir l'impression de la dureté, parce qu'ils s'éloignent toutes les fois qu'on tente de les toucher), ou si on peut en concevoir un seul qui soit dépourvu de l'une de ces propriétés (comme avoir une couleur ou une température), alors on peut dire que celles-ci ne sont pas des propriétés constitutives des corps.

Le rapprochement entre le texte de la deuxième *Méditation* et ces passages des *Principes* permettrait de comprendre pourquoi Descartes considère que seules l'extention, la flexibilité et la mutabilité appartiennent à la nature de la matière.¹⁷ Dans la deuxième *Méditation*, on lit : « Considérons [le morceau de cire] attentivement, et éloignant toutes les choses qui [ne lui] appartiennent point (...), voyons ce qui reste. Certes il ne demeure [*supersit*] rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. »¹⁸ On doit éloigner « toutes les choses qui n'appartiennent point [au morceau de cire] » et voir ensuite ce qui reste, c'est-à-dire éloigner toutes ces propriétés qui, comme dans les exemples des *Principes*, pourraient être retranchées du corps sans qu'il cesse d'exister ou, plus précisément, toutes les qualités qui pourraient être enlevées de l'*idée* du corps sans que soit supprimée l'*idée* (complexe) que l'on en avait initialement. Pour employer la terminologie de Kant, l'« expérience de pensée » des *Principes* revient à faire l'« analyse » (la décomposition) du concept d'un corps dans le but de déterminer quels éléments lui sont attachés nécessairement et lesquels ne lui sont attachés que d'un manière contingente. Il en ressort que le seul élément compris nécessairement

16. AT VIII, 46 ; A III, 156–157.

17. Margaret WILSON, entre autres, a proposé ce rapprochement (cf. *Descartes*, p. 82 et 83). Cependant, elle défend en même temps l'interprétation d'après laquelle l'essence des corps, pour Descartes, représente la somme de leurs propriétés invariantes. Il est clair que les deux interprétations sont incompatibles : Descartes pourrait admettre que le fait d'être coloré constitue une propriété permanente du morceau de cire mais soutenir en même temps qu'il est possible de concevoir un corps entièrement dépourvu de couleur, de sorte que la couleur ne serait pas une propriété constitutive du morceau de cire.

18. AT VII, 31 ; A II, 424.

dans l'idée d'une chose matérielle est l'étendue : la proposition « Tout corps est étendu » énonce une vérité « analytique », donc nécessaire, à propos des corps, alors que « Tout corps a un poids (ou une certaine température) » énonce seulement à leur sujet une vérité (à supposer que ce soit bien une vérité) « synthétique » et contingente.¹⁹ L'extension, avec la flexibilité et la mutabilité, apparaît comme une propriété appartenant à l'essence du morceau de cire parce qu'elle est constitutive du concept d'une chose matérielle (elle ne pourrait pas en être « enlevée ») et qu'il serait contradictoire de nier une « vérité conceptuelle » comme « Tout corps est étendu » alors qu'il n'y a aucune contradiction à concevoir un corps dénué d'un poids, d'une couleur ou d'une température.²⁰

Je supposerai dans ce qui suit que l'« expérience de pensée » des *Principes* réussit à montrer que la nature des corps est l'étendue et que c'est à une telle « analyse » que Descartes fait allusion dans la seconde *Méditation*. Un autre point, plus difficile à expliquer, est la raison pour laquelle une connaissance claire et distincte des corps ne dépend pas de ce qui est donné « par l'entremise des sens ». Pourquoi, comme il le dit apparemment dans le passage cité au début où il présente son « raisonnement »,

19. À propos des exemples des *Principes*, M. WILSON écrit (*Descartes*, p. 83) : « (...) it seems that Descartes' underlying purpose is really to get us to consider what belongs to our *concept* of body (...). Descartes is really asking what properties are analytically contained in the concept of body in general. »

20. On pourrait penser à une autre interprétation des passages des *Principes*. Descartes pourrait faire implicitement appel à un critère pouvant se formuler comme suit : « s'il existe un seul corps dénué d'une certaine propriété, alors celle-ci n'appartient pas à l'essence des choses matérielles. » Si en effet, comme on peut le supposer, tous les corps ont les mêmes propriétés essentielles (un morceau de cire, par exemple, doit être de même nature qu'un morceau de bois) et s'il y a un seul corps n'ayant pas une certaine propriété, alors celle-ci n'est pas commune à tous les corps et, par conséquent, n'est pas une de leurs propriétés constitutives. Par exemple, certains corps peuvent être réduits en poudre ; donc la dureté n'est pas une propriété partagée par tous les corps et on peut l'exclure de leur essence. De même, s'il existe un seul corps parfaitement transparent et n'ayant aucune couleur (même si tous les autres sont colorés), alors on peut aussi exclure la couleur. (Ou bien encore : parce que le morceau de cire en se réchauffant a perdu son odeur, ou bien parce qu'il y a des corps sans odeur, et parce que certains corps comme le feu n'ont pas de pesanteur, l'odeur et la pesanteur ne font pas non plus partie de leur essence). Il n'existe par contre aucun corps n'ayant pas de grandeur ou de forme ; ces deux propriétés sont absolument communes à tous les corps et, par conséquent, on peut les compter au nombre de leurs propriétés constitutives. La difficulté dans ce critère est que l'impossibilité de découvrir un corps dépourvu de telle ou telle propriété ne prouve évidemment pas que tous la possèdent.

est-ce que ce ne sont pas les sens qui peuvent nous renseigner sur la nature des choses matérielles ?

La raison pour laquelle ce ne sont pas les sens qui sont capables de donner une connaissance distincte des corps est que l'*entendement* ou l'esprit joue un rôle indispensable quand il s'agit de connaître l'essence de quelque chose. Dans un passage des *Principes* qui rappelle celui du *Discours* cité plus haut, on lit que « (...) ce ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lorsqu'elle y intervient (...). »²¹ En quoi consiste plus exactement la fonction exercée par l'entendement ou la raison ? On peut penser ici à plusieurs interprétations différentes. Une première interprétation, commune à beaucoup de commentateurs des *Méditations*, revient à affirmer que l'idée d'une chose étendue n'a pas été obtenue par les sens, qu'elle ne manifeste pas une propriété sensible des choses, parce qu'elle a son origine dans l'entendement lui-même. C'est ce que soutient apparemment Descartes dans les *Principes* (deuxième partie, fin de l'article 3) où il écrit : « (...) nous quitterons (...) tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées (...) se trouvent naturellement. »²² Immédiatement à la suite, on lit (début de l'article 4) le passage déjà cité : « En ce faisant, nous saurons que la nature (...) du corps pris en général (...) ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue (...). »²³ On peut donc savoir à l'aide de l'entendement seul, par les idées qui s'y trouvent « naturellement », par conséquent de façon *innée*, que la nature des corps est leur extension ; c'est pourquoi la connaissance de leur nature ne doit rien aux sens.²⁴

Un seconde interprétation serait la suivante. Descartes veut peut-être mettre en lumière la différence existant entre un *concept*, en particulier ici le concept d'une chose étendue, qui est un produit

21. AT VIII, 37 ; A III, 142.

22. AT VIII, 42 ; A III, 148.

23. AT VIII, 42 ; A III, 149.

24. Cette interprétation est celle adoptée par exemple par Martial GUEROUIT, *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris : Aubier, 1953), vol. I, p. 132 et suiv., et par M. WILSON, *Descartes*, p. 169.

de l'entendement, et des données des sens ou bien des images créées par l'imagination. Dans le troisième alinéa du passage du morceau de cire (dans l'original latin du texte, qui comprend en tout sept alinéas), il soutient que la possession du concept d'un corps ne consiste pas simplement dans le fait d'avoir des impressions sensibles ou des images dans l'esprit, parce que le concept, une représentation *intellectuelle*, donc non sensible, permet de penser une infinité de grandeurs possibles (pour l'extension) et de formes possibles (pour la flexibilité) alors que ni les sens, ni même l'imagination ne peuvent représenter une variété infinie de formes ou d'objets de grandeurs différentes : on peut par les sens ou l'imagination se représenter des objets de grandeurs et de formes déterminées, mais non pas un corps en général (l'extension et la flexibilité en elles-mêmes) sans aucune grandeur ou aucune forme particulière. L'entendement aurait par conséquent une fonction indispensable à remplir quand nous nous formons des concepts (des représentations non sensibles) des choses, et on pourrait soutenir en ce sens que c'est par l'entendement seul qu'il est possible de parvenir à une connaissance de quelque chose.²⁵

Il y a encore une troisième interprétation qui pourrait être donnée de la remarque au sujet du rôle de l'entendement. « [Ce] ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lorsqu'elle y intervient », parce que les sens peuvent donner seulement une idée obscure et confuse de la nature des choses matérielles et que c'est à la raison ou à l'entendement qu'il revient de *rendre distincte* cette représentation. L'« expérience de pensée » des *Principes* montre de quelle manière se forme l'idée claire et distincte de la substance étendue : l'« analyse » revient à retirer de l'idée d'un corps (quelconque) tout ce qui ne lui « appartient » par réellement, ou ce sans quoi il pourrait quand même exister, c'est-à-dire toutes les qualités qui, comme l'odeur, la couleur ou la température, en rendent la représentation obscure et confuse. L'idée du corps est confuse quand il s'y mêle des éléments qui ne lui sont pas essentiels et devient distincte quand elle ne comprend plus que ce qui lui appartient en propre. L'opération consistant à discerner les éléments qui appartiennent réellement à

25. Cette interprétation, si je le comprends bien, est celle de Bernard WILLIAMS ; cf. *Descartes : The Project of Pure Enquiry*, p. 222 et 223.

l'idée des corps (l'étendue, la flexibilité et la mutabilité) et à en retirer les éléments inessentiels est l'œuvre de l'entendement (et non des sens ou de l'imagination).

Il n'y a peut-être pas une preuve décisive que l'on pourrait apporter à l'appui de l'une ou l'autre de ces trois interprétations, mais c'est la troisième, il me semble, ou peut-être une combinaison de la deuxième et de la troisième, qui est la plus plausible.

D'après la première interprétation, Descartes veut introduire une distinction entre les propriétés sensibles des corps et leurs propriétés non sensibles : on connaît les propriétés sensibles par l'entremise des sens, tandis que les autres ont leur source dans l'entendement lui-même. Un premier point à noter à propos de cette interprétation est que la distinction ne découle pas de l'« expérience de pensée » des *Principes*. Celle-ci est censée montrer que les propriétés « sensibles » telles que la couleur, l'odeur ou la température doivent être exclues de l'essence des corps ; mais il n'en découle pas que les propriétés qui restent, une fois retirées ces propriétés, devraient être des propriétés *non sensibles* ou que celles-ci devraient avoir leur origine dans l'entendement plutôt que dans les sens. On pourrait soutenir peut-être que la proposition « Tout corps est étendu » exprime une vérité nécessaire tandis que « Tout corps a un poids » exprime seulement à leur sujet une vérité contingente, mais il ne s'ensuit pas que l'idée d'extension devrait pour cette raison avoir une origine différente de celle de l'idée d'une chose ayant un poids (ou de l'idée de pesanteur).

En deuxième lieu, on peut se demander dans quelle mesure Descartes soutient réellement que l'idée d'étendue ne représente pas une propriété sensible des corps. Il semble y avoir après tout des passages dans lesquels il dit que nous pouvons percevoir, par l'intermédiaire des sens, des choses étendues (ayant une grandeur déterminée, une longueur, une forme, immobiles ou en mouvement). À l'article 3 déjà cité des *Principes* (deuxième partie), qui porte le titre : « Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles », il écrit : « Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'à l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent

profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. »²⁶ Ce qui laisse entendre que nous pouvons au moins savoir par l'intermédiaire des sens que les corps ont telles ou telles dimensions, telles ou telles formes, et peut-être même aussi, quoique « rarement et par hasard », que l'étendue appartient à leur essence (contrairement d'ailleurs à ce que dit le titre de l'article). C'est ce que suggère aussi un passage de la sixième *Méditation* où on lit : « (...) au dehors [en ce qui concerne les choses extérieures] outre l'extension, les figures, les mouvements des corps, je remarquais en eux ["je sentais aussi en eux", dit plus précisément le texte latin : *sentiebam etiam in illis*] de la dureté, de la chaleur, et toutes les autres qualités qui tombent sous l'attouchement (...). »²⁷ Il semble que d'après ce passage également on puisse percevoir par le moyen des données des sens les grandeurs, les formes et les mouvements des corps aussi bien que leurs couleurs, leurs poids ou leurs températures.

La principale difficulté dans la première interprétation, il me semble, est celle-ci. Descartes ne pourrait pas nier de façon plausible que seuls les sens peuvent nous informer sur les grandeurs ou les formes des choses. Mais si c'est empiriquement qu'il est possible de déterminer qu'un objet a telle ou telle longueur ou telle ou telle forme particulières, on ne voit pas en quel sens on pourrait dire que c'est à l'aide des idées contenues (« naturellement ») dans l'entendement lui-même, et non au moyen des sens, que l'on peut savoir en général que les objets ont une grandeur (qu'ils sont étendus) ou qu'ils ont une forme. Il semble plutôt que, si on peut savoir au moyen des sens qu'un certain objet a une longueur x ou y , alors on peut savoir aussi par le même moyen, quoiqu'à la condition peut-être que l'entendement y « intervienne », qu'il possède en général une longueur. En d'autres termes, on ne voit pas comment la propriété d'avoir une longueur pourrait être une propriété non sensible d'un corps, au sens où elle aurait son origine dans l'entendement lui-même, alors qu'« avoir une longueur de dix mètres » devrait être une propriété sensible de ce corps.

Il n'y a pas cette difficulté dans les deux autres interprétations. D'après la seconde, il n'est pas nécessaire de faire une distinction

26. AT VIII, 41-42 ; A III, 148.

27. AT VII, 74 ; A II, 484.

entre les propriétés sensibles et les propriétés non sensibles dans la mesure où la fonction de l'entendement consiste simplement à former des concepts (des représentations intellectuelles et non sensibles) des choses *telles que les sens les présentent*, par exemple le concept d'une chose ayant une grandeur, *ou bien le concept d'une chose colorée* (ou d'une chose ayant une température, etc.). La troisième interprétation ne présuppose pas non plus une telle distinction : entre les propriétés constitutives et les propriétés accidentelles des corps (ou bien entre les idées claires et distinctes et les idées obscures et confuses contenues dans leur représentation) la distinction n'est pas la même que celle entre des idées dont l'origine est intellectuelle et des idées ayant une origine sensible. Le rôle de l'entendement (la manière dont il « intervient »), d'après cette interprétation, est de rendre claire et distincte, en la décomposant en ses éléments, l'idée du morceau de cire *telle que les sens l'ont donnée* et renfermant aussi bien des qualités comme l'extension ou la flexibilité que des qualités comme la couleur, la température ou l'odeur. C'est apparemment ce qui est suggéré dans ce passage (fin du troisième alinéa) où on lit : « (...) la perception [de la cire] n'est pas une vision, ni un attouchement, ni une imagination (...), mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, *selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elles, et dont elle est composée.* »²⁸ L'idée complexe du corps nous est donnée par l'intermédiaire des sens, et c'est par un acte de l'entendement que l'esprit dirige son attention vers les différents éléments contenus en elle pour en retirer les idées obscures et confuses et retenir celles qui sont claires et distinctes : un acte de l'entendement et, par suite, quelque chose que les sens seuls ne pourraient pas donner.²⁹

28. AT VII, 31 ; A II, 426 (je souligne).

29. Cette interprétation s'accorde avec celle que défend Robert McRAE dans un article intitulé « Innate Ideas », R.J. Butler (ed.) *Cartesian Studies* (Oxford : Basil Blackwell, 1972). McRae écrit (p. 46) : « Our idea of bodies as extended [selon Descartes] comes from bodies acting on us through the senses. Much that comes to us through the senses, however, is obscure. That is why at the beginning of *Meditation V* Descartes' first task was to separate out what is distinct in our ideas of body from what is obscure. » Mais cette séparation, il me semble, contrairement à ce que dit McRae, s'opère, implicitement au moins, dès la seconde *Méditation*, et elle est rappelée, cette fois de façon explicite, dans la troisième (dans un passage que je cite ci-dessous et dans lequel Descartes

Une dernière remarque à propos du rôle de l'entendement. Il est probable que Descartes fasse allusion dans le passage du morceau de cire aux deux fonctions, l'une consistant à se former des concepts des choses et l'autre à isoler les idées claires dans la représentation des corps. Il semble néanmoins que la plus importante soit la seconde : ce n'est qu'en faisant la distinction entre ce qui est clair et ce qui est obscur dans les idées des choses matérielles que l'on peut arriver à découvrir leur essence. L'autre fonction ne permet pas de faire une distinction entre leurs propriétés constitutives et leurs propriétés accidentelles : on peut se former des concepts tels que celui d'extension ou de flexibilité, mais également des concepts comme « avoir une couleur » (ou bien « être blanc », ou « avoir l'odeur des fleurs ») sans qu'on puisse en tirer une distinction entre les deux types de propriétés. Mais puisqu'il n'y a aucune incompatibilité entre les deux fonctions, on peut supposer qu'il pense ici autant à l'une qu'à l'autre.³⁰

II

En débutant, j'ai cité le raisonnement par lequel Descartes concluait que, puisqu'il est possible que toutes les propriétés « sensibles » du morceau de cire changent pendant que celui-ci demeure, ce n'est pas par l'intermédiaire des sens que l'on peut parvenir à une connaissance distincte du corps. Il ne semble pas que le raisonnement se fonde sur une différence entre des propriétés « changeantes » et des propriétés « permanentes » des corps : quand on cherche à savoir en quoi consiste la nature du morceau de

renvoie à la seconde *Méditation*). McRae ajoute ensuite (avec raison, je pense) : « The distinction made between clear and distinct ideas on the one hand, and obscure and confused on the other, is not the same as that between innate ideas and adventitious ideas, or ideas derived from senses. The later distinction is one between two kinds of ideas according to their origin. The former distinction is based on differences of degree, and can be found within all perception, whether the ideas involved are adventitious or innate. The work of attending and distinguishing whereby what we perceive is made clear and distinct is the work of the *understanding* as opposed to the senses, but this work of the understanding can equally well be directed at either the innate or the adventitious ». (*ibid*).

30. Ce qui précède n'épuise évidemment pas la question de l'innéisme de Descartes. Cf. sur ce point l'article de R. McRAE, « Innate Ideas ». McRae ne se réfère pas ici au texte de la seconde *Méditation*. Pourtant le passage du morceau de cire, comme je le montre dans ce qui suit, est compatible avec ses conclusions et, au moins en partie, les confirment.

cire, on doit déterminer non pas quelles sont ses propriétés permanentes mais quelles sont celles qui appartiennent en général à l'idée d'une chose matérielle (les idées claires qu'elle renferme) ou bien, ce qui revient peut-être au même, on doit découvrir quelles propriétés ont en commun le morceau de cire et tous les autres corps. D'autre part, en faisant une distinction entre leurs propriétés essentielles et leurs propriétés accidentelles, il ne semble pas qu'il pense à une opposition entre des propriétés connues *exclusivement* à l'aide de l'entendement et des propriétés perçues au moyen des sens (comme plus haut dans la première des trois interprétations mentionnées). Pourtant, n'est-ce pas précisément ce qui est suggéré par le raisonnement ? Pour citer à nouveau le texte, on lit : « Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être *rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens* (...). »³¹ Il est clair d'après ce passage qu'il y a pour lui *quelque chose* que l'on connaît distinctement dans le morceau de cire qui n'est pas donné par les sens et qui peut être connu *exclusivement* à l'aide de l'entendement. Mais ce quelque chose, je pense, ce n'est pas l'essence ou en général les propriétés des corps mais leur *substantialité*.³²

Dans la troisième *Méditation*, Descartes dresse la liste des idées claires et distinctes contenues dans la représentation de la matière ; il mentionne entre autres la substance : « (...) si [j']examine [les choses matérielles] de la même façon que j'examinais (...) l'idée de la cire, je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de choses que je conçoive clairement et distinctement, à savoir la grandeur ou bien l'extension (...) ; la figure qui est formée par les termes et les bornes de cette extension ; la situation (...) ; et le mouvement ou le changement de cette situation ; auxquelles on peut ajouter la substance, la durée, et le nombre. »³³ Quand il demande dans la deuxième *Méditation* ce que l'on connaissait

31. AT VII, 30 ; A II, 424 (je souligne).

32. Jean-Marie BEYSSADE avance cette interprétation, mais sans la développer, dans un article intitulé « L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des "degrés du sens" dans la Seconde Méditation de Descartes », H. WAGNER (brsg.) *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel* (Bonn : Bouvier, 1976), en particulier p. 15 à 19. B. WILLIAMS également la mentionne (*Descartes : The Project of Pure Enquiry*, p. 220 et 221) et la discute brièvement (cf. ci-dessous note 46).

33. AT VII, 43 ; A II, 442.

« avec tant de distinction » dans le morceau de cire, il est donc possible qu'il pense non à l'extension du corps (ou bien à sa « situation », à son « nombre », ou à sa « durée ») mais plutôt au corps conçu comme une substance.

Par ailleurs, le morceau de cire est décrit comme quelque chose qui « demeure », après avoir été approché du feu, alors que ses propriétés ont toutes changé. Descartes emploie ici le même verbe trois fois (*remanere* et non *superesse* comme dans l'alinéa suivant) ; il écrit : « La même cire demeure-t-elle [*remanetne*] après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure [*remanere*], et personne ne le peut nier. (...) toutes les choses qui tombaient [sous le sens] se trouvent changées, et cependant la même cire demeure [*remanet*]. »³⁴ Une interprétation au moins plausible serait de supposer que ce qui dans le corps a demeuré à travers le changement qu'ont subi ses propriétés, c'est la chose elle-même considérée comme une substance ; ce qui a demeuré, ce ne sont pas ses propriétés « permanentes » par opposition à ses propriétés « changeantes », mais la substance même *par opposition à ses propriétés*.

Un autre passage (cité en partie précédemment) qui donne à penser que Descartes songe ici à la substantialité des corps est le suivant : « Peut-être [ce qui est connu distinctement] était ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas, ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes [*modis*], et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. »³⁵ D'après l'interprétation courante, on doit paraphraser ce texte comme suit : ce que l'on connaît distinctement dans le morceau de cire, ce ne sont pas ses propriétés sensibles comme l'odeur, la blancheur, le son, etc., lesquelles ont toutes changé, mais ses propriétés « non sensibles » et invariantes : son étendue, sa flexibilité et sa mutabilité, c'est-à-dire ces qualités auxquelles on reconnaît qu'il s'agit d'un *corps* (quelque chose de *matériel*). Mais on peut donner une autre interprétation de ce passage. On doit se rappeler d'abord la définition de la substance telle qu'elle est énoncée (par exemple) dans les *Principes* : « Lorsque

34. AT VII, 30 ; A II, 424.

35. AT VII, 30-31 ; A II, 424.

nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. »³⁶ Par contraste, on appelle « propriétés » (« qualités » ou « modes », ou encore « attributs ») ces choses qui dépendent de quelque chose d'autre pour exister (à savoir une certaine substance, à laquelle elles sont inhérentes). Comme il le dit parfois, on doit distinguer entre, d'un côté, les « choses subsistantes » et, de l'autre, les « dépendances » de ces choses, c'est-à-dire leurs modes, leurs propriétés ou accidents. Dans ce passage de la seconde *Méditation*, il soutient qu'on ne conçoit pas distinctement le morceau de cire si on le considère comme une collection ou un ensemble de qualités (la blancheur, une certaine forme, un son particulier, une odeur) et *si on ne rapporte pas ces qualités ou ces modes à la chose dont ils dépendent*. Dans les *Principes*, à cet endroit où il traite de la distinction modale, il écrit : « (...) nous pouvons apercevoir clairement la substance sans [un de ses modes], mais (...) réciproquement nous ne pouvons avoir une idée distincte [d'un mode] sans penser à une telle substance. »³⁷ Il fait ici une observation similaire. On a une conception adéquate (distincte) des propriétés du morceau de cire quand on les conçoit comme des modes *d'une certaine substance* et non comme des choses qui pourraient en être *séparées* et qui pourraient subsister par elles-mêmes (comme si elles étaient des substances). Et on a une idée distincte du morceau de cire quand on le conçoit non pas comme « cette douceur du miel, (...) cette agréable odeur des fleurs, (...) cette blancheur, [ou] cette figure », c'est-à-dire comme une simple collection de propriétés, mais plutôt comme une *chose* (une substance) qui auparavant se manifestait par certaines propriétés (ou modes) et qui maintenant en possède d'autres.³⁸

Pour revenir au raisonnement, comment l'interpréter si c'est de la substantialité des corps qu'il est question dans tous ces

36. AT VIII, 24 ; A III, 122.

37. AT VIII, 29 ; A III, 130.

38. Il fait une remarque similaire à un autre endroit dans les *Principes*. Il écrit : « (...) quand nous (...) considérons [les modes] comme les propriétés des substances dont [ils] dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, et les prenons pour [tels qu'ils] sont véritablement ; au lieu que si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes ; en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celle que nous devons avoir de ses propriétés. » (AT VIII, 31 ; A III, 134).

textes ? Je pense que l'on pourrait maintenant formuler comme suit sa conclusion : « la perception distincte du morceau de cire *conçu comme une substance* ne dépend en rien de ce qui nous est donné par l'intermédiaire des sens. » Et la prémisse pourrait se formuler : « toutes les propriétés (particulières) du corps qui tombent sous les sens ont changé » ou, ce qui revient au même, « *toutes les propriétés (particulières) du corps ont changé* », puisque, d'après ce qui a été dit plus haut, toute propriété d'un corps est une propriété sensible. Le raisonnement pourrait alors s'interpréter de la façon suivante : « Toutes les propriétés du corps ont changé (du moins il était possible que toutes changent) quand celui-ci a été approché du feu. Pourtant, nous gardons une conception du morceau de cire comme de quelque chose qui a *demeuré* à travers ce changement ; nous le concevons comme le porteur de toutes ces propriétés changeantes. Donc, si les propriétés ont changé, cette conception que nous avons du corps, comme le substrat permanent de ses propriétés, nous ne l'avons pas obtenue au moyens des sens ; elle doit par conséquent avoir sa source dans l'esprit lui-même. »

Descartes, à ma connaissance, n'invoque nulle part ailleurs cet argument pour montrer que la conception du morceau de cire, quand on le considère comme une substance, comme ce qui demeure à travers ses propriétés changeantes, doit avoir son origine dans l'entendement. Néanmoins, il y a des endroits, entre autres dans les *Principes*, où il fait une remarque, apparentée il me semble, qui pourrait aider à mieux comprendre le sens du raisonnement : la remarque d'après laquelle on sait en vertu d'une sorte de principe connu *a priori* (par la « lumière naturelle ») que, là où se trouvent des propriétés ou des accidents, il doit exister une certaine substance. Il écrit par exemple : « (...) il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes *il se doit trouver* nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent. »³⁹ De façon similaire, dans un autre article des *Principes* : « (...) l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, *on a raison de conclure* qu'il est l'attribut de quelque

39. AT VIII, 8 ; A III, 97 (je souligne).

substance, et que cette substance existe. »⁴⁰ En effet, comme il le remarque, on ne peut avoir une connaissance « immédiate » des substances ; par exemple, dans les quatrièmes Réponses : « (...) nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais, de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont attachés. »⁴¹ De ces passages on peut déduire qu'une substance ne peut être connue « immédiatement » en ce sens qu'il est nécessaire d'*inférer* son existence de la perception de ses propriétés, et que c'est une maxime ou un principe *a priori* de la raison (quelque chose qui est révélé par le seul entendement) qui autorise à faire l'inférence, c'est-à-dire le principe ou la « notion commune » d'après laquelle là où on trouve des propriétés (des attributs ou des modes), il doit exister une substance à laquelle elles sont inhérentes.

On pourrait faire un rapprochement avec le raisonnement de Descartes. Il est probable qu'il existe pour lui d'autres vérités connues par la « lumière naturelle » concernant l'idée de substantialité ayant un statut semblable à celle d'après laquelle toute propriété doit être rattachée à une substance. On peut penser en particulier au principe revenant à affirmer que *tout changement suppose l'existence d'une substance dans laquelle a lieu ce changement*. Il semble en effet que pour lui tout changement doive être nécessairement un changement se produisant dans les propriétés d'une chose ; les substances elles-mêmes, qui constituent le substrat du changement, ne peuvent changer, c'est-à-dire disparaître ou cesser d'exister, car, dit-il, elles sont « de leur nature incorruptibles. »⁴² Il est plausible de supposer qu'il accepte ce principe comme une autre vérité connue par le seul entendement, le principe, d'ailleurs traditionnel comme le premier, d'après lequel, lorsqu'on perçoit un changement, « on a raison de conclure » qu'il existe une substance dans laquelle il se produit. Et on pourrait comprendre maintenant le raisonnement comme suit : « Supposons que pendant un court instant non seulement le morceau de cire mais tous les autres objets perçus subissent un changement radical et continu

40. AT VIII, 25 ; A III, 123 (je souligne).

41. AT VII, 222 ; A II, 662.

42. AT VII, 14 ; A II, 401.

de leurs propriétés : la table sur laquelle est posé le morceau de cire change graduellement de forme, de volume, de couleur, de poids ; les murs de la pièce où se trouve la table changent de longueurs et de hauteurs ; même notre propre corps change toutes ses propriétés. Les objets familiers disparaissent tous au cours du changement et il devient impossible de distinguer la table du morceau de cire, les murs du plancher, ou notre corps du siège sur lequel nous sommes assis. Pourtant, malgré ces changements et au moment même où ils se produisent, nous sommes certains que quelque chose demeure (« personne ne le peut nier »). Mais ce ne sont pas les sens qui peuvent nous assurer de l'existence de ce quelque chose qui demeure puisque (par hypothèse) il ne se présente plus rien de stable ou de constant dans les impressions reçues des sens et que tout ce que nous pouvons percevoir, ce sont des propriétés en un changement incessant. » Descartes peut ensuite conclure : « Si ce n'est pas par les sens que dans une telle situation nous pourrions savoir que quelque chose demeure, alors c'est au moyen de notre seul entendement. Nous savons qu'il y a quelque chose qui demeure par-delà tous ces changements parce que nous nous appuyons sur le principe, qui se trouve « naturellement » dans notre esprit, d'après lequel tout changement suppose l'existence d'une substance comme substrat de ce changement. »

Descartes pourrait ne pas faire une distinction entre ce dernier principe et celui mentionné précédemment : entre « Tout changement (de propriétés) suppose une substance en laquelle il se produit » et « Une propriété suppose toujours l'existence d'une substance à laquelle elle est rattachée. » Il considère peut-être que le premier principe est compris dans le deuxième (au sens où il en représenterait un cas particulier). Mais l'important est que pour lui notre connaissance de l'existence des substances est toujours *conclue* de la perception d'une quelconque de leurs propriétés, ou de la perception d'un changement, et que cette connaissance prend appui sur un principe (une « notion commune ») de notre raison. Elle n'est pas conclue au sens où on pourrait inférer seulement de façon probable l'existence des substances de celle de leurs propriétés ; il s'agit au contraire d'une connaissance certaine, même si elle est « médiate », dans la mesure où elle dépend d'un principe de la raison. Et c'est, je pense, le sens du raisonnement : la connaissance (de l'existence) des substances est conclue de la perception des

propriétés, ou de changements de propriétés, mais elle ne provient pas des sens ; aucune impression sensible ne peut *en elle-même* prouver la présence d'une substance (on ne peut pas littéralement « percevoir » par la moyen des sens des choses subsistantes). Pour employer un langage qui fait évidemment penser à Kant, la connaissance (de l'existence) des substances représente plutôt la « contribution *a priori* » de l'entendement à notre connaissance des choses : nous croyons « voir » des substances, mais c'est en réalité notre entendement qui nous fait conclure qu'elles existent.

Pour revenir au texte, les quatrième et cinquième alinéas du passage (toujours dans le texte latin) confirment, assez clairement il me semble, cette interprétation. Dans le troisième alinéa, Descartes était parvenu à la conclusion (dans un passage en partie cité plus haut) que « (...) [la] perception [de la cire] (...) n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit (...). » Dans le quatrième, il poursuit en remarquant que, sur ce point, « [nous sommes] presque trompé[s] par les termes du langage ordinaire. » Que disons-nous dans le langage ordinaire ? Il écrit : « Nous disons (...) que nous voyons la cire elle-même [*ipsammet*] si elle est présente [*si adsit*], et non pas que nous jugeons par sa couleur ou sa figure [*ex colore vel figura*] qu'elle est présente [*eam adesse*]. D'où je pourrais tout de suite conclure : je connais la cire par une vision des yeux, non par une inspection de l'esprit seul. »⁴³ On pourrait rendre plus explicite le texte comme suit. Nous croyons savoir que le morceau de cire est présent (qu'il existe) par une vision des yeux alors qu'en fait nous jugeons (inférons ou concluons), de ce que nous remarquons certaines *propriétés* (une couleur ou une figure), *que* la chose (une *substance*) est présente. Parce que nous percevons ces propriétés, nous disons dans le langage ordinaire que nous connaissons par les sens l'existence du morceau de cire ; en réalité, nous jugeons, *en partant de cette perception*, qu'il existe une substance à laquelle ces

43. AT VII, 32 ; A II, 426 (trad. mod.). La traduction du duc de Luynes, pleine de contresens, se lit comme suit : « Car nous disons que nous voyons la même cire si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure ; d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit. »

propriétés sont inhérentes à l'aide du principe suivant lequel toute propriété suppose une substance à laquelle elle est rattachée. Dans le même alinéa, pour illustrer la même idée, Descartes suggère une *analogie* entre la connaissance du morceau de cire et celle que nous avons de ces hommes que nous voyons marcher dans la rue et dont nous n'apercevons que les chapeaux et les manteaux. Nous disons dans le langage ordinaire que nous « voyons » ces hommes tout comme nous disons « voir » le morceau de cire. Ce que nous voyons, en réalité, ce ne sont que des chapeaux et des manteaux, et nous jugeons (concluons), de la vision de ces vêtements, que ce sont des hommes. Il en est de même pour la connaissance des corps : « je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. »⁴⁴ Pendant que nous examinons le morceau de cire, nous observons une certaine forme, une couleur, une odeur, nous entendons un son, nous avons la sensation de quelque chose de froid au toucher et, à partir de ces impressions, nous jugeons qu'un corps est « présent ». Nous concluons (la raison mène à conclure) qu'il y a une chose, une certaine substance, à laquelle doivent être rapportées toutes ces propriétés.

Le cinquième alinéa n'ajoute aucune idée nouvelle sauf peut-être sa dernière phrase, qui peut sembler un peu obscure. On lit : « Mais quand je distingue la cire d'avec les formes extérieures, et que tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes quoiqu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain. »⁴⁵ Il serait difficile de rendre compte du sens de ce texte (comme d'ailleurs de l'alinéa qui précède) dans l'interprétation habituelle du passage. On pourrait se demander quels sont ces « vêtements » ou ces « formes extérieures » et que pourrait vouloir dire « considérer tout nu » le morceau de cire suivant cette interprétation (peut-être les « vêtements » sont-ils les propriétés sensibles ou non permanentes du corps, et que considérer « tout nu » le morceau de cire serait le considérer seulement comme quelque chose d'étendu, de flexible et de muable ; ce qui néanmoins n'apparaît pas très plausible). Si je l'interprète

44. AT VII, 32 ; A II, 427.

45. AT VII, 32 ; A II, 427-428.

correctement, les « formes extérieures » ou les « vêtements » du morceau de cire (qui font penser à ceux des hommes dans la rue de l'alinéa précédent), ce sont ses propriétés ou ses accidents, et quand on considère celui-ci « tout nu » en le distinguant de ces vêtements ou de ces formes, on le considère simplement comme une substance en l'opposant à ses propriétés, lesquelles sont des « dépendances » de cette substance comme les vêtements à l'égard de la personne qui les porte. Pour Descartes, il est vrai, comme je l'ai noté, on ne peut connaître « immédiatement » une substance sans aucune propriété (ce que pourrait suggérer, faussement, l'expression « considérer tout nu » le morceau de cire) : on sait *qu'*une substance existe parce qu'on en remarque des propriétés, et *connaître* une substance (savoir quelque chose à son sujet), c'est connaître ses propriétés (puisque c'est par celles-ci seulement qu'elle se manifeste). Mais, et c'est ce qu'il veut dire dans ce cinquième alinéa, on peut concevoir le morceau de cire comme distinct et indépendant de ses accidents, c'est-à-dire comme quelque chose qui peut se manifester parfois sous telles ou telles « formes extérieures » et d'autres fois sous d'autres formes, et, selon lui, on a besoin d'un esprit humain pour en avoir une telle conception (l'inverse n'étant pas vrai : comme il a été noté plus haut, on n'aurait pas selon lui une conception adéquate d'un accident ou d'un mode si on le concevait comme quelque chose pouvant subsister indépendamment d'une substance).⁴⁶

46. Comme je l'ai noté, B. WILLIAMS, dans son commentaire du passage du morceau de cire, mentionne, pour la rejeter ensuite, une interprétation du type de celle défendue ici. Mais le sens de son objection n'est pas très clair. Il écrit (*Descartes : The Project of Pure Enquiry*, p. 221) : « If Descartes's whole metaphysical interest [dans ce passage] is in distinguishing substance from properties, and he is concerned with isolating the substance which has or supports the properties, how can he be satisfied with ending up, as he does, with a characterization of the wax which is itself entirely in terms of properties — the properties of being extended, flexible and changeable ? » En quel sens est-ce que l'on peut dire que Descartes en vient à caractériser le morceau de cire uniquement « en termes de propriétés » ? Il rejette sûrement, d'après ce qui précède, le point de vue d'après lequel une substance se réduit à (n'est rien d'autre que) la somme de ses attributs (on ne connaît, certes, les substances que « médiatement », par le biais de leurs attributs, ce qui n'empêche pas que l'on sache, par la « lumière naturelle », qu'elles existent et qu'elles diffèrent de leurs propriétés). Mais Williams poursuit en écrivant (*ibid.*) : « [It] is Descartes's general doctrine that a substance is only "by a distinction of reason" different from its essential attributes, and that one makes the nature of a substance known by listing its essential attributes (...) » La remarque, semble-t-il, porte plus précisément sur la question des attributs essentiels. La difficulté (si je le comprend bien) serait que, puisque pour Descartes ce n'est que par une

L'interprétation défendue jusqu'ici diffère de l'interprétation courante en particulier sur deux points. (a) En ce qui concerne son *essence*, on peut dire que l'entendement, selon Descartes, a un rôle à jouer dans la connaissance du morceau de cire non pas au sens où il serait lui-même la source, entièrement « *a priori* », de l'idée d'étendue, mais en ce sens que seul l'entendement peut discerner dans l'idée sensible du morceau de cire ce qui appartient en propre aux corps (c'est-à-dire leurs propriétés non-accidentelles) ; et en ce sens également que c'est l'entendement qui a pour fonction de former des concepts des choses (en particulier le concept de quelque chose d'étendu, de flexible et de muable). (b) Pour ce qui concerne la *substantialité* des corps, par contre, il semble que l'idée d'une substance (ou la distinction entre substance et accidents) ne soit pas selon lui issue des sens et ait effectivement son origine (« naturellement ») dans l'entendement. Il existe, au sujet de la substantialité, des principes ou « notions communes », c'est-à-dire des « vérité[s] éternelle[s] qui [ont leur] siège en notre pensée »⁴⁷, entre autres le principe d'après lequel une propriété est toujours rattachée à une substance, ou le principe qui veut qu'un changement soit nécessairement un changement se produisant dans les propriétés d'une chose (j'aurai l'occasion plus loin de mentionner un autre de ces principes). Bref, l'entendement exerce incontestablement un rôle important dans la connaissance des corps, mais on ne décrit pas correctement ce rôle dans l'interprétation courante du texte.

III

J'ai donné jusqu'ici les grandes lignes d'une interprétation des cinq premiers alinéas. On pourrait la résumer, brièvement, comme suit. Le premier alinéa formule l'objection, dont il était question au

abstraction que l'on peut concevoir une substance sans un des deux attributs essentiels (la pensée ou l'étendue), la conséquence serait qu'il ne peut justifier la distinction, pourtant centrale dans son système, entre substance et propriétés (car on ne trouve pas cette asymétrie, selon Williams, dans le cas des attributs essentiels, que l'on trouve entre substances et propriétés). À cela, je pense, on peut répondre simplement que, à supposer qu'il y ait en effet une telle difficulté dans la distinction faite par Descartes, il ne s'ensuit pas (on commettrait un *non sequitur* de croire qu'il s'ensuit) que la distinction ne joue pas un rôle fondamental dans son système.

47. AT VIII, 23 ; A III, 120.

début, à laquelle le passage a pour but de répondre (j'y reviens ci-dessous). Ensuite, dans le deuxième, Descartes présente son raisonnement qui tend à montrer que l'idée distincte du morceau de cire conçu comme une substance trouve son origine dans la seule faculté de penser et non dans les sens. Le troisième apparaît plus complexe : au début, il y est encore question du corps considéré comme une substance (comme quelque chose se manifestant par le biais de ses modes) et, ensuite, comme une chose étendue (une substance matérielle). On peut noter que cet alinéa est le seul dans lequel Descartes mentionne l'essence des corps (à cet endroit où il remarque que ce qui reste quand on éloigne « toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire » est leur extension, leur flexibilité et leur mutabilité⁴⁸). C'est dans ce troisième alinéa également qu'il fait allusion aux différentes « fonctions » assumées par l'entendement dans la connaissance des corps. Dans le quatrième et le cinquième, finalement, il reprend à nouveau l'idée de substantialité pour souligner le rôle de l'entendement dans notre conception distincte du morceau de cire. Il me reste à donner une interprétation des deux derniers alinéas, le sixième et le septième. Ici également la notion de substance va se révéler la notion-clé du texte.

Descartes reprend en ce point l'objection citée en débutant et qui donnait sa raison d'être au passage ; il s'agissait de la difficulté soulevée à propos de la possibilité d'une connaissance du moi pensant. Le sixième alinéa commence par une question : « Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même [?] (...) [Que] prononcerai-je (...) de moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire ? » Et il poursuit : « [Ne] me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de

48. Je ne nie pas l'importance de la remarque de Descartes au sujet de l'essence des corps (mais elle devient apparente surtout dans les *Méditations* suivantes), pas plus que sa pertinence quand on la considère seulement dans le cadre de cette seconde *Méditation*. On pourrait dire qu'elle est pertinente pour les deux raisons suivantes : (1) Si le passage du morceau de cire décrit les divers éléments clairs et distincts que comporte la représentation des corps (dont leur substantialité, qui est ici le plus important), on peut comprendre que Descartes veuille mentionner aussi l'idée d'étendue comme étant un de ces éléments. (2) Puisqu'il est question du rôle de l'entendement dans la conception des corps comme substances, il est normal qu'il parle également dans ce contexte des autres fonctions de l'entendement, en particulier celle consistant à décomposer l'idée d'un corps et à en isoler les propriétés essentielles.

distinction et de netteté ? »⁴⁹ Si au début la connaissance du moi, quand on la compare à celle des corps, pouvait paraître douteuse et problématique, il semble maintenant que l'inverse plutôt soit vrai : c'est l'esprit qui va apparaître à la fin comme étant « mieux connu » que les corps. Il s'agit de savoir comment Descartes en arrive à cette conclusion.

L'objection était celle-ci. Il y a une difficulté dans l'idée d'une connaissance du moi parce que le moi n'est pas quelque chose qui tombe sous le sens ou que l'on peut se rendre présent par des images au moyen de l'imagination, alors qu'on estime ordinairement que toute connaissance doit débiter par le témoignage des sens ou s'y rapporter au moins indirectement. Autrement dit, puisque l'esprit (« cette je ne sais quelle partie de moi-même ») n'est pas le type de chose qui est susceptible d'être vu ou touché, on peut se demander dans quelle mesure et comment il est possible de le connaître. Pour répondre à l'objection, Descartes doit montrer qu'il peut y avoir une connaissance qui ne dépend en aucune façon des données sensibles, c'est-à-dire montrer comment est possible une connaissance d'une « chose » qui ne se présente jamais aux sens.

Cependant, on peut deviner, en lisant entre les lignes, une autre objection à laquelle il pense aussi ou, peut-être, une autre façon de formuler la même objection. Dans l'alinéa qui précède immédiatement le passage du morceau de cire, il rappelait pourquoi on doit considérer le moi comme une substance (une *res*) et les pensées comme ses propriétés. Le moi, disait-il, est une chose « qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. » Toutes ces pensées « appartiennent » (*pertinent*) au moi de la même façon que des propriétés sont dites appartenir à la chose à laquelle elles sont rattachées. Une pensée, en effet, n'est pas une chose susceptible d'une existence séparée du moi. On lit, dans le même alinéa : « Y a-t-il [aucune de ces choses : douter, concevoir, désirer, nier] qui puisse être distingué[e] de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé[e] de moi-même ? » Non, puisqu'« il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour

49. AT VII, 32-33 ; A II ; 428.

l'expliquer. »⁵⁰ On ne pourrait pas concevoir un doute ou un désir sans un moi qui doute ou désire pas plus que la blancheur sans une chose à laquelle soit inhérente cette blancheur. Il faut donc considérer les pensées comme des « dépendances » du moi de la même façon qu'une certaine forme, une odeur, une couleur particulière doivent être regardées comme des « dépendances » du morceau de cire. Mais qui pourrait vouloir nier que le moi est une « chose » (une substance) et les pensées des accidents ou des « dépendances » de cette chose ? Un philosophe, dans la tradition scolastique, qui voit dans le moi (ou l'âme) non pas une substance mais une « forme », en l'occurrence la « forme substantielle » d'un corps d'être humain (vivant). Pour un philosophe de « l'École », une substance, normalement, doit être un corps, une chose *matérielle*, et il considère le moi ou l'esprit comme étant rattaché à ce corps comme une propriété l'est à une substance, alors que seul le corps lui-même (celui de l'individu humain) peut être regardé véritablement comme une *chose* capable de subsister par elle-même. Il semble que ce soit à une telle façon de voir qu'il est fait allusion dans un passage des *Principes* où on lit : « (...) pendant les premières années de notre vie nous nous [sommes] si fort accoutumés à sentir et imaginer, que nous [avons] acquis une facilité plus grande à penser de cette sorte [en employant nos sens et notre imagination] ; de là vient que beaucoup de personnes ne sauraient croire qu'il y ait de substance si elle n'est imaginable et corporelle, et même sensible ; (...) de là vient aussi que la plupart du monde se persuade qu'il n'y a rien qui puisse subsister [*subsistere*] si ce n'est un corps (...). »⁵¹

Si c'est à une telle façon de voir que Descartes fait allusion dans le passage du morceau de cire, il semble qu'une objection à laquelle il essaie de répondre soit la suivante : « toute substance est un corps, c'est-à-dire une chose dont on a (ou au moins peut avoir) connaissance par l'intermédiaire des sens ou se forme des images par l'imagination ; comme l'esprit n'est pas quelque chose dont on peut avoir une telle connaissance, alors *ce n'est pas une substance*. » Le fait qu'il pense à une telle objection est très nettement confirmé par la manière dont il y répond dans le sixième alinéa. La réponse s'appuie sur les remarques qu'il faisait auparavant à propos de la

50. AT VII, 29 ; A II, 421.

51. AT VIII, 37 ; A III, 142 (trad. mod.).

substantialité du morceau de cire ; il écrit : « [Est-ce que je ne me connais pas moi-même] non seulement avec bien plus de vérité et de netteté [que je ne connais le morceau de cire], mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté ? Car si je juge que la cire (...) existe, de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que (...) j'existe moi-même, de ce que je la vois. » ⁵² Il affirme ici deux choses. (a) Nous jugeons (ou concluons) que le morceau de cire existe parce que nous le « voyons » ; plus exactement, de ce que nous appréhendons par les sens une de ses propriétés, par exemple sa forme ou sa couleur, nous concluons (jugeons) qu'il existe : nous concluons de l'existence d'une de ses propriétés à celle de la *chose* à laquelle elle est inhérente. *De la même façon*, nous voyons le morceau de cire (ou remarquons une de ses propriétés), et cette *vision* du morceau de cire est une *pensée* et, partant de cette pensée, nous concluons que nous existons à titre de *substance*. Le principe sur lequel nous nous appuyons est le même et dans les deux cas nous *jugeons* ou *concluons* qu'une certaine substance existe, à savoir le morceau de cire ou le moi pensant. (b) D'autre part, de ce que nous avons cette pensée particulière (cette vision de la cire), nous concluons que nous existons comme substance « plus évidemment » qu'il ne suit, de la perception de l'une de ses propriétés, que le morceau de cire existe comme substance. Pourquoi « plus évidemment » ? La raison est qu'en ce point des *Méditations* l'existence des choses matérielles n'est pas certaine, parce qu'elle tombe toujours sous le coup du doute de la première *Méditation* (qui sera levé seulement dans la sixième), alors qu'au début de cette seconde *Méditation* l'existence du moi a été établie, de façon définitive, par le *Cogito*. Immédiatement après, on lit : « Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire, il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose ; mais il ne se peut pas faire que lorsque je vois [...ou] pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose [*non aliquid sim*]. » ⁵³ Bref, on est certain que le moi existe comme substance (qu'il est « quelque chose »), mais on ne sait pas encore avec certitude s'il existe des corps, des *substances* dont l'essence réside dans l'étendue.

52. AT VII, 33 ; A II, 428.

53. *Ibid.*

On peut voir maintenant que Descartes veut répondre en réalité à deux objections différentes quoique liées : (1) Le moi pensant n'est pas une substance, parce que seules des choses perçues par les sens (des corps) peuvent être des substances. (2) À supposer même qu'il soit une substance, il ne serait pas possible de savoir quoi que ce soit à son sujet puisqu'il n'est pas quelque chose susceptible d'être vu ou touché. La réponse à la première objection consiste simplement à rappeler comment on peut établir qu'une substance existe : il suffit que l'on remarque une certaine propriété, comme « avoir une forme cylindrique » ou bien « avoir l'odeur des fleurs », d'où on conclut qu'il y a une substance à laquelle elle est rattachée. Mais il n'est pas nécessaire que celle-ci soit une propriété *sensible* comme « avoir une forme cylindrique » ; il est possible aussi que ce soit une propriété telle que « *percevoir* l'odeur des fleurs », ou bien « *penser* au cercle carré », ou « *imaginer* un triangle rectangle. » On sait également qu'il y a une chose à laquelle ces propriétés sont inhérentes, de sorte qu'on peut savoir que le moi est une substance. Comme on le lisait dans le quatrième alinéa, si le morceau de cire n'est pas quelque chose que l'on peut « voir » (si on ne peut « voir » au moyen des sens qu'il est une substance), et si la substantialité des choses est toujours « conclue » (elle dépend d'un jugement de l'entendement), alors il n'y a aucune difficulté à admettre que le moi, que l'on ne peut pas non plus « voir », soit aussi une substance.

La réponse à la seconde objection revient à dire ceci : le fait qu'il ne soit pas une chose visible, tangible ou audible n'empêche pas qu'on puisse connaître l'esprit, puisque la « connaissance » d'une chose n'est rien d'autre que *la connaissance de ses propriétés*, et il est clair qu'il existe un très grand nombre de propriétés que l'on attribue couramment au moi dans la mesure où chacune des pensées représente une de ses propriétés. Par conséquent, il n'y a pas non plus de difficulté dans l'idée d'une connaissance de l'esprit même s'il n'est pas quelque chose qui peut se représenter par les sens.

Par ailleurs, non seulement une connaissance du moi est possible, Descartes soutient également que celui-ci est *mieux connu* et qu'il est connu plus distinctement que les corps. Il écrit, toujours dans le sixième alinéa : si « (...) la connaissance de la cire semble être plus nette et plus distincte, après qu'elle a été découverte

non seulement par la vue, ou par l'attouchement, mais encore par beaucoup d'autres causes [en l'occurrence par les idées de l'entendement lui-même] : avec combien plus (...) de distinction (...) me dois-je connaître moi-même. » Il explique ensuite en quel sens : d'une part, « (...) toutes les raisons qui servent à connaître la cire, ou quelque autre corps, prouvent beaucoup plus (...) évidemment la nature de mon esprit. »⁵⁴ En effet, à chacune des propriétés attribuées aux corps correspond potentiellement une propriété de l'esprit ; si « avoir l'odeur des fleurs », par exemple, représente une propriété d'un certain corps, « *sentir* l'odeur des fleurs (que possède ce corps) », doit être regardée, en tant que pensée, comme une propriété de l'esprit (et chacune de ces propriétés le fait connaître). D'autre part, « (...) il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit lui-même, qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être nombrées. » Car il y a plusieurs propriétés de l'esprit qui ne correspondent à aucune des propriétés des corps (par exemple, « juger que le théorème de Pythagore est vrai » ou « penser au cercle carré »), de sorte qu'il y a au total beaucoup plus de propriétés qui peuvent être attribuées à l'esprit qu'il y en a qui peuvent être attribuées aux corps, puisque l'esprit possède non seulement ces propriétés auxquelles correspondent des qualités des corps, mais aussi celles qui « se rencontrent [seulement] en l'esprit lui-même » (comme la propriété de « penser au cercle carré »). Descartes fait ici appel implicitement à un autre principe (ou notion commune), à propos du concept de substantialité, le principe que *plus on connaît de propriétés d'une substance, plus et mieux on la connaît*. Suivant ce principe, parce qu'il y a un plus grand nombre de propriétés que l'on peut attribuer à l'esprit, on en a une connaissance meilleure que celle que l'on peut avoir des corps.

Je citerai à l'appui de cette interprétation un dernier passage tiré des *Principes* (première partie) : l'article 11, intitulé « Comment nous pouvons plus clairement connaître notre âme que notre corps ». Le contenu de cet article reprend très exactement le contenu du sixième alinéa, mais sous une forme beaucoup plus explicite. Descartes écrit d'abord : « (...) afin de savoir comment la

54. AT VII, 33 ; A II, 428-429 (trad. mod.).

connaissance que nous avons de notre esprit précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est incomparablement plus évidente, (...) nous remarquerons qu'il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent. »⁵⁵ Immédiatement à la suite, il cite l'autre principe, concernant la notion de substantialité, qui vient d'être mentionné : « Cette même lumière nous montre aussi que nous connaissons d'autant mieux une chose ou substance, que nous remarquons en elle davantage de propriétés (...). »⁵⁶ Ces deux principes permettent d'expliquer en quel sens l'esprit est mieux connu que les corps. Par le second principe, on peut dire que l'esprit est mieux connu parce qu'on en connaît plus de propriétés : « (...) il est certain que nous en remarquons beaucoup plus en notre pensée qu'en aucune autre chose, d'autant qu'il n'y a rien [par exemple des propriétés d'un corps] qui nous excite à connaître quoi que ce soit, qui ne nous porte encore plus certainement à connaître notre esprit. » Le premier principe, d'un autre côté, permet d'affirmer que l'esprit est une substance à laquelle doivent être rapportées toutes ces propriétés ; on lit : « (...) si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la vois : de cela même, par une raison encore plus forte, je dois être persuadé que mon esprit existe (...). » Car il se pourrait « que je pense toucher la terre, encore qu'il n'y ait peut-être aucune terre au monde ; cependant il n'est pas possible que mon esprit ne soit rien [*nihil sit*] pendant qu'il a cette pensée (...). »⁵⁷

Ce passage des *Principes* montre de façon particulièrement claire de quelle manière Descartes répond aux deux objections. D'une part, certains philosophes doutent que le moi soit une chose subsistante.⁵⁸ On peut répondre à cela que la substantialité du moi

55. AT VIII, 8 ; A III, 97.

56. *Ibid.*

57. AT VIII, 8-9 ; AT III, 97-98 (trad. mod.).

58. Il est intéressant de noter que l'objection est très proche de celle que Kant, d'ailleurs à la suite de Hume, va adresser à Descartes dans sa critique du « paralogisme de la substantialité ». Cf. *Critique de la raison pure* (trad. de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : Presses Universitaires de France, 1968), en particulier p. 284. Et *Traité de la nature humaine* (trad. de A. Leroy, Paris : Aubier, 1946), p. 342 et suiv. On pourrait dire en ce sens que Descartes répond par avance à cette objection que feront les deux philosophes.

découle simplement du principe *a priori* (une vérité enseignée par la « lumière naturelle ») d'après lequel une propriété est nécessairement rattachée à une certaine substance : s'il y a des pensées, il doit exister une substance qui possède ces pensées. D'autre part, à quelqu'un qui émet des doutes quant à la possibilité d'une connaissance de l'esprit (quelque chose qui ne tombe pas sous les sens), la réponse est que toute pensée, considérée comme une propriété, nous fait connaître l'esprit (et une pensée n'est pas quelque chose dont on a connaissance en ayant recours aux sens). On peut même dire, par le deuxième principe, que l'esprit est « mieux connu » que les corps dans la mesure où on en connaît plus de propriétés : même après que l'existence des choses matérielles aura été démontrée, il y aura toujours un plus grand nombre de propriétés que l'on pourra attribuer à l'esprit, aussi bien les pensées qu'il trouve « en lui-même » que toutes ces autres pensées ayant pour objets des corps. Bref, Descartes peut écarter l'objection d'après laquelle une chose qui ne se présente jamais aux sens n'existe pas (à titre de substance) et l'objection d'après laquelle, même si elle existait, elle serait strictement inconnaissable. Il s'ensuit qu'il faut rejeter les deux thèses soutenues par les scolastiques : que seuls les corps peuvent être qualifiés de choses subsistantes, et que toute connaissance doit nécessairement débiter par des données des sens.

Le septième alinéa rappelle, pour terminer, quelle leçon on doit tirer, au sujet de la connaissance de l'esprit, des considérations sur la connaissance des corps. On lit : « (...) puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous (...), et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile [*facilius aut evidentius*] à connaître que mon esprit. »⁵⁹ Descartes décrit, de manière extrêmement concise, le résultat de l'ensemble du passage. L'exemple du morceau de cire était destiné à mettre en lumière l'existence d'un « élément *a priori* » qui intervient nécessairement dans toute connaissance des corps, à savoir la conception que l'on a des corps comme des substances. On sait *a priori*, par la seule faculté de penser, (*a*) que là

59. AT VII, 34 ; A II, 429.

où on trouve des propriétés, il doit exister une substance ; (*b*) que celle-ci se manifeste par le biais de ces propriétés (et c'est par elles seulement qu'il est possible de la connaître) ; (*c*) et, par conséquent, que plus on en remarque de propriétés, mieux on la connaît. Si c'est là, au moins en partie, ce que suppose la conception distincte du morceau de cire, on peut comprendre que la connaissance du moi soit aussi « facile et manifeste » et même « meilleure » que celle des corps dans la mesure où elle fait intervenir le même « élément *a priori* » que celui qui rend possible la conception distincte des choses matérielles, avec cette différence que la connaissance de l'esprit n'a pas besoin d'avoir recours au témoignage des sens (puisque quelqu'un ne connaît pas ses pensées au moyen des sens), contrairement à la connaissance d'un corps (un corps particulier comme un morceau de cire), laquelle dépend autant des données sensibles que de cette « contribution *a priori* » de l'entendement. On peut donc dire qu'il est plus « facile » à quelqu'un de connaître son propre esprit que n'importe quelle autre chose puisqu'il suffit qu'il ait des *pensées* pour qu'il soit certain d'exister comme substance et qu'il se connaisse lui-même (en ayant connaissance de ses propriétés que sont ces pensées) alors même qu'il ne sait pas, comme dans cette seconde *Méditation*, si les corps existent et si des propriétés qu'il croit observer (une certaine forme, une certaine couleur) représentent réellement des propriétés de quelque chose.⁶⁰

Pour conclure, l'interprétation que j'ai voulu défendre dans ce qui précède pourrait se résumer en trois points. (1) D'après la lecture courante du passage, Descartes veut mettre ici surtout en lumière le fait que les corps soient des choses étendues : au début,

60. Si on sait que le moi pensant existe comme substance parce qu'on en connaît des propriétés (à savoir ses pensées), on pourrait se demander pourquoi il ne serait pas aussi certain, en vertu du même principe *a priori*, que les corps, dont on connaît également des propriétés, existent comme substances, donc *existent* tout court. Est-ce qu'il ne devrait pas y avoir d'après ce qui précède une symétrie complète entre le cas du moi et celui de la substance matérielle ? Descartes répondrait ceci : le passage du morceau de cire décrit la *conception* que l'on a du moi et des corps, une conception telle qu'on doit nécessairement se les *représenter* comme des choses subsistantes ; mais dans la seconde *Méditation* seule l'existence du moi (comme substance) est certaine, ayant été prouvée par le *Cogito*. On est amené par le même principe *a priori* à se représenter le moi pensant *et* les corps comme des substances, mais c'est dans une autre *Méditation* que sera démontrée la validité du principe : dans la présente *Méditation*, on peut tenir pour certaine, en conséquence du *Cogito*, uniquement la substantialité du moi.

dans la première partie de la *Méditation*, il a décrit l'esprit comme une chose dont la nature est de penser, et il passe ensuite, dans la deuxième, à l'idée que nous nous faisons de l'essence des corps (à savoir l'idée de choses étendues, flexibles et muables). Mais si mon interprétation du texte est exacte, c'est l'ensemble de la seconde *Méditation* et non seulement sa première partie qui traite de l'esprit : Descartes a montré d'abord, dans la première, que le moi existe comme une substance par nature pensante et, dans la deuxième, il répond à des objections qui pourraient être opposées à cette conception de l'esprit et aux doutes sur la possibilité de le connaître. (2) D'autre part, son but *premier* en introduisant l'exemple du morceau de cire est de montrer non pas que l'essence des corps se trouve dans l'étendue, ou que l'idée des corps comme choses étendues dépend, exclusivement ou non, de l'entendement, mais que sans l'« intervention » de l'entendement (sans sa « contribution *a priori* ») ceux-ci ne pourraient être conçus comme des substances. Il y a en effet dans le passage un seul alinéa portant (en partie) sur l'essence des corps (à cet endroit où il fait allusion à une « expérience de pensée » comme celle que décrivent les *Principes*) et la remarque à ce sujet, replacée dans le contexte de la *Méditation*, apparaît seulement comme une remarque incidente : toutes ses autres considérations à propos du morceau de cire, à l'exception de celles portant sur ce que j'ai appelé les différentes « fonctions » de l'entendement, ont trait à la substantialité des corps. (3) Finalement, et c'est le point le plus important, le rôle de l'exemple du morceau de cire est subordonné au but ultime du passage qui est de montrer que le moi pensant est une substance (une *res*) au même sens où les corps sont qualifiés de substances et, bien qu'il ne soit pas susceptible d'être représenté par les sens ou à l'aide de l'imagination, qu'il est possible d'en avoir connaissance et qu'il est « mieux connu » que les corps.

Département de philosophie
CÉGEP de Saint-Hyacinthe

Un modèle général pour décomposer la relation d'impact dans les recherches sur l'impact social de la science et de la technologie

Normand Lacharité

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027066ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027066ar>

[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

Lacharité, N. (1989). Un modèle général pour décomposer la relation d'impact dans les recherches sur l'impact social de la science et de la technologie. *Philosophiques*, 16 (1), 109–147. <https://doi.org/10.7202/027066ar>

Résumé de l'article

L'impact social de la science et de la technologie se manifeste par une série de relations que le présent modèle va découper sur des boucles de rétroaction. L'activité techno-scientifique des humains crée des perturbations dans le réseau des relations interindividuelles et sociales ainsi que dans l'environnement physique ; en retour, les environnements sociaux et physiques ainsi modifiés exercent des déterminations qui conditionnent et affectent la poursuite des activités initiales. De plus, à toutes les étapes de ces boucles de rétroaction jouent des relations, en boucles également, par lesquelles certaines actions individuelles produisent un effet social (d'où le concept d'amplification socioficatrice) et des états de choses collectifs produisent des effets sur les comportements individuels.

UN MODÈLE GÉNÉRAL POUR DÉCOMPOSER LA RELATION D'IMPACT DANS LES RECHERCHES SUR L'IMPACT SOCIAL DE LA SCIENCE ET DE LA TECHNOLOGIE

par Normand Lacharité

RÉSUMÉ. L'impact social de la science et de la technologie se manifeste par une série de relations que le présent modèle va découper sur des boucles de rétroaction. L'activité techno-scientifique des humains crée des perturbations dans le réseau des relations interindividuelles et sociales ainsi que dans l'environnement physique ; en retour, les environnements sociaux et physiques ainsi modifiés exercent des déterminations qui conditionnent et affectent la poursuite des activités initiales. De plus, à toutes les étapes de ces boucles de rétroaction jouent des relations, en boucles également, par lesquelles certaines actions individuelles produisent un effet social (d'où le concept d'amplification socioficatrice) et des états de choses collectifs produisent des effets sur les comportements individuels.

ABSTRACT. Science and technology affect social life through numerous relations and the present model undertakes to picture the main ones as specific portions of feedback cycles. By its very creativity in science and technology man induces changes in the network of interindividual and social relations, and drastically modifies the physical environment ; those social and physical changes, in turn, serve as conditions and causes for retroactive changes in the human scientific and technological behavior. Furthermore, the model introduces the concept of « *amplification socioficatrice* » (this neologism might be rendered by « sociogenic amplification ») in order to highlight those additional relations through which certain individual actions or reactions come to have a social effect and existence in the midst of the generalized loop relations obtaining between individual(s) and society.

Plan de l'essai

I. (Introduction) EXPLICATIONS TERMINOLOGIQUES

II. ESQUISSE DU MODÈLE

1. L'interface idéation/mouvement
2. La production émanant de SI_n ; ou : l'inscription des extrants de SI_n dans son environnement
3. L'amplification socioficatrice des produits émanant d'agents SI_1
4. L'environnementalisation des produits de l'action
5. L'action en retour de l'environnement sur les systèmes d'action individuels
 - 5.1 La saisie d'information
 - 5.2 L'utilisation d'artefacts techniques
 - 5.3 L'environnement externe E_x comme terme-source de relations causales naturelles
 - 5.3.1 La distinction entre activité techno-scientifique et activités d'une autre sorte
 - 5.3.2 Le problème de l'existence même d'effets repérables sur des systèmes individuels
 - 5.3.3 Les lois de la nature et l'autonomie des systèmes individuels
6. L'amplification socioficatrice des réactions individuelles à l'environnement techno-modifié

III. (Conclusion) QUALITÉS, LIMITES ET LACUNES DU PRÉSENT MODÈLE

I

EXPLICATIONS TERMINOLOGIQUES

(Introduction)

Le modèle esquissé ici appartient au groupe de ce que l'on appelle des *modèles d'impact*. Il s'agit d'un modèle à cycles, à deux niveaux de complexité.

Par modèles à cycles, j'entends des modèles qui représentent les chaînes causales comme des boucles de rétroaction, ou fragments de telles boucles. On peut expliciter cette caractéristique en disant que ces modèles satisfont ou acceptent tous le *postulat de l'impact rétroactif*, c'est-à-dire la proposition suivante :

Toute cause est potentiellement affectée, au terme d'un délai plus ou moins long, et de relais plus ou moins nombreux, par l'action sur elle que peut exercer en retour son effet ou une partie de son effet ou encore une combinaison de ses effets.

Quant aux deux niveaux de complexité du modèle ce sont, *grosso modo*, ceux qui déterminent respectivement les systèmes définis sur les individus humains ou personnes et ceux définis sur des groupes d'individus.

Dans ce qui suit, j'utiliserai fréquemment l'expression les *individus humains* pour abréger l'expression plus correcte mais plus lourde *les systèmes définis sur les individus humains*. Même chose pour l'expression *les groupes sociaux* utilisée pour abréger : *les systèmes définis sur les groupes sociaux*. Les formulations plus lourdes servent à marquer, lorsque c'est utile, le caractère construit des concepts utilisés dans la théorie pour parler des entités du monde concret (en particulier le fait que ces concepts dépendent de définitions et postulats marqués par l'option systémique).

II

ESQUISSE DU MODÈLE

On pose d'abord qu'un certain nombre de systèmes individuels SI_i ($i = 1, 2, 3, \dots$) sont reliés entre eux de façon à constituer toutes les composantes, et elles seules, d'un système social SS . (Le symbole SS est considéré ici comme une constante).

1. L'interface idéation-mouvement

En principe, toutes les relations que je m'apprête à décrire font partie d'une ou plusieurs boucles de rétroaction ; c'est par une décision arbitraire que je choisis sur la boucle la relation que je décrirai en premier lieu. Convenons que cette relation est la relation d'action qui, à un acte d'idéation attribué à un système individuel particulier, fait correspondre un comportement observable de ce système.

Pour donner un exemple typique : le système individuel SI_n (n appartient à I ; et I est l'ensemble des indices d'individuation $i = 1, 2, 3, \dots$) conçoit une action et la réalise. La réalisation d'une action s'entend ici comme la mise en œuvre de l'un ou l'autre des organes moteurs de SI_n par lesquels SI_n transmet de l'énergie et/ou de l'information à des objets ou états de choses situés dans son environnement.

Dans la présente conceptualité, toutes les « nouveautés » scientifiques et techniques, que ce soit des propositions et représentations ajoutées au corpus des savoirs, ou des procédures, ou des objets-ustensiles ou des objets-machines, sont réputées avoir une origine relative (pas nécessairement une origine absolue, au sens d'origine à partir de rien) dans un processus idéationnel interne à SI_n et subséquent manifesté par des **mouvements** de SI_n moyennant une transmission réussie d'information appropriée, à l'interface entre les organes de l'idéation et ceux qui réalisent des mouvements.

2. La production émanant de SI_n ; ou : l'inscription des extrants de SI_n dans son environnement

La production imputable à SI_n , et consécutive à l'action de SI_n , est considérée ici comme inscription, dans l'environnement, des transformations dues aux mouvements de SI_n . Une façon de décrire cette inscription, façon primitive sans doute mais non moins fondamentale, est de relever les changements d'états des objets ou états de choses qui sont reliés par des relations causales aux mouvements de SI_n . Naturellement, l'inventaire de ces relations causales est affaire de théorisation et de modélisation et dépassera normalement de beaucoup le niveau de l'observation naïve qui prétendrait les trouver toutes déjà données dans une description purement behavioriste, ou se voulant telle, du comportement de SI_n ; le problème de trouver les termes pertinents de toutes les relations causales dans lesquelles un événement quelconque est impliqué, et à plus forte raison un système actif intentionnel comme SI_n , est ni plus, ni moins central ici que dans n'importe quelle investigation scientifique, et n'est pas plus propre à l'interface entre SI_n et son environnement qu'à n'importe quelle autre transition survenant sur le parcours des boucles de rétroaction que je décris ici.

Pour évoquer des formes un peu plus concrètes de la production imputable à SI_n , on peut expliciter les types de production suivants :

- les artefacts langagiers, qui sont des fragments de discours manifestés par des fragments du langage parlé ou écrit ; le

terme *inscription*, dans une acception un peu plus spécifique que celle utilisée ci-dessus, désigne parfois les artefacts langagiers en tant que fixés sur un support matériel qui en rend l'occurrence reproductible (par exemple, lorsqu'un disque ou une bande magnétique a fixé des fragments de langage parlé) ou qui du moins transforme l'occurrence en état de choses, rendant ainsi possible un nombre quelconque, souvent très grand, d'actes de lecture à l'égard desquels le fragment langagier fixé devient l'équivalent d'une réoccurrence du fragment initial (par exemple, lorsqu'un fragment est gravé sur une pierre tombale ou imprimé dans un livre).

- les artefacts techniques, tels les objets manufacturés, les maisons, les outils, les machines, etc., de même que les procédures ou procédés impliqués dans la production ou l'usage des items précédents et, d'une façon générale, impliqués dans la performance de chaînes relativement stéréotypées et codifiées de gestes. Ici la procédure utilisée pour extraire du pétrole des sables bitumineux satisfait la définition que je donne d'un artefact technique au même titre que la procédure au sens juridique et que la procédure pour chasser les démons, réussir le koulibiac ou traiter la vérole.
- les perturbations écophysiques, qui sont des changements d'état du milieu physique, changements considérés comme l'inscription des extrants de SI_n ou, pour le dire plus simplement, comme résultats des actions de SI_n . (Le terme *perturbation* n'a pas ici de valeur péjorative ; entendons-le comme en mécanique théorique). Naturellement, on peut définir pour SI_n un milieu, disons, émotionnel et considérer que des mouvements de SI_n ont valeur d'actions qui provoquent des changements dans ce milieu ; et ainsi de suite, pour les divers types de milieux que la conceptualité théorique permet ou exige de distinguer.

3. L'amplification socioficatrice des produits émanant d'agents SI_i

Dans tout modèle qui « part » en décrivant des actions imputables à un système individuel et qui vise à décrire des phénomènes sociaux, doivent se trouver explicités quelque part les processus par lesquels certaines des activités d'agents individuels ont des produits qui s'inscrivent dans l'environnement social ou, si l'on veut, qui constituent, en le transformant, l'environnement spécifiquement social. Le caractère social de certains produits d'activités individuelles s'acquiert ; et il ne s'acquiert que relativement à **certaines** activités (non pas toutes) et à **certaines** produits (non pas tous) ; il ne s'acquiert donc aussi que relativement à **certaines** individus, et non pas tous. Dire que des activités par leurs produits, acquièrent un caractère social, c'est dire tout aussi bien que le social advient ; les deux formulations désignent une seule et même réalité ; et c'est cet avènement du social que je veux signaler par le néologisme « *sociofication* » : les processus que je vais partiellement décrire sont socioficateurs en ce sens que c'est par eux (toujours selon les postulats du présent modèle, et seulement dans les limites de leur applicabilité) que la société « se fait ».

L'idée générale qui guide ma conception des processus par lesquels un produit d'action devient social, je la nomme *amplification socioficatrice* et je l'explicité sous la forme suivante. Je considère d'abord ce produit d'action, conformément à la conceptualité systémique, comme un terme possible de relations d'action dans lesquelles il va figurer comme **terme-source** plutôt que comme terme-cible (en reliant le produit à l'action d'un agent, je l'ai jusqu'à présent considéré seulement comme terme-cible, de la manière suivante :

agent $\longrightarrow$ produit

la flèche représentant la relation d'action). L'amplification socioficatrice consiste en ce qu'un produit quelconque devienne le terme-source d'un nombre élevé (je commenterai cet adjectif tout à l'heure) de relations d'action ayant comme terme-cible des agents quelconques, parmi lesquels figurent nécessairement (et surtout) des agents autres que l'auteur initial du produit concerné. Cette multiplication des relations d'action dont le produit est la source correspond à l'amplitude de l'influence exercée par le produit

concerné sur autrui ; cette multiplication est conçue ici exclusivement en termes numériques et la fonction qui la définirait dans une version formelle du modèle serait un scalaire.

Plusieurs situations ou processus peuvent réaliser l'accroissement du nombre des relations d'action dont il s'agit ; sans prétendre les énumérer exhaustivement je mentionne les suivants :

- le produit est lui-même « reproduit » à un nombre élevé d'exemplaires. Soit qu'un même agent est responsable de la reproduction (il possède, par exemple des moyens de reproduction ; la technologie, à un certain stade de son développement, a consisté presque entièrement à institutionnaliser dans des machines et des rapports de travail la reproduction d'un produit à un grand nombre d'exemplaires), soit que plusieurs agents accomplissent une certaine activité dont les produits sont des exemplaires les uns des autres.
- le produit, sans être à proprement parler reproduit, est pris en charge par un « diffuseur » qui établit de nombreuses relations d'action entre ce produit et des termes-cibles. Le paradigme des processus de ce genre est sans doute le cas où le produit est principalement un contenu informationnel (un discours parlé, un spectacle audio-visuel) et est pris en charge par un médium d'information (radio, télé, par exemple).
- le produit, en s'inscrivant dans l'univers physique, engendre une ou des transformations qui, pour un nombre élevé de systèmes individuels ayant un environnement défini sur cet univers physique, ont valeur de perturbations capables de générer des réactions chez les systèmes SI_i . Il n'importe pas ici que la réaction soit consciente, il importe seulement que les relations entre la perturbation (comme changement d'état causé par l'inscription du produit dans l'environnement E) et la réaction (comme changement d'état d'un SI_n cible, dans l'environnement E) soient assez nombreuses pour que leur coexistence forme un état de choses collectif (ou état d'une collectivité de systèmes individuels). On doit remarquer ici la distinction que je fais entre le concept d'univers physique, qui est le concept nécessaire à

la définition d'un extrant d'un système individuel, et le concept d'environnement pour des systèmes individuels : la perturbation et les réactions qu'elle entraîne ne sont pas nécessairement physiques, elles peuvent être esthétiques, psychologiques, émotionnelles, spirituelles, etc., mais tous les environnements susceptibles d'être spécifiés par ces adjectifs sont définis sur l'univers physique et toute perturbation survenant dans l'un de ces environnements est toujours le fait d'un produit d'action qui « s'inscrit » dans l'univers physique. (L'univers physique est un support générique obligé, quels que soient les processus envisagés, en vertu d'un postulat ontologique matérialiste que j'entends faire ici valoir pour tous les systèmes considérés). Ce que je décris ici pourrait peut-être s'appeler *processus d'atteinte à l'environnement collectif* ; et la manière dont ce processus donne lieu à une amplification socioficatrice est énoncée dans les deux relations suivantes :

- 1° plus un produit atteint en profondeur, via son inscription physique, la configuration de l'environnement commun à un nombre donné de systèmes individuels, plus il a de chances d'exercer une influence sur les systèmes individuels partageant cet environnement.
- 2° définissons l'*importance socio-extensionnelle* d'un environnement comme une propriété qui croît proportionnellement au nombre de systèmes individuels SI_i qui partagent cet environnement ; alors, plus est grande l'importance socio-extensionnelle de l'environnement qu'atteint, à un degré de profondeur donné, un produit d'action, via son inscription dans l'univers physique, plus grand est le nombre des relations probables d'influence dont ce produit est un terme-source. Par cette nouvelle relation de proportionnalité, un produit peut augmenter encore ses chances d'exercer une influence sur des systèmes individuels.

Maintenant la question qui reste en suspens est la suivante : combien élevé doit être le nombre des relations d'influence qui relie un produit d'action à des systèmes individuels pour qu'on puisse qualifier de *social* l'effet généré par le produit concerné ? La

réponse paraît simple, si on la formule de la façon suivante : ce nombre doit être du même ordre de grandeur que le nombre des systèmes individuels qui composent les collectifs sur lesquels un observateur donné (un chercheur en sciences humaines, par exemple) est prêt à définir des processus sociaux. Mais la simplicité de cette réponse n'est qu'apparente, car elle renvoie le problème à la détermination des critères par lesquels, dans chaque contexte de recherche ou d'observation, se trouve délimité le système d'action (pour employer la terminologie de Parsons et des systémistes) pertinent, eu égard aux problèmes posés et aux objectifs poursuivis. Il est bien qu'il en soit ainsi, car il n'y a pas de critère numérique du social ; il n'y a jamais que des jeux de relations définis sur des regroupements de personnes ; et les systèmes individuels dont je parle ne sont eux-mêmes que des jeux de relations (donc des constructions conceptuelles) définis sur des personnes.

La sociofication que je tente de décrire ici peut en grande partie se décrire aussi bien comme la réaction de certains « systèmes d'action » à l'action que des produits suffisamment nombreux exercent sur l'environnement de ces mêmes systèmes d'action. Cette façon de dire soulève pour moi deux problèmes importants que je voudrais maintenant évoquer rapidement ; le premier problème s'énonce : quel est le support ontologique de la capacité d'agir imputée aux systèmes d'action ? le deuxième problème s'énonce : quelles sont les relations d'extériorité appropriées à la description des rapports entre des systèmes d'action et leurs divers environnements, étant admis que certains systèmes d'action peuvent constituer des environnements pour certains autres ? Je voudrais, avant de passer à la section 4 consacrée à « l'environnementalisation des produits de l'action », indiquer une ou deux idées concernant la manière dont ces problèmes se posent.

Le premier problème, celui de l'ontologie du mode d'action propre aux systèmes d'action, est l'un de ceux que l'on discute encore souvent dans les sciences sociales, à l'occasion du débat entre individualisme et holisme. On demande, par exemple : est-ce que la société est un véritable « agent », c'est-à-dire un système dont on puisse dire qu'il est actif en présupposant les mêmes postulats ontologiques que ceux qu'on admet lorsqu'on dit d'une personne qu'elle constitue un système « actif ». Il n'est pas nécessaire

de présupposer ici que les groupes sociaux sont des systèmes actifs ou qu'ils ne le sont pas ; mais, bien sûr, selon les présupposés qu'on adoptera, le nombre et la variété des relations causales qu'on admettra dans le modèle vont fluctuer. Pour ma part, je considère les groupes sociaux comme des systèmes non actifs, mais je n'en fais pas une thèse, car je ne saurais la démontrer ; une telle démonstration exigerait d'abord une théorie qui fournisse les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un système soit à bon droit caractérisé comme *actif* au sens de « *doté d'une source autonome d'énergie de réaction* », et je ne connais pas de telle théorie ; certes, la clôture organisationnelle apparaît comme l'une des plus explicatives des conditions nécessaires de l'autonomie des systèmes vivants, conformément à ce qu'en affirment Varela et Maturana ; mais cette circonstance est de peu de secours, si j'observe :

- 1° que mon concept de système actif n'implique pas le concept de système vivant (pour être actif, au sens visé, un système n'a pas nécessairement à être vivant, il me semble) ;
- 2° qu'un groupe social quelconque ne manifeste pas toujours et en général une clôture organisationnelle, mais seulement à l'occasion et seulement par certaines composantes de son processus complexe de reproduction ;
- 3° que la question de savoir si l'autonomie **du vivant** (en tant que propriété systémique) s'applique à un système du genre groupe social dépend de deux questions subsidiaires auxquelles je ne connais pas de solution générale :

Q1 dans quels cas un système possède-t-il une propriété générale partagée par ses composantes (un système composé de cellules a-t-il un fonctionnement cellulaire ? partiellement ou occasionnellement cellulaire ?) ? Plus spécifiquement et plus suggestivement : un système composé de systèmes autonomes est-il de ce fait autonome ?

Q2 l'autonomie du vivant s'applique-t-elle à l'individu humain considéré comme système intentionnel ou cesse-t-elle déjà là de s'appliquer ? Et si un système

intentionnel de ce genre est autonome, est-ce encore au sens que la théorie de l'autopoïèse tente d'expliciter ? (À moins d'affaiblir considérablement le concept d'autopoïèse, il m'apparaît déjà fort invraisemblable qu'un système intentionnel soit autopoïétique, à cause du caractère foncièrement aléatoire et erratique de ses représentations).

Naturellement, un certain nombre de problèmes ontologiques relatifs au statut et à l'identité de l'agent peuvent être esquivés si l'on s'en tient au concept plus général, et plus métaphysique, de cause. Au sens le plus large, une cause est une source de déterminations pour autre chose. Un système quelconque n'a pas besoin d'être un système *actif* pour être une cause. De même, un objet, état de choses ou événement n'a pas besoin d'être un système pour être une cause, c'est-à-dire pour exercer des déterminations ou perturbations. Mais là encore : que recèle *exercer* ?

Je poursuivrai quelque peu les remarques précédentes dans l'introduction de la section 5.3 ci-dessous.

Le deuxième problème que j'avais annoncé est celui de la spécification des relations d'extériorité, en présence de systèmes d'action plus ou moins complexes. Durant la phase de l'amplification socioficatrice, l'action que nous cherchons à décrire passe d'un niveau de complexité donné à un niveau de complexité supérieur dans le sens suivant : alors que les processus survenant à l'interface idéation-mouvement peuvent généralement être décrits en majeure partie sur un système ayant la complexité du système individuel, les processus d'amplification socioficatrice ne peuvent être décrits, en ce qu'ils ont de spécifique (je ne parle même pas encore d'une description adéquate et exhaustive), que sur un système de complexité supérieure, caractérisé en première approximation par le fait, justement, qu'il comporte, à titre de *sous-systèmes*, les systèmes individuels précédemment mentionnés. Or une difficulté conceptuelle propre à ce genre de « passage » — et pour moi, elle est présentement la plus centrale par ses enjeux — est de définir clairement la différence entre l'environnement par rapport auquel penser le système d'action de niveau social et l'environnement par rapport auquel penser le système d'action de niveau individuel. De quelque façon, si j'appartiens, avec d'autres systèmes individuels, à un

système social donné, disons S_m , ces systèmes individuels qui sont mon autrui ne me sont pas « extérieurs » au même titre que les montagnes ou les rues, les livres ou les spectacles, les autres groupes sociaux, etc., desquels nous pouvons dire qu'ils forment ou occupent notre environnement *commun* et qu'ils sont, à ce titre, extérieurs à nous tous en tant que sociétaires de S_m .

Il y a des degrés d'extériorité, pour ainsi dire ; prenant une analogie, on peut dire que le système respiratoire R d'un être vivant S_v est « moins extérieur » au système circulatoire C du même S_v , que les systèmes routiers ou écologiques dans lesquels se meut S_v ; R entretient cependant des relations réelles, et directes, aussi bien avec C , dans S_v , qu'avec l'environnement de S_v . Et, dans ce cas des organismes vivants, on possède un fait empirique bien avéré qui vient donner appui à l'intuition selon laquelle tous les systèmes-compléments de R sur S_v sont moins extérieurs à R que ne l'est l'environnement écologique : c'est le fait que toutes les cellules de R et C possèdent le code génétique propre à S_v comme individu organique ; l'état de choses le plus déterminant, peut-être, de l'unité de S_v comme système, à savoir le code génétique, est présent dans R lui-même à la fois comme facteur d'unité fonctionnelle de R et comme critère de son identité numérique (au sens suivant : R est le système respiratoire de Paul et non celui de Jacques). C'est cette intériorisation par R d'une propriété essentielle de S_v qui oblige à penser que la relation de R à S_v n'est pas autant une relation d'extériorité (si tant est qu'elle en est une) que la relation de R à l'environnement écologique. La distinction concernée est parfois conceptualisée en différenciant environnement interne et environnement externe ; je ne sais si cette différenciation suffit — je soupçonne que non ; une différenciation par degrés me semble requise si on veut une conceptualité générale —, mais je la crois nécessaire et pertinente, lorsqu'il s'agit de penser la manière dont les individus composant un socio-système intériorisent des traits de ce socio-système au titre même de composantes de leur identité (il s'agit de leur identité spécifique et non de leur identité numérique ; par exemple : identité comme Québécois, plutôt que identité comme Jacques), lorsqu'il s'agit, par conséquent, de penser la relation des individus à des socio-systèmes conçus comme environnements ; car même ainsi conçus, ces socio-systèmes ne sont pas des environnements au sens plus « extérieur » dont il s'agira dans la section suivante.

À l'égard de la problématique précédente et des exemples au moyen desquels je l'illustre, je crois utile de faire la précaution oratoire suivante : je n'endosse pas, au cours de ces considérations, le point de vue qu'on a souvent appelé *organiciste* à propos de la société. Je sais que les métaphores organicistes ne sont pas prisées en théories contemporaines de la société et cette méfiance est certainement justifiée lorsque les métaphores concernées finissent par impliquer l'idée que c'est la nature qui détermine les rapports sociaux (comme elle le fait pour les rapports entre les organes) et que les rapports hiérarchiques, orientés vers une fin « naturelle », marqués par la collaboration, constituent un modèle que la nature propose à notre action instauratrice ou impose peut-être même, sous la forme d'une harmonie pré-établie cachée sous les apparences des conflits agitant constamment les humains. Cependant, je maintiens que la comparaison avec les sous-systèmes des êtres vivants est ici féconde et légitime (plutôt que « *misleading* » et idéologiquement biaisée) précisément pour ce qui est de penser la « logique » du concept d'environnement et des relations entre système et environnement. En parlant des systèmes vivants on peut admettre, je pense, la thèse suivante : Le génotype d'un organisme multicellulaire n'est pas extérieur à cet organisme ; et cependant, au sein d'un génotype donné, un individu est dans une relation d'extériorité par rapport à un autre individu. Au niveau du phénotype, la thèse pourrait être reprise de la manière suivante : Le code génétique d'un individu pluricellulaire n'est pas extérieur à une cellule de cet individu et cependant, au sein d'un phénotype donné, une cellule est dans une relation d'extériorité par rapport à une autre cellule. Je crois que ces exemples sont pertinents, lorsqu'il s'agit de réfléchir à la logique de la relation d'extériorité dans le contexte où cette relation doit composer avec la relation système/sous-système.

4. L'environnementalisation des produits de l'action

Le néologisme *environnementalisation* veut exprimer l'idée du processus par lequel quelque chose qui n'était pas une composante de l'environnement d'un système d'action devient une composante de cet environnement.

À l'issue des phases précédemment décrites du modèle en cours de construction, nous sommes en présence d'un socio-système S_s dont l'action est capable de produire tous les artefacts que nous voudrions bien faire entrer dans la définition (du moins ostensive et nominale) de science et technologie. Par une simplification méthodologique inspirée des propos précédents concernant les relations d'extériorité, je conviens de définir un environnement externe E_x comme étant l'environnement partagé en commun par tous les sous-systèmes individuels de S_s sans qu'aucun des sous-systèmes individuels n'appartienne lui-même à cet environnement, du moins tant et aussi longtemps que chacun est considéré comme un système d'action. L'objectif de cette simplification méthodologique est de proposer un concept d'environnement qui s'applique exclusivement à la conjonction des composantes du monde **naturel** et des artefacts résultant de l'activité techno-scientifique des systèmes d'action individuels ou collectifs. Je ne prétends pas que ce concept soit satisfaisant en tous points ; mais je fais l'hypothèse qu'il faut le construire, lui ou un semblable, pour le distinguer des concepts applicables aux environnements moins externes et plus abstraits qui conviennent à la description des activités politiques, économiques, culturelles, etc., des mêmes systèmes d'action.

Le modèle en cours d'élaboration comporte la présente phase d'environnementalisation pour permettre la description explicite, et pour elle-même, des transformations qui résultent de l'inscription dans l'univers physique des produits de l'activité techno-scientifique imputable aux systèmes d'action, compte tenu de tous les processus subsumés déjà par moi sous le concept d'amplification socioficatrice. Beaucoup de descriptions de l'impact de l'activité techno-scientifique se font en termes de ce qui disparaît de l'environnement externe ou de ce qui y apparaît ; typiquement, ce qui disparaît, ce sont, par exemple, des ressources naturelles non renouvelables ; et ce qui y apparaît, ce sont, par exemple, des machines, des habitations, des villes.

À cette étape du modèle, il convient de circonscrire quels sont les produits qui acquièrent le statut de composantes de l'environnement E_x par opposition à ceux qui ne l'acquièrent pas (parce qu'ils ne sont, disons, pas assez durables) ; de chercher les conditions auxquelles la sédimentation ou accumulation des produits est possible. Ces deux problèmes se posent d'une façon particulièrement

alambiquée, lorsque les produits considérés valent surtout comme information et peuvent être considérés comme tels. D'abord l'information a des rapports très compliqués à l'espace et au temps, du fait qu'elle n'est jamais qu'accessoirement (ou accidentellement) caractérisée par les propriétés physiques de ses porteurs et que ses paramètres d'identification sont à puiser dans des classes d'occurrences possibles (donc dans des espaces logiques), dans les propriétés logiques des stocks de signes pertinents et dans les réseaux de relations (entre états des systèmes individuels) qui constituent la convention nécessaire au décodage. Dans ces conditions, il est difficile de définir le type d'extériorité qui permette de reconnaître une information comme composante (disponible) de l'espace E_x commun aux systèmes d'action, et ce, sans qu'il faille supposer pour autant qu'elle ait **quitté** le système qui l'a produite (et qu'elle n'y soit par conséquent plus **présente**) ; un système **perd** l'énergie ou la matière qu'il délivre en sortie, selon des comptabilités prévues par les lois de conservation formulées en physique, mais il n'y a pas de telles lois pour régir les flux d'information échangés entre systèmes. Ces particularités ontologiques des processus et produits valant comme information rendent également compliqué le traitement du second problème, celui de la sédimentation-accumulation, car il n'y a pas, à ma connaissance, de modèle un tant soit peu général de la manière dont se comporte dans la durée, à son niveau d'invariance temporelle propre, un produit informationnel externalisé ; ni de modèle de la manière dont de tels produits provenant de sources différentes peuvent s'agglutiner ou se neutraliser, ou nouer entre eux quelque autre relation. Il ne s'agit pas d'imaginer, ici, des lois d'évolution pour des produits informationnels qui seraient considérés comme des systèmes actifs (dotés d'un principe autonome d'action dont ils sont le siège et l'origine) ; ils ne sont pas des systèmes actifs, ils ne disposent même pas des principes internes d'activité propres aux systèmes inanimés que sont les astres et les atomes ; le capital ne s'accumule pas tout seul, l'information non plus ; tous les deux sont des entités passives, objets possibles d'attitudes ou actions humaines. Cependant, même après avoir limité par ces précautions la conception d'un « environnement informationnel », il s'agit tout de même de produire le concept d'une accumulation d'information ayant le statut de condition objective externe et préalable, relativement à l'activité des systèmes (humains) d'action à l'égard desquels ces

informations sont justement déclarées disponibles avec et en vertu d'un agencement aussi réel qu'arbitraire. Et, dans la mesure où l'on veut bien considérer les connaissances comme un type particulier d'environnement informationnel, c'est justement là la tâche d'une écologie des connaissances.

5. L'action en retour de l'environnement sur les systèmes d'action individuels

Tout état de l'environnement E_x est une source virtuelle de déterminations, et donc d'effets, pour les systèmes d'action en général, et ce, en tant que conditions objectives réalisées capables d'**exercer** des contraintes, à la fois comme conditions de possibilité et comme conditions circonstanciellles affectant le déroulement du comportement des systèmes d'action.

Dans l'énoncé précédent, les conditions sont dites *exercer des contraintes* ; il existe au moins deux autres manières de déterminer des systèmes d'action, dans ce contexte :

- 1° créer des perturbations ; auquel cas, on dit que les systèmes d'action *réagissent* ; l'adaptation, l'accommodation, le « *feedback* » positif ou négatif, etc., sont des types de réaction.
- 2° offrir des possibilités ; dans ce cas, on dit que les systèmes saisissent (ou non) ces possibilités, qu'ils les mettent à profit (ou non), etc.

Le modèle d'impact que je propose ici admet l'un ou l'autre des trois langages mentionnés : celui des contraintes, celui des perturbations, et celui des possibilités.

Comme pour les portions du modèle consacrées à décrire des relations allant des systèmes d'action vers l'environnement, je distingue, au moment de décrire les relations inverses, le palier des effets définissables sur les systèmes individuels et le palier des effets définissables sur les systèmes collectifs. (Je traiterai de ces derniers dans la section 6.) Cette option théorique, qui a des conséquences méthodologiques considérables, tant pour la cueillette des données que pour leur généralisation, explication et modélisation, est exigée logiquement par le postulat déjà adopté ci-dessus,

stipulant que seuls des systèmes individuels peuvent être actifs au sens fort de : « *possédant en eux-mêmes un principe autonome d'action* ».

Je vais distinguer trois types de processus par lesquels des éléments de E_x (objets, états de choses, événements) peuvent avoir un impact sur des systèmes individuels (bien entendu, dans son état présent, cette typologie n'a malheureusement rien de systématique ; elle n'est certainement pas objective ; elle n'est peut-être même pas homogène) :

- la saisie d'information ;
- l'utilisation d'artefacts techniques ;
- l'« action » de E_x considéré comme terme-source de relations causales « naturelles ».

Les deux premiers types nomment des actions dont l'initiative (ce concept aussi présente des difficultés de définition) appartient à un système individuel humain : saisir, utiliser ; le dernier type nomme une action dont l'initiative appartient à la nature.

5.1 La saisie d'information

Les produits informationnels inscrits matériellement, c'est-à-dire physiquement, dans l'environnement E_x défini ci-dessus constituent autant de contraintes ou de possibilités, relativement aux comportements éventuels des systèmes d'action individuels ; et si l'on considère un changement d'état dans la masse des produits informationnels activables (*activable* : susceptible d'être interprété par un système individuel), alors cette occurrence constitue une perturbation du milieu, relativement aux comportements éventuels des mêmes systèmes.

Des systèmes interprétants, généralement différents des producteurs initiaux, peuvent saisir l'information disponible dans E_x , et s'ils le font, un flux d'information passe de E_x vers le système interprétant, et réintègre par cette médiation (comme par une porte d'entrée) le système d'action S_s . Ce processus est un processus cognitif, en ce sens qu'il amène le flux d'information aux organes de l'idéation, dans un système individuel donné. Et dans la mesure où le cheminement que j'ai décrit jusqu'à présent commençait avec l'idéation, le modèle boucle ici un cycle. Ce cycle constitue une

partie intéressante du modèle d'impact en ce qu'il tente de caractériser pour lui-même le réseau des chemins qu'emprunte la composante informationnelle des diverses relations d'action ; c'est à cette composante qu'appartient la denrée particulière qui s'appelle les *connaissances scientifiques et techniques*. Bien que le système des unités selon lesquelles il convient d'individuer, de compter et de mesurer des morceaux de cette denrée soit encore très rudimentaire (pensons aux travaux de « scientométrie », illustrés par ceux du pionnier Derek de Solla Price), un bon modèle d'impact doit prendre acte des diverses propriétés que cette denrée assume dans la suite contingente de ses modes d'apparition et d'existence : non seulement les chemins qu'elle parcourt, mais aussi les points d'accumulation, de naissance ou d'extinction ; les modes de transmission ; les conventions, présupposés, valeurs, exclusions, émotions, etc. Or ces propriétés ne sont décelables et correctement descriptibles, pour la plupart, que dans le processus par lequel un système individuel, puis plusieurs, saisit l'information passive, latente, disponible, permettant ainsi de déterminer où le flux d'information se dirige, et quel est son contenu.

Le traitement de ces questions relève aussi d'une écologie des connaissances ; et celle-ci, pour ce qui est du présent processus, trouvera sans doute une partie importante de ses cadres théoriques et de ses données dans la sociologie des connaissances, mais devra sans doute aussi les renouveler considérablement pour les rendre compatibles avec l'approche informationnelle systémique.

Finalement, à la présente étape du modèle, doivent également être étudiés les événements qu'on pourrait appeler *événements négatifs*, ici réalisés par les cas où l'information, bien que matériellement disponible et techniquement accessible, n'est pas réinsérée dans des systèmes d'actions individuels et reste « morte ». Plusieurs phénomènes sont susceptibles d'intérêt à titre d'événements négatifs. Je pense, en premier lieu, aux cas où l'information cesse de circuler du fait de devenir caduque ; dans le contexte d'un rapport à des utilisateurs potentiels, il y aurait peut-être moyen de définir un concept cohérent de *taux d'obsolescence* pour des types d'information et des discours, tout comme pour des outils techniques. Il y a ensuite des manques à circuler dus à des forces d'exclusion, avec ou sans intervention consciente d'agents individuels ; Foucault, dans *L'Ordre du discours*, faisait volontiers l'hypothèse que certains

discours sont exclus de la scène des échanges discursifs entre les humains, du simple fait que certains discours occupent déjà la place ; les idées (peut-être pas toujours claires) de discours dominant et d'idéologie dominante ont beaucoup servi à développer ce thème. À son tour, l'idée qu'un discours peut en quelque sorte saturer l'espace discursif (et de ce fait exclure d'autres discours) évoque le thème des capacités limites des canaux de communication ; ce thème a été parmi les tout premiers à être étudiés en théorie de l'information par les mathématiciens et les ingénieurs et se retrouve maintenant au cœur de la théorie de la recherche : la prolifération de l'information scientifique et technique donne lieu à divers phénomènes d'engorgement (« *overloading* ») des canaux de communication avec lesquels un individu parvient à fonctionner. Il est certain que l'aisance avec laquelle les canaux de communication de type électronique ont sans cesse augmenté leur puissance de transmission n'a guère son équivalent dans les structures psychologiques et physiologiques des systèmes d'action individuels. Je ne serais pas surpris qu'un type particulier de résistance aux flux d'information soit engendré par le fait de la démesure que prend la supériorité des médias artificiels de transmission d'information, en nombre et en puissance, sur les médias bio-psychologiques et sociologiques. Et s'il en est ainsi, il y a une sorte particulière de « déchets » ou « rejets » d'information qui tient à la faiblesse du récepteur humain en regard des sources qui, une fois sollicitées, le bombardent ; ces déchets ralentissent-ils la circulation de l'information pertinente ? s'accumulent-ils — et, le cas échéant : où ? — dans la réalité que tente de décrire le présent modèle d'impact ?

5.2 L'utilisation d'artefacts techniques

Lorsqu'ils sont utilisés par des systèmes d'action individuels, les artefacts techniques sont intégrés à un complexe de chaînes causales, principalement intentionnelles (je veux dire par là que la relation causale mécaniste y joue une part infime et asservie, et que toutes les relations causales **physiques** — cet adjectif étant plus générique que *mécaniste* — n'ont de valeur explicative qu'au niveau d'intégration déterminé par les caractères intentionnels du système individuel concerné et qu'en relation de subordination à ces intentionnalités). Si les artefacts techniques sont d'abord dans

l'environnement de celui qui s'apprête à les utiliser, comme on en a convenu ci-dessus, le fait de les placer sur la trajectoire des chaînes causales mentionnées comporte, dans sa complexité, au moins la relation d'action par laquelle l'artefact technique exerce obligatoirement l'influence (perturbation, contrainte, possibilité) spécifiée par ses propriétés inhérentes. Cette relation d'influence, je la représente par une relation causale (pas nécessairement simple, pas nécessairement linéaire) qui va de l'artefact au système individuel d'action et qui génère ainsi une nouvelle classe d'effets à inclure dans le cycle sans fin des impacts de la science et de la technologie.

On pourrait développer ici une typologie des effets dont on souhaite que le modèle formule le concept. Je ne suis pas prêt à proposer une telle typologie mais je suppose qu'il serait commode de distinguer, par exemple, entre les effets qui modifient le système utilisateur lui-même, soit au niveau de son activité d'idéation (notre point de départ), soit au niveau de la forme de son comportement, d'une part, et les effets observables sur les produits de l'utilisateur, d'autre part.

La nécessité de réidentifier chaque fois, c'est-à-dire à chaque stade du modèle où c'est pertinent, le système individuel impliqué vient naturellement du fait que ceux qui produisent des artefacts peuvent être distincts de ceux qui les utilisent ou consomment. Les fonctions et rôles sociaux des agents respectifs sont généralement différents.

Il peut sembler ici que c'est une tendance excessive à l'analyse qui me pousse à distinguer ici pour eux-mêmes, parmi les processus par lesquels un artefact de l'environnement technique engendre des effets propres à l'occasion de son utilisation, ceux qui affectent l'agent individuel ; car les objets techniques dont la présence est la plus massive et sollicite de ce fait plus fréquemment l'attention des chercheurs sont impliqués le plus souvent dans des processus de production définis à l'échelle des groupes (les organisations formelles par exemple, ou les professions, ou les travaux publics) et non dans des processus dont les paramètres sont définis au niveau de l'interaction avec un système individuel particulier ou avec un système individuel type (censé représenter plusieurs systèmes particuliers).

Je reconnais aisément que le degré de pertinence des processus que je veux considérer sous la présente étape cinq du modèle peut varier considérablement d'un contexte de recherche à un autre ; c'est même un fait, je crois, que la plupart des études d'impact, à l'heure actuelle, s'intéressent aux phénomènes qui ne se laissent percevoir que comme effet d'ensemble (productivité, taux de chômage, rapports capital-travail, qualité de vie, longévité, etc.), du genre de ceux que je considérerai à l'étape six du présent modèle. Néanmoins, je plaide pour que les relations d'impact susceptibles d'être définies au niveau de l'interaction entre le système individuel et l'artefact qu'il utilise soient identifiées le plus systématiquement possible. Non seulement ce qui se passe là a valeur de médiation pour bien des phénomènes d'ensemble établis sur un dénombrement des cas individuels mais il y a là un passage obligé pour l'observation de tous les **processus qui concernent la production de représentations** : car seuls des systèmes individuels produisent des représentations, et ils les produisent pour eux-mêmes avant (l'antériorité, ici, étant aussi bien chronologique que logique) qu'une quelconque généralisation permette de mettre en scène les représentations dites *collectives*.

Une problématique qui relève directement du stade que je suis en train de décrire est celle qui cherche à identifier si et dans quel sens l'utilisation d'artefacts techniques donnés affecte la **manière de penser** des utilisateurs. Une fois que l'on a bien précisé qu'il ne s'agit pas ici des transformations individuelles dues à l'**information** que l'utilisateur pourrait « lire » sur l'artefact, il est extrêmement délicat de préciser en quel sens l'interaction concernée affecte la manière de penser et de préciser la méthode permettant d'observer ces phénomènes. Il y a d'abord à reconnaître la différence, masquée par l'appellation *manière de penser*, entre des formes de pensée et des contenus de pensée. Des hypothèses comme les suivantes concernent des **formes de pensée** : l'utilisation des ordinateurs entraîne chez l'utilisateur un développement préférentiel de la pensée analytique (ou analysante) par rapport à la pensée intuitive ou synthétisante ; l'utilisation de tel artefact entraîne un développement préférentiel de la pensée par image relativement à la pensée par concepts, celle-ci étant considérée plus abstraite et plus articulée. Par contre, des hypothèses comme les suivantes concernent des **contenus de pensée** : l'utilisation régulière et

exclusive d'une calculatrice provoque l'oubli progressif des tables de multiplication chez le sujet qui les connaissait d'abord ; les possibilités offertes par les calculatrices (lorsque celles-ci sont considérées, par l'utilisateur, comme étant en principe accessibles) semblent être un facteur déterminant du fait que les utilisateurs, placés devant la possibilité de choisir, optent pour la stratégie *recours à la calculatrice* plutôt que pour la stratégie *apprendre par cœur les tables de la multiplication*. Je mentionne ces hypothèses pour illustrer la distinction conceptuelle entre forme de pensée et contenu de pensée, non pour suggérer qu'elles sont plausibles ou intéressantes ; je crains au contraire qu'elles proviennent d'un regard spontané et naïf, au sens où les épistémologues utilisent ces termes pour désigner la pensée pré-scientifique. Mais déjà, à prendre au sérieux les problèmes que susciteraient la définition cohérente de leurs termes, l'explication poussée de leurs postulats, leur réfutation et leur corroboration éventuelles, on progresserait sans doute dans l'élaboration du cadre théorique qui fait présentement défaut.

Il y aurait également à définir des nuances appropriées entre des **manières de penser** et des attitudes ou dispositions ; les manières de penser semblent être des caractéristiques de processus **cognitifs** et d'actes **intellectuels** tandis que les attitudes et dispositions sont des routines plus ou moins permanentes de comportements et relèvent en partie de l'émotivité de l'agent, en partie de ses contenus de pensée relativement sédimentés et en partie des seules habitudes (dont les plus immotivées sont peut-être les plus « pures » ; « pures » au sens de : ne résultant de rien d'autre que de la répétition du comportement concerné).

Et la liste que j'improvise présentement pourrait se continuer avec ce troisième sous-problème : arrive-t-il, en général, et si oui comment, que le fait, pour un individu, de se comporter d'une certaine façon **nouvelle** pour lui induise chez lui une manière de penser **nouvelle** aussi ? L'hypothèse selon laquelle des comportements induisent des représentations a désormais une sorte d'évidence à laquelle nous ont habitués des théories psychologiques comme celle de Piaget et des théories thérapeutiques pour lesquelles l'adoption de comportements nouveaux, dont on dit parfois qu'il s'agit de les expérimenter, permet au patient de sortir d'une névrose, d'un « *double-bind* » schizophrénique ou de je ne sais quoi

d'autre. Or, il n'est justement pas certain qu'on puisse importer, en provenance de ces théories, quoi que ce soit d'utile pour le traitement de notre problème, ne fût-ce que pour les raisons suivantes : 1° les expériences de Piaget n'ont jamais concerné la pensée adulte et, dans la mesure où elles ont mis en évidence des contenus de pensée, ce ne furent jamais que les contenus que j'appellerais primitifs, tels que les notions d'espace, de nombre, d'objet perceptible, etc. ; on n'a jamais su de quelles actions-manipulations les croyances (celles des enfants aussi bien que des adultes) sont les schèmes, etc. ; 2° les psychothérapeutes, généralement, ne décrivent pas les guérisons de leurs patients en termes des manières de penser qui se succèdent en ces patients mais en termes de comportements (plus ou moins jugés selon leur valeur en regard de l'adaptation de l'individu à son milieu et selon leur capacité de générer du bien-être plutôt que de la souffrance) ; et quand ils s'intéressent aux représentations que se fait le patient, ce n'est jamais que sous l'angle de leur valeur symptomale et donc pratiquement jamais sous l'angle qu'on vise en parlant des manières de penser dans notre question initiale.

On peut partir, je pense, du fait qu'un artefact technique impose un certain nombre de comportements individuels, au titre de contraintes d'utilisation déterminées par lui-même, et en rend possibles un certain nombre (indéfini) d'autres, au titre de moyen pour réaliser des stratégies d'action déterminées complètement en dehors de lui-même (chaque utilisateur décide en fonction de ses objectifs professionnels par exemple, les tâches qu'il réalisera au moyen de l'ordinateur, du téléphone, des machines-outils, des produits chimiques disponibles, des matériaux artificiels, etc.). Or, à ce niveau, il y a, à première vue, peu de gestes, ou de suites de comportements qui exigent ou provoquent des formes de pensée ou des contenus de pensée déterminés, des croyances, des attitudes ou des dispositions déterminées ; de sorte que le premier problème est de montrer qu'il y en a. J'ai cru, un jour, en écoutant un médecin vétérinaire formé en Allemagne fédérale raconter des événements de sa pratique au Pakistan, apercevoir intuitivement que certaines attitudes intellectuelles, certaines représentations de la mesurabilité et de la mesure du temps étaient effectivement des conditions préalables à un usage réussi des médicaments (qui sont bel et bien des artefacts) et des techniques d'insémination artificielle ; et ces

attitudes et représentations apparaissaient vaguement comme impliquées par, ou du moins liées à, une pratique (ou, si l'on veut, des structures de comportements) occidentale de la technique médicale parce qu'elles semblaient faire défaut chez les paysans auprès desquels les professionnels occidentaux étaient censés justement remplir des rôles d'assistance « technique ». Je ne sais si, en évoquant un tel exemple, je fais remonter trop loin le problème de l'identification de rapports entre utilisation d'artefacts techniques et **manière de penser**, ni si je fais dévier indûment le problème initial vers le sous-problème — qui n'est pas vraiment le nôtre — des rapports entre utilisation d'un artefact technique et connaissances préalables (pensons, par exemple, aux connaissances des commandes que doit posséder un usager de l'ordinateur pour faire du traitement de texte). En tout cas, l'exemple suggère que certaines manières de penser n'apparaîtront comme spécifiquement liées à l'utilisation d'artefacts techniques qu'à la faveur d'un contraste avec des situations desquelles elles seront absentes, ces situations devant être définies elles aussi par des relations entre comportements et manières de penser.

Il me semble présentement très difficile d'établir sur une base empirique relativement intersubjective l'une ou l'autre hypothèse concernant la manière dont l'utilisation d'artefacts techniques affecte la pensée des individus et même leurs attitudes. Mais ce sont bel et bien de telles hypothèses qu'il faut néanmoins établir, à mon avis, car sans elles les hypothèses concernant les groupes, y compris la « société post-moderne » (cette entité parfois tant aimée) n'auront aucune valeur scientifique : l'un parlera de la technologie comme causant une recrudescence du scientisme, l'autre comme causant une dévalorisation du politique, l'autre encore comme gauchissant la représentation que l'homme se fait de son rapport à la nature, ou même (pourquoi pas ?) de son rapport avec Dieu. Pour moi, ces thèses sont l'expression presque directe de certaines visions du monde, ou du moins de présupposés philosophiques. Et il sera plus difficile de montrer comment une vision du monde s'installe chez un individu à l'**occasion et à cause de l'utilisation d'artefacts techniques** que de montrer que la vision du monde adoptée par certains auteurs se loge dans les thèses qu'ils avancent au sujet de l'impact social de la science et de la technologie.

5.3 L'environnement externe E_x comme terme-source de relations causales « naturelles »

Si une bombe atomique explose en un certain endroit et tue tous les humains qui se trouvaient à au moins 15 km de cet endroit, on peut sans doute considérer qu'il s'agit d'un cas où un artefact technique, de même que la science qui en a rendu possible la réalisation, a eu un **impact social**. De fait, du point de vue du modèle que je construis, cet exemple appartient à la phase six dont je vais traiter ci-après, mais il illustre d'emblée ce que je veux entendre par des relations causales « naturelles ». Il s'agit maintenant de ramener la notion de causalité naturelle aux cas où elle joue dans l'interaction entre une système **individuel** et la nature.

(Celui qui a lancé la bombe, sans en subir les effets destructeurs **naturels**, a modifié l'environnement d'un grand nombre de systèmes individuels, et si l'on pense que son activité est à quelque titre une activité techno-scientifique, de sorte qu'elle tombe sous la catégorie des objets que le présent modèle entend décrire, alors la relation d'impact dont son action est le terme-source est à décrire au moyen des catégories de la phase deux du modèle, à savoir : *La production émanant de SI_n*).

Comme je l'ai annoncé dans l'introduction à la section cinq, juste avant de commencer la section 5.1, le type d'impact que je vais maintenant décrire en 5.3 concerne des « **actions** » dont l'**initiative appartient à la nature** plutôt qu'au système d'action individuel. Le concept non technique d'initiative requiert ici quelque précision.

Les systèmes individuels sont conçus ici, par définition, comme des systèmes actifs, c'est-à-dire comme possédant en eux-mêmes le principe de leur action ; une spécification de ce concept de *système actif* est donnée par le concept d'*autonomie*, au sens de Varela et Maturana ; pour ces auteurs, les systèmes inanimés ne sont pas autonomes, les systèmes vivants le sont sûrement et c'est ce qui les caractérise comme vivants ; les systèmes sociaux le sont peut-être mais il faudra le montrer (Varela espère pouvoir le montrer). Pour moi, certains systèmes inanimés sont actifs (par exemple, le système planétaire, eu égard à ses mouvements, donc du point de vue de la mécanique céleste ; autre exemple : le système formé par un atome radioactif) ; les systèmes vivants sont sûrement actifs ; les systèmes sociaux ne le sont pas (mais comme je l'ai dit

plus haut, dans la section 3, je n'en fais pas une thèse). Quand je dis qu'un système individuel a l'initiative d'une action, j'entends qu'il agit en tant que système intentionnel (la plupart des animaux sont incapables d'intentionnalité, mais comme je ne suis pas en mesure de préciser toutes les conditions d'application de ce concept, je laisse ouverte la possibilité que certains animaux supérieurs soient capables d'intentionnalité ; les systèmes qui ne sont pas actifs sont incapables d'intentionnalité, donc les groupes sociaux, y compris les sociétés sont incapables d'intentionnalité (exemple : les régularités découvertes par Durkheim concernant les taux de suicide sont des faits sociaux, mais ne résultent pas d'un comportement intentionnel, comme le serait un comportement décisionnel, de la société). Quand je dis que la nature a l'initiative d'une action, je veux dire que le changement qui survient dans le système individuel (actif, autonome, toujours) n'est pas déterminé par l'intentionnalité du système individuel ; un système individuel n'agit pas toujours en tant que système intentionnel, il agit parfois seulement comme système naturel ; il n'agit jamais **seulement** comme système intentionnel ; quand il agit en tant que système intentionnel, il ne peut se soustraire à sa condition de système naturel.

À la présente étape du modèle, il s'agit de décrire des processus par lesquels des objets ou états de choses en position d'environnement affectent des systèmes d'action individuels ; plus explicitement, les situations à décrire satisferont les trois conditions suivantes :

- que la cause concernée soit due à l'activité technoscientifique ;
- qu'il y ait des effets sur des systèmes d'action individuels ;
- que la relation causale soit **naturelle**.

La satisfaction de chacune de ces conditions pose divers problèmes, qui gagnent en complexité dès que l'on quitte les cas relativement clairs sur lesquels la pensée journalistique, portant des jugements simples, semble avoir concentré l'attention et l'émotion (par exemple, cas de pollution de l'environnement par des produits toxiques ou radioactifs ; cas des merveilles de la technologie médicale à fonction thérapeutique).

5.3.1 La distinction entre activité techno-scientifique et activités d'une autre sorte

Dans les disciplines anthropologiques, où il est pertinent d'opposer nature et culture, la notion d'activité technique en vient souvent à être pratiquement coextensive à la notion d'activité humaine ; et l'on utilise souvent, pour faire comprendre le propre de la culture, l'idée que l'être humain impose une forme (de son choix, pour ainsi dire) aux objets ou états de la nature, y compris aux éléments de sa propre nature comme individu vivant (par exemple, une forme régissant des comportements ordonnés à satisfaire des besoins). Cette apparition des formes est associée de façon plus ou moins complexe (dirai-je aussi : confuse ?) à l'apparition du sens, pour la distinguer plus ou moins nettement de l'apparition des formes imposées à la nature par certains animaux. Les artefacts sont les objets matériels ayant reçu une forme par le fait de l'intervention humaine ; l'anthropologie sait toujours les distinguer, paraît-il, des produits « formés » par les animaux ; et pas toujours, disent certains, des produits « formés » par les visiteurs extra-terrestres. L'apparition de l'artefact marque l'apparition de la culture, celle-ci devenant l'objet de la culturologie (terme que préférait Lewis White) ou de l'anthropologie culturelle (comme disent la plupart des Américains) ou de l'ethnologie.

Nous convenons tous qu'en parlant aujourd'hui d'*activité techno-scientifique*, puis de science et technologie, nous désignons autre chose que la production d'artefacts au sens anthropologique. Cependant la conceptualité, ici, n'est pas claire. Considérons, par exemple, les cas d'activités très anciennes ayant toujours transformé l'environnement et dont la manière de transformer l'environnement a été affectée sensiblement par des innovations techniques, à certains moments de l'histoire : l'agriculture, la construction d'édifices, les soins de santé. Les problèmes que j'entrevois rapidement sont comme les suivants. (P1 :) À partir de quel seuil d'activité un état donné de l'environnement (état que nous nous apprêtons à mettre en position de cause) est-il imputable à la science et à la technologie au sens « moderne » ? La définition du concept de seuil exigera de faire intervenir plusieurs variables dont certaines seront sans doute étonnantes. (P2 :) Pour un état donné de l'environnement, quels effets (sur les systèmes d'action) seront imputables aux résultats cumulés des activités pré-technologiques et lesquels

seront imputables spécifiquement aux activités technologiques ? L'activité et la prodigalité des sols ont été modifiées par des activités de niveau pré-technologique et, pour des segments donnés d'espace-temps, ces modifications ont des effets cumulatifs. (On dit que l'île de Pâques a finalement succombé à l'érosion suite à un élevage trop intensif de moutons). La croissance des villes est un processus éminemment cumulatif : sur les individus habitant une ville s'exercent vraisemblablement des influences composites, à proportion que se trouve composite l'état lui-même de cet environnement ; quelles influences seront imputables aux aspects de l'état (représentés dans la théorie par des grandeurs d'états, ou variables d'état) produits par l'activité techno-scientifique et, par ce biais, à l'activité techno-scientifique elle-même ?

Peut-être y a-t-il lieu de formuler le problème à un niveau de généralité plus grand. L'environnement des systèmes d'action, à quelque univers de pertinence qu'on veuille bien le limiter pour les fins d'un contexte de recherche, a une histoire ; cette hypothèse simple (que je crois vraie) a pour conséquence que l'état de cet environnement est composite, on dira parfois *sédimenté*, et que les composantes techno-scientifiques ne sont jamais que parmi les plus récentes, si tant est qu'on donne un sens contemporain à *technologie* et à *science* ; selon la métaphore de la sédimentation, la composante techno-scientifique sera la plus superficielle. Dans ces termes, le problème est donc d'identifier cette composante dans le temps, en justifiant l'identification par un réseau conceptuel plus ou moins fin, mais **explicite**, comportant, d'une part, une périodisation et, d'autre part, une hiérarchie de niveaux d'invariance temporelle.

En deuxième lieu, l'environnement des systèmes d'action résulte de *toutes* les activités de ceux-ci, du moins de toutes celles dont les produits parviennent à exister dans l'environnement, c'est-à-dire à marquer d'une forme, la leur, un fragment de l'univers physique, cette notion de forme étant celle que j'imputais tout à l'heure aux anthropologues théoriciens de la culture. Or, les systèmes d'action ont d'autres activités que l'activité techno-scientifique ; celui qui étudie l'impact (social) de la science et de la technologie est **obligé**, il me semble, de faire cette hypothèse. Dans ces termes, le problème est donc d'identifier la composante techno-scientifique de l'environnement, non plus dans le temps,

mais dans l'espace conceptuel (structural) où le chercheur étale sa typologie des activités humaines qu'il croit devoir distinguer entre elles pour circonscrire son propre objet.

5.3.2 Le problème de l'existence même d'effets repérables sur des systèmes individuels

En conséquence des postulats que j'ai admis jusqu'ici concernant le caractère actif des systèmes d'action individuels et le caractère non-actif des systèmes d'action sociaux, je pose ce que je vais appeler le *postulat de la priorité ontologique des réactions individuelles* par rapport aux réactions collectives, à savoir : **pour qu'il y ait des effets d'ensemble, il faut qu'il y ait au préalable des effets sur des systèmes individuels.**

Ce postulat concerne le sens de la relation causale dans le processus objectif ; de ce fait, c'est un postulat ontologique. Il n'exclut pas cependant que, du point de vue (épistémologique) de la progression de la **connaissance de la relation causale**, la découverte, la perception ou l'observation d'une relation causale n'aient lieu, de fait et le plus souvent, que lorsque les effets sur les systèmes individuels ont déjà pris des proportions d'ensemble qui en augmentent à la fois la visibilité et la plausibilité. Le postulat de la priorité ontologique des réactions individuelles n'exclut pas non plus, à mon avis, les thèses qui affirment la priorité ontologique de la société et de la culture (par exemple) sur l'individu et qui veulent exprimer par là le fait que, dans tous les cas qu'il est possible à un chercheur d'observer, en matière de comportements individuels, ceux-ci sont toujours redevables d'une ontogenèse qui s'est déroulée dans un environnement comportant **déjà** une société et une culture constituées, notamment un langage. Bien sûr, l'individu arrive dans un monde déjà là, mais il est constitutionnellement autonome. Ce sont les autonomies qui constituent les faits d'ensemble. Cela vaut pour tous les être vivants ; cela vaut pour les faits d'ensemble collectivement dénommés *la convention sociale*.

Les cas-types et faciles dans lesquels on parle à juste titre d'impacts *naturels* exercés par la science et la technologie sur les individus sont ceux qui concernent l'apparition, dans l'environnement biologique, de produits auxquels réagissent les organismes des

individus ; ces produits sont considérés tantôt comme nocifs (par exemple, l'anhydride sulfureux), tantôt comme bénéfiques (par exemple, la chaleur conférée aux espaces habités par des moyens technologiques ; cependant, pour que cet exemple n'entre pas dans la catégorie des actes intentionnels d'**utilisation** d'un item de l'environnement, je le restreins aux cas où l'individu qui bénéficie de la chaleur n'est pas celui qui en a contrôlé la production. J'aurais aimé trouver un exemple dans lequel le **produit** soit une substance, au sens chimique du terme, et soit considéré comme bénéfique sans être de ceux qu'on s'approprie dans un comportement **intentionnel** d'utilisation ; je n'y parviens pas. Peut-être le Hollandais habitant un « polder » bénéficie-t-il d'un item de l'environnement, créé technologiquement par d'autres, sans se l'approprier davantage qu'un Montréalais ne s'approprie l'anhydride sulfureux de l'air qu'il respire...).

Il y a cependant une exploration à faire de cas moins clairs ; je pense à deux sortes de difficultés :

- a) on est en présence de composantes techno-scientifiques flagrantes de l'environnement et on ne leur trouve pas d'**effets** spécifiques et naturels sur les systèmes individuels ;
- b) on résiste à l'idée qu'un trait techno-scientifiquement généré de l'environnement physico-biologique n'ait pas d'effet **naturel** sur les systèmes individuels et on se demande si cela est possible, théoriquement acceptable, provisoirement avouable.

Le chercheur intéressé à découvrir les impacts de la science et de la technologie sur les humains souhaite tout naturellement découvrir des **impacts** et les dévoiler. En dehors des cas faciles, il est aux prises avec les deux difficultés mentionnées. Affrontant la première, il doit découvrir une chaîne de médiations depuis l'item environnemental jusqu'à l'état du système individuel. La chaîne des effets naturels impliquant des **lois de la nature** peut passer par la couche d'ozone atmosphérique avant d'atteindre un organisme vivant. Les chaînes causales du genre « Avec cet instrument, il sera possible de déplacer tant de tonnes de roc en tant de minutes — ce qui permettra de construire tel barrage — ce qui permettra de produire tant d'électricité — ce qui permettra de... » sont de longueur variable, et parfois très longues, et peuvent ne concerner

que des transformations de systèmes naturels, selon les régularités énoncées dans les lois des sciences de la nature. Le modèle que je suis en train d'esquisser suggère de penser à identifier à quelle occasion (à l'occasion de quelle relation causale), et à quel moment de la chaîne, un certain trait de l'environnement entraîne une modification du système individuel, c'est-à-dire constitue l'élément, ou un élément, qui déclenche la réaction du système. C'est à ce moment seulement que la relation d'impact entre à nouveau dans la zone des systèmes d'action.

Affrontant la deuxième difficulté, à savoir la résistance à l'hypothèse d'un non-effet, le chercheur aura l'occasion de poser quelques questions fondamentales concernant la relation de causalité, laquelle reste l'une des plus fécondes sources de « *puzzles* » philosophiques, en théorie de la science et en théorie de la connaissance. L'hypothèse selon laquelle un trait de l'environnement est sans effet naturel sur un système individuel, et même sur la plupart des systèmes individuels en présence, est-elle plus étonnante que l'hypothèse contraire affirmant que le trait en question a un effet, un *impact* comme on dit ? Dans la profusion des discours qui ont plutôt tendance à renchérir à propos des impacts, il me plaît assez d'alléguer que la classe des composantes techno-scientifiques de l'environnement qui n'ont pas d'impact naturel sur les individus est plus étendue que ne le donnent à penser les études d'impacts. Que l'environnement urbain, ou celui, plus restreint, de l'habitation, soit de pierre, de terre cuite, de crépi, de ciment, de brique ou de verre, aucune de ces variations n'introduit **en tant que telle** de modification correspondante dans le système individuel considéré comme système naturel, lorsque les effets naturels de l'une sont technologiquement compensés pour équivaloir, justement, aux effets naturels de l'autre (et les techniques de contrôle de l'environnement habité réalisent presque cette « équivalence » pour des variables telles que la quantité de lumière, la température, le degré d'humidité relative, etc.). Le fait que le plastique remplace l'acier ou le bois dans la fabrication d'un grand nombre d'objets d'usage courant a nécessairement pour effet qu'il y a plus de plastique dans l'environnement en 1987 qu'en 1950 ; et cela est d'autant plus vrai que le plastique n'est pas biodégradable. Cette modification de l'environnement modifie-t-elle à son tour les systèmes individuels ? Je ne connais pas d'impact, dans ce cas, qui soit à la fois direct et

naturel. Je crois qu'il en est ainsi pour la plus grande part des matières qui apparaissent dans l'environnement bio-physique comme produits de l'activité techno-scientifique.

La formulation de la dernière phrase ci-dessus me suggère un niveau de généralité assez élevé qu'on peut adopter pour formuler les hypothèses sur l'existence d'effets naturels. L'activité techno-scientifique introduit trois types de modifications de l'environnement naturel :

- M_1 : elle change la répartition naturelle de l'énergie, surtout en créant des sources (actuelles ou potentielles) d'énergie et des moyens de contrôler la répartition d'énergie ;
- M_2 : elle change la composition naturelle et la répartition naturelle de la matière, surtout en créant des matériaux (dont certains existent déjà naturellement, d'autres non) et en transportant de la matière d'un lieu à un autre ;
- M_3 : elle change les quantités et les contenus d'information inscrits dans l'environnement, surtout du fait qu'elle en produit, emmagasine et véhicule.

Or, les modifications M_3 ne sont jamais causales au sens *naturel*. Les modifications M_1 et M_2 sont, pour la plupart, de celles qui entrent en relation causale avec le système individuel à l'occasion d'une utilisation-appropriation de la part de l'individu, ce qui a pour effet d'introduire dans le processus causal des éléments **intentionnels**. Il reste dans M_1 une sous-classe de modifications dont le système individuel subit des effets sans s'engager dans un processus d'utilisation-appropriation (on pourrait sans doute également faire jouer ici le concept de consommation) ; je conjecture que ces modifications sont toujours à effet négatif (la chaleur dont bénéficie le client des édifices publics, comme dans mon exemple ci-dessus, n'est pas vraiment une énergie seulement subie et non-appropriée car elle est quelque part, au bout du compte, payée par le bénéficiaire ; il y a, dans la chaîne des processus, un élément intentionnel même s'il est **différé**). De même une sous-classe de M_2 , complémentaire de la classe principale, comprend des modifications non susceptibles d'être recherchées par un système individuel. La différenciation et la définition des

environnements dans lesquels ces modifications sont susceptibles d'exercer des effets sont compliquées et me semblent de fait peu développées, dans l'état actuel des études d'impact. L'environnement dont on entend le plus souvent parler est l'**environnement biologique**, dans le contexte d'une préoccupation pour la santé du système individuel. En regard de cet environnement, le fait qu'un matériau soit bénéfique le place presque automatiquement dans la catégorie des objets recherchés, donc dans la classe principale ; le fait qu'il soit nocif ou indifférent le place dans la sous-classe complémentaire des modifications seulement subies. Je conjecture, dans ce contexte, que dire d'une modification qu'elle est indifférente, eu égard à la santé du système individuel, c'est dire simplement qu'elle n'a pas d'effet repérable. Quant aux modifications nocives, elles ont évidemment des effets qui peuvent être décrits dans le langage des processus régis par des lois de la nature. Cette sous-classe est finalement peu étendue, il me semble, et je conjecture qu'on peut lui appliquer une dichotomie très simple qui la divise exhaustivement en deux : 1° les modifications voulues par l'activité techno-scientifique, et alors celle-ci est belligérante ; 2° les modifications non voulues, et alors ces modifications ont un caractère résiduel.

5.3.3 Les lois de la nature et l'autonomie des systèmes individuels

Il s'agit, dans la section 5.3, des impacts exercés par l'environnement sur des systèmes individuels et en vertu d'une relation causale naturelle. Un problème qui pourra se poser est celui de concilier le déterminisme nomique avec le caractère autonome des systèmes individuels. Devant une donnée de l'environnement naturel, les réactions des systèmes individuels manifesteront quelques différences, dont la distribution constitue la variabilité associée à cette relation causale. Du point de vue de la clarification des concepts, il est important de noter que la variabilité des réactions, telle qu'elle est entendue ici, n'est pas celle introduite par les **états intentionnels** des systèmes individuels. L'arrière-fond théorique évoqué ici est la théorie de l'autonomie de l'être vivant, telle que développée par Humberto Maturana et Francisco Varela.

Il est possible, donc, que la relation causale, même si elle est **naturelle**, soit indéterministe en un sens légèrement différent de

l'indéterminisme purement statistique. Des études d'impact soucieuses de rigueur théorique expliciteront le type de variabilité qui relativise la relation causale et, si possible, les facteurs présumés qui font varier les réactions individuelles. Si le chercheur joint à cette donnée l'explicitation habituelle des limites d'applicabilité de la relation causale exhibée, il aura établi pour elle ce que l'on pourrait appeler son *profil de variabilité-généralité*.

Naturellement, l'un des facteurs de variabilité qui va constamment mettre en cause le caractère **naturel** de la relation causale est la culture. J'en traiterai dans la section qui suit.

6. L'amplification socioficatrice des réactions individuelles à l'environnement techno-modifié

Les relations d'action décrites à la section 5, relations par lesquelles l'impact provient de l'environnement et affecte les systèmes d'action individuels, se multiplient à proportion que les « espaces » techno-modifiés sont vastes, à proportion du nombre d'individus réagissants, à proportion, en fin de compte, du nombre des activités individuelles affectées par des contraintes, possibilités et perturbations de l'environnement.

Le principe quantitatif de l'amplification socioficatrice joue, dans cette portion du cycle des impacts, de la même manière que dans la portion qui traitait ci-dessus de l'amplification des impacts individuels sur l'environnement. Il n'est pas nécessaire que j'y revienne.

Pour établir une typologie sommaire des processus d'amplification, on peut reprendre chacun des trois types d'impact de l'environnement distingués dans la section 5 ci-dessus et leur faire correspondre un type de généralisation :

- généralisation des processus cognitifs par lesquels un système individuel retire de l'information de ses divers environnements ;
- généralisation de la réponse individuelle à l'artefact technique, principalement sous la forme de l'utilisation de ces artefacts par des décideurs ; ce qui implique que les artefacts

sont intégrés à des chaînes intentionnelles qui les asservissent à des fins, motifs ou intérêts dont le décideur est à la fois le siège et l'origine ;

- généralisation des réactions **naturelles** des systèmes individuels aux données de l'environnement techno-modifié, dans les cas où les réactions procèdent selon les régularités assimilables à des **lois de la nature**.

La classification conceptuelle des relations d'impact impliquées dans ces processus de généralisation rencontre ici, à un degré plus élevé peut-être qu'en aucun autre segment du modèle, le problème de la différenciation entre les conditions socio-culturelles (qu'on peut considérer comme pré-technoscientifiques ou para-technoscientifiques) de la réaction imputable aux systèmes d'action, d'une part, et, d'autre part, les conditions plus spécifiquement technoscientifiques. Car, comme il a été mentionné précédemment, les systèmes individuels concrets sont toujours à quelque degré les dépositaires des influences socio-culturelles qui les ont formés et réagissent habituellement en tant que membres d'un système d'action déjà collectif, même si la réaction des individus, et elle seule, contribue elle-même en retour, une fois « amplifiée », à infléchir l'état même des croyances, dispositions, savoir-faire et attitudes qui constituent conjointement les composantes proprement **culturelles** (au sens de Parsons, notamment) des environnements collectifs (partagés) des systèmes individuels.

Un des points importants de la théorisation des relations d'impact est l'analyse conceptuelle de la notion cybernétique de *contrôle* ; car la fonction contrôle impliquée dans la détermination des activités de systèmes individuels autonomes est à « répartir », pour ainsi dire, entre des éléments de l'environnement **externe** des systèmes d'action et des éléments de l'environnement **interne** (au sens d'*intériorisé*) des mêmes systèmes. Les approches herméneutiques et dialectiques, celles notamment de la sociologie « compréhensive », privilégient les éléments de l'environnement interne (le privilège pouvant aller jusqu'à être exclusif), tandis que les approches objectivistes ou « positivistes » de la sociologie préconisant les méthodes quantitatives et les modèles prédictifs semblent privilégier les éléments de l'environnement externe. Dans un cas comme dans l'autre, je pense, la théorie ne réussit pas

à intégrer de façon rigoureuse, dans la définition de la notion de contrôle, un concept opérationnel d'information, capable de servir aussi bien à la description de l'activité de systèmes sociaux qu'à celle de systèmes individuels.

III QUALITÉS, LIMITES ET LACUNES DU PRÉSENT MODÈLE (Conclusion)

Sans prétendre résumer systématiquement le présent modèle, je le livre à l'examen et à la pratique des chercheurs en soulignant quelques-unes des idées de base qui ont inspiré sa conception.

Premièrement, le présent modèle invite à concevoir les relations d'impact comme susceptibles de décompositions nombreuses et comme toujours impliquées dans des cycles. Les plus « grands » de ces cycles sont ceux par lesquels on représente les impacts (sur des environnements, au pluriel) des activités des systèmes d'action ainsi que les impacts en retour des environnements sur les activités des systèmes d'action, les mêmes ou d'autres. En conséquence, c'est toujours en vertu d'une simplification, même si celle-ci est habituellement nécessaire, que l'on représentera les relations d'impact par des flèches unissant des termes-sources à des termes-cibles ; non seulement les causalités s'exerçant dans un sens sont pratiquement toujours doublées par des causalités en retour (chaque action est susceptible d'une rétroaction) mais encore chaque relation d'impact est « composable » avec d'autres (en d'autres mots, la causalité n'est généralement pas linéaire) et décomposable en plusieurs autres (en d'autres mots la causalité est généralement complexe, tant par ses termes que par les relations entre eux).

Deuxièmement, le présent modèle propose une façon d'articuler conceptuellement les notions de système d'action individuel et système d'action collectif (l'adjectif *social* convenant parfois, et parfois non). L'articulation repose sur certains postulats que j'ai explicités (par exemple, à l'occasion des définitions des termes *actifs*, *autonome*, *intentionnel*) et sur certaines intuitions que j'ai évoquées, sans parvenir à les expliciter, dans des postulats spécifiques (par exemple, l'intuition que le système d'action collectif dont un

individu est membre n'est pas dans une relation « d'extériorité », par rapport à ses membres composants, du moins pas dans la relation d'extériorité qui lie un membre composant à un autre du même collectif, ni dans la relation d'extériorité qui relie un système individuel à l'environnement dans lesquels s'inscrivent certains de ses produits, lorsque ceux-ci acquièrent l'existence autonome, ou du moins inter-subjective, de causes possibles pour l'activité d'autrui).

Ceci dit, il reste que ce modèle est purement conceptuel en ce sens qu'il s'adonne seulement à la clarification de concepts ; il n'organise pour l'instant aucun ensemble de données empiriques. Cette caractéristique n'est guère surprenante pour un modèle conçu par un professionnel de la philosophie ; si donc un tel modèle est utile, je n'anticipe pas que ce soit à un autre niveau que celui de la clarification conceptuelle. Du point de vue du chercheur aux prises avec la cueillette et l'interprétation de données empiriques, la généralité du discours philosophique en constitue une limite importante, et je tiens à dire ici que je reconnais cette limite. Par ailleurs, comme le « *social scientist* » se préoccupe et s'occupe, bien souvent, de remettre en question ou simplement de clarifier les concepts au moyen desquels il organise et interprète ses données empiriques, le travail du philosophe, malgré ses évidentes limites, peut devenir pertinent ou stimulant.

Le modèle possède également une limite importante, plus notoire que la précédente, de l'ordre de la lacune : il ne présente pas de moyens conceptuels pour résoudre le problème, mentionné pourtant à quelques reprises, de la différenciation entre les chaînes causales déclenchées par l'activité techno-scientifique et ses produits, d'une part, et les chaînes causales déclenchées par d'autres types d'activités, celles, notamment, qu'on a coutume de qualifier d'*économiques*, *politiques* et *culturelles*. C'est un vieux cheval de bataille, dans les disciplines préoccupées par les impacts de l'activité techno-scientifique, que la question de savoir si les produits des sciences et des techniques sont d'avance et déjà marqués par des partis-pris économiques, politiques et culturels, ou s'ils sont ainsi marqués, après coup seulement, en vertu d'une récupération qui les intègre à des chaînes intentionnelles tout à fait étrangères aux activités dont ils sont les résultats. La thèse selon laquelle l'utilisation

des artefacts techniques a pour effet d'amplifier (ou plus fortement : « a pour effet **seulement** d'amplifier ») les traits qui caractérisent déjà les pratiques sociales, en particulier les pratiques de production et les rapports sociaux de production, est une dérivée intéressante de l'une de deux options évoquées plus haut à savoir celle-ci : l'activité techno-scientifique, loin d'être neutre à l'égard des activités économiques, politiques et culturelles qui pourraient en récupérer les produits *a posteriori*, est déterminée par les conditions économiques, politiques et culturelles de sa propre occurrence d'une manière telle que ses propres effets **vont dans le même sens** que ceux des activités non techno-scientifiques mentionnées (rétroaction positive, et non négative).

Ce passionnant problème me semble au cœur des recherches concernant l'impact social de la science et de la technologie. Le modèle que je viens de proposer ne le résoud certes pas, mais je crois qu'il contient quelques outils conceptuels capables de contribuer à le mieux poser. Si d'autres chercheurs lui consentent un peu ce mérite, il aura rempli son office.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

LECTURES COMPLÉMENTAIRES

BENNETT, R.J. et R.J. CHORLEY, *Environmental Systems : Philosophy, Analysis and Control*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

MATURANA, Humberto R. et Francisco J. VARELA, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living* with a preface by Sir Stafford Beer. Dordrecht et Boston, D. Reidel (coll. « Boston Studies in the Philosophy of Science », vol. 42), 1980 ; 141 p.

NORA, Simon et Alain MINC, *The Computerization of Society*, avec une introduction de Daniel Bell. Cambridge (Mass.), The M.I.T. Press, 1980.

ROPOHL, Günther, « A critique of technological determinism », pp. 83-96 dans : DURBIN, Paul T. et Friedrich RAPP, dir. publ., *Philosophy and Technology*, Dordrecht et Boston, D. Reidel (coll. « Boston Studies in the Philosophy of Science », vol. 80), 1983.

SOUZA, G.R. de, *System Methods for Socioeconomic and Environmental Analysis*, Lexington (Mass.), D.C. Heath & Co., 1979.

- VARELA, Francisco J., *Principles of Biological Autonomy*. New-York et Oxford, Elsevier North-Holland (coll. « General Systems Research », vol. 2), 1979 ; 306 p.
- VICKERS, Sir Geoffrey, « The ecology of ideas », in : *Value Systems and Social Process*, New-York, Basic Books, 1968.
- WOJCIECHOWSKI, Jerzy A. « Man and knowledge : one or two systems ? », pp. 427-38 dans : BANATHY, Bela, dir. publ., *Systems, Science and Man*, Louisville (Ky), 1980.
- , « The impact of knowledge on man : the ecology of knowledge », pp. 161-75 dans : *Hommage à François Meyer*, Marseille, Publications de l'Université de Provence, 1983.

Les contributions de la science à la philosophie au 20^e siècle

Larkin Kerwin

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027067ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027067ar>

[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

Kerwin, L. (1989). Les contributions de la science à la philosophie au 20^e siècle. *Philosophiques*, 16 (1), 149–161. <https://doi.org/10.7202/027067ar>

INTERVENTION

LES CONTRIBUTIONS DE LA SCIENCE À LA PHILOSOPHIE AU 20^e SIÈCLE *

par Larkin Kerwin

1. INTRODUCTION

Je remercie les autorités de l'Université Laval qui m'accordent le privilège de présenter la première Conférence Rasetti — 1988.

Le professeur Franco Rasetti est un des grands intellectuels à avoir séjourné à l'Université Laval. L'ambiance qu'il a créée et les principes dont il a imprégné le Département de physique, qu'il a fondé, sont toujours d'actualité. Je fus son dernier étudiant au doctorat à Laval, et je me souviens très bien de cette ambiance ainsi que de l'énergie immense qu'il appliquait à toute tâche et à toute discussion. Bien que connu surtout comme physicien, il était, à vrai dire, un généraliste qui était à l'aise pour discuter aussi bien de la chimie, de la géologie, ou de la paléontologie — discipline qu'il a maîtrisée d'ailleurs, au point d'en être une autorité internationale. La philosophie aussi attirait ses considérations et ses commentaires. À cette époque, Laval bénéficiait également de la présence du grand Charles De Koninck — un Thomiste des plus renommés. Rasetti et De Koninck figuraient alors ensemble lors de colloques et de tables rondes, nous émerveillant non seulement par leur

* Texte de la communication prononcée le 2 mai 1988, par le Dr Larkin Kerwin, alors président du Conseil National de Recherches du Canada, à l'occasion des Conférences Rasetti, pour le cinquantième anniversaire de la Faculté des Sciences et de Génie de l'Université Laval. Le Dr Kerwin est maintenant président de l'Agence spatiale canadienne. Merci au professeur R.J. SLOBODRIAN, du département de physique de cette Faculté, d'en avoir permis la publication dans *Philosophiques*.

érudition et par leur sagesse, mais aussi par les panoramas intellectuels qu'ils nous déployaient — même si c'était avec des points de vue souvent fort dissemblables.

Rien de surprenant là : la philosophie naturelle (« physique ») et la philosophie ont été partenaires à travers l'histoire dans le tango téléologique qui a animé les générations et, en 1948, on voyait que Rasetti sentait les changements dans l'air au sujet des Grandes Idées. Ses travaux y contribuaient, comme nous allons le voir. Aujourd'hui, ces changements sont le sujet d'écrits innombrables, et il n'y a pas une semaine qui passe sans que de nouveaux articles et de nouveaux textes touchant la nouvelle philosophie voient le jour.

Comme dans ces écrits il s'agit souvent de la physique à la Rasetti, je me propose, ce soir, de faire le joint entre divers aspects de son œuvre et de ces idées nouvelles. Vous aurez alors un aperçu de cette évolution de la philosophie par un spectateur très intéressé par les effets de sa discipline sur la vie intellectuelle plus large.

2. SCIENCE ET PHILOSOPHIE

Ces deux activités intelligentes s'entremêlent depuis toujours.

La science : une bonne description de la science est la suivante : une activité humaine qui cherche à déterminer la description de l'univers. Pour ce faire, la science procède par approximations successives qui approchent de façon asymptotique la Vérité.

La philosophie : il s'agit ici de l'étude rationnelle de la pensée humaine. Ceci nous donne un encadrement — un point de vue sur notre monde et sur nos vies. La philosophie imprègne alors notre vie sociale ; les grands thèmes politiques, économiques, psychologiques et moraux y sont ancrés : l'ambiance de nos foyers, de nos villes, de nos médias, de nos gouvernements en est entachée et colorée. C'est la philosophie qui nous suggère que le monde est positif — ou — malheureux.

Le lien entre ces deux vastes édifices de la connaissance est intime.

3. LA SCIENCE : LES DESCRIPTIONS

Esquissons quelques descriptions de l'univers que les savants ont imaginées.

Il y avait celle des anciens grecs qui, observant la nature et cherchant ses facteurs essentiels, ont proposé que l'univers possédait quatre éléments : la terre, l'air, le feu et l'eau. Tout le reste était composé de ces constituantes. Ainsi, la parole était de l'air et du feu ; la vapeur, de l'eau et de l'air ; l'or, de la terre et du feu. C'était un système de grande beauté et de simplicité. Il a légué à la science future la notion d'un ordre fondamental, et nous trouvons sa caractéristique principale dans le tableau des éléments de Mendéléev. Il a stimulé le développement du précurseur de la chimie — l'alchimie — alors que l'on se consacrait à trouver la bonne combinaison des quatre éléments pour produire de l'or.

Une autre description fut celle appelée mécanique. Pour elle, l'univers était composé de masses en mouvement. Ces mouvements étaient réglés par les trois lois du mouvement de Newton, et sa loi de la gravitation universelle. Que ce soit les déplacements de planètes, une chute de neige, un courant d'eau et les va-et-vient d'une balle de tennis, tout se résumait par ces quatre lois. C'était un chef-d'œuvre de simplicité, et une des descriptions les plus puissantes jamais composées — la plus grande partie du génie moderne y est encore basée, et ses notions de base feront toujours partie de notre héritage intellectuel.

Une troisième description s'appelle ondulatoire. Elle décrit tout un spectre de phénomènes — les micro-ondes, la lumière, les rayons-X, les rayons cosmiques, comme étant une vibration électromagnétique. Notre technologie moderne en regorge. Des extensions de cette description que sont la mécanique ondulatoire et l'électrodynamique quantique sont à la fine pointe de la science moderne, décrivant graduellement même les structures de la bio-technologie. Dans un sens, alors, nous sommes nous-mêmes tous composés d'ondes.

Mentionnons aussi la description atomique de l'univers. Selon cette dernière, rien dans le cosmos ne serait continu : tout

serait plutôt granulaire, quantifié, atomique. La matière serait composée ultimement d'atomes, l'énergie serait une série de quanta, l'espace serait divisé en petites zones « permises » alors que d'autres seraient interdites. Même le temps, postule-t-on, serait atomique : des intervalles de durée, appelées « chronons », étant séparées par d'autres qui seraient non temporelles. La description atomique est une autre création intellectuelle puissante du 20^e siècle.

Ce qui est merveilleux dans ces descriptions acceptées par la science c'est la simplicité avec laquelle elles résument la complexité inestimable du cosmos. Plus encore, elles sont caractérisées par la beauté et l'élégance. En effet, la beauté, la simplicité et l'élégance sont les critères selon lesquels les scientifiques jugent leurs descriptions ou leurs théories. Et quoique basées sur les faits expérimentaux, ces théories sont avancées en bonne partie par l'intuition, poussées par la curiosité. Nous reconnaissons dans ces qualités les mêmes que celles qui marquent la musique et l'art — voire même la philosophie.

Ainsi, à travers l'histoire, la science nous a fourni des descriptions de l'univers, correspondant aux faits alors connus. Chaque description acceptée a légué quelque chose d'elle-même aux descriptions subséquentes. Et dans ces créations de l'esprit que sont les théories scientifiques, les philosophes ont souvent puisé des éléments de leurs considérations de l'état humain.

4. LE LIEN

D'ailleurs, les philosophes ont souvent été eux-mêmes des observateurs-interprètes de la nature. Démocrite, Aristote et toute une galaxie de penseurs grecs ont manifesté une curiosité marquée pour les faits de la science à leur portée. Leurs noms dénotent plusieurs des philosophies les plus respectées.

Un exemple marqué du lien entre la science et la philosophie nous vient des siècles récents. En effet, le début du 20^e siècle était caractérisé par la philosophie dite matérialiste. Nous disons encore que nous vivons dans un monde matérialiste.

Cet état de la pensée est sorti de la Renaissance. Les savants comme Bacon, Galilée et Newton avaient démontré, de façon

incontestable alors, la nature mécanique du système solaire et son extension à l'ensemble des phénomènes observables. Le modèle mécanique était tout-puissant, et, selon cet aperçu, le tout était caractérisé par le déterminisme, l'absolu, l'inexorabilité des mouvements et de leurs suites. L'humanité y figurait pour peu de chose : déplacée comme centre de l'univers par les mécaniciens, elle occupait une place sans importance particulière et sans signification. Dans un cosmos éternel, immuable et déterminé, tout se réduisait à la mécanique. L'intelligence même était perçue comme une suite de réactions mécaniques et chimiques. La volonté libre n'avait pas de place ; aucun destin n'était particulier ou notable.

Pendant trois siècles, cette ligne de pensée fut développée par les plus grands esprits : les Descartes, les Sartre, les Camus. En particulier, le problème de la *connaissance* du matériel par une intelligence matérielle semblait insoluble. *« je pense, donc je suis »* fut l'ultime refuge de Descartes devant le dilemme. Hegel proposa que la matière même ne fut que la créature d'une conscience matérielle ; Freud a démontré la non réalité du non matériel tel que l'esthétique. En somme, dans l'univers matérialiste et mécanique, il n'y avait pas de place pour l'ésotérique, les qualités dites artistiques, les vertus, la charité, la compassion, une vie morale, Dieu. L'on niait tout cela en faveur de réactions moléculaires.

Citons quelques conclusions de ces philosophes.

Descartes écrivit : *« Ni le beau, ni l'agréable signifie autre chose que l'attitude de notre jugement »*.

Freud conclut : *« L'humanité doit se rendre compte de la nature complète de son désarroi et de son insignifiance dans la machinerie de l'univers »*.

Bertrand Russel dit : *« L'homme est le produit de causes qui n'ont pas de conscience des buts vers lesquels elles s'acheminent ; ses origines, sa croissance, ses espoirs et ses craintes, ses amours et ses croyances ne sont que le résultat de collisions accidentelles d'atomes... seulement dans le chantier de ces vérités, seulement sur la fondation d'un désespoir solide peut-on songer à créer une habitation pour l'âme »*.

Tout ceci est peut-être vrai, et certes était assis sur une base intellectuellement satisfaisante au début du siècle. Mais il reste que

c'est un aperçu de l'univers et de l'humanité qui est sombre et qui semble pessimiste. Pourtant, nous y avons érigé une civilisation très puissante : le monde matérialiste du 20^e siècle, avec ses systèmes politiques et économiques, ses richesses et ses complexités, ses merveilles industrielles et sociales, ses deux guerres mondiales et son assaut sur l'environnement. Cette philosophie a évidemment déteint sur d'autres disciplines, par exemple, en psychologie, où nous avons vu émerger le comportementalisme de John Watson.

Mais depuis le début du siècle, il s'est passé plusieurs choses en science pour perturber tout cela.

Je vais en mentionner quatre.

5.1 La Relativité

Maintenant de conséquence même industrielle, la Relativité fut au début un sujet de discussions surtout intellectuelles.

Nous nous rappelons que la description mécanique du cosmos nous présentait un univers éternel, absolu et déterminé.

Or, au début du siècle, Albert Einstein nous proposa que l'espace et le temps n'étaient pas absolus, mais présentaient des aspects variables, qui, en plus, dépendaient de l'observateur. Des vérifications expérimentales ne tardaient pas à confirmer cette nouvelle idée fondamentale, ainsi que les conséquences plutôt inattendues qui en découlaient.

Parmi elles étaient la destruction de la notion de simultanéité ; la variation de la longueur et le ralentissement des horloges avec la vitesse, l'équivalence de la masse et de l'énergie ; le paradoxe des jumeaux, et ainsi de suite. L'examen des effets de la Relativité qui opposent nos bons sens est encore un exercice délicieux et un régal pour l'intelligence.

Le tout a été confirmé et vérifié maintes fois par des expériences en physique et en astronomie, ainsi que par des applications industrielles telles que dans les ordinateurs et la construction des grands accélérateurs.

L'œuvre de Franco Rasetti contribua à l'évolution de cette théorie. Je me souviens de ses expériences avec les rayons

cosmiques, effectuées avec la collaboration de Claude Geoffrion, George Hall, Paul Koenig et Fernand Bonenfant, utilisant des détecteurs de fabrication maison, comme étaient tous les appareils du Département dans le temps.

Rasetti a mesuré la demi-vie des particules cosmiques particulières — les mésons, appelés dans ce temps-là les mésotrons. Il trouvait une différence selon que les particules étaient arrêtées après un passage dans le plomb, dans l'aluminium ou dans d'autres substances, dans lesquelles elles avaient des vitesses particulières, ce qui affectait leurs « horloges ». Cela m'a toujours surpris que cette vérification de l'effet relativiste n'ait pas eu plus d'attention de la part des historiens de la science.

La Relativité posa alors deux problèmes pour la philosophie matérialiste.

Tout d'abord, l'univers ne serait pas absolu, l'espace et le temps seraient des dimensions du cosmos dont l'allure variait avec les circonstances.

En second lieu, ces circonstances concernaient l'observateur — l'humanité. Que l'horloge soit ralentie de tel ou tel montant, que la masse augmente de telle ou telle fraction, lequel des jumeaux vieillissait moins vite que l'autre : tout dépendait des circonstances de l'observateur, de sa vitesse relative et de sa proximité des masses. Et quelle que soit l'allure observée, chaque observateur avait raison.

Alors la véritable description de l'univers dépendait de l'homme.

Ainsi, l'homme, déplacé au centre de l'univers par les interprètes de Copernic, regagna un peu de son importance.

5.2 La mécanique quantique

Un deuxième événement d'importance dans le monde scientifique-philosophique fut la mise au point de la théorie de la mécanique quantique. Initiée par Planck de façon empirique, Einstein démontra son enracinement dans l'effet photoélectrique, tel qu'interprété par la relativité. Et puis, une galaxie des plus grands noms de la science — Bohr, Schroedinger, Heisenberg,

Pauli et d'autres — l'élaboreront en mécanique ondulatoire et en électrodynamique quantique, la plus puissante idée théorique de notre génération.

Or, d'après la mécanique quantique, les états énergiques et même géométriques de la matière ne pouvaient varier continuellement, mais seulement par étapes, par quanta. Les états possibles étaient discrets. En plus, nous ne pouvions connaître avec certitude ces énergies ou ces positions, mais seulement avec une certaine probabilité. Cette dernière notion fut érigée en principe — le Principe d'incertitude, qui fixait l'erreur probable dans un paramètre, alors que l'observateur en mesurait un autre. Par conséquent, *si l'on décidait* d'effectuer une mesure de, disons, le temps d'émission d'un photon, son énergie serait affectée de façon indéterminée pour toujours. Alors, non seulement l'univers prendrait une allure qui dépendait des circonstances de l'observateur, mais il était affecté par ses *décisions*. Voilà un dur coup pour le déterminisme.

L'œuvre de Rasetti porta beaucoup sur cette question. Avant tout, un spectroscopiste de réputation internationale, il mesura les spectres des atomes et des molécules, vérifia les états quantiques, confirma les transitions interdites, posant autant de difficultés au modèle mécanique de l'univers. Il expliqua l'évolution de la pensée déterministe ainsi : *« Je peux parler de la position de la lune même si je ne la vois pas, car je peux faire appel à une mesure possible. Mais... du monde spectroscopique, on ne peut éliminer l'observateur. Exemple : pour mesurer la position d'un électron, il faut au moins un photon qui finit par entrer dans l'œil. Ceci cause un effet considérable sur l'électron. Donc, on ne peut pas dire que l'électron, après avoir été observé, se comporte comme si l'observation n'avait pas eu lieu ».*

Le grand physicien-philosophe John Wheeler nous résume le sens de l'effet de la mécanique quantique sur notre perception de l'univers ainsi : *« Aucune description d'un phénomène naturel dans le domaine atomique n'est possible sans faire référence à l'observateur, non seulement quant à sa vitesse, dans le contexte relativiste, mais quant à toutes ses activités en poursuivant ses observations ».*

Alors, l'humanité revient davantage à une position d'intérêt et d'influence dans l'univers.

5.3 Les sciences neurologiques

Nous parlons de l'observateur et de son influence sur l'univers. Or, l'observateur perçoit, par une chaîne de mécanismes : les sens, les nerfs, la structure du cerveau, ses neurones et leurs états électriques et énergiques. Les connaissances de ces processus sont très avancées.

Au vingtième siècle, le progrès de ces connaissances a amené des surprises. Nous pensons surtout aux travaux des prix Nobel, Sir John Eccles et Roger Sperry, ainsi qu'à l'œuvre du canadien Wilder Penfield à Montréal.

La découverte la plus surprenante est sans doute celle que la conscience (ou l'intelligence) de l'homme ne réside pas dans la structure matérielle du cerveau.

Bien sûr, la conscience utilise le cerveau comme instrument privilégié de sa volonté, mais cette dernière ne réside pas dans la structure atomique des neurones. Feynman nous donne un bel exemple de la signification : « Je me promène sur la plage en regardant les vagues. Les photons reflétés de leur surface pénètrent dans mes yeux et les signaux électriques résultants viennent jusqu'à mes neurones et conditionnent les atomes qui s'y trouvent. Un an plus tard, je reviens, je regarde les vagues et je me souviens de les avoir vues auparavant. Mais, nous savons que les atomes du cerveau sont passagers ; les études avec le phosphore radioactif démontrent que la vie moyenne de ces atomes dans le cerveau est de huit jours. Alors les atomes sensibilisés par les photons parvenant des vagues sont depuis longtemps disparus alors que, l'année suivante, je me souviens d'avoir vu les vagues. Alors qu'est-ce qui se souvient ? Est-ce la position des atomes remplaçants ? La mémoire, est-ce de la géométrie, i.e. non matérielle ? »

Penfield a été passablement surpris de la découverte. Il écrit : *« Ma carrière scientifique durant, j'ai essayé, comme plusieurs autres, de démontrer que le cerveau est le site de la conscience. Comme il est admirable de découvrir que le scientifique, lui aussi peut croire à l'esprit ».*

Sir John Eccles, pour sa part, nous dit : *« Il n'y a, alors, aucune évidence scientifique qui peut nier la liberté de la volonté humaine,*

que nous devons postuler, ironiquement, si nous agissons comme des chercheurs scientifiques ».

Dans un discours à Edmonton, en avril 1988, M. Michel Gervais, Recteur de l'Université Laval, dit : *« Parler de la connaissance comme une fin en soi et de la recherche comme répondant à une nécessité quasi-biologique, c'est faire ressortir l'aspect le plus profond de la valeur de la recherche, mais en même temps celui qui est peut-être le plus méconnu et le plus mis en veilleuse aujourd'hui. Car, autant l'on valorise les fruits de la recherche et ses retombées de tous ordres, autant l'on semble méconnaître la nature de la recherche elle-même en ce qui constitue le motif profond ».*

Ce train de pensée a ouvert le débat sur des horizons plus larges. Dans une lettre à Maurice Solovine, Albert Einstein écrit : *« Je n'ai pas trouvé de meilleure expression que "religieux" pour exprimer la confiance dans la nature rationnelle de la réalité ».*

En somme, dans la science neurologique du 20^e siècle, nous découvrons que la conscience de l'humanité — l'intelligence humaine — n'est pas matérielle, même si ses décisions affectent l'univers dans son évolution, surtout au niveau atomique.

5.4 La cosmologie

Les investigations de l'astronomie du 20^e siècle nous démontrent que les galaxies qui composent l'univers sont en fuite mutuelle et que les plus distantes s'éloignent davantage avec des vitesses correspondantes à leurs distances. Nous avons alors le portrait d'un univers en explosion, dont les parties les plus rapides sont naturellement les plus distantes. Cette vision des choses, élaborée par l'abbé Georges-Henri Lemaître et George Gamow, implique un instant d'explosion, un début de l'univers. Ce moment est maintenant fixé à il y a environ 15 milliards d'années.

Les conditions qui ont prévalu à cet instant du début ont occasionné la formation des nucléons, des électrons et d'autres composantes du monde, et ont guidé leur évolution en galaxies et en étoiles, où se sont développés les éléments lourds qui ont comme résultat la vie biologique et sa progression par sélection naturelle sur des planètes comme la Terre.

Maintes vérifications expérimentales sur l'abondance et la distribution des éléments dans les étoiles, sur leurs spectres et leur luminosité, sur leur progression d'un amas de gaz vers des supernovae, et ainsi de suite, ont confirmé la réalité de l'hypothèse du début discontinu de l'univers.

À cette vérification, Rasetti a également contribué. Ses études spectroscopiques, d'abord, ont ajouté au catalogue des données composant l'édifice de la théorie. Aussi, avec Paul Koenig, ses recherches sur les débris cosmiques et les porteurs de l'énergie de liaison nucléaire que sont les mesons ont aidé à construire plus précisément notre description de l'ensemble.

L'idée de l'univers immuable, issu de la description mécanique ne s'est pas effacée sans efforts pour la maintenir. Sir Fred Hoyle proposa un univers stable, maintenu en expansion par la création continue d'une petite quantité d'hydrogène. Cette suggestion de la création continue s'est heurtée à la découverte de la radiation résiduelle de l'explosion primitive, qui donne à l'univers courant une température de 3°K . Puis, l'on a suggéré un univers éternel mais oscillant, où une expansion comme l'actuelle serait suivie d'une contraction vers un point, puis de nouveau une explosion, et ainsi de suite *ad infinitum*. Weinberg a démontré qu'un tel univers serait caractérisé par une augmentation de l'entropie qui changerait à chaque cycle le rapport des photons sur les nucléons. Dans un univers éternel, ce rapport serait infini. Or, il ne l'est pas.

Nous sommes alors dans un univers qui a débuté, qui n'est pas éternel et qui évolue.

Il a été remarqué que toutes les conditions dans cet univers à travers 15 milliards d'années, et surtout durant les premières millisecondes, ont été critiques pour l'évolution de la vie. Les paramètres — masse du proton, charge de l'électron, ampleur des forces — en ne variant que d'une quantité très faible, auraient rendu la vie impossible. Les marges sont très restreintes pour la vie humaine en particulier. Le nombre des coïncidences propices à l'existence de la vie est tellement élevé qu'il semble que l'univers aurait été dessiné pour nous accommoder. Le grand cosmologue de notre temps, Stephen Hawking, écrit : « *Nous sommes poussés à la conclusion que l'isotropie de l'univers et notre existence résultent du fait que l'univers est en expansion à un taux critique. Étant*

donné que nous ne pourrions observer l'univers comme étant différent si nous n'y étions pas, nous pouvons dire que l'isotropie de l'univers est une conséquence de notre existence ».

Notez bien : « *l'isotropie de l'univers est une conséquence de notre existence* », pas l'inverse. C'est une des idées les plus difficiles pour les matérialistes à accepter.

John Wheeler le dit plus succinctement : « *L'univers a les dimensions qu'il a parce que nous y sommes* ».

Ce point de vue que l'univers est destiné pour l'humanité constitue une version du principe anthropique. C'est un principe qui a été en vogue maintes fois dans l'histoire de la science et de la philosophie. Couramment il attire beaucoup d'attention, et nombreux sont les livres et les articles en traitant qui arrivent dans nos bibliothèques depuis cinq ans.

Cette description, issue de la cosmologie, remplace le modèle d'un univers éternel et mécanique par un modèle dynamique, ayant un début et des caractéristiques intentionnelles pour l'humanité.

6. RÉSUMÉ

Résumons cette perception rapide de certains événements intellectuels importants du 20^e siècle.

À travers l'histoire, les idées scientifiques ont beaucoup contribué à l'évolution de la philosophie. En particulier, la théorie mécanique, initiée vers l'époque de Copernic et mise au point par Newton a donné lieu à la philosophie matérialiste des trois derniers siècles. Cette philosophie nous présente un monde absolu et déterminé, dans lequel l'humanité occupe une place négligeable et qui n'a pas de place pour les qualités abstraites comme la beauté, la compassion, la volonté libre. Dieu n'est pas nécessaire à cette philosophie.

Depuis, des avancées en relativité, en mécanique quantique, dans les sciences neurologiques, en astronomie et en cosmologie nous permettent une perception d'un monde plus réel. Nous pouvons maintenant comprendre que l'univers est temporel, dynamique, intentionnel pour l'humanité et influencé par des

agents non matériels. Cette perception initie alors une nouvelle philosophie humaniste, comprenant le principe anthropique dont le sort a beaucoup varié à travers les âges.

Les philosophes matérialistes sont alors perçus comme constituant un hiatus de trois siècles dans l'évolution de la pensée humaine.

La nouvelle philosophie met de côté les notions sombres et pessimistes de la philosophie matérielle. Elle fait place au non matériel : l'esprit, la conscience, la beauté, le spirituel, les vertus. Du point de vue de la science, tout cela me paraît plus simple et plus élégant, donc préférable.

Mais est-ce vrai ? Durera-t-elle ?

Comme l'a dit Churchill au sujet d'Arthur, il est tout vrai, ou il devrait l'être.

Quant à la durée, il est inévitable que l'évolution de la pensée humaine continuera et que d'autres philosophies se succéderont. De nos jours, une autre vague d'idées nouvelles plane sur la science. Nous parlons de super-accélérateurs, de supraconductivité, de super-ficelles. Y sera-t-il peut-être question d'une philosophie super humaine ? Sans doute.

Pour un scientifique, il est plus qu'intéressant de suivre l'influence que sa discipline peut avoir sur les thèses des grands intellectuels et je suis heureux d'avoir vécu durant un siècle si prometteur. Heureux surtout d'avoir pu connaître l'un des grands à apporter une contribution aux idées fondamentales qui nous animent aujourd'hui, celui que nous honorons, le professeur-docteur Franco Rasetti.

Président

Agence spatiale canadienne

Philosophiques

philosophiques

Du sexisme de la philosophie à la philosophie du sexisme. À propos de *La raison en procès*, Louise Marcil-Lacoste, Montréal, Hurtubise, (1987).

Guy Bouchard

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027068ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027068ar>

[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

Bouchard, G. (1989). Du sexisme de la philosophie à la philosophie du sexisme. À propos de *La raison en procès*, Louise Marcil-Lacoste, Montréal, Hurtubise, (1987). *Philosophiques*, 16 (1), 163–193. <https://doi.org/10.7202/027068ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

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/>

ÉTUDE CRITIQUE

Du sexisme de la philosophie à la philosophie du sexisme. À propos de La raison en procès, LOUISE MARCIL-LACOSTE, Montréal, Hurtubise, (1987).

par Guy Bouchard

Trois parties. La seconde, consacrée à des enquêtes historiques et thématiques, regroupe huit chapitres dont l'essentiel provient d'articles publiés entre 1974 et 1984. Pour mieux comprendre la portée du livre, il importe de saisir les enjeux particuliers de ces articles avant d'examiner comment, dans la première et la troisième parties, ils sont récupérés et réarticulés dans une problématique d'ensemble qui ne tente plus seulement d'illustrer le sexisme de la philosophie, mais surtout de le théoriser. Cela nous obligera à suivre de très près la démarche de l'auteure. Mais, ne serait-ce que par son ambition, ce livre mérite une telle lecture attentive, par ailleurs indispensable aux remarques critiques qui lui succéderont.

1. LE SEXISME DE LA PHILOSOPHIE

1.1 La philosophie morale de Hume peut-elle nous aider à mieux comprendre les aspects moraux des rapports entre les sexes? À cette question, Steven Burns a tenté de répondre dans un texte (1976) que Marcil-Lacoste a par la suite commenté. Après avoir rappelé les principes méthodologiques de Hume, Burns examine trois problèmes : ceux du paragon de mérite personnel, de la chasteté et du pouvoir. Cléanthe, le modèle de vertu proposé par Hume, est un modèle humain, soutient Burns, et non simplement masculin, parce que si on imagine une Cléanthea, elle sera objet de louange ou de blâme pour les mêmes motifs que Cléanthe : à ce niveau de généralité, pas de double standard. Sur le plan spécifique de la chasteté, par contre, les modèles masculin et féminin ne peuvent être vertueux de la même façon : Cléanthe ne s'astreindra pas à cette vertu artificielle, qui constitue pourtant, pour Cléanthea, la vertu suprême, à laquelle elle ne doit jamais déroger, sans quoi le père ne serait jamais assuré que sa progéniture est bien la sienne et ne ferait pas le sacrifice de pourvoir à ses besoins. Traitement existe, décrie Burns, car il opère une discrimination injuste entre femmes et hommes, et inéquitable, car les hommes en soutirent tout le bénéfice. Pour éviter cette injustice, il faudrait soutenir soit que la chasteté est une vertu pour les deux

sexes, mais à partir de principes différentes de ceux de Hume¹, soit qu'elle n'est une vertu pour ni l'un ni l'autre, en supposant alors que les propos de Hume sont ironiques et partant non discriminatoires². Quant au partage du pouvoir, Burns soutient que Hume avait un but admirable, celui de permettre aux femmes d'accéder à tous les droits et privilèges de la société, mais que cela n'entraîne pas l'égalité du partage. Les seules armes concédées aux femmes contre la tyrannie des hommes sont en effet la persuasion, l'adresse et le charme, qualités propres à leur sexe et inférieures à celles des hommes. Si l'on note en plus que Hume favorise la transmission masculine des honneurs et de la fortune, force est de conclure que, pour lui, la femelle humaine est inférieure et de corps et d'esprit au mâle de son espèce.

* * *

Selon Marcil-Lacoste, cette interprétation fait du sexisme de Hume un simple accident résultant de l'intrusion d'un double standard qui aurait empêché les normes générales de sa philosophie de s'appliquer correctement. Or la question n'est pas de savoir si le sexisme de Hume est avéré, car il l'est, mais de savoir s'il est cohérent avec ses principes et règles méthodologiques, auquel cas il ne découlerait pas du préjugé du double standard, mais de sources philosophiques personnelles. L'auteure tente d'établir cette cohérence à propos de la chasteté, de la propriété et du pouvoir politique des femmes.

Que la chasteté, vertu artificielle, domine l'échelle du mérite féminin, cela n'implique pas que la femme se définisse par les seules vertus anti-naturelles, parce que, chez Hume, les vertus naturelles et artificielles sont indiscernables³. On n'imaginera donc pas une Cléanthe complètement anti-naturelle, ni un Cléanthe tout anti-artificiel. Les vertus naturelles étant également distribuées entre les sexes, reste le problème de la répartition inégale des vertus artificielles. Or qu'une plus grande chasteté soit exigée des femmes que des hommes, cela ne découle pas, selon l'auteure, de l'interférence d'un double standard sexiste, mais de la stricte application des principes huméens. En effet, la sécurité de la femme, dans le cas de la procréation, étant absolue, mais non celle de l'homme, la chasteté exigée des femmes a pour but de contrebalancer le manque de sécurité des hommes quant à leur progéniture. L'exemple de la chasteté féminine prouve ainsi « qu'en dépit de variations

-
1. Car, souligne Burns, suggérer que la propriété et les enfants appartiennent exclusivement aux hommes et que ceux-ci sont les seuls pourvoyeurs de biens provenant de l'extérieur du foyer, voilà des principes qui sont au moins potentiellement sexistes.
 2. Suggestion sans doute ironique. Car si chasteté n'est point vertu, comment rassurer l'inconstance inquiète des pères ?
 3. « Dans les termes de Hume, ce qui est naturel se réfère à quelque propensité naturelle, alors que ce qui est artificiel se réfère à des projets, à de l'ingéniosité ou au dessein humain dans la poursuite des plaisirs (...) si bien que ce que Hume appelle la moralité, la vertu sociale ou l'intérêt public implique toujours un ensemble complexe de relations entre les vertus naturelles et artificielles. » (p. 28)

quand (sic !) au degré de vertu exigé des diverses personnes, l'intérêt public de la société est vraiment l'origine de la justice » (p. 31).

La dépendance économique des femmes est interprétée de la même façon. Elle ne résulte pas d'un double standard, puisque la théorie économique de Hume est d'emblée inégalitaire, mais elle découle de sa conception de la justice. Selon Hume, il est plus facile à l'imagination de passer du plus petit au plus grand, et de s'y maintenir, que l'inverse. En morale, l'imagination passe ainsi de l'intérêt particulier (le plus petit) à l'intérêt public (le plus grand), ce qui rend la justice possible. Et c'est de l'application de cette règle que résulte le sexisme dans la transmission des biens, sexisme qui s'explique aussi par le rapport entre la famille, qui ignore les règles de propriété parce qu'elle est fondée sur des relations naturelles, et la société gouvernée par l'intérêt public.

Astreintes à la chasteté, dépourvues de propriété, les femmes sont également privées de rôle politique. Car lorsque Hume déclare que, par la persuasion, l'adresse et le charme, elles parviennent à briser l'alliance politique des hommes et à partager avec eux tous les droits et privilèges de la société, il ne leur reconnaît pas l'égalité politique, mais le simple statut de membres de la société. Et c'est à l'intérieur de la famille, pour des intérêts privés, que le charme féminin agit, équilibrant par ses vertus naturelles les vertus artificielles des hommes. Cette fois encore, le sexisme du Hume se révèle donc cohérent.

Mais si, contrairement au sexisme ordinaire, le sexisme de Hume ne relève pas d'un double standard, cela signifie qu'il est inextricablement lié à l'ensemble de sa philosophie morale et que c'est celle-ci qu'il faut contester. C'est à cette tâche qu'est consacrée la seconde partie du premier chapitre. L'auteur montre que la philosophie morale de Hume ne permet pas de ne pas justifier le sexisme, et encore moins de le combattre, parce qu'elle confond différences et discriminations, être et devoir-être, explication et justification. Son sexisme est irrémédiable et sa morale « ne saurait servir ici ⁴ de modèle » (p. 65).

1.2 Le second chapitre, consacré à Rousseau, comporte quatre volets. Tout d'abord, une introduction suggère *a posteriori* la nécessité, pour aborder la théorie rousseauiste de la condition féminine, de traiter également « le problème de la condition populaire et de la condition prolétaire » (sic), ce qui permet de chercher ce qui, dans sa morale et sa politique, empêche le philosophe de promouvoir « une vision égalitaire des femmes, du peuple et

4. Cette utilisation purement explétive de l'adverbe « ici » est si fréquente qu'elle s'apparente à un tic d'écriture. Sur le plan stylistique, l'ouvrage dans son ensemble aurait besoin d'une sérieuse révision. Cela s'applique également aux bibliographies des diverses études, où l'orthographe des noms propres, et à l'occasion celle des titres, est souvent fautive, où l'indication de la maison d'édition n'est pas toujours présente (p. 117-118) et où certaines données sont incomplètes (v.g. Catherine Clément n'est pas la seule auteure de *La jeune née*).

du prolétariat » (sic). En second lui, un article de 1980 se demande pourquoi il faut qu'Émile soit borné :

La notion de borne est centrale dans le projet de Rousseau. Il s'agit de savoir comment rétablir une vie simple en prenant les hommes comme ils sont, les institutions comme elles peuvent être, sans verser dans cette « loi de chute » poussant les sociétés qui s'accroissent à la corruption qui provient de l'altération des coutumes. (p. 78).

Suit une enclave qui rassemble un peu parataxiomiquement divers propos sexistes de Rousseau, par exemple que la femme est naturellement faite pour l'homme et destinée par la nature à lui obéir, voire à supporter l'injustice, ce qui ne l'empêche pas de vaincre son chef par la ruse. Le quatrième volet est un article de 1981 intitulé originellement « Les coefficients idéologiques de l'appel au sentiment » et rebaptisé « Lorsque Sophie apprend la vertu ou les coefficients idéologiques de l'appel au sentiment ». Référence au cœur en tant que siège des notions morales, l'appel au sentiment comporte quatre caractéristiques majeures : a) c'est une notion « égalitaire », le bon sens en tant que qualité humaine ; b) les vérités qu'il connaît sont peu nombreuses et de portée limitée ; c) il constitue un acte involontaire, et donc passif, car nul ne peut, sincèrement, refuser son consentement aux lumières de la conscience ; d) il a une fonction universalisante tant sur le plan cosmique (rapport à Dieu et à la totalité) que sur le plan humain (c'est lui qui permet la naissance du citoyen, lui qui garantit l'inaltérabilité du recours à la volonté générale). Or le sentiment intérieur ainsi caractérisé conduit à l'altération de la notion d'égalité :

Lorsqu'on rapporte les caractéristiques de l'appel au sentiment à des indices matériels tirés de la condition populaire, prolétaire (sic) ou féminine, on constate (...) que cet appel comporte des coefficients idéologiques telles la virtualité, la soustraction et la suppléance comme normes d'application du sentiment à des situations concrètes. Les notions d'égalité s'altèrent alors bien au-delà d'un simple refus du nivellement. Dans le cas du peuple, elle (sic) s'altère (sic) en faveur de l'élite ; dans le cas des pauvres, elle s'altère en faveur du contremaître ; dans le cas du mariage, elle s'altère au profit du mari. (p. 99-100).

Le lieu idéologique de l'appel au sentiment ne serait pas le progressisme, même si l'attitude de ses victimes est plus valorisée que celle de ses rentiers et même s'il permet de dénoncer les pactes de soumission qui ne lui sont pas conformes, ni la distanciation critique, par laquelle on définit souvent la philosophie de Rousseau, mais la *fuite en avant*, « c'est-à-dire l'attitude qui se refuse au "pas en avant" réclamé par une situation innacceptable, au nom d'une impureté que comporterait ce "pas en avant" en regard d'une norme ». (p. 101).

1.3 N'est-il pas paradoxal que le concept de personne, peu utilisé pour montrer que la femme devrait être aussi bien traitée que l'homme, serve souvent à justifier une discrimination sexiste ? Pour élucider ce paradoxe, le

troisième chapitre, après une rapide énumération de cinq définitions de la personne suggérant que chacune d'elles peut exclure la femme, tente de démontrer l'utilisation philosophique du concept de personne au XVIII^e siècle. « En somme, (...) il faut savoir que les philosophes sont généralement silencieux sur la question de la femme et qu'ils ne brisent cette règle du silence que pour faire des remarques occasionnelles qui, dans l'ensemble, favorisent le sexisme » (p. 109). Occasionnelles, ces remarques ne sont pourtant pas accidentelles, c'est-à-dire explicables par l'idiosyncrasie d'un auteur ou par quelque conditionnement historique, car, chez Locke comme chez Malebranche, Rousseau et Hume, elles découlent des principes mêmes du philosophe. Or ce sexisme des philosophes du XVIII^e siècle n'est pas sans rapport avec la notion de personne. Nombre de théories de l'époque refusaient en effet de considérer la femme comme une personne, sauf au sens archaïque de détentrice d'un rôle que l'on présentait comme inférieur. En d'autres théories, les qualités de la personne sont si masculinisées que les femmes en sont exclues. Ou l'on ne leur attribue que des qualités minimales, comme d'être des entités numériquement distinctes, sans leur reconnaître les droits, responsabilités et devoirs des citoyens. Ou, constatant que cette tactique compromet la plénitude du concept de personne, on esquive le problème de la distribution hiérarchique des attributs personnels en invitant les femmes à assumer une infériorité maquillée en complémentarité. Également significative est la façon dont les philosophes spécifient le concept de personne en termes de données empiriques : les femmes sont considérées comme hystériques (ou froides), faibles (ou fortes), sensibles (ou spirituelles), etc., autrement dit, elles sont l'objet d'un tel amas de généralisations empiriques contradictoires que le concept de personne devient non seulement inapplicable, mais surtout « d'une faible utilité pour l'énonciation d'alternatives (sic) égalitaires » (p. 113). Le problème fondamental du concept de personne, c'est en effet qu'il implique deux ensembles de règles incompatibles : d'une part il véhicule la notion d'égalité entre les êtres humains par l'entremise d'une condition formelle d'universalité ou d'universalisabilité qui l'associe au concept d'identité logique ; d'autre part, on soutient que l'égalité entre les sexes ne peut se fonder sur la notion logique d'identité. Dès lors, ou bien, en vertu de cette condition formelle, le concept de personne ne doit pas s'appliquer aux humains et tant que femmes ou hommes, ou bien, s'il le fait, il ne peut éviter l'erreur de l'identité logique qu'en spécifiant que les femmes ne sont pas des personnes comme les hommes. La seule autre possibilité consisterait à dire que les femmes, en tant même que personnes, sont inférieures (ou supérieures) aux hommes. Par suite, le concept de personne est à la fois inutile, puisqu'en neutralisant la variable sexuelle il perd toute valeur de catégorisation à propos des femmes, et pernicieux, dans la mesure où il requiert qu'on s'en tienne à des principes formels inapplicables aux humains en tant qu'êtres sexués. L'auteure ne voit pas comment on pourrait corriger ce concept de personne, sauf à réviser la logique de son usage.

1.4 Aujourd'hui encore, le préjugé est souvent assimilé à une opinion irréfléchie, adoptée sous l'influence de facteurs exogènes à la pensée comme

les passions, les intérêts, le contexte historique, l'éducation, etc. Et pourtant, dès 1704, dans son *Examen des préjugés vulgaires pour disposer l'esprit à juger sainement de tout*, le jésuite Claude Buffier proposait une tout autre conception :

Un des premiers à loger la notion de préjugé au sein de la réflexion philosophique comme propédeutique à la logique et à la métaphysique, Buffier fut aussi l'un des premiers à loger le préjugé au sein même des opérations judicatives, comme résultante des mirages de rigueur et de vérité que les lois d'une logique binaire entretiennent dans la plupart des jugements humains. Cette perspective remet en cause non seulement le postulat de l'univocité du sens qu'une pensée claire et distincte prétend faire apparaître ; elle attaque la notion même d'une évidence qui ne s'identifie pas avec la raison. Le préjugé devient alors un fait cognitif identifiable : il devient l'anti-paradoxe dans un univers conceptuel marqué par la relativité des préalables dont l'incompatibilité même est féconde. (p. 127).

Après avoir explicité cette conception du préjugé, l'auteure prétend qu'elle peut s'appliquer avec profit à l'analyse du préjugé sexiste. Interrogé du point de vue des règles de rigueur, celui-ci se révélerait un exemple privilégié des processus justificateurs en vertu desquels on établit des comparaisons entre femmes et hommes non pour déterminer leur nature spécifique, mais pour maintenir une présomption de supériorité et d'infériorité qui engendre force méprises notionnelles, argumentatives et thématiques. Le sexisme deviendrait ainsi un problème philosophique majeur parce que « la collusion intextricable qui unit chez lui la logique et la culture, la pensée et l'histoire, la théorie et la pratique en font (sic) un impensé percutant de la philosophie depuis au moins le XVIII^e siècle » (p. 128).

1.5 En 1977, Paul Hoffman publiait un ouvrage intitulé *La femme dans la pensée des Lumières*. Impressionnant par sa documentation, ce volume offre également l'avantage d'aborder pour la première fois l'ensemble de la pensée médicale et philosophique du XVIII^e siècle sur la femme, tout en situant cette pensée dans le contexte du système de chaque penseur. Mais là s'arrêtent, selon Marcil-Lacoste, les mérites de cette étude, dont la faiblesse majeure « réside dans son incapacité de traiter la question de l'inégalité entre les hommes et les femmes d'un point de vue tant historique que méthodologique » (p. 136). Cette incapacité découle des présupposés de l'auteur, pour qui la seule valeur légitime en cause serait la liberté, l'égalité étant présentée comme une erreur résultant d'un recours indu à l'identité logique (hommes et femmes seraient égaux par tautologie) ou à l'identité ontologique (leur nature serait essentiellement la même). De tels présupposés entraînent des résultats pour le moins énigmatiques. Ainsi, Hoffman récuse l'égalité parce qu'elle implique l'identité des sexes : mais personne, si l'on admet que son interprétation de Poulain de la Barre est erronée, n'a soutenu une telle thèse. Il présente les descriptions médicales contradictoires de la condition féminine comme un indice de la liberté des femmes⁵, en occultant le sexisme de chacun

5. « Le fait que l'un déclare la femme passive, l'autre, active, montrerait que les femmes ont le choix d'être passives ou actives et du même coup, qu'on ne les définissait pas

des systèmes et de leur ensemble. Le décalage constant entre l'enquête sur la féminité et la reconstitution des systèmes lui permet d'autre part de dissoudre le sexisme, évident à tel ou tel niveau de la théorie, au nom de la vision globale de l'auteur étudié :

Si (...) nous parvenons à trouver des principes qui expliqueraient sa thèse sexiste sur les femmes, principes qui de toute façon ne parlent pas d'elles, alors nous pouvons conclure que cet auteur n'était pas vraiment sexiste comme philosophe ou comme homme de science, qu'elles qu'aient été par ailleurs ses thèses sur la femme. En revanche, considérant ces dernières thèses du point de vue cette fois de la « totalité » du système ainsi reconstitué, nous pouvons conclure que le sexisme le plus arévé (sic) ne bloque pas la route à la liberté de la femme, étant entendu que la philosophie ou la théorie scientifique générale comporte suffisamment de failles pour que ses lacunes puissent être invoquées comme porte ouverte. (p. 147).

En définitive, Hoffman n'est donc pas parvenu à effectuer la tâche critique qui aurait dû être la sienne, et ce même dans le cas du concept de liberté, dont il ne réussit pas à « nous » convaincre qu'il soit le meilleur pour la cause des femmes. D'un point de vue plus général, Marciel-Lacoste signale en conclusion l'urgence d'une clarification de la notion philosophique d'égalité afin d'élaborer des moyens méthodologiques et épistémologiques garantissant que la reconnaissance des différences entre hommes et femmes n'implique pas la justification de la discrimination sexiste.

1.6 L'article suivant porte sur l'accusation d'absence de nouveauté proférée à l'encontre des écrits féministes, qui ne seraient que répétition d'écrits masculins. Mais en quel sens cette accusation est-elle adéquate ? Si elle est fondée, pourquoi la répétition constituerait-elle une objection insurmontable dans le cas des écrits féministes ? Enfin, en quel sens est-il nécessaire que les femmes continuent à répéter « valablement » les hommes ? La réponse à ces questions exige l'examen des types de nouveauté qu'on attend des écrits féministes : la nouveauté marginale de l'illustration ponctuelle d'une théorie déjà établie, ou la nouveauté secondaire et peu significative d'une adaptation mineure des modèles utilisés ; elle exige aussi qu'on élucide les rapports entre ces types de nouveautés et l'accusation de répétition. Il se pourrait par exemple que la fonction purement explétive qu'on impute aux textes féministes vienne de ce qu'on ignore la nouveauté de leur traitement d'enjeux fondamentaux et non secondaires. Dans les écrits féministes critiques, tout comme dans les textes qui dénoncent l'impérialisme de la raison, de la logique et du rationalisme, l'analyse de la condition féminine s'inspire de modèles empruntés aux sciences humaines et sociales. Les analyses portent

comme des êtres inférieurs. La suggestion d'Hoffmann semble la suivante : un être humain peut-il être plus libre que la femme, elle qui au cours de l'histoire a été déclaré porteuse de tant de prédicats. » (p. 146)

en général sur les modifications nécessaires du modèle, et leurs innovations convergent dans l'introduction de trois conditions critiques interreliées : a) l'historicité, c'est-à-dire la référence à des formes historiquement données de rationalité ; b) la matérialité, c'est-à-dire le recours à des facteurs matériels et concrets pour caractériser la condition féminine ; c) les finalités, mises en cause par l'engagement envers l'enjeu féminin. Cette pratique théorique est suffisamment compatible avec diverses conceptions de la science pour qu'on puisse se demander pourquoi, si l'application de certains modèles rationnels à la question de la femme aide à clarifier les enjeux du féminisme, les analyses de la condition féminine n'aideraient pas en retour à clarifier les enjeux épistémologiques. La raison de cette absence de rétroaction tient à une forme épistémologique de sexisme : au nom de la neutralité du savoir, on impose un « impératif du silence » en ce qui concerne la différence entre les sexes tout en exigeant des écrits féministes la production contradictoire d'une logique inédite à la fois féminine et neutre. Mais dans un tel contexte, l'accusation de répétition devient invérifiable. Pour sortir de l'impasse, il ne s'agit pas de prôner que c'est toujours en tant qu'homme ou femme, et jamais en tant qu'être humain, que l'on énonce une proposition, car, sauf à rejeter la validité des vérités logiques, mathématiques et analytiques, sauf à prétendre que les femmes ne peuvent y accéder en étudiant la question féminine, l'argument risque de se retourner contre celle qui l'énonce. Déclarer qu'on ne juge toujours qu'en tant qu'être humain, cela ne résout pas non plus le problème, car cela empêche d'étudier la pseudo-neutralité. En fait, puisque le recours à des éléments neutres du savoir a jusqu'ici contribué à justifier le sexisme, et puisque les écrits féministes réclament une révision importante de la manière dont on pratique le savoir, on conclura plutôt « que les femmes doivent continuer à répéter "validement" les hommes » (p. 170). Car il importe de mettre à l'épreuve les conditions d'une notion neutre de validité, ne serait-ce que pour déterminer quand la neutralité devient pseudo-neutralité.

1.7 Nouveauté et répétition : ce thème est repris dans l'étude suivante, qui se demande si la réflexion sur les formes nouvelles de rationalité peut inclure le féminisme. L'analyse de l'auteure a porté sur « plusieurs centaines d'écrits féministes récents ». Il s'agit de textes « critiques », c'est-à-dire qui empruntent des paramètres d'investigation à l'une ou l'autre des sciences humaines, à l'exclusion de ceux qui relèvent de « la nouvelle écriture » ou de la manifestation du « cri ». L'objectif est de cerner le rapport qu'établissent ces textes critiques entre le féminin et le rationnel en dépit des variations de sens de ces deux termes. D'où une définition liminaire « ouverte » de ceux-ci :

Par « rationnel », j'ai entendu ce qui est présent, explicitement, comme base d'argumentation dans un écrit féministe, ainsi que l'ensemble des arguments par lesquels on essaie de montrer la validité d'une thèse ou d'une conclusion sur la condition féminine. Par « féminin », j'ai entendu ce qui est donné comme caractéristique de la condition des femmes, indépendamment du statut épistémologique, métaphysique moral ou social que l'on attache à ces caractéristiques, indépendamment des thèses concernant la validité de telle ou telle caractéristique pour

définir la « véritable » nature de la femme, indépendamment aussi de la thèse sur l'idée même d'une différence « spécifique » entre l'homme et la femme. (p. 177).

Quelles que soient les définitions du féminin et du rationnel, il s'agit donc de découvrir si leur mise en relation fait surgir de nouvelles formes de rationalité. Or le rapport typique entre le féminin et le rationnel dans les textes féministes critiques, c'est celui de l'application d'une forme donnée de rationalité à un problème spécifique, celui de la femme. En ce sens, le féminin serait toujours « en aval », mais point « en amont », du rationnel. Ainsi, au XVIII^e et au XIX^e siècles, les féministes s'inspiraient soit des modèles ou idéaux démocratiques et rationalistes, soit du renouveau des mouvements religieux protestants, soit des modèles socialistes ; et, à l'époque contemporaine, on s'est inspiré du respect de la complexité⁶. Des études particulières confirment par ailleurs la dépendance de John Stuart Mill à l'égard de la philosophie de Bentham ou celle de Marx et d'Engels à l'égard de philosophies sociales de leur époque. Les études philosophiques récentes sur la condition féminine dérivent du renouveau d'intérêt pour l'éthique et la politique ou de l'engouement pour la philosophie analytique ou le marxisme. Les enquêtes philosophiques de type historique illustrent comment tel ou tel philosophe a situé le féminin en aval d'une certaine rationalité. Il en va de même des grandes théoriciennes du féminisme : Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate « Millet » (sic) et Luce Irigaray se réclament de « l'ontologie existentialiste, de la *gestalttheorie*, du *Herrschaft*, du maxisme ou du freudisme » (p. 185). S'ils peuvent proposer des corrections plus ou moins fondamentales des modèles existants, les écrits féministes critiques ne permettent donc jamais l'émergence de formes radicalement nouvelles de rationalité. Mais parce qu'ils ne se contentent pas d'expliquer les règles de rigueur du modèle choisi, ni de les appliquer aveuglément à un cas particulier, celui de la femme, ils relèvent de la « post-rationalité » : le rationnel lui-même y est indirectement mais en cause et devient un enjeu du débat. En dénonçant la pseudo-neutralité de la rationalité située en amont, les écrits féministes critiques suggèrent que la rationalité est un produit mâle. De plus, ils laissent entrevoir l'origine épistémologique d'une rupture effective avec le formalisme au triple point de vue de l'historicité (l'historicité des formes de rationalité devient une catégorie épistémologique fondamentale), de la matérialité (le problème de la femme n'est pas que théorique ou abstrait) et des finalités (l'introduction d'une dimension axiologique dans l'étude méthodique).

Dans les formes contemporaines de la rationalité, les écrits féministes présentent donc cette nouveauté d'introduire, à propos de chacune d'elles, une post-rationalité systématique qui transforme les paramètres de la pensée critique. Car dans leur articulation réciproque, l'imbrication des conditions épistémologiques d'historicité, de matérialité et de finalités confère aux écrits féministes un coefficient systématique de

6. Cette description est empruntée à Rossi 1973.

dépassement. De la mise en aval du féminin à la mise en amont de l'histoire, de la matérialité et des finalités, on peut en tout cas soupçonner qu'il s'agisse ici d'autre chose que de redites. (p. 192).

Si cette triple rupture avec le formalisme permet l'émergence d'une nouvelle forme de rationalité, ce sera en posant qu'il est urgent de médire de la raison, ne fût-ce que pour sortir de l'hypocrisie du neutre et de l'anhistorique.

1.8 La dernière étude est consacrée à la notion d'égalité et s'inspire des recherches dont l'auteure a rendu compte dans son ouvrage *La thématique contemporaine de l'égalité* (1984). Cette thématique repose sur un paradoxe : la très grande majorité (5000) des textes étudiés n'aborde pas l'égalité de manière explicite, ce qui favorise la confusion conceptuelle ; quant aux 826 écrits qui s'en préoccupent expressément, ils ne répertorient qu'une, deux, ou au plus cinq manières d'être égaux, ce qui conduit à une impasse théorique. Pourtant, entre cette confusion et cette univocité se profilent les 140 manières d'être égaux qu'une analyse systématique permet de répertorier. Étudiées du point de vue de leur contenu, ces 140 manières se distribuent entre sept métacatégories. a) Les catégories extensives, c'est-à-dire les objets auxquels le concept d'égalité s'applique, comme les individus, les groupes, les peuples, etc. b) Les catégories intensives, c'est-à-dire l'ensemble des caractères ou attributs de l'objet désigné ; c'est en ce sens que l'égalité est absolue ou relative, abstraite ou concrète, active ou passive, etc. c) Les catégories discursives, comme l'affirmation, le concept, la croyance, la norme, le présupposé, etc. d) Les catégories génologiques, en vertu desquelles l'égalité est dite arithmétique, distributive, horizontale, logique, etc. e) Les catégories de spécification, c'est-à-dire les disciplines, domaines d'intervention sociale et institutions susceptibles d'élaborer des mesures égalitaires, comme l'anthropologie, la biologie, la famille, etc. f) Les catégories d'attribution, comme les aptitudes, les besoins, les capacités, etc. g) Les catégories d'exigences, comme les avantages, les biens, les chances, le statut, etc. Or, dans la mesure où les éléments de ces catégories peuvent se combiner entre eux, les 140 manières d'être égaux se situent très en deçà des possibilités logiques de conceptualisation de l'égalité. Cette constatation incite l'auteure, après avoir décrit les ingrédients typiques des textes sur l'égalité, à déplorer la cécité des théoriciens à propos de la prodigieuse richesse conceptuelle de ce thème. En conclusion, l'auteure souligne la parallèle entre la préséance obsessionnelle accordée aux notions générales d'égalité au détriment des notions spécifiques, et le fait que les textes ignorent ou abordent la question du féminin :

Pourquoi faut-il que l'on continue de présumer que seul le fait d'ignorer des déterminations spécifiques susceptibles de se transformer en discriminations assure l'égalité des groupes spécifiques, alors que l'histoire démontre amplement la possibilité de procéder au sexisme en partant soit de la différence, soit de sa négation ? (p. 204-205).

2. LA PHILOSOPHIE DU SEXISME

2.1 La récupération

Montrer que le sexisme de Hume est cohérent et compromet l'ensemble de sa philosophie ; étudier les notions de bornes et d'appel au sentiment dans l'*Émile* de Rousseau ; déplorer l'inadéquation du concept de personne en ce qui a trait aux femmes ; élaborer une notion de préjugé qui permette de l'appliquer au sexisme ; critiquer un livre sur la femme dans la pensée du XVIII^e siècle ; répondre à l'accusation d'absence de nouveauté des textes féministes ; situer le féminisme par rapport aux nouvelles formes de rationalité ; démontrer qu'il y a au moins 140 manières d'être égaux : — selon l'auteure, ces entreprises illustrent respectivement le sexisme comme fait, comme norme, comme faille entre faits et normes, comme préjugé, comme présupposé, comme logique, comme enjeu heuristique et, enfin, comme défi axiologique.

Dans la première partie de l'ouvrage, après avoir souligné l'absence d'une théorie des rapports entre philosophie et sexisme, Marcil-Lacoste définit les conditions de son élaboration. Tout d'abord, il faut répertorier les propos sexistes des philosophes. Ensuite, pour savoir si ces propos sont secondaires ou non, il faut analyser leurs relations avec l'ensemble du système de chaque philosophe. En troisième lieu, il s'agit d'établir la convergence des conclusions sexistes des différentes philosophes. Enfin, pour vérifier le degré de pertinence de ces propos, il faut en suivre l'archéologie dans la thématique contemporaine du féminin. Si cette démarche classique n'a pas encore été utilisée, c'est par crainte, en l'absence d'une définition du sexisme et de ses signes philosophiques, de verser dans la pétition de principe. Mais il est possible de surmonter cette objection en reconnaissant que là est précisément le problème au lieu de nier son existence. Une fois cela admis, diverses études permettront de définir le sexisme philosophique et c'est cette visée commune qui assure l'unité des textes de la seconde partie. Le sexisme existe donc en philosophie, et il incorpore des traits du sexisme ordinaire. Plus précis que lui, et plus enclin à argumenter au lieu de se réclamer de l'évidence, il n'en constitue cependant pas la correction, mais la purification et la justification. Excusera-t-on alors les philosophes en déclarant que leurs conclusions sexistes constituent des accidents de parcours ? Mais si marginaux que soient leurs propos sur les femmes, il n'en sont pas moins rigoureux et cohérents. Ripostera-t-on que cette cohérence est relative à certains vecteurs de la philosophie et qu'en privilégiant d'autres paramètres ils auraient pu aboutir à des conclusions différentes mais tout aussi cohérentes ? La solution de ce problème consiste à mesurer l'indice de cohérence d'une théorie philosophique sur la femme afin de manifester la centralité de son sexisme. Ce jalon est essentiel : « ce n'est pas seulement la théorie sur la femme qu'il faut soumettre au tribunal de la philosophie, c'est la philosophie elle-même qu'il faut soumettre au tribunal de la femme » (p. 14). L'indice de cohérence révèle divers aspects de la logique du sexisme qui découlent de la présomption de l'immunité philosophique : il réfute l'idée que les théories philosophiques du féminin constituent des « épiphénomènes accidentels »,

car elles sont présentées comme des conséquences inévitables ; et l'idée que le sexisme serait un corps étranger à la philosophie, car pour en rendre compte il faut recourir à l'ensemble d'un système ; et l'idée qu'une évaluation adéquate des systèmes philosophiques se limite en ce cas à une constatation de cohérence, car des conclusions similaires découlent d'autres systèmes fondés sur des principes différents. Cette convergence stupéfiante n'est pas un symptôme de vérité, étant donné l'incompatibilité de ces systèmes. Mais peut-on, alors, supposer que si la théorie générale a été élaborée sans tenir compte de la variable sexuelle⁷, elle est vraie et exempte de sexisme lorsqu'elle est logiquement appliquée à la question de la femme ? En ce cas, la seule manière de désavouer le sexisme passerait par la réfutation de toutes les philosophies générales. Mais si la comparaison des systèmes mettant entre parenthèses la variable sexuelle ne peut attester l'existence d'une logique du sexisme en philosophie, elle ne peut non plus démontrer son absence. La solution de cette aporie consiste à ne pas dissocier la philosophie générale asexuée de son application au féminin, puisque l'indice de cohérence montre leur dépendance réciproque. Il existerait donc des faits aussi massifs qu'incriminants, et un retard flagrant de la philosophie à les thématiser.

Car aussi longtemps que les philosophes négligeront l'étude de ce qu'il faut changer spécifiquement du côté de la *doxa* et du côté des systèmes philosophiques pour aborder adéquatement et favorablement la question de la femme, tant qu'ils se refuseront à modifier les paramètres spécifiques de leur articulation au sein des théories philosophiques du féminin, on ne saura produire une alternative (sic) philosophique au sexisme des philosophes. (p. 18-19).

La dernière partie du livre Maril-Lacoste entend répondre, en généralisant la portée des messages critiques liés à chacune des études de la seconde partie, « à la question qui animait chacune des enquêtes reproduites ici, à savoir qu'en est-il du sexisme et à quels signes philosophiques peut-on le reconnaître ? » (p. 209). Or les rapports entre sexisme et philosophie épousent les divers modèles de raisonnement selon qu'on présente le sexisme comme fait, norme, faille, préjugé, présumé, logique, enjeu ou défi.

Présenté comme un fait, le sexisme renvoie à un ensemble structuré de confusions systématiques entre divers ordres de faits : biologiques (la reproduction), sociologiques (la version sexuelle des rôles sociaux) et historiques (tableau des influences des différences biologiques et sociologiques dans les systèmes du savoir, du pouvoir et du vouloir). À cela s'ajoute la confusion entre faits et valeurs : « les philosophes parlent encore de la femme et aussi du sexisme comme s'il s'agissait là d'un fait aussi massif qu'inéluctable, limpide qu'irréfutable, tragique peut-être mais formellement irrécusable » (p. 210). Pour cela, il leur faut définir la femme par une différence observable et indiscutable : la reproduction, en occultant tous les autres faits relatifs à la féminité, puis en extrapolant ses incidences sur l'intelligence, l'éducation et

7. J'emploie l'adjectif « sexual » et ses dérivés pour désigner ce qui a trait à la différence entre les sexes sans connotations spécifiquement sexuelles.

les divers rôles des femmes, de façon à la confiner à une fonction spécifique qui rende chimérique toute prétention à l'égalité tout en rendant impossible la considération du sexisme comme un problème moral, voire une question soluble.

S'il devient une norme, le sexisme renvoie à un ensemble structuré de prétentions à la profondeur : la femme a une mission ou une vocation propres. Elle semble peut-être mal traitée, mais son salut réside dans la complémentarité des sexes et dans le maintien de « la différence ». Cette attitude alliée à une vision axiologique généreuse de la vie une indifférence systématique à l'égard des confinements, injustices et souffrances imposés aux femmes pour assurer la complémentarité des sexes. Elle « ne nie pas les problèmes ni empiriques, ni axiologiques de la femme (sic) » (p. 211), mais elle invite celle-ci à transformer sa spécificité en norme et la négativité en vertu.

Assimilé à une faille entre faits et normes, le sexisme renvoie à un ensemble structuré de prétentions à l'art dialectique. La femme est définie par des caractéristiques empiriques et par des traits plus normatifs qui la situent spécifiquement parmi les personnes. Son rôle définit sa nature qui détermine ses droits et devoirs afin de la reconduire à sa statut, qui est bien sa personne ; et il lui incombe de comprendre que les lacunes de son statut témoignent des limites universelles de la condition humaine. L'écart entre les faits concernant la condition féminine et l'idéal personnaliste découlerait des contingences historiques sans invalider l'idéal proposé aux femmes. Mais pour faire du sexisme une telle faille, il faut que la définition de cet idéal procède de requêtes doublement contradictoires : la « diversité empirique des individus s'oppose à l'universalité normative de leurs caractéristiques comme personne, tandis que la spécificité féminine contrevient à l'universalisation possible de la norme personnaliste » (p. 212). Or l'écart postulé entre faits et valeurs permet l'oubli pudique de la distribution hiérarchique des traits de la personne entre femmes et hommes : il suffit que les femmes aient droit au minimum qui les qualifie comme personne, et cela serait d'autant moins discutable que nul homme n'a atteint le maximum de l'idéal personnaliste. Un recours sommaire à la dialectique convoque le sens de la complexité pour jeter des ponts sur les « incompatibles » (sic) qu'érigent ses contradictions. Le concept de personne étant mû par deux requêtes dont la contradiction en rend la réalisation impossible, il faut en conserver la norme pour définir l'idéal féminin. « Dans le cas des femmes, semble-t-il, les antinomies sont toujours fécondes et leur dialectique, l'art des hiérarchies (sic) » (p. 213).

Conçu comme préjugé, le sexisme renvoie à un ensemble structuré de malentendus. Préconçu, il opérerait à partir de l'absence, inanalysable, d'examen sinon de jugement. Ce qui n'empêche pas qu'au nom de l'objectivité on exige que « la » différence entraîne la différenciation équilibrée des rôles. Évacuant ainsi l'ensemble des jugements raisonnés sur l'infériorité des femmes, on rend futile leur réfutation. Aubaine théorique : le sexisme est relégué aux seuils périphériques infrarationnel des discours, et les thèses

sexistes philosophiques deviennent d'étranges scories non philosophiques, alors que les propos favorables sont assimilés à un cercle vicieux tout aussi préconçu. Aubaine axiologique : l'optimum critique étant la distinction, peu importe que l'on distingue au détriment des femmes : l'essentiel est « la » différence, le péché suprême, l'identification des sexes. À propos des femmes, les erreurs de jugement ne seraient que mascarade, et leur réfutation, futile et circulaire.

Défini comme présupposé, le sexisme renvoie, en histoire, à un ensemble structuré « d'unilatéralismes » transformés en méthode. Dégager la diversité des structures d'intelligibilité qui ont encadré les théories sur la femme permet de considérer comme impossible la définition de la nature féminine, ce qui démontre les limites de l'entendement à son sujet et la prééminence de son statut spécifique. Mais ce recours au sexisme comme présupposé présuppose que la rigueur interdit de thématiser l'infériorisation, assimilée à un lieu commun banal et décrétée indécidable et inanalysable. Pour en traiter, il faudrait en effet recourir à une référence que l'histoire juge irrecevable : la thèse identitaire de l'égalité. L'historien réduit donc les thèses sujettes à réfutation à l'ensemble des énoncés niant la spécificité féminine, sans se préoccuper des erreurs grossières des théories spécifiques, et il associe celles-ci à des systèmes généraux dont il souligne le vague des principes, ce qui est censé avoir permis à la femme d'y échapper. Qu'elle l'ait effectivement fait ou non, ou que la liberté ait été ou non une valeur acceptable, cela ne l'intéresse pas. La liberté n'est invoquée que parce qu'elle s'oppose radicalement à l'égalité et permet de transformer le sexisme en méthode correctrice des entorses à la spécificité féminine.

En tant que logique, le sexisme renvoie à un ensemble structuré d'interdictions. Si l'on pense en effet que le féminisme constitue une option théorique originale, une nouvelle forme de rationalité, force est de constater qu'à quelques exemples et correctifs près, il reproduit les dispositifs théoriques des modèles de rationalité contemporains. Dans la mesure où, pour le féminisme, tous ces modèles ont étayé le sexisme, les corriger, même en faveur des femmes, ne peut lever l'hypothèque qui les grève. Sinon, cela prouve l'illusion du féminisme : « si les modèles théoriques sont applicables à la femme sans que cela soit à son détriment, cela prouve que le sexisme n'a rien à voir avec les canons de la rationalité, partant, qu'il n'y a rien dans la théorie féministe qui puisse prétendre ici à l'alternative (sic) philosophique recherchée » (p. 216). En matière de validation, les femmes ne pourraient donc que répéter les normes opérant indépendamment des variables sexuelles, c'est-à-dire « répéter les hommes au sens où l'humanité universelle est ici formelle, c'est-à-dire ni mâle, ni femelle » (p. 216). Mais lier ainsi la validité au formalisme, cela impose le silence à toute question comportant des variables ; cela rend indécidable la question clé du sexisme, car comment distinguer l'universalité (humaine) de la pseudo-universalité (mâle) ; et cela obligerait le féminisme à produire une logique absurde, une théorie qui soit vraie de toute l'humanité et seulement des femmes ! Le bénéfice de l'opération est évidemment d'immuniser le sexisme contre toute enquête.

Transformé en enjeu heuristique, le sexisme renvoie à la nécessité de modifier les normes de rationalité. Pour que la question de la femme devienne l'enjeu d'une épistémè correctrice, il faut poser la possibilité d'une retraversée théorique des discours qui, prenant fait et cause pour les femmes, parviendrait à désigner et modifier les faits, normes, règles, critères et présupposés ainsi que la logique produisant le sexisme ou sa justification. Il y a là deux visées décrétées impossibles : procéder par fragments pour valider l'ensemble, et par systèmes pour ratifier les points. Les obstacles ne manquent pas. Ainsi, chaque manifestation du sexisme n'a qu'une valeur indicative, le construit théorique dans lequel elle s'insère ne constituant qu'un lieu possible de théorisation. On dit que la femme devrait être plus libre : mais de quelle tradition de liberté s'agit-il ? Les recherches féministes récentes ont pourtant montré les conditions matérielles, historiques et axiologiques d'une épistémè correctrice qui annonce peut-être de nouvelles formes de rationalité. Quand on parle des femmes, les acquis sont fragiles, les espoirs incertains, mais les enjeux sont d'autant plus prioritaires qu'ils sont fondamentaux.

Considéré enfin comme un défi axiologique, le sexisme renverrait à la nécessité d'une nouvelle thématization de l'égalité. Le plus souvent définie de manière univoque dans les écrits contemporains, l'égalité s'opposerait fatalement à d'autres valeurs, un gouffre profond sépare théories générales et théories spécifiques. Mais le foisonnement même des notions d'égalité montre qu'on peut les conceptualiser de façon moins étriquée. Dans le cas de la femme, une question décisive s'impose : « s'il existe tant de manières d'être égaux, pourquoi faudrait-il qu'il n'existe qu'une manière d'être femme, l'inégalité ? » (p. 219). Bien sûr, les écrits sur l'égalité s'occupent peu de la femme, présumant que leur application est possible en se gardant de vérifier jusqu'à quel point elles sont inappliquées. Bien sûr, les écrits sur la femme se préoccupent peu de l'égalité, se contentant de montrer combien peu les idéaux égalitaires ont été accessibles aux femmes sans se demander jusqu'où l'égalité même est hypothéquée.

Car si les théories de l'égalité sont aussi peu propices à l'articulation d'un monde en deux moitiés et si de leur côté les alternatives (sic) sur (sic) la femme sont aussi peu pensables dans leur systématité, c'est peut-être justement qu'en omettant la femme, la philosophie s'est radicalement interdit de penser l'égalité, tandis qu'en s'interdisant l'égalité vivante, par-delà, à travers, à côté et dans la différence on s'interdisait tout autant la spécificité. (p. 219).

Que la philosophie contribue donc désormais à ce que la raison la meilleure soit la plus forte !

2.2 Les problèmes

Les textes récupérés par Marcil-Lacoste peuvent être discutés à différents niveaux. Considérons par exemple le premier volet du chapitre consacré à Hume. En tant que commentaire d'un article de Burns, je pourrais suggérer

qu'il ne me convainc pas que celui-ci fait du sexisme de Hume un simple accident découlant d'un double standard qui entraverait l'application normale des principes philosophiques généraux. Car l'auteure n'a pas examiné la possibilité que les principes eux-mêmes puissent découler du double standard, ni tenu compte du fait que Burns reconnaît le sexisme au moins potentiel de certains principes huméens. Mais je pourrais aussi interroger ce texte en tant qu'interprétation de la pensée de Hume sur les femmes. Marcil-Lacoste soutient par exemple que les conclusions de Hume sont entachées d'une ambiguïté systématique entre l'être et le devoir-être, ambiguïté d'autant plus pernicieuse que le second ne peut se déduire du premier. Mais Hume est aussi l'auteur d'un texte tout à fait remarquable dans le présent contexte. *Idea of a Perfect Commonwealth* (1964) relève, comme son titre l'indique, de la problématique de l'utopie au sens large du terme. En tant que tel, ce texte se situe d'emblée au niveau du devoir-être, sans confusion possible avec le domaine empirique. Or, dans cette esquisse d'une société parfaite, pas un mot sur les femmes. Ce qui signifie que celles-ci *doivent être* exclues de toute fonction sociale économique-politique. Peut-on encore parler d'ambiguïté entre l'être et le devoir-être dans la pensée de Hume sur les femmes ?

Approfondir de telles questions, ce serait immerger la discussion dans des problèmes particuliers qui occulteraient l'enjeu global. Dans cette perspective, la question pertinente devient plutôt : en quoi ce texte contribue-t-il à l'élucidation des rapports entre la philosophie et le sexisme ? Mais cette question est elle-même dérivée par rapport à celle-ci : quelles sont les conditions de possibilité d'une telle élucidation ? Personnellement, je m'attendais à une explicitation du champ sémantique du sexisme, à une typologie raisonnée de ses critères, à un exposé de la méthode requise par son étude, à une mise en situation de l'auteure et des lectrices et lecteurs par rapport aux enjeux soulevés, ainsi qu'à la thématisation des problèmes fondamentaux débusqués par l'ensemble de la démarche. Reprenons chacune de ces dimensions.

2.2.1 Le champ sémantique du sexisme

Qu'est-ce que le sexisme ? Dans la première partie du livre, la question est éludée. En l'absence d'une définition du sexisme et de ses signes philosophiques, déclare l'auteure, on risque la pétition de principe, mais cet obstacle est surmontable en reconnaissant que tel est précisément le problème au lieu de nier son existence. Peu après, elle ajoute que toutes ses enquêtes sont animées par une même question :

qu'en est-il du sexisme et à quels signes philosophiques peut-on le reconnaître ? Dans la post-face de ce recueil, on en thématise les éléments de réponse sous forme de critères. (p. 5).

Ainsi donc, le problème de la définition du sexisme philosophique⁸ sera remplacé par celui de ses critères. L'absence du minimum requis, c'est-à-dire

8. Qu'il s'agisse de celui-ci, et non du sexisme en général, cela était annoncé quelques lignes auparavant : « C'est dire que pour savoir si, dans quelle mesure et en quel sens la

d'une « définition liminaire ouverte », est d'autant plus surprenante qu'une définition du sexisme est fauillée en certains textes : un philosophe ou un homme de science est sexiste s'il profère « des énoncés qui n'opèrent une différenciation (sic) entre les hommes et les femmes qu'au détriment de ces dernières » (p. 147), le sexisme consiste à présenter « des jugements injustement défavorables aux femmes » (p. 209). L'absence de réflexion sur ces formules occulte des questions cruciales : s'agit-il là des définitions du sexisme philosophique, ou du sexisme en général ? peut-on définir le sexisme philosophique ou la philosophie ne constitue-t-elle qu'un lieu d'application possible du sexisme en général ? peut-il exister des critères philosophiques du sexisme (philosophique) et, si oui, existe-t-il également des critères littéraires, historiques ou sociologiques du sexisme en littérature, en histoire ou en sociologie ? enfin, la définition suggérée n'est-elle pas elle-même sexiste ? Ne faudrait-il pas en effet considérer le sexisme en général comme une discrimination entre les sexes opérée au détriment de l'un d'entre eux ? Lorsque Valerie Solanas (1969), par exemple, proclame la nécessité de l'élimination physique des hommes, ne s'agit-il pas d'une forme extrémiste de sexisme féminin ? Reconnaître ne serait-ce que la possibilité de celui-ci ne constitue pas une manœuvre de diversion destinée à occulter la perdurance historique de l'oppression des femmes, mais l'élaboration d'un instrument théorique permettant de penser ce qui ne serait qu'inversion du sexisme masculin, et non élimination de tout sexisme.

Une philosophie du sexisme devrait donc commencer par définir celui-ci, mais aussi par le situer eu égard à quelques autres concepts.

Qu'en est-il, par exemple, des rapports entre le sexisme et la misogynie, c'est-à-dire le fait de tenir des propos péjoratifs à l'égard des femmes⁹ ? La distinction entre les deux concepts permettrait de mieux cerner les enjeux du débat en démarquant les philosophes sexistes et misogynes (Schopenhauer) des philosophes sexistes mais non misogynes (Hume tel que le présente Maril-Lacoste), misogynes mais non sexistes (le Platon de la *République*), non misogynes et non sexistes (Wollstonecraft).

Au début de son texte sur les 140 manières d'être égaux, Maril-Lacoste écrit : « Lorsqu'on¹⁰ parle des femmes et du sexisme, on se réfère toujours explicitement ou implicitement à l'égalité entre les hommes et les femmes » (p. 197). Mais si l'opposition entre l'égalité et l'inégalité sexuelles correspond à la distinction entre égalité et sexisme, et si cette inégalité peut se formuler en termes aussi bien d'infériorité que de supériorité¹¹, faudrait-il donc

philosophie est sexiste, il faut en termes simples procéder à un ensemble de retouches dont le résultat précisément permettra de définir le sexisme philosophique. Les études présentées ici constituent autant d'enquêtes dont l'unité relève de cette interrogation » (p. 5).

9. La question pourrait aussi se poser en termes de misandrie.

10. À noter au passage ces « on ». J'y reviendrai.

11. Parmi les « balivernes » des philosophes, Maril-Lacoste range la proposition « la femme semble inférieure à l'homme, mais en réalité elle lui est supérieure » (p. 7). Quelques lignes plus tard, elle précise que la thèse de l'infériorité ou de la supériorité de

reconnaître une double valeur du sexisme, négative dans un cas et positive dans l'autre ? Ou décréter que les deux formes s'impliquent réciproquement, prôner la supériorité de la femme entraînant l'infériorisation de l'homme et réciproquement ?

Marcil-Lacoste reproche à Hoffmann d'avoir transformé l'identité entre les sexes en repoussoir pour discréditer l'égalité sexuelle au nom d'une liberté factice associée à une spécificité indéfinissable. Mais elle récusé aussi la fétichisation de « la » différence et l'apologie de la complémentarité (p. 211–214) tout en soutenant que le sexisme est possible autant à partir de la différence qu'en invoquant sa négation. Le jeu des rapports entre égalité et inégalité, identité et différence, égalité et liberté, est sans doute d'autant plus complexe qu'il existe au moins 140 manières d'être égaux : mais quel est-il ?

2.2.2 La typologie des critères du sexisme

Le sexisme philosophique serait donc fait, norme, faille entre faits et normes, préjugé, présupposé, logique, enjeu heuristique ou défi axiologique. Mais les études particulières qui illustrent cette typologie ne sont pas toujours convaincantes. Considérons par exemple le sexisme comme fait et le sexisme comme présupposé.

Le sexisme comme fait : s'agit-il de montrer que le sexisme de tel philosophe, Hume en l'occurrence, est un fait, ou que Hume considère le sexisme comme un fait ? La réponse est sans équivoque :

Considérant, par conséquent, la teneur générale de la morale huméenne, la question qui se pose concernant sa théorie infériorisante du féminin n'est pas d'abord, ni même surtout, la question de savoir si un tel sexisme est avéré. Incontestablement, Hume propose une théorie inégalitaire de (sic) rapports entre les hommes et les femmes et il n'est pas du tout problématique d'ajouter son nom à la liste déjà copieuse des philosophes, parmi les plus illustres, chez lesquels l'expression « homme » embrasse si fort la femme que la compression du statut féminin devient inéluctable.

Ce n'est donc pas le fait que Hume ait exprimé des positions sexistes que j'entends discuter ici, mais plutôt une question que me paraît au moins aussi importante que cette dernière, à savoir dans quelle mesure le sexisme de Hume serait une conclusion logique de sa philosophie. (p. 25).

la femme ne devient baliverne que si « on la propose futillement comme stratégie d'évitement de la question de l'égalité » (p. 7). Mais un philosophe peut-il prôner à la fois la supériorité et l'égalité ? La chose n'est peut-être pas impossible, si le recours à la supériorité féminine constitue une stratégie pour inviter les hommes à remettre en cause leur prétention de supériorité. Ce thème aurait mérité une certaine élaboration, et ce d'autant plus que, du XV^e au XIX^e siècle, il a existé, comme l'a montré Marc Angenot (1977), toute une tradition d'écrits consacrés à la supériorité féminine. Tradition peut-être ambiguë, mais pas toujours dénuée d'originalité ni de sincérité, comme en témoignent les sections consacrées à Cornelius Agrippa (p. 28–31) et Poulain de la Barre (p. 58–66).

L'enjeu n'est donc pas le fait du sexisme huméen, ni de montrer que Hume considère le sexisme comme un fait de la « nature humaine », mais plutôt la cohérence de sa position : s'il est cohérent, son sexisme ne découle pas de l'intrusion d'un double standard moral, mais de « sources philosophiques et non courantes » (p. 26). Pourtant, le second article sur Hume abouté au précédent pour compléter le premier chapitre commence par la phrase : « Une fois reconnu comme un fait caractérisant sa théorie morale, le sexisme de Hume peut s'interpréter de diverses manières » (p. 49). S'agissait-il donc finalement, dans le premier volet, de montrer que le sexisme de Hume est un fait ? Et pourtant, c'est bien sur la cohérence que porte l'accent : étant donné les principes et règles de cohérence de Hume, la règle de chasteté féminine absolue n'est pas un exemple de sexisme lié à un double standard ; discrimination sexiste, la dépendance économique des femmes n'est pas un fait résultant d'un double standard, car elle est en accord avec les principes huméens ; sa théorie du rôle politique des femmes est un résultat de son épistémologie en morale ; bref, loin d'être une application fautive, le sexisme de Hume est un paradigme de la cohérence de son mode de raisonnement moral à partir de principes. Mais alors, en quel sens faut-il entendre que le sexisme considéré comme un fait renvoie à un ensemble de confusions systématiques non seulement entre divers niveaux de faits, mais aussi entre faits et valeurs ? La cohérence peut-elle s'accommoder de la confusion ?

Soit maintenant, d'une part, un livre, en l'occurrence celui de Paul Hoffman, qui ne parvient pas à traiter de l'inégalité entre les sexes à cause du double présumé que la liberté est la seule valeur légitime en cause et que l'égalité est une erreur fondée sur le recours indu à l'identité. Et d'autre part, une généralisation en vertu de laquelle le sexisme conçu comme présumé permet à l'histoire de considérer comme impossible la définition de la nature féminine au nom de la diversité des théories qui encadrent les thèses sur la femme, et partant d'assurer la prééminence de la spécificité en refusant de thématiser l'infériorisation. Mais comment passe-t-on des présumés d'un historien dans *un* ouvrage à l'histoire en général, surtout lorsqu'il s'agit du sexisme de la philosophie ?

À un niveau plus général, la question cruciale est cependant de savoir sur quelle logique repose cette critériologie du sexisme philosophique, si tant est qu'on puisse élaborer des critères du sexisme en philosophie distincts de ceux du sexisme en général ou dans les autres disciplines. Dans son traité *De l'égalité des deux sexes*, Poulain de la Barre (1984 : 10) déconstruit le préjugé de l'inégalité des sexes « en refutant deux sortes d'Adversaires, le Vulgaire, et presque tous les Sçavans ». Or il y a, dans le livre de Marcil-Lacoste, une opposition analogue entre sexisme ordinaire et sexisme philosophique. Mais la formulation de Poulain suggère, même si la science n'avait pas même extension à son époque qu'aujourd'hui, une articulation plus générale entre sexisme vulgaire et sexisme « savant », ce dernier terme étant pris dans un sens très large. Le sexisme de la philosophie devient alors un cas particulier du sexisme savant, à côté de toutes les autres disciplines, y inclus les arts et les lettres. La première question qui se pose est alors la suivante : considérer le

sexisme comme un fait, une norme, un préjugé, cela est-il propre au philosophe, de sorte que le sexisme des autres disciplines, tout comme le sexisme vulgaire, reposeraient sur d'autres critères ?

Seconde question : quels rapports lient les notions de fait, de norme, de faille entre faits et normes, de préjugé, de présupposé, de logique, d'enjeu heuristique et de défi axiologique ? Le rapport entre les trois premiers critères semble assez étroit, mais les cinq autres relèvent-ils d'un même groupe ou faut-il en dissocier soit la notion de défi axiologique, soit d'une part cette notion et d'autre part celles de préjugé et de présupposé ? Quelle est la différence entre préjugé et présupposé ? Peuvent-ils s'articuler aux faits et aux normes ? Quel serait le lien entre « logique » et « enjeu heuristique » dans le contexte, par exemple, d'une « logique de la découverte » ?

Troisième question : les critères sont-ils vraiment distincts ? J'ai déjà signalé que le thème de la septième étude reprend celui de la sixième : nouveauté et répétition en matière de rationalité. Il reste maintenant à montrer que ces deux textes relèvent en fait de la même problématique et non de deux critères distincts. Dans le texte sur le sexisme comme enjeu heuristique, l'auteure écrit, à propos de la notion d'« épistémodrame », qu'elle désigne « une dramatisation des enjeux (ici épistémologiques) en fonction de jeux de rôles (qui opposent ici des personnes prenant le féminin comme enjeu de l'analyse à d'autres qui ne le font pas) » (p. 188). Or l'article consacré au sexisme comme logique se situe exactement sur le même plan :

Ce qui détermine la notion de nouveauté que l'on applique aux écrits féministes, c'est l'idée que leur validité doit être établie en rapport avec des conditions qui doivent être vraies universellement et spécifiquement, sans égard pour la variable sexuelle.

Il faut pourtant analyser cette présupposition plus avant, car le sexisme épistémologique qu'elle recèle n'est ni évident, ni facile à extirper. (p. 163).

Que l'on parle de logique dans un cas et d'enjeu heuristique dans l'autre ne saurait masquer l'identité du problème, celui du sexisme épistémologique. Ce qui nous renvoie à un programme d'étude du sexisme dans les différents secteurs de la philosophie. L'intervention de la notion de présupposition dans la citation précédente est d'ailleurs tout à fait révélatrice à cet égard : elle rappelle les « présuppositions de l'historien » et suggère qu'une enquête sur le sexisme philosophique consiste à débusquer les présupposés et préjugés sexistes en des secteurs comme l'éthique et l'axiologie, l'histoire de la philosophie et l'épistémologie. À suivre cette piste, il est possible de soutenir par exemple que les études sur Hume et Rousseau, qui sont censées illustrer l'une le sexisme comme fait, l'autre le sexisme comme norme, manipulent en faits les mêmes ingrédients. Dans sa récupération du texte de Hume, Marcil-Lacoste déclare en effet que le sexisme comme fait confond non seulement différents ordres de faits, mais encore les faits et les valeurs. À formuler les choses à l'inverse, je dirais que Rousseau mêle les faits aux valeurs. Sinon, que signifient des énoncés comme « la raison de la femme (...) est faite de

présence d'esprit, de pénétration, d'observations fines », tandis que celle de l'homme, « liée aux choses et à leur mécanisme, est scientifique et spéculative » (p. 83) ; ou encore : les femmes « sont visiblement faites pour l'homme, chez qui la sexualité n'est pas un vrai besoin » (p. 80) ? Quant à la confusion des divers niveaux, elle se retrouve également chez Rousseau : « Entièrement conditionnée par son sexe, la femme se voit attribuer des fonctions exclusivement maternelles, conjugales et familiales où l'on glisse constamment du naturel au social » (p. 81).

En conclusion, il me semble donc qu'au lieu de faire du sexisme comme logique un critère particulier, il y aurait tout avantage à définir la logique du sexisme en termes d'une logique des préjugés et des présuppositions qui, en tant que telle, est à l'œuvre non seulement dans les divers secteurs de la philosophie, mais également dans l'ensemble des disciplines, sinon même dans le sexisme vulgaire. Quant à la crainte que l'assimilation de certaines formes du sexisme à des préjugés pourrait en détourner l'attention, il est possible de la réduire en s'inspirant de Poulain de la Barre. Antérieur d'une décennie au livre de Buffier, *De l'égalité des sexes*, publié en 1673, définit les préjugés comme des « jugemens portez sur les choses sans les avoir examinées » (1984 : 9). Ce qui n'empêche pas son auteur d'examiner pendant tout un traité le préjugé de l'inégalité des sexes.

2.2.3 La méthode

Marcil-Lacoste considère l'indice de cohérence des théories philosophiques du féminin comme une solution aux écueils méthodologiques de l'étude du sexisme en philosophie. Cette solution comporte cependant certains inconvénients. Tout d'abord, comme l'auteure le signale à propos de Hume, la quête de la cohérence appelle, au moins dans un premier temps, « une analyse relativement exégétique de l'œuvre huméenne » (p. 25), analyse qui risque de dérouter les non-spécialistes non seulement de la philosophie, mais aussi du système étudié, sans qu'ils soient assurés que le jeu en vaut la chandelle. En second lieu, une telle stratégie risque d'ouvrir des débats sur l'identification des principes d'un système donné, leur hiérarchie, leur interprétation et leur application, débats qui peuvent détourner l'attention du problème étudié, devenu simple prétexte à une étude du système. N'est-ce pas précisément ce que reproche Marcil-Lacoste à Hoffmann ? Bien entendu, les objectifs sont différents : Hoffmann tente d'excuser ou d'oblitérer le sexisme par le système, alors que Marcil-Lacoste entend disqualifier le système en y diffusant le sexisme. Mais la moindre faille dans cette entreprise risque de se retourner contre son auteure.

Un troisième problème : la forclusion d'une critique radicale. La quête de la cohérence se paye en effet d'un risque d'aveuglement réel ou feint à certains types d'incohérences. Au tout début de son *Enquête sur les principes de la morale*, David Hume (1930 : 6-7) déclare que, pour découvrir la véritable origine de la moralité, il suivra une méthode très simple :

We shall analyse that complication of mental qualities, which form what, in common life, we call Personal Merit, we shall consider every attribute of the mind, which renders a man an object either of esteem and affection, or of hatred and contempt ; every habit or sentiment or faculty, which, if ascribed to any person, implies either praise or blame, and may enter into the panegyric or satire of his character and manners. The quick sensibility, which, on this head, is so universal among mankind, gives a philosopher sufficient assurance, that he can never be considerably mistaken in framing the catalogue, or incur any danger of misplacing the objects of this contemplation : he needs only enter into his own breast for a moment, and consider whether or not he should desire to have this or that quality ascribed to him, and whether such an imputation would proceed from a friend or an enemy. The very nature of language guides us almost infallibly in forming a judgment of this nature ; and as every tongue possesses one set of words which are taken in a good sense, and another in the opposite, the least acquaintance with the idiom suffices, without any reasoning, to direct us in collecting and arranging the estimable or blamable qualities of men.

Le seul objet du raisonnement, poursuit Hume, est de découvrir les circonstances qui, d'un côté comme de l'autre, sont communes à ces qualités ; d'observer l'instance en laquelle les qualités estimables s'accordent d'une part, et les qualité blâmables d'autre part ; puis d'atteindre les fondements de l'éthique, de trouver ces principes universels dont toute censure ou approbation dérivent ultimement. Et comme il s'agit d'une question de fait, non de science abstraite, le succès ne peut découler que de la méthode expérimentale et d'une déduction des maximes générales à partir d'une comparaison des cas particuliers. Ce texte est tout à fait remarquable. Supposons que les mots « homme » et « personne » y désignent bien l'humanité en général, et non sa seule variété mâle : la confiance aveugle (« sans le moindre raisonnement ») de Hume aux jugements véhiculés par le langage ordinaire devrait déjà suffire à rendre suspecte une telle méthode, quand on sait à quel point le langage véhicule à la fois le sexisme et la misogynie¹². Mais il y a plus grave. Comment un homme, tout philosophe qu'il soit, peut-il, en se retranchant dans son for intérieur, savoir qu'une femme désirerait qu'on lui attribue ou non telle ou telle qualité¹³ ? La méthode n'est-elle pas piégée d'emblée ? Dès lors, en lisant que l'infériorité des femmes est un fait relatif à la manière dont les humains évaluent la différence sexuelle (p. 24-25) ; en lisant que la méthode huméenne exige que le raisonnement moral reflète les émotions et sentiments communs à l'espèce humaine, de sorte que sa philosophie énoncerait « ce qui lui paraît être la vision commune de son époque¹⁴ à l'égard de la femme » (p. 25) ; en lisant qu'il faut expliquer les exceptions notables aux règles communes par l'hypothèse morale du plaisir ou de l'utilité pour soi ou pour autrui (p. 30) ; en lisant que le degré de chasteté exigé des femmes constitue une exception par

12. Cf. Bersianik 1984 ; Vetterling-Braggin 1981 (à titre exemplaire).

13. La même question se pose à propos de la notion de sentiment intérieur chez Rousseau, et avec des conséquences analogues.

14. Les « sentiments communs à l'espèce » sont donc ceux du présent de l'auteur ?

rapport à la règle générale de chasteté (p. 31) ; en lisant que cette chasteté féminine dépasse même la sauvegarde de l'intérêt public (p. 33) mais qu'elle est à l'avantage de tous les membres de la société (p. 33-34) ; en lisant que la domination des femmes contredirait les sentiments communs de l'humanité ou le bon sens (p. 39) ; en lisant que la supériorité du philosophe expérimental réside en sa connaissance parfaite de la nature humaine (p. 59) ; — je ne puis m'empêcher de me demander comment ces sentiments peuvent être communs, et générales ces règles, et universels ces avantages, et humaine cette nature, qui s'érigent en ramenant au statut d'exception la moitié de l'humanité. S'il y a une cohérence dans tout cela, c'est celle du parti pris, et elle s'accommode très bien du double standard des principes et règles qui se prétendent universels alors qu'ils favorisent exclusivement les intérêts des hommes.

Le dernier désavantage de la quête de cohérence, c'est qu'elle occulte une dimension fondamentale de la logique du sexisme conçu comme un fait. S'il est important d'expliquer ou de justifier un fait, il l'est tout autant de l'établir. Comment un philosophe donné établit-il que le sexisme est un fait ? S'il le considère comme un fait universel, c'est-à-dire de toutes les époques et de tous les lieux, ce philosophe devra se faire à la fois anthropologue, sociologue et historien. Mais comme les philosophes se donnent rarement cette peine, il serait intéressant de repérer dans leurs textes les pétitions de faits, les extrapolations galopantes ainsi que les procédés de réduction des exceptions et des contre-exemples.

D'autres éléments méthodologiques sont également problématiques. Le chapitre consacré à Rousseau, par exemple, se compose fondamentalement de deux articles : l'un consacré à la notion de bornes dans l'*Émile*, où il n'est pas question des femmes, et l'autre à « l'appel au sentiment », où le problème de la condition féminine constitue un cas d'application parmi d'autres. Entre ces deux textes, quelques pages rassemblent les propos sexistes de Rousseau sans analyse ni commentaire systématiques, et non sans quelques redondances dans les citations. Le tout est précédé d'une introduction qui, à mon avis, ne parvient pas à justifier la présence du premier de ces articles, non plus que le caractère juxtaposé de l'enclave de citations. D'autre part, la version initiale (Marcil-Lacoste 1984A) de la dernière étude particulière, intitulée « Cent quarante manières d'être égaux » faisait partie d'un ensemble de neuf textes produits par les membres d'une équipe de recherche dirigée par Marcil-Lacoste. Or cette version ne se préoccupait aucunement de la condition féminine. Comme l'auteure le signale dans son introduction aux neuf textes (Marcil-Lacoste 1948B : 117) : « Dans mon étude consacrée aux "Cent quarante manières d'être égaux", j'analyse (...) les multiples désignations dont la notion contemporaine d'égalité est chargée ». En fait (*Ibid.* : 114) : « Les études présentées ici abordent (...) toutes la question de l'égalité dans son sens général. Plusieurs font allusion au problème de la condition féminine, mais c'est toujours dans le but de faire ressortir l'enjeu fondamental d'une théorie générale de l'égalité ». Le problème est donc le suivant : suffit-il d'ajouter quelques phrases sur la condition féminine au début et à la fin d'un article essentiellement consacré à l'analyse de la notion d'égalité pour en faire

un texte non seulement pertinent à l'étude des rapports entre sexisme et philosophie, mais surtout dont l'enjeu ne serait plus cette notion même d'égalité, mais « le sexisme comme défi axiologique » ?

Hoffmann attribue à Descartes la thèse selon laquelle les relations entre hommes et femmes sont éminemment gouvernées par le corps. « Ce dernier point est douteux, commente Marcil-Lacoste, car aucune des citations empruntées au corpus des textes cartésiens ne l'appuie » (p. 139). Or, dans l'étude consacrée au sexisme comme enjeu heuristique, l'auteure soutient que le mode de rapport qui situe le féminin en aval du rationnel se retrouve dans les écrits des grandes théoriciennes du féminisme :

Ainsi, on peut dire que chez Simone de Beauvoir et en particulier dans *Le deuxième sexe*, le féminin est situé en aval d'une ontologie existentialiste. Simone de Beauvoir montre comment la distinction ontologique entre « l'être en soi » et « l'être pour autrui » ainsi que les conséquences éthiques découlant de la « transcendance » ou de l'« immanence » d'un « être en situation » peuvent à la fois expliquer l'inauthenticité des situations féminines et permettre d'en dépasser les limites. (p. 182).

En dépit des mots mis entre guillemets, l'absence de citation formelle rend-elle cette interprétation douteuse ? Simone de Beauvoir écrit (1968A : 34) : « La perspective que nous adoptons, c'est celle de la morale existentialiste ». Cette phrase semble, à première vue, confirmer la position dérivée du féminin. Mais si l'on note qu'elle renvoie à la morale existentialiste, non à l'ontologie, et si l'on se souvient de la contribution de Simone de Beauvoir elle-même à l'édification d'une telle morale¹⁵, comment ne pas être confronté à un problème préalable fort complexe, celui de l'originalité du rôle de Simone de Beauvoir dans l'élaboration de la philosophie existentialiste ? Régler cette question dans un paragraphe de sept lignes me semble quelque peu rapide. De même en est-il dans le cas de Kate Millett :

Millét (sic) situe le féminin en aval du modèle webérien du *Herrschaft*. Il s'agit d'établir les rapports de force et de subordination inhérents au système patriarcal, afin notamment d'articuler les thèmes (classiques) de race, de caste et de classe au thème fondamental du sexe. (p. 183).

Il s'agirait donc d'expliquer la condition féminine à partir du modèle webérien ? Au début du second chapitre de son ouvrage, Kate Millett (1983 : 37-38) entreprend la justification du terme de « politique sexuelle ». Pour elle, le mot « politique » n'est pas restreint au domaine étroit de la partisanerie politique, mais « se réfère aux rapports de force, aux dispositions par l'intermédiaire desquelles un groupe de personnes en contrôle un autre ». Il s'agit donc « de prouver que le sexe est une catégorie sociale ayant des implications politiques ». Pour cela, il faut une théorie de la politique traitant des relations de puissance sur des bases moins conventionnelles que d'habitude, fondée sur le contact personnel et l'interaction entre les membres de groupes définis et cohérents : races, castes, classes et sexes. Suit un paragraphe sur la

15. Cf. de Beauvoir 1968.

reconnaissance récente¹⁶ du fait que « la relation entre les sexes est une relation politique ».

De même, l'examen impartial de notre système de relations sexuelles révèle, sans doute possible, que, maintenant comme à toutes les époques de l'histoire, il existe entre les sexes une situation du type de celle que Max Weber définit par le terme de *Herrschaft* : c'est-à-dire un rapport de domination et de subordination.

En note, Millett cite une phrase où Weber déclare que la domination peut s'exercer sous les formes les plus diverses, puis précise qu'il s'est particulièrement intéressé à deux de ces formes : le contrôle au moyen de l'autorité sociale (patriarcale, magistrale ou princière) et le contrôle au moyen de la force économique. Mais cela suffit-il à faire de la pensée de Weber « le » modèle de l'analyse de la condition féminine ? Le livre de Weber constitue l'une des 32 références de la section des « œuvres consultées en sociologie », dans une bibliographie de 17 pages qui comporte aussi des sections sur l'anthropologie, les sciences biologiques, l'histoire et le statut des femmes, la psychologie, D.H. Lawrence, Henry Miller, Norman Mailer et Jean Genet. Comment établit-on, si son auteur ne l'indique lui-même, le modèle de rationalité assumé par un texte donné ? Et qu'est-ce qu'un modèle de rationalité ? À propos de Shulamith Firestone, Marcil-Lacoste déclare que chez elle, comme chez Betty Friedan, « le féminin se situe en aval d'un confluent de sources » (p. 182) : mais si le critère de la rationalité nouvelle est l'absence de sources, quelle eau pourra se vanter de couler ainsi ? D'ailleurs, définir les écrits féministes critiques comme « des écrits où l'on fait intervenir diverses disciplines des sciences humaines comme sources susceptibles de fournir des paramètres d'analyse, d'explication et de lutte » (p. 176¹⁷), n'est-ce pas décréter à l'avance, et par définition, que ces écrits sont et ne peuvent être que répétitions de modèles antécédents¹⁸ ?

16. Il ne s'agit donc pas d'un thème « classique ».

17. Cf. aussi p. 161 : « Il s'agit d'études où l'analyse de la condition féminine procède de modèles fournis par les sciences humaines et sociales, telles la sociologie, l'économie, les sciences politiques, la psychologie, l'anthropologie, l'histoire, la philosophie, la critique littéraire, etc. ».

18. D'un point de vue méthodologique, l'étude consacrée au sexisme comme enjeu heuristique comporte une autre anomalie : ce n'est rien de moins que « toute la production récente des recherches multidisciplinaires consacrées à la question de la femme qui est soumise à l'analyse » (p. 6), annonce l'auteure, avant de préciser qu'elle a « procédé à l'analyse de plusieurs centaines d'écrits féministes récents » (p. 176). Or la bibliographie de cet article ne comporte que 58 entrées (p. 194-195). Il pourrait s'agir d'une bibliographie sélective, voire purement indicative, mais cela n'est précisé nulle part. Par contre des entrées comme :

- LAMPHERE, « Review Essays in the Social Sciences : Anthropology » ;
- LONGEE, « Review Essay : Modern European History » ;
- MOULTON, « Review Essay : Philosophy » ;
- PEIRCE, « Review : Philosophy » ;
- RAKE et JOHNSON, « Review Essay : Anthropology » ;
- SHUCH MEDNICK, « Psychology » ;
- WOMEN STUDIES ABSTRACTS ;

2.2.4 L'image du lecteur et celle de l'auteure

« Un admirateur pourrait penser ici (...) » (p. 51), « un disciple de Hume pourrait objecter (...) » (p. 64) : de telles formules, tout comme le recours à l'ensemble du système huméen pour expliquer ses propos sexistes, suggèrent que le lecteur privilégié d'un tel texte est non seulement un philosophe, mais encore un spécialiste de la philosophie huméenne. Il en va de même de l'utilisation de commentateurs reconnus comme Burgelin, Derathé et Starobinski, entre autres, à l'exclusion de toutes les critiques féministes, dans le cas du chapitre consacré à Rousseau. Par contre, avec des allusions non ou peu explicitées au concept logique d'identité (p. 115), à la « valeur de catégorisation en tant que "sortal term" selon l'expression d'Englebretsen » (p. 115), à « ce que Strawson a qualifié des (sic) "group-mind" » (p. 116), ainsi qu'avec l'utilisation elliptique d'auteurs comme Feyerabend, Kuhn, Lakatos, Popper, etc., dans l'étude consacrée au sexisme comme logique, le lecteur privilégié serait plutôt une personne dotée d'une solide culture philosophique générale. Mais dans la mesure où les philosophes sont peu préoccupés par le sexisme (« À la fois trop banale et trop radicale, la question de la femme semble échapper à la philosophie », (p. 3)) ; dans la mesure également où ce problème préoccupe au premier chef les féministes ; — les philosophes alléchés par le titre *La raison en procès* risquent de ne pas saisir la raison du procès, tandis que les féministes attiré(e)s par le sous-titre « Essais sur la philosophie et le sexisme » risquent d'être décontenancé(e)s par le degré d'érudition philosophique nécessaire à la compréhension du livre et par le recours plus qu'épisodique aux théoriciennes du féminisme¹⁹. Impression décuplée par le caractère évanescent de l'image de l'auteure.

Il est très significatif à cet égard d'examiner l'utilisation que fait Marcil-Lacoste du pronom indéfini « on ». Soit un passage comme le suivant (c'est moi qui souligne) :

Le corpus à l'étude est, en gros, l'écrit féministe. *On* y cherche des indices d'une nouvelle forme de rationalité. En vain, semble-t-il, puisqu'*on* y trouve, à quelques exemples près, à quelques correctifs près, tous les éléments d'une répétition. *On* transforme si peu les modèles de rationalité contemporaine qu'*on* en reproduit nécessairement les dispositifs théoriques. (p. 215-216).

Les deux premières occurrences du pronom désignent soit l'auteure elle-même, soit les hommes qui accusent les femmes de les répéter. Le passage que je viens de citer correspond en effet à la généralisation de l'article

suggèrent la possibilité que l'analyse ait porté, au moins en partie, sur quelques centaines de *résumés*, avec tout ce que cela comporterait comme problèmes méthodologiques.

19. Les femmes se retrouvent beaucoup plus souvent dans la bibliographie que dans le texte même. Cela est particulièrement remarquable dans l'étude sur le sexisme comme logique, où les cautions de l'auteure appartiennent foncièrement à la philosophie mâle (Feyerabend, Kuhn, Lakatos, etc.).

consacré au sexisme comme logique. Or la stratégie argumentative de cet article repose entièrement sur le « on ». D'emblée, « on » renvoie à l'auteure : « Je m'en tiendrai ici à deux réactions de rejet que l'*on* rencontre souvent » (p. 157) ; « Mais si l'*on* analyse cette opinion (...) » (p. 157). Trois lignes plus tard, « on » désigne les théoriciennes féministes ; « ou bien les écrits féministes sont des répétitions d'écrits faits par des hommes, ou bien ce qu'*on* y écrit n'a pas d'importance capitale » (p. 157). Un peu plus loin, dans « Quand *on* définit l'écrit féministe par le fait que l'auteur est une femme, on peut aisément réduire la nouveauté de cet accès à l'écriture en remarquant que les femmes se mettent à faire ce que les hommes ont fait de tout temps : elles deviennent auteurs » (p. 157), le premier « on » peut désigner l'auteure elle-même aussi bien que le contempteur du féminisme, tandis que le second devrait renvoyer à ce dernier. Car comme tout au long de cet article, et en grande partie dans le suivant, les accusations de répétition sont toujours attribuées à « on », sans nom propre contextuel, sans citations, sans références, je ne sais plus si « on » correspond à une personne réelle ou au support d'une objection imaginée par l'auteure, qui aurait adopté le rôle d'avocate du diable. Quant aux deux occurrences suivantes du texte des pages 215–216, elles désignent les théoriciennes féministes. Ce type d'utilisation n'est pas isolé. Par exemple :

La femme, dira-t-*on*, devrait être plus libre, mais de quelle liberté, celle de quelle tradition ? (...) En un mot, vous dites que l'*on* doit changer la philosophie sur la femme, mais votre alternative (sic) est-elle meilleure ? (p. 218).

Le passage de « on » à « vous » rend l'interprétation limpide. Mais en même temps il situe l'auteure à l'extérieur du féminisme, en un lieu qui, s'il est celui de la philosophie, est miné²⁰.

2.2.5 Les problèmes fondamentaux

« On » définit donc l'écrit féministe : a) « par le fait que l'auteur est une femme » ; b) « comme celui dont le sujet porte surtout sur les femmes, quel que soit l'auteur et indépendamment de son attitude sur (sic) leur mouvement de libération » ; c) « comme ceux où la condition féminine est l'enjeu même de l'analyse » ; d) « comme des ouvrages engagés qui prennent explicitement fait et cause en faveur de la libération des femmes » (p. 157–158). Marcil-Lacoste ne précise pas si elle adhère à l'une ou l'autre de ces définitions. À noter toutefois que la seconde définition est plus que problématique, car elle inclut dans la sphère féministe un libelle aussi ouvertement sexiste et

20. « On » peut aussi englober les lectrices et lecteurs : « Mais, *on* le sait, les écrits féministes récusent précisément cette thèse quand ils dénoncent la pseudo-neutralité du rationnel phallocentrique, fût-il mis en scène par une femme et dans le but explicite de prendre cause pour les femmes » (p. 187). Cette occurrence est particulièrement intéressante en ce qu'elle suggère une image féministe du lecteur qui s'ajuste mal à son personnage philosophique.

misogyne que celui de Schopenhauer (1979). D'autre part, dans un chapitre ultérieur, l'auteure déclare que, la présence du rationnel ne se limitant pas à la simple exposition des règles de rigueur, « on » ne considérera pas comme féministe un texte consacré à la méthode expérimentale, « fût-il écrit par une femme » (p. 177-178). Le fait d'être écrit par une femme ne suffirait donc pas à classer un texte comme féministe, ce qui semble disqualifier la première définition. Pourtant, tout au long de ce chapitre ²¹, les écrits féministes sont accusés de « répéter les hommes », ce qui implique qu'il s'agit de textes produits par des femmes. Le fait d'être une femme constituerait-il alors une condition nécessaire mais non suffisante du féminisme ? Mais si la notion d'épistémodrame oppose « des personnes prenant le féminin comme enjeu de l'analyse à d'autres qui ne le font pas » (p. 188), la référence au féminin comme enjeu nous renvoie à la troisième définition. Tandis que le concept de personne, que la philosophie du XVIII^e siècle n'a sans doute pas irrémédiablement compromis, nous replonge dans l'indétermination sexuelle. Mais adopter cette troisième définition, cela rendrait incompréhensible l'idée que les écrits féministes répètent ceux des hommes tout en excluant de leur champ les textes engagés en faveur de la libération des femmes, ce qui n'aurait guère de sens. Je dois donc conclure que le livre de Marcil-Lacoste ne comporte pas de définition claire du féminisme, ni, en dehors de l'opposition entre écrits féministes critiques et écrits féministes s'adonnant à la nouvelle écriture ou au cri, de typologie de ses principales tendances, ni par conséquent d'engagement de l'auteure envers l'un ou l'autre de celles-ci.

Ces précisions auraient pourtant leur importance. Car si les philosophes sont inconscients du sexisme de leur discipline, ils ne sont sans doute pas plus au fait du féminisme et de ses enjeux, qu'il faudrait leur présenter directement ou, au minimum, indirectement, en leur signalant les principales références théoriques et historiques pertinentes à l'étude des rapports entre féminisme et philosophie ²². Car, d'autre part, ces rapports ne sont pas évidents. Quel est en effet le statut épistémologique du féminisme : s'agit-il d'une discipline autonome, comme semble le suggérer l'expression anglaise de « women's studies » reprise à son compte par l'auteure, ou d'une dimension nouvelle de chacune ou de la plupart des disciplines existantes ? Si l'on tente, par exemple, de proposer une classification opposant aux discours féministes ceux des sciences exactes, des sciences humaines, y inclus la philosophie et la théologie, et de la littérature, une objection évidente soulignera que cette tentative est bancale, puisqu'il existe des romans, des poèmes, des essais, des textes philosophiques, etc., d'allégeance féministe. Répondre à cette objection

21. Cf. p. 157, 158, 159, 163, 164, 165, 169, 170. Le même thème revient plus loin, v.g.p. 189, 216. La dernière occurrence est la plus limpide : « En un mot, les femmes ne peuvent alors que répéter les hommes au sens où l'humanité universelle est ici formelle, c'est-à-dire ni mâle ni femelle ».

22. Ne serait-ce, à titre exemplaire, que les ouvrages suivants : Agonito 1977 ; Allen 1985 ; Bishop et Weinzwieg 1979 ; Donovan 1985 ; Gould et Wartofsky 1976 ; Gould 1983 ; Vetterling-Braggin, Elliston et English 1981 ; Warren 1980.

que le féminisme ne constitue pas un type de discours particulier ²³, mais une dimension possible de tous les discours existants, c'est suggérer que ceux-ci, qui se sont toujours prétendus neutres et universels, auraient toujours en fait été masculinistes. Le sexisme inconscient de la philosophie lui aurait ainsi fait occulter son sexe, qu'il est enfin temps de dévoiler. Cette stratégie nous renvoie au « discrédit global jeté sur la philosophie pour avoir été produite par des mâles », mais ce discrédit est « encore incapable de se transformer en alternative (sic) philosophique » (p. 18). Le dilemme que soulève Marcil-Lacoste (p. 216) est en effet de taille : ou bien tous les modèles théoriques existants ont effectivement étayé le sexisme, mais les corriger, même en faveur des femmes, ne peut lever l'hypothèque qui les grève ; ou bien ils sont applicables à la femme sans préjugés, mais cela prouve que la rationalité en tant que telle n'est pas en cause et que le féminisme ne constitue pas la nouvelle option philosophique recherchée. Je ne suis pas du tout convaincu que le concept de « post-rationalité » soit autre chose qu'une solution purement verbale à ce dilemme. Car si la post-rationalité consiste à introduire dans les formes existantes de rationalité « l'imbrication des conditions épistémologiques d'historicité, de matérialité et de finalités », il me semble que Marx, par exemple, pourrait prétendre à une telle post-rationalité. Mais si, dans une enquête philosophique sur le sexisme des philosophes, on peut surmonter l'accusation de pétition de principe en déclarant que le sexisme est précisément l'enjeu de la démarche, n'est-il pas possible d'échapper au dilemme précité en maintenant que les modèles existants ont été sexistes mais en refusant de les appliquer inconditionnellement au problème du rapport entre les sexes et en soutenant que la rationalité elle-même, et non plus simplement le rationnel, constitue, à un niveau d'analyse, l'enjeu non plus indirect, mais immédiat de la démarche ? Il serait peut-être temps de prendre acte du fait, que la philosophie n'est pas un monopole mâle et ne s'est pas toujours désintéressée des rapports entre les hommes et les femmes :

It is often incorrectly assumed that philosophers have concerned themselves with the intertwining concepts of woman and man only during the last two centuries. Certainly it is true that we have recently seen an explosion of interest in the subject. Careful research reveals, however, that nearly every single philosopher over the first two thousand years of western philosophy thought about the identity of woman in relation to man. This astonishing discovery means that the concept of woman has been a fundamental area of philosophical research since the sixth century BC. (Allen 1985 : 1).

L'enquête de Prudence Allen, qui s'étend de 750 avant Jésus-Christ jusqu'à l'an 1250, porte sur 68 philosophes dont 16 femmes, ce qui est fort impressionnant étant donné l'image exclusivement masculine habituellement projetée de la philosophie ancienne. Quant à l'époque contemporaine, on peut constater, comme le souligne Martha Osborne (1979 : 3), que de plus en

23. Le féminisme se définit aussi en termes de mouvement ou de lutte, c'est-à-dire sur le plan pragmatique, mais la présente discussion ne s'applique qu'à son aspect théorique.

plus de noms de femmes sont mentionnés dans chaque nouveau volume du répertoire des philosophes américains, que de plus en plus d'articles écrits par des femmes paraissent dans des revues philosophiques, que de plus en plus de livres écrits par des femmes philosophes sont publiés et que de plus en plus de gens sérieux des deux sexes manifestent un intérêt pour le problème de la femme et de la philosophie. Il reste à souhaiter que cette augmentation du nombre des femmes en philosophie contribue à sa métamorphose et, au besoin, à l'avènement d'une hérérosophie jointe à une hétéropolitique, c'est-à-dire, dans les termes de Rosi Braidotti (1983 : 32), à l'avènement « de nouvelles pratiques discursives, pour lesquelles les étiquettes "philosophique", "théorique" et même "féministe" (seraient) désormais également dépassées ». Car ce n'est que le jour où nous n'aurons plus besoin du féminisme, ni de soumettre la philosophie « au tribunal de la femme », que nous serons devenus humains.

Faculté de philosophie
Université Laval

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN, Prudence (1985) : *The Concept of Woman*, Montréal : Eden Press.
- ANGENOT, Marc, (1977) : *Les champions des femmes*, Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- BEAUVOIR, Simone de, (1968) : *Le deuxième sexe* (2 vol.), Paris : Gallimard ; Coll. Idées n° 152 et 153.
- BERSIANIK, Louky, (1984) : « Ouvrage de dame », in *Les œuvres de création et le français au Québec* (I. Belleau, G. Dorion éd.), t. 3, Éditeur officiel du Québec, p. 219-230.
- BISHOP, Sharon, WEINZWEIG, Marjorie, éd., (1979) : *Philosophy and Women*, Belmont (Calif.) : Wadsworth Publi. Co.
- BRAIDOTTI, Rosi, (1983) : « Femmes et philosophie questions à suivre... », *La revue d'en face*, 13, p. 23-33.
- BURNS, Steven, (1976) : « The Humean Female », *Dialogue* 15, 3, p. 415-424.
- DONOVAN, Josephine, (1985) : *Feminist Theory. The Intellectual Traditions of American Feminism*, New York : Frederick Ungar.
- GOULD, Carol, WARTOFSKY, Marx, (éd.) (1976) : *Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation*, New York : G.P. Putnam's Sons.
- GOULD, Carol C., éd., (1983) : *Beyond Domination. New Perspectives on Women and Philosophy*, Totowa (N.J.) : Rowman and Allanheld.
- HUME, David, (1930) : *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, Chicago : The Open Court Publishing Co.

- HUME, David, (1964) : « Idea of a Perfect Commonwealth », *The Philosophical Works* V. 3, Scientia Verlag Aalen.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, (1984A) : « Cent quarante manières d'être égaux », *Philosophiques*, XI, 1, p. 125-146.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, (1984B) : « Introduction générale : l'impasse des égaux », *Philosophiques*, XI, 1, p. 113-123.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, (1987) : *La raison en procès. Essais sur la philosophie et le sexisme*, Montréal : Hurtubise HMH.
- MILLETT, Kate, (1983) : *La politique du mâle*, Paris, Coll. Points, n° A56.
- OSBORNE, Martha Lee, (1979) : *Woman in Western Thought*, New York : Random House.
- POULAIN DE LA BARRE, François, (1984) : *De l'égalité des deux sexes*, Paris : Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française.
- ROSSI, Alice S. (éd.), (1973) : *The Feminist Papers : From Adams to de Beauvoir*, New York, London : Columbia University Press.
- ROSZAK, B., ROSZAK, T. (éds.), (1969) : *Masculine/Feminine. Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women*, New York : Harper Torchbooks.
- SCHOPENHAUER, Arthur, (1979) : « Essai sur les femmes », in *Pensées et fragments*, Genève : Slatkine Reprints, p. 129-145.
- SOLANAS, Valerie, (1969) : « The SCUM Manifesto », in ROSZAK B., ROSZAK T., (1969), p. 262-269.
- VETTERLING-BRAGGIN, Mary, éd., (1981) : *Sexist Language. A Modern Philosophical Analysis*, Totowa (N.J.), Littlefield, Adams and Co.
- VETTERLING-BRAGGIN, Mary, ELLISTON, Frederick, ENGLISH, Jane, (éds.), (1981) : *Feminism and Philosophy*, Totowa (N.J.) : Littlefield, Adams and Co.
- WARREN, Mary Anne, (1980) : *The Nature of Woman. An Encyclopedia & Guide to the Literature*, Inverness (Calif.) : Edgepress.

L'art du malentendu : une réponse à Guy Bouchard

Louise Marcil-Lacoste

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027069ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027069ar>

[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

Marcil-Lacoste, L. (1989). L'art du malentendu : une réponse à Guy Bouchard. *Philosophiques*, 16 (1), 195–198. <https://doi.org/10.7202/027069ar>

L'ART DU MALENTENDU : UNE RÉPONSE À GUY BOUCHARD

par Louise Marcil-Lacoste

Parler de la femme en philosophie et, à plus forte raison, du sexisme philosophique, c'est s'exposer au malentendu. J'aligne ici quelques-uns de ces malentendus, tout d'abord ceux dont la portée est plus générale puis ceux dont la nature plus spécifique relève d'une mésintelligence du propos.

La raison en procès conçoit le problème du sexisme comme un problème historico-philosophique dont les manifestations, les contours, les articulations et les légitimations sont si complexes qu'elles condamnent toute entreprise visant à le définir *a priori*, à éluder l'enjeu critique de la question.

Similairement, le sexisme comme philosophie épouse de si près la pluralité et l'hétérogénéité des systèmes philosophiques qu'on raisonnerait à contre-sens en l'abordant *a priori* par une typologie.

Le rapport du sexisme « ordinaire » et du sexisme dont il s'agit d'établir en quels sens il est « philosophique » n'est pas pré-déterminé par une distinction claire et distincte. D'ailleurs là n'est pas la question : il s'agit d'établir la manière dont la philosophie s'empare d'opinions courantes, de lieux communs, voire de préjugés sur la femme pour les transformer en philosophie.

L'analyse d'un ensemble des manifestations structurées et thématiques du sexisme philosophique ne suppose pas que la philosophie ait le monopole de la légitimation théorique du sexisme. Il suppose que tout comparatisme entre, par exemple, la philosophie et les sciences humaines, ait établi d'abord, pour chacun des domaines comparés, l'état de la question.

À la question de savoir ce qu'il en est du sexisme en philosophie et comme philosophie, *La raison en procès* a refusé d'apporter une réponse historiquement et philosophiquement simpliste : celle qui par exemple aurait posé, à côté de LA femme, LE sexisme, puis LE féminisme et l'architectonique de LA philosophie sur cette (LA) question. L'étude des paradigmes du sexisme montre à quel point cette perspective unitaire escamote les enjeux. Outre qu'elle aplatit d'avance la complexité des rapports entre la philosophie et le sexisme, elle écarte les relais conceptuels, méthodologiques, axiologiques et systématiques grâce auxquels s'organise le sexisme comme philosophie.

Les huit paradigmes étudiés ne constituent pas une typologie philosophiques du sexisme en philosophie. Encore moins sont-ils susceptibles d'une (LA) logique fondant la mise à jour de leur reconstruction critériologique. La classification logique et exhaustive des thèses philosophiques sexistes serait d'aurant moins éclairante, du moins dans un premier temps de l'analyse, qu'elle occulterait le parcours accompli, en philosophie, entre des points de départ hétérogènes et des points d'arrivée convergents.

L'absence d'une typologie du sexisme philosophique n'implique pas l'absence de rapports entre les divers paradigmes de sa légitimation. Montrer que Hume a légitimé le sexisme comme un fait, Rousseau comme une norme, le personnalisme comme une faille ou Hoffman comme un présupposé, ce n'est pas affirmer que, chez Hume, il n'est pas question de normes ou chez Rousseau de faits, ni du reste, chez l'un et l'autre, de présupposés, voire de failles. C'est montrer qu'en philosophie l'armature systématique d'une justification du sexisme opère adroitement à l'écart du réductionnisme des modèles.

L'étude proposée pour chacun des paradigmes suppose l'identification et l'analyse de divers niveaux de factualité et de preuves. Pour tous les paradigmes (non-critiques) du sexisme, la première preuve à établir est celle, textuelle, de l'explicitation en philosophie du propos sexiste. Démarche d'autant plus indispensable qu'il s'agit d'ausculter ce qui se cache derrière l'allégation voulant que les philosophes n'abordent pas, ou guère, ou peu la question de la femme. L'erreur consiste à supposer que la philosophie peut se dispenser de l'enquête textuelle, comme si son histoire avait d'ores et déjà pris la mesure de ce qui fut dit.

La seconde preuve à établir est d'une factualité historico-philosophique plus systématique : il faut situer critiquement les propos (textuellement) sexistes des philosophes dans le contexte théorétique plus large de leur(s) philosophie(s). Démarche d'autant plus névralgique qu'elle refute directement deux alibis. Selon le premier, les propos (« ponctuels ») des philosophes sur la question de la femme n'ont pas valeur de philosophie. Selon le second, le renvoi au système « général » des philosophes ne saurait échapper au prétexte pour annuler les enjeux liés à la question de la femme dans « la » philosophie.

Ce que *La raison en procès* a baptisé « l'indice de cohérence » (la légitimation philosophique du sexisme opérant par spécification épistémologique, axiologique ou méthodologique d'une thèse philosophique « générale » elle-même justifiée en retour par son applicabilité dite exemplaire au cas de la femme) montre dès lors les hypothèses traversant une épistémè soi-disant neutre, c'est-à-dire ses rapports spécifiés avec un ensemble de légitimations du sexisme comme philosophie.

LE SEXISME COMME FAIT

Ce chapitre traite du sexisme lorsque ce dernier est philosophiquement légitimé comme un *fait relatif à la nature humaine*. L'ensemble des enjeux

que soulève le rapport explicitement établi par Hume entre l'infériorisation de la femme et la méthode expérimentale ne sauraient être écartés du revers de la main en invoquant le silence de Hume sur les femmes dans l'un de ses ouvrages. Loin d'annuler le sexisme de Hume, la démonstration de la cohérence de sa théorie l'incrimine plus radicalement, c'est-à-dire au niveau même de sa méthode en philosophie morale dont il est montré qu'elle ne saurait être utilisée sans modifications majeures pour corriger les conclusions sexistes de Hume lui-même. Par-delà la cohérence d'une légitimation du sexisme comme un fait relatif à la nature humaine, c'est la validité de l'expérimentalisme moral qui est en question.

LE SEXISME COMME NORME

Ce chapitre traite du sexisme lorsque ce dernier relève d'une axiologie qui tour à tour affirme et annule le préjudice subi par les femmes dans une morale glorifiant la soumission au nom de la complémentarité. L'indice de cohérence s'établit à partir d'une notion centrale dans l'anthropologie rousseauiste, justifiant en principe le confinement de la condition féminine par des principes généraux liés à la notion de bornes et de places. Rapporté à la notion centrale de la philosophie politique de Rousseau, c'est-à-dire la critique de l'inégalité, ce confinement particulier de la condition féminine relève alors de l'asymétrie principielle dissociant la critique de l'inégalité et la défense de l'égalité. S'explique alors l'enclave à laquelle reconduit le sexisme comme norme, c'est-à-dire le principe d'une complémentarité opérant axiologiquement à sens unique. La généralité même du système normatif qui insiste sur l'incomparabilité de l'homme et de la femme fait que le caractère spécifique du préjudice subi par les femmes dans l'asymétrie glorifiée de leurs rapports avec les hommes ne peut apparaître comme une problème moral.

LE SEXISME COMME PRÉSUPPOSÉ

L'analyse de ce paradigme n'est pas une généralisation à l'histoire en général des présupposés d'un historien. C'est la mise à jour des rapports-prétextes qui peuvent sévir dans l'analyse historico-philosophique de la condition féminine quand on écarte l'indice de cohérence témoignant, dans divers systèmes, des rapports étroits établis entre la question de la femme et un système philosophique général.

LE SEXISME COMME LOGIQUE

Ce chapitre ne vise pas à offrir une définition du féminisme, fût-ce par le biais d'une définition des écrits féministes. Il vise à mettre à jour les hypothèses critiques qui pré-déterminent la requête définitionnelle elle-même dans le mesure où cette requête opère au sein d'une négation de l'indice de cohérence. Cette étude montre ainsi qu'il est erroné de poser le sexisme et le féminisme comme des notions en rapports symétriques comme si le second n'était que l'envers du premier.

LE SEXISME COMME HEURISTIQUE

Loin de nier que puissent surgir des critiques radicales de diverses formes de rationalité au sein des « women studies », l'analyse montre que *même* dans les travaux réputés relever des modèles reçus de rationalité (au sens où s'y pratiquent des emprunts aux méthodes et modèles de diverses disciplines des sciences humaines et sociales) s'inaugurent de nouvelles conditions heuristiques réfutant le formalisme sur trois plans. Dans cette transformation des paramètres de la pensée critique désignée comme phénomène de « post-rationalité », ce qui est révélateur n'est pas la formalisation possible des conditions d'historicité, de matérialité et de finalité qu'introduisent les « women studies ». C'est plutôt que surgissant d'une heuristique refusant l'impératif du silence, ces études confirment l'indice de cohérence par un autre biais. Non seulement l'analyse des systèmes philosophiques révèle-t-elle les liaisons puissantes qui ont été établies entre des philosophies « générales » et le cas dit « particulier » de la femme, mais l'analyse de ce cas dit « particulier » est susceptible de générer des principes généraux d'heuristique novatrice pour avoir rigoureusement traité de ce qui est donné comme une spécificité.

LE SEXISME COMME DÉFI AXIOLOGIQUE

Loin de déclarer la démarche par fragment et la démarche systématique d'ensemble toutes deux impossibles, ce chapitre renvoie le faux dilemme qui les oppose à une donnée méconnue de la pensée contemporaine : la polysémie prodigieuse de la notion d'égalité. S'éclaire alors le contre-sens si souvent produit à propos des recherches visant à esquisser les jalons d'une philosophie où les rapports entre les hommes et les femmes seraient pensés sous un mode équitable : l'erreur consiste à reconduire la notion d'équité et par elle le défi axiologique que soulève le problème moral du sexisme à une notion d'égalité proclamée synonyme de la notion d'identité.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

Philosophiques

philosophiques

Bertrand Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, 16x24, 181 pp. Index des ouvrages cités et des auteurs modernes cités.

François Dugré

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027070ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027070ar>

[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

Dugré, F. (1989). Compte rendu de [Bertrand Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, 16x24, 181 pp. Index des ouvrages cités et des auteurs modernes cités.] *Philosophiques*, 16 (1), 199–201. <https://doi.org/10.7202/027070ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

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/>

COMPTES RENDUS

BERTRAND DUMOULIN, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, 16x24, 181 pp. Index des ouvrages cités et des auteurs modernes cités.

par François Dugré

M. Dumoulin a voulu par la publication de cet ouvrage nous proposer un nouvelle lecture du jeune Aristote. Considérant comme évidente l'évolution de la pensée aristotélécienne, il rejette, sans doute trop aisément, le point de vue des exégètes qui, afin d'interpréter les fragments des dialogues de jeunesse, les assimilent avec les traités de la maturité. À l'instar de l'initiateur de la perspective génétiste, W. Jaeger, l'*A.*, dans le but de parvenir à ce qu'il appelle une vue globale sur le premier Aristote, privilégie l'étude comparative de trois dialogues, l'*Eudème*, le *De philosophia* et le *Protreptique*, « en raison à la fois de l'étendue de leurs fragments et de l'importance des études auxquelles ils ont donné lieu » (12).

Ses recherches l'amènent cependant à se séparer des résultats qu'avait cru obtenir W. Jaeger. L'ordre des dialogues proposé par ce dernier, on le sait, était le suivant : l'*Eudème*, le *Protreptique* et enfin le *De philosophia* qui marquait la rupture d'Aristote avec le platonisme. Ici, le *De philosophia* vient s'intercaler entre l'*Eudème* et le *Protreptique*. De plus, l'*A.* nie que ces trois dialogues portent les traces de l'adhésion d'Aristote à la théorie platonicienne des Idées. Est-ce à dire qu'Aristote n'a jamais été platonicien ? En fait, l'*A.* conteste, dans la foulée des travaux de E. Berti et de C.J. De Vogel (143-145), l'identification massive du platonisme avec l'adhésion à la théorie des Idées. (On notera, au passage, qu'il est regrettable que dans toute cette discussion, l'*A.* ignore l'exposé de G.E.L. Owen, « The Platonism of Aristotle ».) Si platonisme il y a chez le premier Aristote, celui-ci consiste davantage dans l'emprunt de la conception hiérarchique de la réalité, de ce qu'il nomme, s'inspirant du *scalarism* dont parlait W.D. Ross à propos de la *République* de Platon (68), la « structure scalaire » (68). (C'est ainsi, par exemple, que l'*A.* discerne dans le *De philosophia* la structure scalaire monde sub-lunaire, monde astral, divinité immatérielle, et dans le *Protreptique* la hiérarchie corps, âme, raison.)

Mais, estime l'*A.*, plus fondamental que cet emprunt au platonisme est la dette d'Aristote à l'égard des notions pré-platoniciennes, orphiques et pythagoriciennes, aux mythes et aux cosmologies populaires. Pour appuyer cette thèse, l'*A.* rappelle d'abord l'interprétation de A. Diès qui voyait à l'œuvre dans le *Phédon* une « transposition » de l'orphisme, c'est-à-dire que Platon dégagait de la gangue mythique le noyau de vérité qui y était contenu ; c'est à la connaissance intellectuelle ou à la réflexion philosophique qu'il revenait d'opérer la libération de l'âme annoncée par le mythe (20). Or, si l'*Eudème* utilise également l'orphisme, ce n'est plus, à la différence du *Phédon*, pour faire valoir les vertus de la vie rationnelle, mais pour restaurer dans son droit, nous assure-t-on, le « mythe à l'état brut » (28) : le séjour de l'âme dans le corps est un exil et une punition. La fin visée par ce dialogue aurait donc été de « détransposer » l'élaboration platonicienne, en l'occurrence la réflexion philosophique, pour revenir à la « révélation divine » (39), idée reprise de E. Bignone et que M. Dumoulin ne manque pas de citer : « La philosophie semble donc n'avoir plus d'autre but que de confirmer ce savoir qui ne vient pas d'elle, mais d'une source plus sacrée et plus lointaine. » (39). (Cf., également, les pp. 16, 27, 28, 30, 89, 98, 102, 104, 159, 160.)

L'*A.* voit également à l'œuvre dans le *De philosophia* le même phénomène de détransposition du platonisme. S'autorisant ici des travaux de J. Moreau qui percevait dans le récit du *Timée* une « transposition des cosmogonies populaires » (41), M. Dumoulin s'emploie à montrer que le *De philosophia* retourne, par-delà le platonisme, aux cosmogonies populaires et à l'animisme pythagoricien bien qu'Aristote conserve « du *Timée* l'idée d'une divinité immatérielle, d'un dieu invisible auteur de ce monde visible. » (41). « Le *De philos.* n'envisage pas la philosophie comme un œuvre de pure raison, mais comme un prolongement de l'inspiration divine. » (102).

L'autonomie de la démarche rationnelle à l'égard « d'une vérité qui lui vient de plus haut » (104) n'apparaît qu'avec le *Protreptique* qui « marque un nouveau départ dans la pensée du Stagirite » (111). L'intellectualisme de ce dernier dialogue et l'apologie de la vie théorétique qu'il contient devrait plus à Anaxagore, semble-t-il, qu'à Platon (111, 136, 163), bien que l'*A.* n'avance aucun argument pour soutenir cette dernière thèse. À la suite de W. Jaeger, l'*A.* réaffirme que le *Protreptique* ne distingue pas encore entre la connaissance de l'ordre pratique et celle de l'ordre théorétique ; « la *phronèsis* n'éclaire l'action que *par surcroît*. » (129). C'est enfin encore sous l'égide de W. Jaeger que l'*A.* pourra écrire en conclusion : « tout le développement de la pensée d'Aristote se laissera ensuite résumer comme une prise de consistance (sic : conscience) progressive des niveaux inférieurs de la réalité ».

L'*A.* propose lui-même une formule qui résume sa lecture de la courbe évolutive de la pensée aristotélicienne : « *Vom Mythos zum Logos!* » (111, note 5). L'*A.* sait bien que dans les traités, Aristote utilise souvent les opinions communes, les mythes, etc. pour venir confirmer les conclusions du raisonnement (cf. 89). En vertu de quel principe méthodologique s'autorise-t-il à refuser pareille lecture des fragments, et pourquoi récusé-t-il la prise en

compte du genre littéraire dans l'interprétation des dialogues ? Réponse : « En bonne méthode, un auteur doit être présumé penser ce qu'il écrit, jusqu'à preuve du contraire » (160, *cf* de même 31 et 146). Mais comment peut-on, en face de fragments provenant de différentes sources, administrer une preuve du contraire ? De plus, il arrive à l'occasion (118) à l'*A.* de contrevenir à sa « bonne méthode » et d'utiliser la destination de l'écrit comme cause explicative. Enfin, comment doit-on comprendre, car l'*A.* ne nous y aide pas, qu'Aristote passe d'une conception mythique, voire carrément antirationaliste, à une vision philosophique du monde ? À défaut de fournir ne serait-ce qu'un élément d'explication, l'*A.* ne pourra convaincre les exégètes qui croient plus raisonnable de penser qu'Aristote ne refuse tout simplement pas sa créance à la sagesse populaire, *a fortiori* dans le genre littéraire destiné au grand public que sont le dialogue, la consolation, etc., sans pour autant l'endosser inconditionnellement. Si la thèse principale de l'*A.* ne risque pas de trouver beaucoup d'adhérents, cet ouvrage viendra alimenter les recherches sur le premier Aristote par de nombreuses et précieuses analyses de détails dont on ne peut malheureusement pas parler dans un compte rendu. Notons, pour terminer, que l'*A.*, déplorant l'absence d'une traduction française des fragments aristotéliens, a cru bon d'en traduire de larges extraits. L'idée étant louable, on déplorera qu'il n'ait pas songé à fournir un index des passages cités afin d'en faciliter l'utilisation à ceux qui ignorent le grec.

Département de philosophie
Université de Montréal

* * *

Philosophiques

philosophiques

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fragments de la période de Berne (1793-1796)*, Collection Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 111 pages.

Jocelyn R. Beausoleil

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027071ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027071ar>

[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

Beausoleil, J. R. (1989). Compte rendu de [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fragments de la période de Berne (1793-1796)*, Collection Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 111 pages.] *Philosophiques*, 16 (1), 201–205. <https://doi.org/10.7202/027071ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

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/>

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fragments de la période de Berne (1793–1796)*, Collection Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 111 pages.

par Jocelyn R. Beausoleil

En septembre 1793, Hegel vient d'obtenir le titre de *Magister*. Il sort du *Stift* de Tübingen, le grand Séminaire de théologie protestante du duché de Wurtemberg. Pendant trois ans, il est engagé comme précepteur chez le capitaine von Steiger de Berne. Le préceptorat de Hegel à Berne ne se termine qu'avec la fin de l'année 1796, alors qu'il part pour Francfort. Les dix-huit fragments, qui composent l'ouvrage ici présenté, appartiennent à cette période. Ils sont traduits pour la première fois en français par Robert Legros et Fabienne Verstraeten. La traduction est, en outre, précédée d'une introduction intitulée « Hegel à Berne », que signe Robert Legros. Par ailleurs, durant la dernière semaine du mois de juillet 1796, du lundi 25 au dimanche 31 pour être exact, Hegel fait une randonnée en haute montagne qu'il relate dans son *Journal de voyage dans les Alpes bernoises*, dont la

traduction française est également due à Robert Legros et Fabienne Verstraeten (Paris, Éditions Jérôme Millon, 1988, 114 pages).

Les *Fragments de la période de Berne* (1793–1796), que Hegel n'a jamais publiés sous son nom mais qu'il a soigneusement conservés toute sa vie, se répartissent selon un critère chronologique en trois groupes. Les fragments 1 à 13 datent de 1793–1794. Les fragments 14 et 15 sont de 1795. Les fragments 16, 17 et 18 sont des « compléments » à l'essai sur la *Positivité de la religion chrétienne* que Hegel a rédigé en partie avant le 2 novembre 1795 et en partie après le 29 avril 1796, puisqu'entre ces deux dates prend place une interruption de l'écriture.

Les treize premiers fragments s'inscrivent dans le prolongement des tendances critiques ouvertes avec ce que l'on appelle, dans le répertoire des écrits du jeune Hegel, le *Fragment de Tübingen* (1792–1793). Comme dans ce dernier texte, Hegel s'en prend à certains traits du christianisme au nom de deux idéaux divergents, sans jamais en venir à renoncer définitivement à l'un au profit exclusif de l'autre. D'un côté, sa critique du christianisme s'inspire de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire qu'il en appelle à l'idéal d'une religion morale fondée sur la raison pratique pour dénoncer le dogmatisme, la superstition et l'alliance avec le pouvoir despotique (voir entre autres le fragment 5, pp. 43–44). D'un autre côté, sa critique du christianisme se fait plus romantique, en ce sens qu'il invoque l'idéal d'une religion populaire fondée sur l'esprit national d'un peuple, formant une totalité vivante, pour dénoncer des croyances imposées de l'extérieur. Se demandant si la religion chrétienne est qualifiée pour favoriser la moralité, Hegel déclare que « on n'y trouvera rien qui soit destiné à l'imagination, comme c'était le cas chez les Grecs : elle est triste et mélancolique, orientale ; elle n'est pas née sur notre sol et on ne pourra jamais s'y adapter » (fragment 10, p. 56).

Il faut ici rappeler que Hegel désigne par la « positivité » de la religion chrétienne son caractère de pure extériorité, c'est-à-dire l'absence en elle d'une détermination proprement interne. L'élément « positif » réside dans le fait qu'elle comporte des croyances étrangères, soit aux principes universels de la raison pratique soit aux représentations imaginatives de la tradition nationale. L'ambiguïté de cette critique de la « positivité » de la religion chrétienne vient de son écartèlement entre deux voies difficilement compatibles. Or, toute la démarche de Hegel consiste à rechercher la conciliation de la religion morale et de la religion populaire, de la raison universelle et de la tradition nationale. Et il en perçoit déjà l'incarnation dans la personne de Socrate, à l'époque de la Cité athénienne. Ainsi écrit-il : « Socrate vivait dans une république où chaque citoyen s'entretenait librement avec les autres et où une urbanité délicate régissait les relations même au sein du petit peuple » (fragment 3, pp. 37–38, mais voir également maints autres passages).

Distinguant entre l'enseignement essentiel ou fondamental de Jésus-Christ et sa transmission infidèle dans la religion chrétienne « positive », Hegel tente de faire ressortir dans le premier une anticipation des principes

de la philosophie pratique de Kant. Cependant, au souci kantien de penser la religion à partir de la moralité rationnelle, il adjoint toujours son attachement à une religion imprégnée de l'esprit vivant d'un peuple. Les deux fragments de 1795 témoignent encore une fois de ce double mouvement de la pensée du jeune Hegel.

Ceci le conduit, dans le premier fragment, à déceler l'origine de la « positivité » de la religion chrétienne dans le fait qu'elle représente la loi morale comme donnée dans un commandement objectif, reniant ainsi la moralité véritable qui est autonomie de la raison. Mais là s'arrête l'influence kantienne sur la réflexion du jeune Hegel. Dans le second fragment, justement, il confirme son attachement à un certain idéal républicain. Selon lui, l'alliance de la religion chrétienne « positive » avec le pouvoir despotique s'explique par l'affirmation, qui leur est commune, d'une loi extérieure reposant sur la négation de la dignité humaine, c'est-à-dire de la capacité de réaliser le devoir moral uniquement pour lui-même.

Toutefois, d'après Hegel, l'autonomie est moins le fait des individus isolés que d'un peuple qui s'appréhende dans son unité indivisible. Il écrit à ce sujet : « Dans la république, le grand esprit dirige toutes ses forces, physiques et morales, vers son Idée ; l'ensemble de ses activités est doté d'unité » (fragment 15, p. 81). Au fondement même de l'État républicain se trouve un principe qui dépasse la moralité individuelle, c'est l'idée de l'appartenance à la patrie. Hegel recherche donc ici encore la conciliation de l'autonomie de l'individu et de l'ordre des lois.

Notre parcours de lecture nous amène finalement aux trois derniers fragments regroupés dans l'ouvrage. Le premier « complément », qu'on assure être rédigé entre le 2 novembre 1795 et le 29 avril 1796, cadre parfaitement avec la problématique de l'essai sur la *Positivité de la religion chrétienne*, dont il reprend la critique avancée au nom des exigences de la moralité rationnelle. Cependant, ce que ce fragment offre de plus particulier, c'est une attaque du jeune Hegel contre les théologiens de l'école de Tübingen qui, pour certains d'entre eux, sont de ses anciens professeurs. Il leur reproche de détourner la philosophie kantienne dans un sens qui vienne justifier leur adhésion à une religion « positive ». Suivant le point de vue qu'ils défendent, la religion chrétienne, par l'ensemble de ses représentations objectives, répond à une exigence de la raison pratique, dans la mesure où elle apporte des mobiles sensibles qui incitent à accomplir le devoir moral. Pour Hegel, un tel argument nie la pleine autonomie de la raison pratique, en la rendant dépendante de certaines inclinations qui lui sont extérieures, donc en en faisant une raison hétéronome (voir fragment 16, p. 83).

Il ressort des propos du jeune Hegel que l'autonomie consiste dans le pouvoir d'être mû par un principe supérieur, absolu, qui n'est aucunement assujéti à la moindre contrainte extérieure. Ceci veut dire que toutes les inclinations entrant dans la réalisation du but final qu'est le bien suprême sont imprégnées par l'idée déterminant l'action. Qu'on en juge par cet extrait : « Si elle [c'est-à-dire la raison] se tourne ainsi vers la volonté, lorsque

celle-ci a un objet déterminé de l'impulsion, cette impulsion agit alors selon la forme donnée par la raison, elle lui fournit les forces physiques » (fragment 16, p. 86). Mais la critique hégélienne comporte en ce point précis une ambiguïté en rapport avec la doctrine kantienne de la moralité. Dans la suite des commentaires exposés en introduction (voir p. 28 et aussi p. 30), l'on peut en effet se demander si la conception que Hegel se fait de l'autonomie de la raison pratique est encore strictement kantienne et si Kant n'est pas lui aussi visé par la critique qu'adresse Hegel aux théologiens de l'école de Tübingen.

Le deuxième « complément », qu'il est impossible de dater en toute certitude, ne présente quant à lui que peu d'intérêt. Hegel y expose quelques réflexions en marge de la discussion sur les miracles. Pour enchaîner immédiatement avec le troisième « complément », dont la rédaction se situe au printemps ou à l'été de l'année 1796 et qui est censé prolonger l'essai sur la *Positivité de la religion chrétienne*, l'on peut dire qu'il aborde une problématique plutôt en rupture avec le thème central de ce dernier texte. En effet, suivant l'analyse que nous en propose Hegel, l'origine de la « positivité » ne réside plus cette fois dans l'infidélité à la doctrine essentielle ou fondamentale de Jésus-Christ, mais dans la disparition de la religion païenne, c'est-à-dire d'une religion imprégnant la vie quotidienne et les institutions nationales d'un peuple. L'idéal de la moralité ne s'y annonce pas sous une figure individuelle, il est plutôt à chercher dans l'identification fusionnelle avec le destin de la patrie (voir fragment 18, p. 98). À la limite, donc, la pleine autonomie de la raison pratique requiert, pour s'accomplir, la disparition de l'individualité. Et là, nous rejoignons une thèse de Hegel voulant que l'autonomie n'ait pas comme contrepartie inévitable l'individualisme, car au contraire elle en implique le dépassement dans le sacrifice de l'individu pour la patrie. C'est cela qu'il pense retrouver dans l'idéal républicain des *hommes libres* de l'Antiquité.

Faut-il être d'accord avec l'introducteur lorsque, concluant sa présentation, il laisse entendre que le fait, pour Hegel, de ne pas soupçonner que sa critique des théologiens de l'école de Tübingen porte également en elle une critique de la philosophie pratique de Kant, constitue une indication qu'il avait déjà surmonté l'écartèlement entre les deux idéaux divergents, dont nous parlions plus haut ? Hegel se sentait, affirme-t-il, « moins déchiré par deux idéaux incompatibles (l'idéal d'une Cité conciliée par un esprit commun et un idéal moral) qu'animé par un même idéal, un idéal d'autonomie (qu'il croyait kantien) selon lequel c'est la raison elle-même qui s'accomplit quand les citoyens ne ressentent plus l'extériorité du devoir parce qu'ils se confondent en une seule totalité vivante » (p. 32). Si Hegel voit bien les graves problèmes que suscite l'individualisme caractéristique de la société moderne, en revanche il ne parvient à en conjurer les nombreuses menaces que par le recours à une conception religieuse de l'État. En fait, ces *Fragments de la période de Berne* (1793-1796) illustrent, à leur façon, ce curieux mélange de conservatisme et de modernisme, à l'allure parfois « révolutionnariste » avec ses formes « ultra », qui traverse toute la philosophie allemande du XIX^e siècle jusqu'à

Nietzsche y compris, et dont encore la pensée de Heidegger n'est pas complètement exempte.

*Département des Sciences de l'éducation
Université du Québec à Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Cahiers de l'Ecole des Sciences Philosophiques et Religieuses, 2-1987, publiés par les Facultés Universitaires Saint-Louis, J. Deleval, Bruxelles.

Yvon Gauthier

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027072ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027072ar>

[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. (1989). Compte rendu de [*Cahiers de l'Ecole des Sciences Philosophiques et Religieuses, 2-1987*, publiés par les Facultés Universitaires Saint-Louis, J. Deleval, Bruxelles.] *Philosophiques*, 16 (1), 205–206.
<https://doi.org/10.7202/027072ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

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/>

Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses, 2-1987,
publiés par les Facultés Universitaires Saint-Louis, J. Deleval, Bruxelles.

par Yvon Gauthier

Ce cahier comprend, outre une introduction par H. Ackermans, quatre articles « Le principe anthropique. L'homme comme être cosmique » de Jean Ladrière, « Auto-organisation et création de significations » de Henri Atlan, « La question de la vérité dans l'épistémologie contemporaine » de Dominique Lecourt et « Variations grecques sur l'origine. Gloire du Même et prestige de l'Autre » de Nicole Loraux.

Ce dernier article pose la question « Qu'est-ce qu'un étranger pour un Grec ? » et lui apporte une réponse dialectique, c'est-à-dire que le même (le grec) ne saurait être même sans l'autre (l'étranger). Texte savant, qui appartient plutôt au numéro 1 des *Cahiers* consacré au thème de « l'étranger ».

L'article de Dominique Lecourt n'est pas aussi savant, puisqu'il reprend à grands traits la question de la vérité dans la filiation Russell — Wittgenstein — Carnap — Quine ou Popper qu'on recoupe avec la tradition Hegel — Marx — Heidegger — Lévinas ou Althusser. Mais, apprend-t-on, depuis plus d'un siècle la notion traditionnelle de vérité se décompose et la physique avec l'inadéquation (Bachelard) du couple « sujet-objet » y est pour quelque chose. Mais c'est l'épistémologie ou la théorie de la connaissance qui s'en porte mal en vérité.

Henri Atlan, dans sa contribution, traite de son thème favori, biologie et théorie de l'information. Inspiré par von Foerster, Maturana et Varela, Atlan montre comment l'autopoïesis » peut être défini par une structure réticulaire simple, les réseaux d'automates booléens aléatoires. Que cette organisation soit génératrice de significations, élémentaires à vrai dire, cela est déjà un pas de plus que la métaphore généralisée que la biologie moléculaire emprunte aux notions de message, récepteur, programme, etc. La question posée est celle de l'intentionnalité pour les systèmes biologiques, question qu'on n'a pas complètement évacuée lorsqu'on a introduit la notion de téléonomie. La peau serait, selon Atlan, cette mince pellicule qui sépare les hommes du reste et que la *signi-fication* minimale des automates ne saurait s'approprier.

Le principe anthropique de Carter est un principe cosmologique qui dans sa version faible stipule simplement que l'univers a dû respecter certaines conditions initiales précises pour donner naissance localement à la vie intelligente, alors que la version forte énonce que dans la multiplicité des univers possibles ou réels, seul notre univers est connaturel aux vivants que nous sommes. On voit la forte connotation anthropomorphique du principe qui est fondé sur des considérations cosmologiques touchant les constantes fondamentales et leur évolution. Eddington, Dirac, Carter, Dicke, Wheeler se sont adonnés à ces spéculations qui n'ont qu'un fondement fragile. La cosmologie, on l'a dit, n'est pas si éloignée du mythe qui l'a vue naître. Jean Ladrière s'autorise, prudemment, de ces spéculations pour proposer une vision de l'homme (et de son corps) comme être cosmique projeté dans une aventure transcendante qu'avait déjà imaginée Teilhard de Chardin. Une philosophie plus critique proposerait sans doute plutôt un principe néganthropique qui, fondé uniquement sur les propriétés mathématiques de l'observateur et de la mesure, pourrait montrer comment c'est l'observateur, qu'il soit humain ou non, qui impose sa structure à l'observé. C'est là une autre hypothèse qu'on doit défendre avec d'autres moyens et qui débordent le cadre d'un compte rendu.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

André Morazain et Salvatore Pucella, *Éthique et politique. Des valeurs personnelles à l'engagement social*. Montréal, Éditions du Renouveau Pédagogique Inc., 1988, 130 p.

Martin Gagnon

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027073ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027073ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, M. (1989). Compte rendu de [André Morazain et Salvatore Pucella, *Éthique et politique. Des valeurs personnelles à l'engagement social*. Montréal, Éditions du Renouveau Pédagogique Inc., 1988, 130 p.] *Philosophiques*, 16 (1), 206–208. <https://doi.org/10.7202/027073ar>

ANDRÉ MORAZAIN et SALVATORE PUCELLA, *Éthique et politique. Des valeurs personnelles à l'engagement social*. Montréal, Éditions du Renouveau Pédagogique Inc., 1988, 130 p.

par Martin Gagnon

Principalement conçu pour les professeurs et les étudiants du cours de philosophie 401 de niveau collégial, ce manuel se veut tout d'abord une introduction simple et aussi nuancée que possible à l'approche philosophique de l'éthique et du politique. C'est donc dans cette optique d'introduction et de présentation qu'il se doit d'être lu.

Il en va de la signification du « et » dans « éthique *et* politique » : refusant la voie traditionnelle d'une distinction tranchée entre ces deux ordres de réflexion, Morazain et Pucella entendent bien plutôt démontrer que cette distinction est « dans une très large mesure artificielle et stérile » (p. XI) et que toute interrogation menée sur le plan des valeurs personnelles doit *nécessairement* déboucher sur une réflexion tenant compte des modalités de notre engagement social, d'où le sous-titre de l'ouvrage.

Dans la première partie consacrée à l'étude des valeurs individuelles, les auteurs tentent de dégager la spécificité de la réflexion éthique en partant du dilemme moral. Étant donné qu'un tel dilemme présuppose toujours un conflit de valeurs, il appartient dès lors à l'éthique de nous aider à répondre à la question : « Que dois-je faire ? » en montrant « comment nous pouvons déterminer le choix le plus raisonnable et le plus justifiable » (p. 8). Une telle justification n'étant valable qu'à partir d'une démarche rationnelle, l'éthique n'a pas à considérer les « arguments » provenant de sources plus « subjectives » comme la religion, l'opinion publique, les sentiments, etc... Ceci établi, il s'ensuit que toute tentative visant à mettre sur pied une théorie morale devra respecter deux exigences rationnelles : d'un part, elle devra identifier une valeur *fondamentale* (qu'aucune autre valeur ne serait donc susceptible de confronter) et d'autre part, il lui faudra s'assurer de la portée *universelle* de cette valeur. Les auteurs terminent cette première partie en examinant deux théories morales qui semblent répondre à cette double exigence, soit le personnelisme et l'utilitarisme.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, Morazain et Pucella se penchent sur « le *cadre politique* dans lequel s'effectue les choix des individus » (p. 47). S'il est vrai que les valeurs individuelles de chacun doivent beaucoup à la société qui favorise l'éclosion et la véhiculation de ces valeurs, il convient alors d'examiner de plus près les principales conceptions du pouvoir qui déterminent les buts que peuvent viser les membres appartenant à une même société. C'est ce que font les auteurs à partir des trois grandes conceptions du politique que représentent l'autoritarisme, l'anarchisme et la démocratie.

Enfin, c'est en cheminant des conceptions du pouvoir aux orientations idéologiques qu'elles impliquent que la réflexion portant sur l'essence du politique rencontre une question cruciale : « L'objectif de l'État est-il de garantir la liberté individuelle ou bien plutôt de promouvoir l'égalité sociale ? » (p. 57). Parce qu'ils ont répondu différemment à cette question, libéralisme et socialisme se partagent actuellement le monde, chacun misant sur les valeurs collectives qu'il juge les plus fondamentales, soit la liberté et la sécurité dans le premier cas, égalité et justice dans le second. Mais le fait que dans certains cas les systèmes socialisant soient naturellement forcés de se « libéraliser » et que les démocraties soient parfois obligées de recourir à des tactiques « socialisantes » montre bien que chaque système comporte des limites : une telle « ironie » idéologique manifeste le caractère non absolu des valeurs collectives que revendiquent ces deux orientations idéologiques.

Or, cette complémentarité du libéralisme et du socialisme qui se laisse surprendre sur le plan politique, les auteurs l'avaient déjà aperçue au niveau de la réflexion éthique portant sur les fondements du personnelisme et de l'utilitarisme en suggérant que si le personnelisme, avec l'insistance qu'il met sur le respect de la personne, peut parfois dépasser les apories de l'utilitarisme, il est vrai aussi que l'utilitarisme, qui mise sur l'accroissement du plaisir et la diminution de la douleur, peut parfois pallier aux culs-de-sac rencontrés par le personnelisme.

Conscients de ces exigences éthiques, les auteurs croient que « par-delà la liberté et l'égalité », la réflexion devrait envisager une « troisième voie » grâce à laquelle le politique serait en mesure de tenir compte des exigences propres au personnalisme et à l'utilitarisme plutôt que de jouer l'un contre l'autre lorsqu'il s'agit de déterminer les valeurs qui devraient servir de fondements à la vie sociale : « Il nous semble que nous sommes confrontés depuis trop longtemps à un faux dilemme : un pouvoir par le peuple (liberté) ou un pouvoir pour le peuple (égalité). Ce qu'il faut, c'est un pouvoir qui soit à la fois l'un et l'autre » (p. 116).

Ceci dit, les auteurs ont été soucieux, tout au long de l'ouvrage, de maintenir un certain équilibre entre l'argumentation théorique et la réflexion à partir des cas pratiques le plus souvent puisés dans la vie quotidienne ; les exemples sont la plupart du temps choisis avec soin et, dans certains cas, ne manquent pas d'imagination. De cette manière il est manifeste que le lecteur (c'est-à-dire l'étudiant) non seulement a la possibilité de se familiariser sur le plan concret avec les notions à l'étude, mais de plus, il est invité à clarifier ses prises de position personnelles sur le terrain d'une argumentation rationnelle qui ne se contente pas d'affirmer « moi je pense que... » mais qui se doit aussi de justifier ses affirmations. Nul doute que ce soit là la grande qualité pédagogique de cet ouvrage qui, par-delà ses propres conclusions, constitue une initiation sérieuse à l'approche *philosophique* des problèmes — souvent très délicats — de l'éthique et du politique.

Pour ce qui regarde les options théoriques de l'ouvrage, on aurait pu croire de prime abord — ne fut-ce que par un survol rapide de la table des matières — que Morazain et Pucella cédaient d'entrée de jeu à un vieux réflexe qui consiste à réduire l'éthique au politique. En fait, il n'en est rien car en dépit de la répugnance qu'ils éprouvent à traiter l'éthique et le politique comme deux ordres de choses séparés, il n'en demeure pas moins que la « troisième voie » qu'ils préconisent — le tiers exclu du libéralisme et du socialisme — est motivée par les requêtes fondamentales de l'éthique elle-même. Ceci donne à penser que si l'éthique et le politique doivent se concerner mutuellement, ce n'est pas afin que le politique puisse mieux « gober » l'éthique mais bien plutôt pour que l'appareillage critique de l'éthique puisse au besoin orienter ou rectifier les projets du politique.

« On peut donc conclure que le politique (...) n'est qu'un sous-ensemble de l'éthique » (p. 112). Conclusion que nous voudrions accepter mais que refuseraient probablement toutes ces victimes de la « haine de l'autre homme » si elles pouvaient encore crier.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1981, 462 pp.

Richard Bodéüs

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027074ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027074ar>

[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

Bodéüs, R. (1989). Compte rendu de [Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1981, 462 pp.] *Philosophiques*, 16 (1), 206–208. <https://doi.org/10.7202/027074ar>

JEAN FRÈRE, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1981, 462 pp.

par Richard Bodéüs

On sait le caractère intellectualiste de la morale chez les anciens Grecs et l'importance des apports chrétiens, spécialement augustinien, dans l'élaboration du concept de volonté au cours de l'histoire.

Il ne faudrait pas sous-estimer, pour autant, la place accordée par les premiers philosophes de la Grèce à tout ce qui, dans l'âme, n'est pas raison ou intelligence : φεῖν, θυμός, ἐπιθυμία, ὄρεξις, ... Les Stoïciens ont beaucoup fait pour que l'on tînt tout cela pour l'ennemi à vaincre et à détruire. Mais une tradition antérieure, qu'ils n'ont jamais réussi à définitivement supplanter, y voyait aussi l'allié indispensable qu'il fallait s'adjoindre. C'est ce qu'entreprend de montrer ici J. Frère. Aristote, Platon et déjà les préplatoniciens, scrutant les désirs de notre âme, avaient reconnu l'importance de ce que Pascal, beaucoup plus tard, appellera « le cœur » et saisi, dans la soif de connaître, l'attraction d'un absolu que subit l'être humain tout entier.

Le mérite de cet ouvrage très documenté est de suivre à la trace, textes à l'appui, les efforts de la pensée grecque, des origines à l'époque classique, pour découvrir ce que d'aucuns imaginent qu'ils cherchaient à oblitérer : les valeurs positives de l'âme dite « irrationnelle ». J. Frère a pris soin de reconstituer les lignes d'une évolution sur fond de permanence. Auxiliaire de la vérité et du bien, le désir multiforme occupe une place remarquable dès l'âge des présocratiques et des sophistes. Platon, à cet égard, est l'héritier de longues traditions, qui prennent place progressivement dans un système grandiose. Le rôle du θυμός et de l'ἐπιθυμία est longuement examiné, ainsi que leur rapport à l'εὖρος, qui sublime les appétits. Le prix qu'accorde Platon à la μανία pour la découverte de la vérité est souligné à souhait, comme sont mis en lumière les sentiments qui, selon le philosophe, élèvent l'homme à la passion du juste. La dernière partie de l'ouvrage, à laquelle est ordonnée toute la recherche, montre comme Aristote, enfin, opère une synthèse de ses devanciers, en même temps qu'il les dépasse par sa doctrine de l'ὄρεξις.

L'exposé que J. Frère consacre à la philosophie d'Aristote couvre tous les aspects de l'œuvre immense du Stagirite. Il vise à reconstituer les étapes au cours desquelles s'est élaborée la doctrine aristotélicienne du désir. Il s'inscrit de la sorte dans la catégorie des études « génétiques » qui, depuis un demi-siècle, se sont efforcées de décrire l'évolution des thèses du philosophe. Mais J. Frère s'attache moins à l'histoire de cette évolution supposée qu'à l'analyse des différents aspects d'une doctrine constituée. Et, à cet égard, la relecture qu'il fait de la plupart des grands textes d'Aristote, à l'affût des moindres allusions aux diverses formes d'ὄρεξις considérées par le philosophe, est une relecture qui mérite toute notre attention. Elle aboutit à la mise en lumière de ce que l'auteur appelle une éthique et une métaphysique de l'affectivité et où c'est le système aristotélicien qui se trouve éclairé, abstraction faite de sa genèse.

Une certaine fraîcheur dans le regard que J. Frère promène sur les Grecs, le dispense d'accumuler les signes, souvent fallacieux, de l'érudition. Je ne veux pas cacher ici le plaisir que j'ai eu à lire son ouvrage.

Département de philosophie
Université de Montréal

* * *

Georges Tavard, *Les Jardins de Saint-Augustin : Lecture des Confessions*, Éditions Bellarmin-Cerf, Montréal, 1988, 134 p.

Pierre Michaud

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027075ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027075ar>

[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

Michaud, P. (1989). Compte rendu de [Georges Tavard, *Les Jardins de Saint-Augustin : Lecture des Confessions*, Éditions Bellarmin-Cerf, Montréal, 1988, 134 p.] *Philosophiques*, 16 (1), 210–212. <https://doi.org/10.7202/027075ar>

GEORGES TAVARD, *Les Jardins de Saint-Augustin : Lecture des Confessions*, Éditions Bellarmin-Cerf, Montréal, 1988, 134 p.

par Pierre Michaud

Vient de paraître chez Bellarmin-Cerf une nouvelle étude sur les *Confessions* de Saint-Augustin. L'auteur nous y propose une nouvelle clef de lecture. Celle-ci correspond à l'image du jardin, métaphore connue d'Augustin. Tout en suivant l'ordre rédactionnel des *Confessions*, Tavard aborde le thème du jardin selon deux aspects : d'abord il y a le jardin extérieur, référant à la spatio-temporalité de la géographie. Ensuite vient le jardin intérieur, celui de l'âme, s'inscrivant dans un cadre symbolique où la recherche fonde une réflexion métaphysique. Dès le premier chapitre (Le temps et l'espace), l'auteur montre qu'Augustin s'interrogeait, au tout début des *Confessions*, sur les rapports entre Dieu d'une part, le temps et l'espace de l'autre. Au second chapitre (Le désenchantement), Tavard nous donne un aperçu du cheminement intellectuel et spirituel du rhéteur entre ses études à Carthage et sa conversion à Milan. Il examine la conception qu'Augustin fut amené à sa faire de l'espace et du temps. Toutes les étapes qui ont permis au chercheur d'absolu de ne plus se représenter un Dieu corporel et spatial comme l'enseignait le manichéisme. Au troisième chapitre (Le jardin de Milan) sont peintes les étapes néo-platoniciennes qui mèneront le professeur de rhétorique à recevoir la grâce divine par le fameux « Tolle, Lege » du jardin de Milan. Tavard y décrira les différents degrés du jardin intérieur. Au chapitre quatrième (Le pré de Cassissiacum), l'auteur situe Augustin dans la campagne de Cassissiacum. Ce sera le lieu où il fera le point dans son esprit à propos de la vie bienheureuse et de l'ordre de la création. Au cinquième chapitre (Le jardin d'Ostie), Tavard montre les différentes influences qui permettront à Augustin de faire l'expérience de l'extase plotinienne. La réflexion du converti de Milan portera principalement sur la relation de l'âme au corps, des sept degrés de l'âme, du libre arbitre et son rapport au mal. Au chapitre sixième (Le jardin de l'âme), l'auteur met en lumière le paysage intérieur de l'âme. Celle-ci devient le réceptacle mnémonique du témoignage de celui qui

est la vérité. Si l'apophatisme, le cataphatisme et la théorie analogique avaient déjà été utilisés dans la théorie ascensionnelle plotinienne, Augustin eût l'originalité de chercher la clef de l'ascension dans la fonction, la structure et le contenu naturel de la mémoire. Au chapitre septième (Le Créateur), il y est décrit comment Augustin analyse le thème de la création au livre douze de ses *Confessions*. En terminant ce chapitre, Tavad essaie de conjecturer de ce qu'il advient des questions augustinienne sur la création à travers les différentes conceptions cosmogoniques du temps postérieur à Augustin. Le dernier chapitre (La Trinité), boucle la recherche intellectuelle et spirituelle d'Augustin, donnant ainsi une hypothèse d'unité rédactionnelle aux *Confessions*. L'auteur montre que les certitudes d'Augustin déstabilisent en trois endroits la conception de Dieu, que les manichéens enseignaient à leurs auditeurs.

Bien que le livre de Georges Tavad soit une entreprise originale, il n'en demeure pas moins que sur certaines notions l'amphibologie était au rendez-vous. Mentionnant, du moins dès les premiers paragraphes, que les *Confessions* ne vérifient guère la structure d'une autobiographie (p. 11), il reconnaît l'art littéraire d'Augustin autobiographe (p. 89). Au dernier chapitre, l'équivocité ne peut que se maintenir puisqu'il nous dit : « À l'aide de l'image-clef du jardin, les chapitres précédents nous ont amenés à l'idée que le thème principal des *Confessions* n'est pas, comme d'ordinaire on le pense, les états d'âmes d'Augustin à l'époque de sa conversion ». (p. 121) D'où vient donc qu'Augustin pratique l'art de l'autobiographie ? Les réminiscences augustinienne ne pourraient-elles pas avoir une autre fonction rédactionnelle que celle proposée par l'autobiographie ? Deuxièmement, la proposition que l'image-clef « hortensque » soit « la véritable clef des *Confessions* » (p. 93) semble basée sur les toutes premières interrogations d'Augustin. (p. 12) Tavad persuade le lecteur que la première question qu'aborde Augustin a trait à l'espace (p. 13). Il semble plutôt exister une question préalable à celle de l'espace. Nous savons d'autre part, qu'Aristote et Cicéron ont décrit la fonction et le rôle de l'exorde. Le stagirite nous dit dans sa *Rhétorique* (III, 14, 1415a 22-23) : « la fonction la plus nécessaire à l'exorde, celle qui lui est propre, est d'indiquer la fin que vise le discours ». Cicéron reprendra sensiblement la même idée dans son *De Oratore* (II, LXXIX, 320) : « Il faut que tout exorde contienne comme en germe la cause entière ». Cela dit, Tavad aurait eu totalement raison si les premières interrogations d'Augustin dans l'exorde des *Confessions*, avaient porté sur l'espace. Cependant le questionnement de l'évêque d'Hippone porte, d'abord et avant tout, sur la possibilité de connaître et de louer Dieu : « Mais qui l'invoque s'il ne te connaît ?... Ou plutôt ne t'invoque-t-on pas pour te connaître ? Mais comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croiront-ils si personne ne prêche ? » (*Confessions*, I, i, 15-21) Troisièmement, il me semble regrettable que Tavad focalise presque entièrement sa lecture sur l'évolution intellectuelle et spirituelle d'Augustin au prise avec les thèses décevantes du manichéisme. Il y a dans les *Confessions* des éléments qui alimenteront le débat mené contre les pélagéens. Le septicisme académique, piège mortel où l'évêque se fera prendre, est aussi laissé en oubli par l'auteur.

Il demeure que, malgré tout, le texte de Tavard devient une source de réflexion pour le lecteur connaissant déjà, assez bien, les *Confessions* de Saint-Augustin.

Études Médiévales
Université de Montréal

* * *

Philosophiques

philosophiques

José A. Prades. *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Préface de Fernand Dumont. Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 336 pp.

Michel Despland

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027076ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027076ar>

[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

Despland, M. (1989). Compte rendu de [José A. Prades. *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Préface de Fernand Dumont. Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 336 pp.] *Philosophiques*, 16 (1), 212–218. <https://doi.org/10.7202/027076ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

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/>

JOSE A. PRADES. *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. Préface de Fernand Dumont. Presses Universitaires de France, Paris, 1987, 336 pp. ISBN 2 13 040187 2.

par Michel Despland

Plusieurs auteurs ont récemment attiré notre attention sur l'importance des théories élaborées par les grands maîtres de la sociologie au tournant du vingtième siècle. Parmi eux, mentionnons Serge Moscovici, qui nous a donné *La machine à faire des dieux* (Paris, Fayard, 1988). Tout au long d'un exposé des travaux d'Émile Durkheim, Max Weber et Georg Simmel, Moscovici nous fait voir à la fois le bilan dressé par ces trois sociologues du processus de sécularisation qui a bouleversé le dix-neuvième siècle ainsi que les portraits qu'ils esquissent de la modernité qu'ils trouvaient alors établie. Et surtout, il démontre comment le travail de sociologie de la religion inauguré par ces trois géants est partie prenante de leur épistémologie. La sociologie est une science à leurs yeux parce qu'elle, et elle enfin, réussit à élaborer un savoir sur le sacré. La société faisait des dieux, propose Moscovici ; les modernes sont en mesure de la voir en train de se faire elle-même (p. 403). L'Occident est ainsi passé d'une société vécue à une société conçue ; le temps n'y est plus extérieur, mais intérieur ; chaque agent y connaît le possible et le transitoire (p. 431). La dernière page est autobiographique : Moscovici nous y parle de sa découverte de l'inhumain qui s'est déchaîné au cours du XX^e siècle (précisément à l'ère des sciences sociales), de la réticence générale à aborder les problèmes du mal éthique dans les sciences de l'homme, pour, enfin, affirmer la société comme machine à faire des hommes.

Une telle problématique nous permet de bien marquer les enjeux soulevés par le remarquable ouvrage de notre collègue de l'UQAM. Celui-ci trouve dans Durkheim une réflexion soutenue sur l'étrange capacité qu'ont les hommes de se soumettre à des systèmes symboliques absolus. Théorie de la religion et théorie de la société s'y fondent dans une théorie de l'être humain ; M. Prades avance d'heureux néologismes : Durkheim est un socio-religiologue et son interprétation de la religion est un sociétisme. L'ouvrage

se déroule avec une clarté et une précision exemplaires ; la bibliographie est exhaustive, cinquante années de débats sur Durkheim y sont examinés, et jugés. À ce seul titre, nous lui sommes tous fort redevables.

La première partie pose la question : qu'est-ce que la religion ? La deuxième offre une analyse théorique des concepts de sacré et de religion. La troisième nous achemine vers une théorie explicative des origines du sacré et de la religion. L'auteur nous ramène inlassablement à la spécificité de la thèse durkheimienne : sa définition du sacré est substantive plutôt que fonctionnelle ; la religion est une réalité, une force humaine, mais elle n'est pas « de l'ordre des forces que l'on peut capter pour s'en servir au lieu de la servir ». Pour bien marquer que cette force est présente dans des systèmes ni théistes ni surnaturalistes, Durkheim tient à parler du *sacré* : cette catégorie en effet est plus large que celle établie par les idées de religion qui ont cours en Occident ; elle permet de travailler à une théorie anthropologique vraiment générale, transsociale et transhistorique. Partout et toujours se vérifie la règle qui veut qu'une société ne peut ni se créer, ni se recréer, sans créer de l'idéal. La modernité, sur ce point, ne change rien. Ici M. Prades ouvre un double front polémique, contre les sociologues et contre les théologiens qui, chacun à leur manière, ont réussi à ne pas voir que le souci de faire comprendre la nature religieuse de l'homme est la ligne de fond de l'œuvre de Durkheim. (Un appendice fort précieux met à jour « les racines religieuses d'Émile David Durkheim ».) Certes pour notre sociologue et éthicien de la Troisième République le contenu de la religion des hommes vient de changer de fond en comble : dorénavant seule une religion de l'humanité mérite l'adhésion. Il n'en reste pas moins qu'en vivant en s'auto-identifiant comme chose sacrée, l'homme reste profondément religieux. L'hypothèse ainsi soutenue n'est pas de celles que l'on peut jamais prétendre définitivement prouvées : c'est plutôt une manœuvre qui donne un programme de recherches, une hypothèse à valeur heuristique.

L'argument de M. Prades est minutieux ; de nombreuses notes entrent dans les détails et ouvrent de nouvelles perspectives ; l'argument est aussi mesuré et ne laisse rien à redire. L'ouvrage nous redonne un Durkheim qui s'était perdu. Il nous invite aussi, avec une grande générosité intellectuelle, à renouveler nos réflexions et corriger nos démarches. Donnons suite au dialogue qui s'ouvre ainsi en proposant que le livre montre mieux la persistance du sacré que sa métamorphose, qu'il réactualise Durkheim mieux qu'il ne repense la modernité. Et pour bien montrer de quoi il s'agit, confrontons l'ouvrage de notre collègue à un autre ouvrage récent, qui, lui aussi, s'inscrit dans la foulée des travaux des maîtres sociologues du tournant de notre siècle.

Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, par Marcel Gauchet (Paris, Gallimard, 1985), reprend à sa manière les thèmes wéberins sur les particularités de l'Europe moderne (un phénomène historique) et le dynamisme des minorités agissantes. Pour Gauchet, la trajectoire du religieux est achevée ; le lien humain est maintenant constitué

en dehors de lui. Le judaïsme et le christianisme se singularisent dans l'histoire des religions car ils furent des facteurs matriciels qui ont permis à la société et à l'individu de se dégager de l'emprise de la religion. La démonstration repose sur l'écart discernable entre les croyances vécues par ces sociétés religieuses et la logique virtuelle de leur pensée ; elle n'est pas aussi rigoureuse que l'on pourrait le souhaiter (Gauchet, à la manière parisienne, cite peu et se réfère rarement aux travaux qui apportent de l'eau à son moulin) mais elle est fort claire dans ses grandes lignes. La religion instaure une prévalence absolue du passé fondateur ; la souveraineté dans les sociétés religieuses appartient à la tradition. Grâce à l'ordre hiérarchique, l'altérité du fondement de la société est incorporée dans la substance même du lien social. Mais le Dieu transcendant de la Bible est véritablement autre : il se différencie du dieu garant du commun édifice des supériorités. Dieu devient donc une puissance capable de soustraire l'individu aux plus hautes puissances du monde. Petit à petit les liens de société sont restitués à la puissance des hommes. L'économie de la différence entre les hommes se reconstitue sur un mode profane. (Les monarchies absolues du XVII^e siècle jouent là un rôle décisif.) À partir du XIX^e siècle, l'État prend et obtient le monopole du lien de société. Les anciens îlots de socialité, les Catholiques français pour citer un puissant exemple, perdent leur dimension publique ; ils subsistent, certes, mais en tant que groupe formé par des choix volontaires privés. Les liens entre les hommes sont dès lors concevables et praticables sans les dieux.

Pas de permanence du religieux. Mais une métamorphose quand même. Car Gauchet prend bien soin de montrer, dans des pages qui, à mon avis, sont les plus originales, que si la religion est finie du point de vue de la pratique des acteurs sociaux, elle continue à vivre dans les consciences. Finie comme structure, la religion entame une nouvelle carrière comme culture. Les hommes savent bien que leur engagement dans les choses est pénétré d'imaginaire et articulé par lui. Mais ce qu'il ya de religieux dans cet imaginaire perd son ancrage privilégié dans une réalité transcendante. Perd-il vraiment toute force sociale pour autant, demanderais-je à M. Gauchet ? Oui, nous répondrait-il probablement ; l'expérience religieuse subjective peut fonctionner pour elle-même, à vide en quelque sorte ; elle n'a pas besoin de se projeter dans des représentations fixées, articulées en corps de doctrine et socialement partagées.

La confrontation entre les deux ouvrages pourrait entrer dans de nombreux détails. Alors que M. Prades définit avec soin la quasi-religion et la para-religion pour nous permettre d'observer toutes les variétés de comportements religieux modernes, Gauchet nous prie de renoncer à l'idée de « religions séculières » : celles-ci doivent plutôt être désignées comme idéologies ; elles s'opposent aux religions car elles se légitiment par une référence à un futur intra-social plutôt qu'à un fondement extra-social. Mais surtout les résultats globaux d'une telle confrontation sont éclairants. D'une part, on se fait fort de démontrer la permanence, mais on voit mal la métamorphose. D'autre part, on nie la permanence, mais ce que l'on observe est une coupure plus qu'une métamorphose. Un « grand » problème est ainsi posé.

Devant l'opposition de telles arguments maximalistes, il est sage de faire appel à des travaux minimalistes. Évoquons donc ceux de Michel Maffesoli, qui poursuit, dans une mouvance durkheimienne, une réflexion sur les expériences de la socialité et du sacré éprouvées par nos contemporains. (Voir la séquence de ses livres *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne* (1979), *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie* (1982), et *La Connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive* (1985), tous publiés à Paris, le premier aux PUF, les deux autres à la Librairie des Méridiens.) Il se trouve qu'un cahier de recherches, publié à l'UQAM (1987, par le Regroupement inter-universitaire pour l'étude des religions et le Forum de recherches sur l'imaginaire et la socialité québécoise), nous donne une conférence du professeur de la Sorbonne intitulée « Reliance et triplicité » (pp. 23–40). Maffesoli y affirme que de nombreuses formes de socialité contemporaines ont une logique dyonisiaque et qu'elles re-disent à leur manière ce que disait la religion. Mais ces expériences d'effervescence ont lieu en petits groupes, et plutôt fréquemment. Ce sont des moments dans le cheminement des individus et la vie des groupes, non des tournants fondateurs dans l'histoire des civilisations. Ces expériences enfin sont populaires et ne débouchent pas sur la création d'autorités durables. (Maffesoli invoque en passant le témoignage de Weber pour souligner que ce qui est populaire est polythéiste.) Des individus s'y relient à d'autres, dans une vitalité désordonnée, et un joyeux pluralisme des valeurs. Cette « reliance » ne rassemble donc pas tous les membres d'une société et ne cherche pas à le faire.

De telles analyses mettent indubitablement le doigt sur quelque chose de particulièrement moderne. Dans d'autres textes, Maffesoli souligne que les modernes vivent le sacré sous le mode spatial, dans des hauts-lieux, plus que sur le mode temporel. Ainsi l'expérience du sacré ne semble plus servir à organiser la marche d'une société dans la durée. Maffesoli recoupe ici ce que disait Gauchet. La religion ne cesse d'affirmer que nous arrivons après que les choses ont été décidées, et que l'œuvre de notre vie est de reconduire. La modernité a le sentiment d'exister avant l'avenir (plutôt qu'après le passé) et justifie les contraintes étatiques par le besoin de créer ce qui doit advenir. L'État y gère le changement, institutionnalise les conflits, fabrique de la perpétuité à partir des nouveautés sociales — et de plus en plus apprend à laisser cet avenir indéfini. Maffesoli semble penser que nous ne vivons plus sous l'égide de symboles communs, mais plutôt dans un cadre général, le général (selon la formule de Simmel) étant « ce à quoi tous sont partie prenante, plutôt que ce qui est commun à tous » (p. 23).

Jetons aussi un coup du côté de Georges Balandier. Spécialiste de l'Afrique et de l'anthropologie politique, celui-ci nous a livré récemment, après trente ans de publications expertes, deux ouvrages d'intérêt plus général (Paris, Fayard) qui se situent en plein milieu de la constellation de problèmes évoqués par la notion de modernité. *Le détournement. Pouvoir et modernité* (1985) commence par souligner que le moderne se voit en creux : on y remarque l'absence de traits caractéristiques de la société traditionnelle.

L'anthropologue offre les ressources d'un détour (qui mène à un retour), la comparaison détaillée avec les sociétés traditionnelles permet de relativiser l'écart que certains marquent si fermement. Certes la modernité entraîne un changement des représentations collectives, semble abolir l'imaginaire et amener la conscience d'un autre genre de processus historique (p. 143), mais l'espace du sacré qui est ainsi affaibli se trouve avivé d'une autre manière. Les diffuseurs et manipulateurs d'imaginaire se multiplient, la consommation de signes déclencheurs émotionnels s'accélère, mais tout ceci s'opère dans des temporalités différentes. La modernité crée ainsi sans cesse une pluralité de niveaux de réalités et de surréalités (pp. 217-262). *Le désordre. Éloge du mouvement* (1988) reprend les procédés d'une comparaison détaillée : les sociétés traditionnelles rudent avec le mouvement et convertissent le désordre en facteur d'ordre. (L'ordre y est chahuté mais pas brisé.) La pensée moderne ne voit pas le désordre seulement dans les marges ; la chaologie, en fait, le met au centre de tout. Toute organisation y est conçue comme entremêlant de façon irrémédiable l'ordre et le désordre et générant sans cesse de nouvelles formes : le temps ne s'arrête donc jamais. Durkheim est invoqué pour rappeler que les sociétés sont à la fois froides et chaudes, toujours en train de se faire et de se défaire ; tout bouge dans le territoire et si certaines cartes sont stables d'autres bougent aussi. L'homme ainsi semble incapable de nommer globalement l'univers social et culturel qui se compose par l'effet de ses entreprises. Il formule néanmoins ses réponses au désordre. Balandier en signale trois et invite à des recherches plus poussées le long des pistes ainsi ouvertes. Les totalitarismes du XX^e siècle prétendent assurer un retour au holisme. Le sacré ravivé, mais qui ne se laisse pas enfermer dans une définition, offre des réponses personnelles. Ce sacré s'investit dans divers objets, libéré de l'emprise des églises, il acquiert « la capacité d'imprégner davantage le terrain séculier » ; il légitime l'errance ou l'ancrage des individus (pp. 220-227). Une réponse pragmatique enfin recherche l'ordre dans le mouvement social.

Il est clair que seule la modernité occidentale (qui d'ailleurs ne reste plus purement occidentale puisqu'elle bouleverse toutes les sociétés qui sont devenues ses partenaires) se distingue en séparant la religion de la configuration explicite de ses valeurs générales, en installant la religion dans la catégorie des institutions spécialisées, voire marginales, ou en la confinant dans la conscience privée. Il est aussi clair que cette affirmation, sans être contestée, est en train de perdre son caractère absolu. On en est donc à moduler les métamorphoses du sacré, à repérer ses traces diffuses, à soupeser son action. Dans un tel contexte, l'œuvre de Durkheim conserve toute son actualité. Mais il faut bien comprendre que son héritage fructifie de diverses manières. La religion de l'humanité à laquelle s'est converti le fils du rabbin d'Épinal peut aujourd'hui motiver les théoriciens, mais les empiristes qui sont à l'affût des nouveaux (ou moins nouveaux) comportements religieux ne la rencontrent pas souvent dans la rue. Les sociographes feraient-ils fausse route ? Les directions de recherche indiquées par Maffesoli (et par Balandier aussi, d'ailleurs) qui dirigent notre attention sur les petits groupes chauds plutôt

que sur les grands ensembles froids, me semblent plus riches de promesses que les grandes catégorisations sur religions, quasi-religions et pseudo-religions. Il y a dans le livre de M. Prades comme une canonisation du côté dogmaticien laïque, ou universitaire de la Troisième République, si marqué chez Durkheim (que M. Prades d'ailleurs signale lui-même p. 300). Jamais dans son livre on n'est invité à sourire des tendances réifiantes de la prose durkheimienne : que la société y soit traitée comme une chose, et comme cela seulement, est certes une condition de la scientificité du discours, mais dire tout froidement que l'homme est une chose sacrée me semble lancer une formule un peu lourde. Moscovici, par contre, à la plume plus légère : il nous dit que la société est une machine, mais il nous livre aussi une page autobiographique, ce qui apporte une dynamique nouvelle à son propos savant. Surtout sa plume est plus nuancée : il montre bien (p. 46) que, pour Durkheim, la société assure par l'expérience du sacré « un afflux de vie » à ses membres : voilà qui évoque de l'irrationnel plus émouvant, moins sage, et surtout plus proche, que celui que l'on rencontre dans les croyances partagées, voire les mythes et les rites.

Ajoutons enfin que tous ces propos sur la métamorphose du sacré font éclater les divisions entre disciplines. Tout le débat est aussi un problème pour historiens. (Gauchet le souligne bien dans *Un monde désenchanté ? Débat avec Marcel Gauchet*, Paris Cerf, 1988, p. 70). Comment en effet écrire l'histoire de la « modernité », décrire la nouveauté, sans tomber dans les écueils du préformationisme ni ceux du créationisme ? Un surgissement ne naît pas *ex nihilo*, mais fait plus que réaliser des latences. Les thèmes de la mort et de la renaissance du sacré, une fois proprement articulés, sont peut-être parmi les mieux aptes à montrer à la fois la continuité et l'innovation.

Le philosophe, quant à lui, s'interrogera sur l'étrange némésis qui semble frapper le vocabulaire religieux quand il entre dans le discours scientifique. Durkheim renonce au terme de *religion* parce que trop hypothéqué par le théisme chrétien. Son substitut, le *sacré*, devient victime à son tour ; lui aussi semble charrier une métaphysique, ou une métaphysique trop restrictive. (Signalons en passant que les œuvres de Roger Caillois et de Georges Bataille sont pourtant là pour lever de telles hypothèques.) Certains alors préféreront parler de *codes culturels* ou du *symbolique*. Mais Vincent Descombes (« L'équivoque du symbolique » *Confrontations* 3, printemps 1980) n'a pas de peine à montrer que les symboles issus de la convention (ou conventions signifiantes) ne sont pas les symboles de la convention, et que ces derniers gagnent à être différenciés des premiers en étant qualifiés comme sacrés. On revient donc à l'argument de Durkheim tel que mis en avant par M. Prades. Balandier aussi nous ramène à des visions d'un idéal commun. Il nous cite Simmel à l'effet que les sociétés modernes restent rebelles à toutes tentatives de les systématiser ; mais après avoir passé en revue tous les signes de l'affaiblissement du politique dans ces sociétés, il s'attarde (pp. 205-212) sur des refaçonnages politiques d'une image du pouvoir crédible, et du pouvoir qui exige des pratiques de solidarité.

L'attention à l'histoire de la sociologie, écrit Fernand Dumont, dans la préface au livre de José Prades, est un effort de remembrer la discipline, et une preuve de sa jeunesse. Pour sa part, Gauchet tance ses collègues en sciences sociales en les traitant de nains qui ont oublié de monter sur les épaules des géants. Félicitons donc M. Prades : il s'est donné la peine de monter sur de telles épaules et il nous aide à y monter à notre tour.

Département des sciences de la religion
Université Concordia

* * *

Philosophiques

philosophiques

Alain Boyer *et al.*, *La pensée de Karl Popper et la science économique*, numéro spécial de la revue *Économies et Sociétés*, *Cahiers de l'Institut de sciences mathématiques et économiques appliquées* publiés sous la direction de M. François Perroux, tome 21, n^o 10, Paris, 1987, 167 pages.

Gérald Lafleur

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027077ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027077ar>

[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

Lafleur, G. (1989). Compte rendu de [Alain Boyer *et al.*, *La pensée de Karl Popper et la science économique*, numéro spécial de la revue *Économies et Sociétés*, *Cahiers de l'Institut de sciences mathématiques et économiques appliquées* publiés sous la direction de M. François Perroux, tome 21, n^o 10, Paris, 1987, 167 pages.] *Philosophiques*, 16 (1), 218–230.
<https://doi.org/10.7202/027077ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

ALAIN BOYER *et al.*, *La pensée de Karl Popper et la science économique*, numéro spécial de la revue *Économies et Sociétés, Cahiers de l'Institut de sciences mathématiques et économiques appliquées* publiés sous la direction de M. François Perroux, tome 21, n° 10, Paris, 1987, 167 pages.

par Gérard Lafleur

Les 14 et 15 novembre 1986 avait lieu au Centre de Recherches Juridiques et Historiques de l'Université de Paris I (France) un colloque intitulé : *La pensée de Karl Popper et la science économique*, et qui réunissait, nous dit Hubert Brochier en introduction, « des économistes intéressés aux problèmes méthodologiques de leur discipline » (p. 3). La revue *Économies et Sociétés* (tome 21, n° 10, 1987) publie neuf articles dont les versions préliminaires ont été présentées lors de ce colloque. Les textes d'Alain Boyer, Jérôme Lallement, Raimondo Cubeddu et François Sicard sont représentatifs, selon Brochier, des discussions de la première journée où il s'agissait de recenser et apprécier les positions prises par Karl Popper envers les sciences sociales, et particulièrement l'économie, alors que les contributions de la seconde journée, soit celles de Philippe Mongin, Hubert Brochier, Claude Le Pen, Claude Meidinger et Bernard Walliser ont tenté d'apporter des éléments de réponse aux deux questions interreliées suivantes : l'économie, telle qu'elle est pratiquée, répond-elle implicitement ou explicitement aux prescriptions poppériennes, et les exigences méthodologiques poppériennes sont-elles applicables aux théories économiques ? Bien sûr, comme l'indique Brochier, les questions soulevées lors de ce colloque n'ont été, à aucune degré, résolues ; elles ont été « à peine énoncées » (p. 4). Néanmoins, conclut le présentateur, les économistes « ont besoin de s'interroger sur ce qu'ils font à l'aide de l'épistémologie contemporaine : le colloque Popper leur en a donné une occasion » (*ibid.*).

L'article d'Alain Boyer (« Karl Popper face aux sciences sociales », p. 5-24) constitue une excellente entrée en matière pour le non-spécialiste qui veut avoir une vue d'ensemble de la pensée de Popper concernant les

sciences sociales. L'A. fait d'abord remarquer que contrairement à d'autres grands philosophes des sciences du siècle — de Duhem à Lakatos, en passant par Carnap ou Kuhn —, Popper a consacré une part non négligeable de son travail à l'examen critique des buts et des méthodes des sciences sociales, ce qui est « somme toute naturel de la part d'un partisan de l'unité méthodologique des sciences, d'un penseur qui, au-delà d'une simple épistémologie, cherche à constituer une philosophie globale, une cosmologie, et d'un homme que les problèmes politiques et sociaux n'ont cessé de tourmenter, surtout jusqu'aux années cinquante » (p. 6). Boyer se livre ensuite à un bref examen des divers obstacles qui, selon Popper, sont susceptibles de nuire à la constitution des sciences sociales en tant que corps de théories explicatives cohérentes et empiriquement testables. Pour ce faire, il distingue deux groupes d'obstacles, soit ceux de type épistémologique, tels le scientisme, l'essentialisme ou le positivisme, et les obstacles « réels », dus à l'objet même des sciences sociales : difficultés de l'expérimentation, difficultés liées à la mesure, indéterminisme, anticipations auto-créatrices, nécessité d'utiliser des modèles qui ne permettent que l'explication et la prédiction d'événements typiques par opposition à des événements singuliers. Enfin, l'A. rappelle les principaux éléments qui constituent le « noyau dur » du programme de recherche métaphysique poppérien concernant les sciences sociales (analyse situationnelle, individualisme méthodologique, principe de rationalité, méthode zéro) et les commente brièvement. Bien sûr, ce tour d'horizon risque d'apparaître plutôt rapide au philosophe des sciences qui s'intéresse depuis longtemps à l'œuvre de Popper. Mais pour l'économiste ou l'étudiant en philosophie qui commence à peine à s'initier à la pensée poppérienne, l'article de Boyer constitue une bonne façon d'aborder en quelques pages les concepts centraux que Popper entend appliquer aux sciences sociales dans la perspective d'une épistémologie normative.

De son côté, abordant la question du principe de rationalité, Jérôme Lallement (« Popper et le principe de rationalité », p. 25-40) semble hésiter entre deux interprétations de ce principe tel qu'envisagé par Popper, et ce, parce que la position de Sir Karl à ce sujet serait plutôt confondante : d'une part, soutient l'A., le contenu factuel du principe est tellement faible qu'il semble exclure par là même toute possibilité de réfutation, d'autre part, Popper choisit d'en faire un postulat méthodologique conventionnel, qui échappe ainsi à la réfutation. Ce dernier aspect montre, selon Lallement, « l'insuffisance du critère de réfutabilité pour les sciences sociales » (p. 29). Évidemment, cette remarque de l'A. a pour effet de gommer la distinction entre réfutation et réfutabilité. Comme le soulignera plus loin Philippe Mongin (p. 85), il semble qu'il faille comprendre la décision poppérienne de *conserver* un principe de rationalité *réfuté* « par les espoirs mis un moment dans le concept de vérisimilitude ». Mais il faut concéder à Lallement qu'il existe bel et bien chez Popper une tension non résolue entre un principe de rationalité objective, réfutable et réfuté, et un principe de rationalité subjective, non réfutable parce que analytiquement vrai. Après avoir rappelé dans la deuxième section de son texte qu'il fallait que se manifeste au sein de l'économie un principe de rationalité et que, chronologiquement, on avait

d'abord situé cette rationalité économique au plan global (Quesnay) pour ensuite la déplacer au niveau de l'individu (Smith), l'A. en vient à soutenir dans la troisième et dernière section que Popper privilégie la rationalité individuelle au détriment de la rationalité globale pour des raisons qu'il voudrait méthodologiques mais qui ne sont en fait qu'idéologiques. Selon Lallement, le principe de rationalité individuelle est une conséquence logique de l'individualisme méthodologique et « Popper choisit l'individualisme méthodologique pour des raisons politiques, opérant ainsi une confusion tout à fait regrettable entre une convention de méthode et un choix politique » (p. 36). Or, soutient l'A., il n'y a nulle nécessité à lier individualisme politique et individualisme méthodologique, sauf à démontrer que holisme rime nécessairement avec totalitarisme. Parmi les économistes, Keynes apparaît aux yeux de l'A. comme le plus prestigieux exemple de la possibilité de conjuguer une analyse globale de l'économie avec un individualisme politique explicitement revendiqué. Bien sûr, individualisme politique et méthodologique n'apparaissent pas incompatibles à l'A. Mais il ne voit pas les raisons d'ordre *méthodologique* qui ont pu amener Popper à rejeter ce holisme méthodologique qu'il semble tant admirer chez Marx et qui apparaît en tout point conforme au principe de rationalité conçu (entre autre par Popper) comme l'adaptation du comportement à la logique de la situation.

Le texte de **Raimondo Cubeddu** (« Popper et l'École Autrichienne », p. 41-62) joue sur un autre registre et essaie d'abord de retracer les voies historiques à travers lesquelles le Cercle de Vienne et la première École Autrichienne (C. Menger en tête) auraient pu exercer une certaine influence sur l'épistémologie des sciences sociales du jeune Popper. L'A. en arrive ainsi à la conclusion suivante : d'une part, en confrontant les œuvres des représentants du Cercle de Vienne qui se sont occupés de thèmes politiques, sociaux et économiques — c'est-à-dire essentiellement les œuvres de Neurath —, avec la philosophie politique et avec la méthodologie des sciences humaines de Popper, on ne peut certainement pas affirmer qu'il y ait eu une quelconque influence, d'autre part, on ne trouve pas d'influences marginalistes dans les œuvres de Popper antérieures à 1938. À ce sujet, Cubeddu soulève une hypothèse intéressante que permettront éventuellement de confirmer les biographies de Popper et de Hayek que prépare William W. Bartley III : la conférence de Bruxelles sur *The Poverty of Historicism* ainsi que le séminaire de Hayek sur le même thème à London School of Economics en 1936 auraient amené Popper à modifier considérablement la version originelle de son livre ; Sir Karl serait ainsi passé d'une volonté d'appliquer les idées de *Logik der Forschung* à la méthodologie des sciences sociales à un désir d'utiliser plutôt, en leur lieu et place, la méthode de connaissance des phénomènes sociaux élaborée par les théoriciens de l'utilité marginale. « Il existerait donc une différence, conclut l'A., entre la version de 1936 et celle de 1938 de *Poverty of Historicism*, c'est-à-dire entre la version qui a précédé et celle qui a suivi la rencontre de Hayek » (p. 43). La suite du texte de Cubeddu s'applique précisément à montrer tout ce que la méthode de l'utilité marginale, que Popper entend appliquer aux sciences sociales théoriques, doit aux

représentants de l'École Autrichienne. Si ce lien renvoie principalement à la *nouvelle* École Autrichienne, et en particulier à Hayek, l'A. fait néanmoins ressortir avec beaucoup de clarté et d'à propos les rapprochements qu'il convient de faire entre, d'une part, la méthodologie poppérienne des sciences sociales, depuis la méthode zéro et l'individualisme méthodologique jusqu'au monde 3, en passant par le concept d'historicisme, et, d'autre part, la méthodologie de Carl Menger (qui publiait en 1883 son *Untersuchungen ueber die Methode der Sozialwissenschaften...*, donnant ainsi le départ du « conflit de méthode » avec Gustav von Schmoller) et sa critique de l'*Historismus*. Comme le fait remarquer Cubeddu en conclusion, une comparaison plus complète entre Popper et Carl Menger demanderait une étude détaillée de l'influence d'Aristote sur la méthodologie des sciences sociales de Menger (une influence que ni Popper ni Hayek n'auraient clairement perçue), une étude du libéralisme de Menger, et enfin l'examen de sa conception des rapports entre liberté économique et État. L'article de Cubeddu ouvre certe la voie à toutes ces recherches.

Si Popper doit beaucoup à certains membres de l'École Autrichienne, François Sicard (« Popper et Hayek : économie et politique », p. 63-72) ne manque pas de faire remarquer que Hayek a fait de nombreux emprunts à l'épistémologie poppérienne. Une certaine parenté épistémologique ajoutée à l'amitié qui les lie et qui amène Popper à revendiquer des points de convergence avec Hayek sans jamais souligner d'éventuelles divergences pourrait laisser croire qu'il n'existe pas de différends entre les deux hommes au plan théorique. Or, l'A. se fait fort de démontrer qu'au moins en ce qui concerne la philosophie politique, et en particulier la question de l'interventionnisme, les deux amis ne partagent pas les mêmes vues. Selon l'A., la radicalité de la formulation hayékienne du libéralisme offre l'avantage de rendre, par comparaison, plus « situable » une doctrine assez peu explicite comme l'est celle de Popper. Sicard commence par bien camper la thèse de Hayek : un système libéral n'a de chance d'être instauré et maintenu que si toute autorité, quelle qu'elle soit, y compris celle de la majorité du peuple, est bornée dans l'exercice du pouvoir de contrainte par des principes généraux auxquels la communauté aura adhéré à titre permanent. Si Hayek en vient à préconiser l'adoption d'une Constitution irrévocable et garantissant les principes libéraux, c'est d'abord et avant tout parce que le pouvoir politique, surtout s'il est mis à élection, sera inévitablement tenté de procéder à des restrictions de liberté pour obtenir des résultats précis : ce qu'on gagnera ainsi sera tangible et localisé sur une catégorie, alors que ce qui sera perdu ne pourra jamais être complètement mesuré, car à partir d'un certain degré de complexité, les bienfaits de l'ordre libéral ne peuvent être tous connus. Si cette théorie des principes amène Hayek à rejeter toute forme d'intervention ou d'immixtion dans l'ordre du marché, ce rejet s'appuie également, souligne Sicard, sur quatre types d'arguments plus précis, qu'on peut résumer très brièvement ainsi : il est impossible de disposer des informations nécessaires pour déterminer quel sera l'*ensemble* des conséquences d'une intervention, les interventions empêchent l'autorégulation de l'ordre spontané, les interventions sont nécessairement injustes, leur prolifération est inévitable. Or,

même si Popper soutient dans *Misère de l'historicisme* (p. 65) que l'attitude technologique qu'il préconise est neutre sur la question de l'interventionnisme, Sicard parvient à montrer que cette neutralité affirmée est simplement stratégique. En fait, quand on y regarde de plus près, note l'A., on constate que la défense de la thèse de l'unité de la méthode scientifique (en particulier dans *Misère de l'historicisme*) amène Popper à rejeter un à un tous les arguments invoqués par Hayek à l'encontre de toute forme d'interventionnisme. Par exemple, Popper ne peut accepter l'argument suivant lequel les interventions dans l'ordre spontané doivent être bannies parce que leurs conséquences ne peuvent être connues dans leur totalité. Cette exigence serait aussi peu justifiée à ses yeux, remarque Sicard, que l'exigence outrancière soulignée dans *Misère de l'historicisme* (p. 137) et qui voudrait que « la description d'une réaction chimique concrète impliquât celle des états atomiques et sub-atomiques de toutes les particules élémentaires en jeu ». Mais si les arguments hayékien ne suffisent pas à faire accepter la proscription de toute forme d'interventionnisme, d'où celui-ci tire-t-il sa légitimité et lesquelles de ses formes s'avèrent appropriées ? Pour Popper, nous dit l'A., ce sont les droits sociaux qui légitiment l'interventionnisme, ces droits sociaux qui seraient nécessaires, selon Sir Karl, même si l'homme était un ange pour l'homme, car les « faibles » ne doivent pas dépendre de la volonté des « forts », mais doivent au contraire pouvoir revendiquer la protection de l'État en invoquant un droit (voir *Conjectures et réfutations*, p. 511). On mesure bien ici la distance qui sépare parfois Popper de Hayek, et sur laquelle l'A. voulait mettre l'accent. Si cette analyse poppérienne conduit à affirmer la primauté du politique sur l'économique, Sicard nous rappelle en conclusion que Popper a tenu à poser le principe du « rasoir libéral » : l'État est un mal nécessaire et ses interventions, toujours fragmentaires, ne doivent viser que les idéaux négatifs, c'est-à-dire alléger certains maux ou certaines souffrances. Et encore, ces interventions rationnelles doivent-elles être réalisées en fonction de la tradition, qui est à la fois un point d'appui et une limite.

Voilà donc pour les textes retenus de la première journée du colloque. Dans le style à la fois clair et technique qui lui est propre, **Philippe Mongin** (« L'instrumentalisme dans l'Essai de M. Friedman », p. 73-106) ouvre brillamment le second volet du débat qui concerne l'applicabilité et l'application effective des thèses méthodologiques poppériennes à la science économique. L'A. poursuit ici deux buts : a) montrer que, contrairement à ce que soutiennent ou ont soutenu des économistes comme Pierre Salmon et Lawrence Boland, le célèbre essai de Milton Friedman « *The Methodology of Positive Economics* » ne participe pas vraiment du courant falsificationniste, et que la thèse philosophique principale qui y est défendue (« le réalisme des suppositions n'importe pas essentiellement ; les théories ne doivent être éprouvées que sur les prédictions qu'elles autorisent ») doit plutôt être interprétée comme une variante de l'instrumentalisme, une tendance contre laquelle Popper ne cesse de polémiquer ; b) faire voir qu'à côté de la critique poppérienne de l'instrumentalisme, qui s'appuie principalement sur des arguments de type métaphysique, il existe d'excellentes raisons de nature *méthodologique* de

s'opposer aux propositions de Friedman et que ces raisons pourraient fort bien être invoquées par une falsificationniste poppérienne. Mongin soutient d'abord que l'interprétation la plus féconde de l'Essai de Friedman consiste à introduire la distinction carnapienne entre « termes théoriques » et « termes observables », et à paraphraser ainsi la thèse d'irréalisme : les propositions scientifiques « importantes et significatives » comportent non seulement des termes observables, mais aussi des termes théoriques, et même elles sont — en un sens à préciser — d'autant plus « importantes et significatives » qu'elles comportent *plus* de termes théoriques. Cependant, il s'empresse d'ajouter que cette « interprétation n'est pas la plus naturelle à envisager. Elle est seconde par rapport à l'exégèse instrumentaliste » (p. 75). Celle-ci à le mérite de donner un sens immédiatement intelligible à l'« absence du réalisme » ou à l'« irréalisme » des suppositions : l'expression désignerait l'absence de vérité. Mais Mongin ne se résoud pas à croire que Friedman ait pu donner à cette expression la même interprétation triviale que celle qu'en a tirée Boland (1979) dans son premier commentaire. En effet, selon l'A., Boland n'envisage qu'une variante pauvre et figée de la doctrine instrumentaliste, « grossièrement celle qui s'autorise des "paradoxes de l'implication matérielle" pour admettre des prémisses *fausses* dans les arguments explicatifs ou prédictifs » (p. 75). Bien sûr, cette variante ne comporte pas de contradictions logiques, mais, comme le montre clairement Mongin dans la seconde section de son texte, elle risque de trivialisier aussi bien *la prédiction* que l'explication. Aussi l'A. préfère-t-il croire que ce n'est pas cette interprétation grossière de l'instrumentalisme que Friedman avait en tête lorsqu'il a rédigé son Essai, mais bien la suivante, qui confère ainsi au texte friedmanien une originalité épistémologique certaine : plutôt que de défendre l'intérêt scientifique de prémisses fausses, l'instrumentaliste entend les reformuler, en les décrivant comme *vraies dans un certain domaine d'application*. Toute la troisième section du texte de Mongin, où l'auteur utilise aussi bien le modèle carnapien du « double langage » des théories scientifiques que certains rudiments de la théorie des modèles, est consacrée à un examen habile et détaillé de cette variante plus subtile. Au terme de cette analyse, le jugement de l'A. sera équivoque : pour l'instrumentaliste qu'est Friedman, « l'assignation de domaine est partie intégrante de la science théorique et se fait "sémantiquement", c'est-à-dire en langue ordinaire, par l'adjonction d'une règle d'usage à un formalisme préexistant » (p. 76). Or, le pouvoir d'attraction qu'exerce l'instrumentalisme tient en grande partie à l'ignorance des difficultés qui entourent le passage d'une restriction sémantique spontanée à une reformulation syntaxique. Dans bien des cas, le scientifique ne pourra jamais transcrire dans la langue formelle des restrictions sémantiques parfaitement correctes apportées à une loi fausse. Et c'est bien là, selon Mongin, qu'il y a rupture irrémédiable avec le falsificationnisme : si celui-ci peut admettre des restrictions sémantiques de domaine en sciences appliquées, il s'imposera des contraintes *beaucoup plus fortes* en ce qui regarde les sciences théoriques. En effet, aux yeux du poppérien, les modifications issues de la réfutation d'une théorie A doivent nécessairement déboucher sur une nouvelle théorie B qui ne peut être le fait que de reformulations *syntaxiques*. (Mongin note d'ailleurs avec

justesse que le choix entre A et B suppose (toujours ?) alors, de la part du scientifique, un arbitrage rationnel qui mette en balance vérité et contenu.) Autrement dit, le réfutationnisme n'autorisant que les révisions syntaxiques, « il est strictement impossible de faire cautionner par le principe poppérien de réfutabilité un usage friedmanien (i.e. sémantique) des domaines d'application » (p. 96). Mais, conclut Mongin, en promettant « the best of both worlds », c'est-à-dire la conciliation d'une épistémologie aussi prestigieuse que le réfutationnisme avec une conservatisme méthodologique de fait, et en adoptant souvent des formulations très complexes, la philosophie instrumentaliste de type friedmanien arrive facilement à séduire : elle est ainsi, de concert avec d'autres formes aussi subtiles d'instrumentalisme, « l'un des adversaires les plus tenaces du poppérisme — de ceux qu'il peut espérer affaiblir, mais non pas définitivement abattre, au contraire, par exemple, du vérificationnisme » (p. 95).

Poursuivant dans la même veine, **Hubert Brochier** (« Les théories économiques sont-elles réfutables ? », p. 107-118) admet avec Blaug que l'une des faiblesses de la science économique moderne est sa répugnance à produire des théories qui conduisent sans ambiguïté à des conclusions réfutables. Il constate que la persistance des théories qu'on pourrait (et devrait) considérer comme réfutées mène à un état d'indécidabilité, proche de l'anarchie du savoir. Il est cependant d'accord pour soutenir avec Popper que cette situation n'est pas principalement imputable aux économistes eux-mêmes, mais qu'elle est due à des causes objectives, liées, entre autres, à l'objet même de l'économie, et dont il est important de prendre la mesure. C'est donc à cette tâche qu'il s'emploie, avant d'amorcer une réflexion susceptible de mener à une solution (au moins partielle) du problème. Ainsi, Brochier attire d'abord l'attention sur le fait que, contrairement à ce qui se passe en astronomie par exemple, l'économie est confrontée à un tissu assez inextricable de phénomènes reproductibles et de phénomènes historiques. Ce problème est traité par les économistes à travers la distinction entre statique et dynamique, ou encore en distinguant les données conjoncturelles des données structurelles. Mais, souligne l'A., la statique n'est toujours qu'une vision pauvre et déformante de la réalité, et les relations qui composent l'univers statique des économistes ne possèdent aucune garantie d'éternité. Pour beaucoup d'auteurs, c'est même le surgissement du nouveau qui apparaît comme le caractère majeur du social historique. Aussi, si l'on ajoute à ce portrait tout ce qui est effet de retour sur les relations considérées (i.e. les prophéties auto-réalisatrices ou l'effet Œdipe), on n'est pas surpris de constater combien il peut être difficile d'adopter une méthode ainsi qu'un mode d'évaluation des théories adéquats en science économique. Par exemple, suite à la remise en cause massive des idées keynésiennes dans les années 1970, on peut certes se demander si la théorie keynésienne venait alors d'être réfutée, ou si certaines de ses conditions d'application avaient simplement disparu pour des raisons historiques. D'autres motifs, relevant de l'épistémologie générale cette fois, peuvent également être invoqués à l'encontre d'un rejet pur et simple de théories apparemment réfutées : on pense ici à la célèbre

thèse de Duhem/Quine. Cependant, pour Brochier, les discussions contemporaines sur la Théorie de l'Équilibre Général, ou encore la controverse sur le théorème de Heckscher-Ohlin-Samuelson face au paradoxe de Leontief ont clairement démontré que l'économique pouvait (parfois) contourner la thèse de Duhem/Quine, identifier les sous-ensembles d'une théorie et les soumettre à des tests factuels. Mais, se demande néanmoins l'A., comment éviter qu'*en pratique* des théories (ou sous-ensembles de théories) contestées empiriquement et avec succès ne soient imperturbablement maintenues ? Sans répondre complètement à la question, Brochier suggère une première démarche : après avoir pris résolument parti contre le conventionnalisme de Duhem/Quine, contre le relativisme kuhnien et pour un réalisme à la Popper, il propose de faire les distinctions nécessaires entre quatre types de théories eu égard à leur *statut empirique*. 1) Ainsi, selon Brochier, certaines théories ne sont ni vraies ni fausses ; elles portent sur des situations délibérément idéalisées et, en tant que telles, ne comportent aucune conclusion empirique. D'après l'A., la théorie walrasienne de l'équilibre général fait partie de cette catégorie. 2) Dans d'autres cas, souligne Brochier, il semble que ce soit l'évolution même d'une théorie qui épuise sa valeur heuristique. Ainsi, tel que le rapporte Philippe Mongin, la controverse marginaliste aurait amené les marginalistes à abandonner les visées explicatives de leur théorie pour se réfugier dans la méthode instrumentaliste friedmanienne du « comme si ». On venait alors de substituer à la fonction d'explication d'un domaine précis de la réalité économique la mission défensive de maintenir une structure théorique contestée. 3) Dans une troisième catégorie, on retrouve les grandes synthèses à la fois doctrinales et politiques, comme le keynésianisme ou le monétarisme néoclassique. Ces « grandes théories » sont caractérisées, selon Brochier, par le fait qu'elles présentent comme indissociablement liées des analyses positives spécifiques et des attitudes normatives. Cependant, ajoute-t-il, on ne voit pas pourquoi les énoncés positifs qui les composent ne pourraient pas être soumis aux procédures de tests et de réfutation. 4) Enfin, il existe, et à proportion sans cesse croissante grâce au développement de l'économétrie, des théories ou des énoncés d'un niveau moins global et relativement indépendants des grandes « théories ». Ces énoncés peuvent être soumis au travail de réfutation aussi bien que de corroboration, et permettent la croissance de la base empirique de la science économique. En conclusion, Brochier soutient que malgré les difficultés réelles que présente l'application des procédures de tests et de réfutation, son rejet de fait, pour toute une partie de la théorie économique, comporte des inconvénients considérables. Pour l'A., la référence empirique est indispensable comme élément de contrôle du savoir et elle est d'autant plus nécessaire en économie que cette science « ne dispose pas, à la différence des sciences de la nature, de ce contrôle final qu'est l'efficacité des énoncés dans le réel » (p. 116). Aussi, le travail scientifique, en économie, ne peut-il se borner à la défense inconditionnelle des théories : les économistes doivent « faire appel non seulement à la réfutation et à la corroboration, comme point d'ancrage dans le réel, mais encore à l'imagination scientifique, ce à quoi ils sont peut-être mal préparés » (*ibid.*).

Claude Le Pen (« "Falsifiabilité" et théorie économique, ou comment rendre une théorie économique infalsifiable », p. 119–128) note, lui aussi, que l'économie, tout comme l'ensemble des sciences humaines, se caractérise par une très grande résistance à la falsification des conjectures théoriques. S'il considère que la très grande complexité des phénomènes sociaux rend possible l'emploi de multiples « stratagèmes immunisateurs », il croit que leur utilisation effective est due en bonne partie aux enjeux idéologiques et politiques qui sont inévitablement associés aux théories dans le domaine des sciences de l'homme. Son article veut montrer quelques-uns de ces stratagèmes immunisateurs à l'œuvre, sinon dans l'ensemble de la science économique, du moins dans l'un de ses champs, la Théorie des Choix Publics (Public Choice), qui a reçu en 1986 la consécration scientifique avec l'attribution du Prix Nobel à son éminent promoteur, James Buchanan. Sans prétendre être exhaustif, Le Pen fait voir que l'un des modèles théoriques utilisés par les tenants du « Public Choice » (celui qui sous-tend la proposition voulant que les organisations publiques soient néfastes au bien-être collectif) constitue un bon exemple d'une démarche circulaire au contenu heuristique presque nul. Les prédictions qui en découlent sont purement qualitatives, et ne concernent que la direction des biais et non leur intensité. De plus, les études empiriques associées à ce modèle se situent dans une perspective strictement vérificationniste, rejettent systématiquement au moyen d'hypothèses auxiliaires ad hoc les résultats qui infirment les prédictions qualitatives du modèle, et interdisent, à cause de leur caractère très spécialisé, la confrontation concurrentielle des résultats. Toujours dans le cadre du « Public Choice », le modèle central de bureaucratie de W.J. Niskanen ainsi que le modèle concernant l'horizon temporel des agents publics dans les décisions d'investissement public font apercevoir, nous dit l'A., une autre stratégie immunisatrice particulièrement puissante, qui consiste à tirer d'une proposition théorique centrale que l'on veut protéger d'une éventuelle réfutation empirique plusieurs propositions contradictoires. La beauté du stratagème, note Le Pen, est d'atteindre le résultat recherché (la non-falsification du modèle) « à l'aide de propositions empiriques qui restent falsifiables à condition de les prendre séparément. *Chacun des énoncés empiriques est individuellement falsifiable mais leur conjonction ne l'est pas* » (p. 124). Enfin, selon Le Pen, un troisième type de stratagème immunisateur consiste à faire intervenir dans la « démonstration » des propositions dont le statut est très ambigu. Ainsi, beaucoup de travaux théoriques et empiriques sur les dépenses publiques (sinon la plupart) font appel à la « proposition » de l'« électeur médian », qui soutient que dans les scrutins majoritaires, triomphent systématiquement les points de vue du petit groupe d'électeurs dont les préférences se situent au centre — et plus précisément à la médiane — des préférences de l'ensemble de la collectivité. Or, les conditions de validité très contraignantes de cette proposition en tant que théorème ne sont que très rarement réunies. Une façon de tourner la difficulté consiste alors à considérer cette proposition comme un énoncé « as if », en faisant référence à l'instrumentalisme friedmanien. Mais encore faut-il que tout se passe, dans les faits, « comme si » l'électeur médian était décisif, ce qui n'est pas nécessairement le cas, comme l'ont démontré Romer et

Rosenthal en 1979. Le Pen termine par deux remarques. D'abord, il souligne jusqu'à quel point, selon lui, le modèle épistémologique friedmanien se prête aisément au travestissement scientifique d'énoncés idéologiques : une proposition qui n'a pas besoin d'être exacte et un test empirique soigneusement choisi qui « confirme » l'hypothèse, et le tour est joué. Cela peut paraître grossier, mais beaucoup d'articles, constate l'A., obéissent à ce schéma. Ensuite, Le Pen indique que son intervention n'a pas pour but de dénigrer la théorie du *Public Choice*. Pour lui, il s'agit simplement d'un Programme de Recherche Métaphysique, au sens de Popper. S'il ne faut pas s'offusquer de rencontrer ainsi en « science économique » de vastes champs de pure métaphysique, il reste que la distinction poppérienne entre science et non-science doit s'appliquer aussi bien au secteur des sciences humaines qu'à celui des sciences de la nature. Cette distinction, « oppose, à l'intérieur des courants de pensée eux-mêmes, les propositions générales qui motivent souvent la démarche scientifique et traduisent la "conception du monde" propre à chacun, aux propositions testables et falsifiables que les scientifiques manient journallement dans leur activité professionnelle » (p. 126).

Claude Meidinger (« L'empirisme et le statut des hypothèses ad hoc en physique et en économie », p. 129-152) s'intéresse également au problème des stratagèmes immunisateurs, particulièrement à l'introduction d'hypothèses ad hoc et à l'utilisation de la notion friedmanienne de domaine d'application d'une théorie. Après avoir défini l'empirisme comme le contrôle des faits sur les constructions théoriques, l'A. se demande s'il est possible de saisir ce qu'est une pratique correcte de la réfutation. Selon lui, à partir de l'expérience de Michelson-Morley et de la contraction de Lorentz-Fitzgerald, il est permis de constater que la notion d'hypothèse ad hoc n'est pas dénuée d'ambiguïté. En fait, dans les pratiques de test empirique, comme l'a déjà indiqué Lakatos, la confrontation ne serait généralement pas réalisée entre une théorie et des faits, mais plutôt entre deux théories de haut niveau, c'est-à-dire entre une théorie interprétative qui fournit les faits et une théorie explicative qui les explique. Le théoricien posséderait ainsi le pouvoir de remettre en cause le verdict négatif de l'expérimentateur : il lui suffirait de modifier la théorie interprétative implicitement retenue par ce dernier. Selon Meidinger, dans des univers théoriques suffisamment puissants pour récupérer a posteriori des résultats expérimentaux a priori incompatibles avec les enseignements théoriques, le contrôle des faits sur les constructions théoriques ne semble donc pas pouvoir s'appréhender de manière satisfaisante dans le cadre d'une analyse partielle qui tendrait simplement à interdire le gommage au coup par coup de contradictions empiriques, considérées comme autant d'anomalies à prendre en charge par un certain nombre d'hypothèses auxiliaires. « Ce contrôle résulte beaucoup plus, écrit Meidinger, de rapports globaux qu'entretiennent les constructions conceptuelles avec les phénomènes observables. En ce sens, le problème de l'empirisme dans les sciences serait principalement le problème de la "bonne" résolution de difficultés conceptuelles, la recherche d'une construction théorique qui non seulement rendrait compte des phénomènes observables, mais qui également

satisferait à un critère d'unité et de profondeur théorique » (p. 132). Dès lors qu'on accepte l'importance de ce critère et qu'on privilégie une conception globale de l'empirisme, refusant d'attacher le qualificatif « ad hoc » à certaines hypothèses d'une théorie, la question des pratiques correctes de la réfutation ne peut manquer de réactualiser la controverse du réalisme scientifique et le l'instrumentalisme. Chez le réaliste qu'est Popper, la reconnaissance d'un validité instrumentale à des théories réfutées est conditionnées par 1) la reconnaissance explicite du fait que ces théories sont réfutées, 2) la connaissance précise des raisons théoriques d'une telle réfutation, raisons en fonction desquelles se fixe un certain domaine d'application limité ; ce qui semble rencontrer les réquisits de l'empirisme. Par contre, un instrumentaliste comme Friedman restreint le domaine d'explication désirée d'une théorie à son domaine d'application en pratiquant notamment la fameuse méthodologie du « Comme si ». Une telle pratique apparaît anti-empirique non pas tant parce qu'elle néglige certaines anomalies (toute théorie a ses anomalies), mais plutôt parce qu'elle s'oppose à la révision conceptuelle dans laquelle le contrôle des faits sur les théories semble illusoire. De plus, selon l'A., considérer cette pratique comme propre à assurer l'efficacité instrumentale est également illusoire. Si, dans un environnement stable, l'ignorance des raisons pour lesquelles une théorie réfutée marche dans certaines circonstances n'a pas grande importance, dans un environnement changeant, l'efficacité instrumentale passe par la révision conceptuelle, seule capable de réduire l'incertitude externe. Meidinger tire deux conclusions principales de son analyse. La première concerne l'utilisation du qualificatif « hypothèse ad hoc ». Appliqué séparément à certaines hypothèses d'une théorie scientifique, ce qualificatif occulte le fait qu'un jugement sur une succession de théories est une chose complexe dont certains économistes ne semblent pas toujours avoir conscience. Plutôt que d'inspirer à satiété sur la présence d'hypothèses ad hoc, sans doute vaudrait-il mieux que ceux-ci s'intéressent à une appréciation plus globale du contenu empirique des théories économiques. La deuxième conclusion se rapporte à cet équilibre subtil des contraintes empiriques et conceptuelles que semblerait devoir réaliser un empirisme bien compris dans les sciences. Selon l'A., il est clair qu'une stratégie « instrumentaliste » maximisant d'abord le nombre et l'importance des problèmes empiriques résolus pour ensuite minimiser le nombre et l'importance des problèmes conceptuels ainsi engendrés n'aboutit pas nécessairement au même résultat qu'une stratégie « réaliste » consistant à maximiser d'abord le nombre et l'importance des problèmes conceptuels résolus pour ensuite minimiser le nombre et l'importance des problèmes empiriques résolus. Mais, selon lui, il est sans doute inexact d'opposer ces deux stratégies. Il a existé dans l'histoire de la physique des instants privilégiés durant lesquels la satisfaction d'une exigence de profondeur et d'unité théorique ne s'est pas exercée au détriment d'un contenu empirique croissant, bien au contraire. Ce fait semble suffisamment important à Meidinger pour mériter la réflexion de certains de ses collègues économistes instrumentalistes.

Néanmoins, il ne faudrait pas oublier, rappelle enfin **Bernard Walliser** (« Le problème de l'induction et de la réfutation en économétrie », p. 153-164),

que l'économique se caractérise par une coupure relativement nette et profonde entre des théories qui s'expriment dans un langage conceptuel et peu spécifié, et des modèles qui traduisent des relations entre variables mesurables. Si les thèses poppériennes s'appliquent assez spontanément, mais avec un succès mitigé, au problème de la validation des théories, leur application aux modèles empiriques, qui s'appuient dans leur élaboration et leur validation sur des techniques économétriques de plus en plus sophistiquées, s'avère bien plus problématique. Selon l'A., les méthodes économétriques adoptent une démarche ascendante ou descendante dans une structure de spécification des modèles à quatre niveaux : les théories économiques, les spécifications théoriques, les spécifications empiriques, et les observations. L'analyse de telles démarches (ascendantes ou descendantes) permet de voir à l'œuvre quatre couples, dont les seconds termes correspondent aux réquisits poppériens quant à l'utilisation des méthodes économétriques. Ainsi, selon Walliser, l'économetre adopte une *attitude inductive* lorsqu'il vise à extraire un maximum de régularités empiriques des observations en faisant appel à un minimum d'hypothèses préalables sur les structures théoriques, alors qu'il adopte une *attitude projective* lorsqu'il vise à tester si un modèle aussi complètement spécifié que possible par la théorie est bien compatible au sens statistique avec les observations. Dans les faits, les méthodes économétriques usuelles, qui visent à estimer les paramètres d'un modèle défini a priori et sont qualifiées improprement d'induction statistique, se situent dans une position intermédiaire. Par ailleurs, eu égard à la question de la causalité, la *démarche inductive* consiste, dans une première optique, à se placer dans une situation expérimentale et à conclure qu'une variable contrôlée cause une variable observée si la probabilité conditionnelle de la seconde par rapport à la première est supérieure à sa probabilité simple, tandis que, dans une seconde optique, connaissant des séries passées de variables formant un « ensemble d'informations », on dit qu'une variable en cause une autre si la connaissance des valeurs passées de la première permet d'améliorer la prévision de la seconde faite à partir de ses seules valeurs passées et de tierces variables. À l'opposé, la *démarche projective* consiste, par exemple, à fournir une « lecture causale » privilégiée d'une relation à partir de modèles théoriques plus généraux, en privilégiant telle ou telle variable expliquée en vue de son estimation future. En ce qui concerne les relations entre variables, l'économetre adopte une *position* franchement *confirmationniste* lorsqu'il ajuste une spécification théorique sur les observations en retenant la meilleure spécification empirique au sens d'un critère statistique (ce qui correspond à un comportement « optimisant »), alors qu'il adopte une *position* nettement *réfutationniste* quand il teste une spécification empirique donnée sur les observations en cherchant à dépasser un seuil de confiance pour un critère statistique (ce qui correspond à un comportement « satisfaisant » au sens de H. Simon). De même, relativement à la confirmation ou à la réfutation d'une théorie, l'économiste adopte une *attitude* à l'évidence *confirmationniste* lorsqu'il cherche à valider une théorie en exhibant une relation économétrique dérivée qui soit statistiquement acceptable au regard des observations, tandis qu'il adopte une *attitude* clairement *réfutationniste* lorsqu'il conteste la

théorie d'un concurrent en attaquant les relations dérivées que ce dernier privilégie ou en lui opposant ses propres relations jugées meilleures. Enfin, l'A. note qu'une confrontation assez systématique des prévisions des modèles économétriques aux réalisations est couramment effectuée, allant parfois jusqu'à analyser en détail, à l'aide d'indicateurs appropriés, la nature, la profondeur et l'origine des écarts constatés. Cependant, il semble difficile de profiter de façon constructive de leur réfutation par les faits pour remettre en cause les hypothèses conduisant à la prévision et se situant à divers niveaux de spécification. Ce problème serait attribuable, selon Walliser, à diverses difficultés techniques, mais aussi (et surtout) au fait que la concurrence même entre les prévisionnistes les conduit le plus souvent à afficher des prévisions groupées : « les experts préfèrent l'unanisme dans l'erreur au risque d'un démenti solitaire » (p. 163).

Bien sûr, on aurait pu souhaiter que *tous* les auteurs de cette livraison de *Économies et Sociétés* manifestent le même niveau de profondeur, de technicité et de connaissance des thèses poppériennes qu'une Noretta Koertge, un Douglas Hands, ou encore un Daniel Hausman dans certains de leurs textes réputés sur des sujets apparentés. Même si ce n'est pas le cas, il reste que plusieurs des articles dont il fut question ici supportent assez bien la comparaison avec les écrits de spécialistes reconnus de l'épistémologie et de la méthodologie poppériennes. Si, comme le soulignait Hubert Brochier en introduction, les questions soulevées lors du colloque « La pensée de Karl Popper et la science économique » n'ont été à aucun moment résolues, il ne faut pas s'en étonner, et encore moins en tenir rigueur aux participants, car le débat autour de l'applicabilité des thèses méthodologiques poppériennes aux sciences sociales et à l'économie ne fait que commencer. Mais il promet d'être passionnant, et il ne serait pas surprenant que quelques philosophes et économistes français (ou italiens) y fassent des contributions à la fois remarquables et remarquées.

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

* * *

Philosophiques

philosophiques

Leroux, J., *La Sémantique des théories physiques*, collection Philosophica, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

Serge Robert

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027078ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027078ar>

[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

Robert, S. (1989). Compte rendu de [Leroux, J., *La Sémantique des théories physiques*, collection Philosophica, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.] *Philosophiques*, 16 (1), 230–234.
<https://doi.org/10.7202/027078ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1989

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/>

LEROUX, J., *La Sémantique des théories physiques*, collection Philosophica, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

par Serge Robert

L'auteur commence par nous rappeler comment la distinction qu'avait faite Reichenbach (1938) entre contexte de découverte et contexte de justification a orienté la philosophie des sciences dans une perspective justificationniste (p. 2), en laissant le problème de la découverte scientifique

aux historiens et aux psychologues. Le justificationnisme philosophique s'est plus particulièrement exprimé comme théorie de la démarcation entre science et non-science, par exemple dans une théorie du sujet (comme la théorie de la rationalité chez Popper) ou dans une théorie de l'objet (comme la théorie de l'empiricité chez Carnap) (p. 3). L'auteur considère que de chercher ainsi un fondement démarcationniste à la science, en la comparant à ce qu'elle n'est pas, est une approche externe à la théorie scientifique ; il préfère plutôt tenter de fonder la théorie de l'intérieur, en opposant une approche fondationnaliste à cette perspective démarcationniste. Il définit ainsi son projet comme étant centré sur la notion de théoricité, qu'il juge plus fondamentale que celle de scientificité (p. 5). La question centrale devient alors la suivante : que faisons-nous quand nous théorisons mathématiquement sur l'expérience, comme c'est le cas dans la physique mathématique ? Cette approche fondationnelle devrait, au dire de l'auteur, dépasser la dualité épistémologique traditionnelle du sujet et de l'objet, dans la mesure où la science physique comprend déjà en elle-même sa propre théorie du sujet (théorie de l'observateur) et sa théorie de l'objet (théorie de la mesure) (p. 7).

L'ouvrage constitue plus particulièrement une analyse fondationnelle de la théorie physique, laquelle se distingue des autres sciences par le fait que « les mathématiques y interviennent au niveau même de la conceptualisation » (p. 8) et qu'elle forme ainsi une métrisation de l'expérience, un ensemble d'hypothèses « sur la réalisation physique (empirique) de certaines structures mathématiques » (p. 8). L'auteur aborde plus spécifiquement la théorie physique sous trois angles : sa structure mathématique, son interprétation physique et son domaine d'application (p. 7). Trois approches fondationnelles sont successivement étudiées : l'empirisme logique (Carnap, Hempel,...), le structuralisme (Suppes, Sneed,...) et le constructivisme (Gauthier).

En campant le contexte historique de la tradition analytique en philosophie de la physique, l'auteur résume bien les thèses de l'empirisme logique qui fondent la *received view* : la théorie scientifique est l'ensemble des conséquences logiques d'un système d'axiomes (formalisme syntaxique) et son interprétation est directe et fixe (p. 13). La théorie est donc vue comme un ensemble d'énoncés (*statement view*) qui peut être interprété par observation directe, dans un langage observationnel neutre directement relié à cette observation. L'interprétation de la théorie se fait alors dans la perspective de la théorie des modèles héritée de Tarski : on a ainsi une sémantique extensionnelle qui se fonde sur une ontologie ensembliste (p. 81).

Leroux nous fait alors parcourir l'évolution de la théorie empiriste logique de l'interprétation sémantique des théories physiques. On débute avec Carnap, qui avait d'abord utilisé le concept de définition explicite, selon lequel les prédicats théoriques peuvent être considérés comme équivalant à des prédicats du langage observationnel (p. 22). Les définitions explicites avaient l'avantage d'assurer la non-créativité sémantique et l'unicité d'interprétation des théories (p. 23), tout en les fondant empiriquement. Mais ces

définitions se sont cependant vite avérées trop contraignantes. Carnap essaya alors la notion de définition conditionnelle, où l'équivalence du prédicat théorique avec un prédicat du langage observationnel ne vaut que lorsque certaines conditions expérimentales (cf. les termes dispositionnels) sont rencontrées (p. 24). Ensuite, la notion encore plus lâche de définition partielle a remplacé celle de définition conditionnelle, de façon à ne plus garantir la non-créativité sémantique (p. 25).

Cet échec de la réductibilité des théories physiques à l'observation a amené Carnap à ce qui sera par la suite considéré comme le modèle empiriste standard, où le langage théorique et le langage observationnel sont médiatisés par des règles de correspondance (pp. 26-7). Mais les règles de correspondance ont elle aussi posé des problèmes. C'est ainsi que le réalisme sémantique présumé par l'empirisme logique a ouvert le porte à un certain conventionnalisme (p. 71) et que, dans le sens du holisme épistémologique quinién, la distinction radicale des énoncés analytiques a priori et des énoncés synthétiques a posteriori, ou encore la distinction des axiomes théoriques et des règles de correspondances, a été atténuée. Dans la même foulée de remise en question de l'empirisme logique, les Kuhn et Feyerabend ont questionné la neutralité du langage observationnel, considérant ce dernier comme chargé de théorie (*theory-ladenness*) (p. 80), et ont insisté sur la variation sémantique (*meaning variance*) des termes théoriques (p. 85). Dès lors, la dualité du théorique et de l'observable ne pouvait plus tenir (p. 73).

C'est dans ce contexte d'incapacité à démarquer nettement le théorique de l'observationnel, de prégnance de la théorie sur l'observation, de variance sémantique et d'échec des règles de correspondance, que va naître l'approche structuraliste de Sneed (p. 86-7). La trichotomie théorie formelle-règles de correspondance-interprétation physique est remplacée par une dichotomie structures formelles-applications empiriques (p. 88). C'est donc dire que la théorie physique n'est plus considérée comme un ensemble d'énoncés axiomatisés (*statement view*), mais comme ayant déjà en elle-même des structures ensemblistes définies sur le langage de la théorie (p. 89). De plus, on remplace la notion d'interprétation physique des énoncés de la théorie par celle d'applications visées des structures, de façon à remplacer le problème sémantique de la vérité empirique des énoncés par la notion instrumentaliste de réussite d'application des structures à des domaines d'objets (p. 90). L'approche de Sneed s'appuie ainsi sur un pragmatisme d'inspiration kuhnienne, où la théorie est jugée selon l'usage qu'en font les scientifiques pour manipuler les objets. Selon ce point de vue, la théorie comprend un noyau et des déploiements spécialisés : l'expansion du noyau et l'augmentation du domaine visé d'applications rendent compte du progrès empirique de la science normale, en respectant la thèse Duhem-Quine sur la relation holiste de la théorie à l'expérience, comme le développement de spécialisations du noyau correspond au progrès théorique de la science normale (p. 104).

L'ouvrage s'achève sur une comparaison entre la théorie constructiviste d'Y. Gauthier et les deux approches précédentes. On y rappelle comment

l'antiréalisme de Gauthier privilégie le syntaxique contre le sémantique, en insistant sur la surdétermination du physique par le mathématique (p. 135), dans une conception de la théorie physique où le formalisme logico-mathématique est interprété par homomorphisme dans une théorie physique, le tout étant à nouveau interprété par homomorphisme dans des données physiques fondamentales fortement chargées de théorie (p. 131-2).

L'ouvrage traite avec justesse de chacune des trois théories fondationnelles et identifie bien les faiblesses des deux premières, principalement en ce qui concerne comment elles se situent relativement au débat épistémologique entre le réalisme et l'instrumentalisme. Ainsi, Leroux nous montre bien qu'en utilisant la théorie des modèles, l'empirisme logique tente de fonder la théorie physique d'une manière réaliste, mais que ses difficultés d'ajuster la théorie sur l'empirie, par exemple avec les règles de correspondance, le font pencher vers un certain instrumentalisme. Mais l'instrumentalisme ne suffit pas à l'empirisme logique qui n'abandonne pas l'idée d'une adéquation empirique de la théorie (pp. 69-71). L'empirisme logique est donc tiraillé, sans pouvoir trancher, entre le réalisme et l'instrumentalisme. Quant au structuralisme, sa perspective pragmatiste le rend nettement instrumentaliste et antiréaliste. Mais Leroux critique le concept instrumentaliste d'application qu'on y retrouve, en nous disant que : « Le problème majeur de cette approche est que le domaine d'application semble être déterminé de façon purement à priori, alors que dans le cas des théories physiques, le domaine d'application est déterminé progressivement au fil des investigations empiriques » (p. 93). C'est un peu dans le même ordre d'idées que Sneed a donné à son concept d'application des accents réalistes qui le ramènent dans un lieu épistémologique plus voisin de l'empirisme logique qu'on aurait pu le soupçonner (p. 115). Le structuralisme n'échapperait donc pas, lui non plus, à ce tiraillement entre réalisme et instrumentalisme.

C'est en voulant éviter l'engagement ontologique qu'exige le réalisme et en refusant l'instrumentalisme comme étant une manière d'éviter le problème épistémologique du mode d'ancrage de la théorie dans l'empirie, que Leroux termine son ouvrage en faisant appel au constructivisme. Ce qui est ici regrettable c'est que l'ouvrage ne traite que sommairement de l'approche de Gauthier et qu'il nous apparaît difficile de voir jusqu'où l'auteur est prêt à le suivre et à partir d'où il s'en démarque.

Leroux insiste sur l'importance de rendre compte de l'empirie par la théorie scientifique, et comme on sait par ailleurs que Gauthier considère l'expérience empirique comme fortement construite, on s'étonne que l'auteur ne traite pas de l'empirisme constructif de van Fraassen : le semi-constructivisme de ce dernier (*The Scientific Image*), dont moi-même je me rapproche, ne conviendrait-il pas mieux aux préoccupations de Leroux ?

En suivant Reichenbach dans son exclusion du contexte de découverte hors du champ de la philosophie des sciences, sans revenir sur la question, l'auteur semble négliger le fait que c'est la réintroduction de ce contexte chez ceux qu'on a appelé, à la suite de Hanson et Kuhn, *the friends of discovery*,

que l'on a pu découvrir la variance sémantique des théories et la prégnance de la théorie sur l'observation, et que des alternatives à l'empirisme logique, comme le structuralisme, ont pu apparaître. Dans le même ordre d'idées, quand Leroux soutient que Kuhn n'a pas été le moteur de la théorie structuraliste, s'il veut dire que Kuhn n'y a pas directement contribué, alors j'en conviens. Mais il ne faudrait pas oublier que la théorie Kuhnienne des paradigmes est cependant la conception de la science qui a sûrement le plus marqué les structuralistes et dont la théorie a voulu rendre compte.

Quant à la distinction qui est fait entre le fondationnalisme et le démarcationnisme, bien qu'elle paraisse acceptable à première vue, l'analyse la montre beaucoup plus relative qu'il ne semble : en effet, en s'attaquant au rapport privilégié que la théorie scientifique entretient avec l'expérience, le fondationnalisme se trouve à démarquer indirectement la science des discours non scientifiques et, inversement, en tentant de fonder la scientificité de la science, la théorie démarcationniste fonde les rapports de la théorie scientifique à l'expérience. C'est pourquoi l'auteur se prive d'un pan important de la philosophie des sciences quand il tient à cette opposition un peu artificielle entre fondationnalisme et démarcationnisme.

En se rapprochant du constructivisme, Leroux fait allusion à la philosophie frégéenne du langage, où un passage par le sens est nécessaire à l'assignation de la référence, mais en associant le sens à des procédures de vérification (p. 137). On aurait aimé savoir ici pourquoi l'auteur ne va pas plus loin dans cette direction : j'aurais aimé qu'il nous expose, soit les raisons d'une aversion pour l'intensionnalisme, soit un traitement de la constitution de la théorie scientifique par le recours à l'intentionnalité.

En résumé, l'ouvrage est une belle présentation de quelques philosophies de la physique qui ont particulièrement marqué les dernières décennies. À ce strict niveau, on a affaire à ce qui pourrait constituer un bon manuel de référence pour un cours d'introduction à la philosophie de la physique. Le texte va cependant plus loin par sa perspective critique et sa volonté de contribuer au débat. Bien que je partage plusieurs des critiques formulées par l'auteur, c'est ici cependant que l'on reste un peu sur son appétit. Refusant l'instrumentalisme et un certain réalisme dur, privilégiant l'extensionnalisme en se taisant sur l'intensionnalisme, acceptant les thèses de la variance sémantique et de la prégnance de la théorie sur l'observation, se ralliant au constructivisme en voulant maintenir un empirisme et un réalisme minimaux, Leroux n'aboutit pas sur une position claire. Il faut dire sur ce que le problème abordé est extrêmement complexe, que nous sommes devant un premier ouvrage et que l'auteur connaît suffisamment la question pour être prudent. J'ai néanmoins fortement l'impression que Leroux trouvera sa voie entre les différentes tendances à travers lesquelles il chemine. C'est pourquoi j'apprécie sa performance actuelle, mais je suis surtout dans l'attente du prochain ouvrage qu'il produira sur la question.

*Département de philosophie
Université du Québec à Montréal*

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

François Lepage

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027079ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027079ar>

[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

Lepage, F. (1989). Livres reçus. *Philosophiques*, 16 (1), 235-237.
<https://doi.org/10.7202/027079ar>

LIVRES REÇUS

Nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs cette nouvelle rubrique où nous signalons la parution d'ouvrages touchant, de près ou de loin, à la vie philosophique : monographie, étude d'auteur, ouvrage destiné à l'enseignement, etc. Les éditeurs, distributeurs ou auteurs qui désireraient profiter de ce service, doivent faire parvenir un exemplaire de l'ouvrage concerné au responsable de la rubrique « Études critiques et comptes rendus ».

François Lepage

ALLARD, Gérald, *Rousseau sur les sciences et les arts*, Québec, Le Griffon d'Argile, 1988.

AUGROS, Robert et STANCIU, Georges, *La nouvelle histoire de la science*, Québec, Le Griffon d'Argile, 1986.

BEAUDIN, Pierre, *Vous avez dit la morale ? Comment on peut l'enseigner*, Montréal, les   ditions de l'alternative, 1988.

BOULAD-AYOUB, Josiane, (sous la direction de) *L'efficacité du Symbolique*, Montréal, Cahiers Recherches et Théorie, 1987.

CHABOT, Marc et VIDRICAIRE, André, (sous la direction de), *Objets pour la philosophie II. Création, désir, enseignement...* Montréal, Les   ditions Saint-Martin, 1985.

CLAVET, Jean-Claude, *Le problème de Dieu*, Québec, Le Griffon d'Argile, 1988.

COLLECTIF, *De Jésus et des femmes*, Montréal et Paris, Bellarmin et les   ditions du Cerf, 1987.

DE LA BO  TIE, *Discours de la servitude volontaire*, Modernisation, présentation et commentaire de Gérald Allard, Québec, Le Griffon d'Argile, 1985.

DE MACHIAVEL, *Le Prince*, Traduction et présentation de Gérald Allard, Québec, Le Griffon d'Argile, 1984.

DOYON, Gilles et TALBOT, Pierre, *La logique du raisonnement*, tome II, Québec, Le Griffon d'Argile, 1986.

- DOYON, Gilles et TALBOT, Pierre, *La logique du raisonnement*, tome I, Québec, Le Griffon d'Argile, 1985.
- ERIUGÉNA, *Periphyseon (division of nature)*, traduit par John O'Meara, Montréal et Washington, Bellarmin et Dumbarton Oaks, 1987.
- GUERTIN, Michel, *Itinéraires philosophiques*, Québec, Le Griffon d'Argile, 1987.
- JOHANNISSE, Yvon et LANE, Gilles, *La science comme mythe. Pour en finir avec Darwin et les théories de l'évolution*, Montréal, VLB, 1988.
- JOÓS, Ernest, *George Lukács and His World*, New York, Peter Lang Publishing, 1987.
- LABERGE, Jacques, *Initiation à la logique conceptuelle*, Québec, Le Griffon d'Argile, 1986.
- LAFRANCE, Y., ROUSSELL, M., PAQUET, L., *Les présocratiques : bibliographie analytique (1879-1980)*, Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles Lettres, 1988.
- LAFRANCE, Yvon, *Pour interpréter Platon, la Ligne en République VI, 509d, 511c. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles Lettres, 1987.
- LATRAVERSE, François, *La pragmatique. Histoire et critique*, Liège et Bruxelles, Pierre Mardaga, 1987.
- LAVERDIÈRE, Lucien, *L'africain et le missionnaire*, Montréal, Bellarmin, 1987.
- LECERCLE, Jean-Jacques, *Frankenstein : mythe et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, (sous la direction de), *Égalité et différence des sexes*, Montréal, Cahiers de l'ACFAS, 1986.
- MC CORMICK, Peter J., *Fictions, Philosophies and the Problems of Poetics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.
- PELLERIN, René, *Analyse critique du concept de Nature*, Québec, Le Griffon d'Argile, 1988.
- RAINVILLE, Maurice, *L'expérience et l'expression ; essai sur la pensée de Merleau-Ponty*, Montréal, Bellarmin, 1988.
- RIGBY, Paul, *Original Sin in Augustine's Confessions*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1987.
- ROBERTS, Julien, *German Philosophy. Introduction*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1988.
- ROUSSEAU, Louis et DESPLAND, Michel, *Les sciences religieuses au Québec depuis 1972*, Waterloo, Corporation Canadienne des Sciences religieuses/Canadian Corporation for Studies of Religion, 1988.
- ROY, Yves, *Autorité politique et liberté*, Montréal, VLB, 1988.

- SOULET, Marc Henry, *Le silence des intellectuels*, Montréal, les Éditions Saint-Martin, 1987.
- URBANAS, Alban, *La notion d'accident chez Aristote*, Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles Lettres, 1988.
- VACHET, André, *Marcuse : la révolution radicale et le nouveau socialisme*, Ottawa, les Éditions de l'Université d'Ottawa.
- VANDERVEKEN, Daniel, *Les Actes de discours*, Liège et Bruxelles, Pierre Mardaga, 1988.
- ZAPATA, René, *La philosophie russe et soviétique*, Paris, Presses Universitaires de France (Coll. Que sais-je ?), 1988.