

De l'illusion à l'espérance

Serge Cantin

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027049ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027049ar>

[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

Cantin, S. (1988). De l'illusion à l'espérance. *Philosophiques*, 15 (2), 251–310.
<https://doi.org/10.7202/027049ar>

Résumé de l'article

Dans *L'illusion philosophique*, son tout premier livre paru en 1936, Jeanne Hersch retrace les principales étapes de l'histoire de la philosophie occidentale selon l'hypothèse de la destruction progressive et nécessaire par la philosophie de sa propre illusion fondatrice. Je propose d'élargir cette perspective en montrant que l'inhérence de l'illusion à la spéculation philosophique tient au rôle primordial qu'y joue l'imagination symbolique, dont le refoulement par la pensée directe, pour laquelle opta graduellement l'Occident, sous-tend et scande l'histoire de la destruction de l'illusion philosophique. Cette enquête m'achemine à la philosophie kantienne qui, en même temps qu'elle accomplit la dernière étape de cette histoire, en appelle cependant, notamment dans la *Critique de la Faculté de Juger*, à une réhabilitation philosophique du symbolisme, dont Kant semble avoir attendu, à la fin, une représentation de ce qui répondrait à la question : « Was darf ich hoffen ? ».

ARTICLES

DE L'ILLUSION À L'ESPÉRANCE

par Serge Cantin

RÉSUMÉ. Dans *L'illusion philosophique*, son tout premier livre paru en 1936, Jeanne Hersch retrace les principales étapes de l'histoire de la philosophie occidentale selon l'hypothèse de la destruction progressive et nécessaire par la philosophie de sa propre illusion fondatrice. Je propose d'élargir cette perspective en montrant que l'inhérence de l'illusion à la spéculation philosophique tient au rôle primordial qu'y joue l'imagination symbolique, dont le refoulement par la pensée directe, pour laquelle opta graduellement l'Occident, sous-tend et scande l'histoire de la destruction de l'illusion philosophique. Cette enquête m'achemine à la philosophie kantienne qui, en même temps qu'elle accomplit la dernière étape de cette histoire, en appelle cependant, notamment dans la *Critique de la Faculté de Juger*, à une réhabilitation philosophique du symbolisme, dont Kant semble avoir attendu, à la fin, une représentation de ce qui répondrait à la question : « *Was darf ich hoffen?* ».

ABSTRACT. In her very first book *L'illusion philosophique*, published in 1936, Jeanne Hersch outlines the different periods of the history of western philosophy from the point of view of the progressive and inevitable destruction of its own fundamental illusion. I propose to extend this view by showing that illusion is ingrained in philosophical speculation because symbolical imagination is a fundamental function therein. Repression of imagination by rational thought, for which western learned culture gradually opted, underlies the history of the undoing of philosophical illusion. The inquiry leads me into Kantian philosophy. Criticism achieves the last step of the historical process of this destruction, but it also calls for a philosophical rehabilitation of symbolism, especially in the *Critique of Judgment*. Finally, Kant seems to have expected symbolism to give a representation of the answer to his question : « *Was darf ich hoffen?* »

« C'est le pays de la vérité (mot séduisant) entouré d'un océan vaste et orageux, véritable empire de l'illusion, où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur qui rêve de découvertes et l'engagent dans des aventures auxquelles il ne sait jamais se refuser et que, cependant, il ne peut jamais mener à fin ».

KANT, *Critique de la raison pure*
(trad. Tremesaygues et Pacaud).

INTRODUCTION

Rien peut-être ne caractérise mieux la philosophie occidentale depuis ses origines que la lutte impitoyable qu'elle n'a cessé de livrer contre ce que j'appellerais volontiers l'Hydre de l'Illusion. À telle enseigne qu'il conviendrait de se demander ce que serait la philosophie sans son monstre, et si, un peu à la manière du héros antique s'inventant de nouveaux défis pour faire la preuve de la supériorité de sa force et de son courage, le grand philosophe n'est pas lui-même le créateur des illusions dont il triomphe et qui lui servent pour ainsi dire de repoussoir. En l'illusion la raison philosophique trouve, semble-t-il, l'indispensable prétexte à son interminable quête d'une réalité authentique, le scandale inextinguible à dénoncer au nom de la vérité qu'elle revendique et à quoi elle prétend suspendu le salut des hommes.

Or, ce que Jeanne Hersch a précisément voulu montrer dans *L'illusion philosophique*¹, c'est que l'illusion n'a pas été que cela pour la philosophie : la contrepartie nécessaire à son affirmation, mais qu'elle en fut d'abord et avant tout, du moins jusqu'à Kant, son constituant essentiel, sa condition interne de possibilité et de « progrès ». Jusqu'à Kant car pour Hersch la pensée du maître de Königsberg marque un tournant dans l'histoire de la philosophie.

1. HERSCH, Jeanne, *L'illusion philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1936. Réédition chez Plon, Paris.

En effet, en démontant le mécanisme transcendantal de l'illusion et en montrant le rôle moteur que celle-ci a joué depuis toujours au sein de la spéculation philosophique, Kant soulève une question cruciale, incontournable. Cette question, qui fixe l'horizon de la présente recherche, Jeanne Hersch l'énonce en ces termes :

Si la philosophie est et doit nécessairement être bâtie sur un paradoxe, si elle repose nécessairement sur une illusion qui ne diminue pourtant en rien sa vérité, que devient-elle une fois qu'elle a découvert le paradoxe et l'illusion et qu'elle les a reconnus inévitables et nécessaires ? Il est clair qu'une telle découverte ne peut pas rester sans conséquences : une illusion dévoilée n'en est plus une ; et si vraiment la philosophie dépend d'une illusion, que devient-elle après l'avoir décelée ?²

À une question de cette ampleur, je n'ai pas la prétention de pouvoir fournir ici une réponse même partielle. Mon intention est plus modeste qui se bornera à tenter d'en rendre aussi explicites que possible le sens et la portée, notamment en ce qui concerne ses implications sur le vouloir-être philosophique actuel. À cet effet, je procéderai de la manière suivante.

Dans un premier temps, j'exposerai à grands traits la thèse de Hersch selon laquelle l'illusion remplit un rôle constitutif dans la recherche philosophique disons « normale » ou traditionnelle. Puis je m'efforcerai de montrer, en marge de Hersch, que cette présence de l'illusion au cœur de l'activité philosophique participe du travail plus vaste de l'imagination symbolique. Ce qui m'amènera ensuite, dans une seconde partie, à esquisser un parallèle entre d'une part l'histoire de la philosophie occidentale telle que la conçoit Hersch, c'est-à-dire en tant que destruction progressive de son illusion fondamentale, et d'autre part la dévaluation progressive dont fut l'objet la pensée indirecte ou symbolique en Occident, en particulier à l'époque moderne avec la mise en œuvre d'une pensée « claire et distincte » garantissant à l'homme la maîtrise rationnelle et technique de la nature. Dans la troisième partie je m'attacherai à mettre en relief la façon dont la Critique kantienne, tout en accomplissant l'ultime étape de la destruction de l'illusion philosophique, parvient néanmoins à arracher la raison aussi bien à la

2. *Ibid.*, p. 106 ; c'est moi qui souligne. Dorénavant, afin de ne pas multiplier inutilement les renvois en bas de page, je ferai suivre les passages cités de cet ouvrage du numéro, entre parenthèses, de la page correspondante.

fermeture scientiste et technicienne qu'à la tentation sceptique, et à poser les conditions pour l'avènement d'une « seconde naïveté » philosophique. Je ferai porter le poids de mon interprétation sur la continuité latente, non thématisée par Kant, entre la problématique de l'illusion transcendantale, en tant que « structure nécessaire de la pensée de l'inconditionné³ », et la conception du symbolisme qu'expose la *Critique du Jugement* et dont Jean Lacroix a pu dire qu'elle est « l'une des plus profondes de Kant⁴ ». En conclusion, j'insisterai quelque peu sur l'actualité de la pensée kantienne eu égard à l'urgence, à laquelle nous accule l'accélération folle et suicidaire de l'histoire, de nous doter, en contrepoint de notre savoir critique, d'une véritable éthique de l'espérance.

I. LA DUPLICITÉ DU PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

Dès le seuil de son ouvrage, Hersch précise que son étude vise essentiellement à dégager « la pure forme, la forme abstraite, capable de contenir n'importe quel problème philosophique » (9). Sous ce rapport, la première évidence qui s'impose c'est que « chaque philosophe recommence tout (...), veut être le point de départ de la vraie philosophie dont elle resterait la base » (10). Toutefois, cette prétention sans cesse réitérée par les philosophes se heurte aussitôt à une autre évidence : en effet, après vingt-cinq siècles de philosophie, force est d'admettre, note Hersch, que non seulement la vraie philosophie n'a pas encore vu le jour mais qu'aucun système philosophique ne satisfait aux exigences de la connaissance positive qu'il vise pourtant.

Néanmoins, on continue d'étudier les grandes philosophies ; Platon, Aristote, Descartes, Kant, et bien d'autres encore, gardent toujours, du moins pour un certain public (de plus en plus restreint il est vrai), un intérêt actuel. Comment expliquer cet intérêt ? D'où vient que, tout en étant conscient de la non-scientificité des réponses que ces philosophes proposèrent jadis aux questions que

3. L'expression est de Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 509.

4. LACROIX, Jean, *Kant et le kantisme*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 1966, p. 81.

le progrès des sciences modernes a permis depuis de résoudre de manière vraiment positive, on ne laisse pas de s'intéresser à ces réponses, voire de se passionner pour des systèmes de pensée apparemment caducs ? Faut-il invoquer ici la simple curiosité historienne au sens positiviste du terme ?

Non, répond Hersch, puisque sous les problèmes explicitement posés, sous les solutions offertes par les philosophes — problèmes et solutions qui ne sont jamais qu'une « façade » ou une « écriture chiffrée » — quelque chose d'autre se joue, un sens implicite, celui-là même qui provoque et que vise tout à la fois, plus ou moins consciemment, le travail d'interprétation d'une grande œuvre philosophique. Essayons de cerner de plus près la nature de ce que Hersch appelle « la duplicité du problème philosophique ».

Tout problème philosophique comporte, selon notre auteur, une duplicité intrinsèque par laquelle il se distingue de tout autre problème, religieux, scientifique ou esthétique. Cette duplicité consiste en ceci que sous le sens apparent du problème qui fait l'objet de la recherche philosophique, et en deçà de la vérité objective qu'elle veut atteindre, intervient une autre vérité, subjective et métaphysique, qui ressortit à la décision de philosopher et à la liberté qu'un sujet expérimente en lui-même.

Pour rendre plus sensible l'existence de cette duplicité, raisonnons un peu à la manière de Hersch : par l'absurde. Imaginons que les problèmes explicites qui ont traditionnellement retenu l'attention des philosophes : Dieu, le Monde, l'Âme, forment comme tels les véritables enjeux des systèmes philosophiques. Alors, le concept même de philosophie n'aurait d'autre sens que de désigner une connaissance préscientifique dont l'objet, de métaphysique au départ, se serait, au fur et à mesure du progrès des méthodes positives et de la différenciation corrélatrice des savoirs, fragmenté en divers domaines empiriques tels que ceux dont s'occupent de nos jours les sciences de la nature et les sciences de l'homme, toutes dérivées de la philosophie mais qui se seraient également conquises à ses dépens, chacune minant un peu plus le fondement illusoire de celle-ci.

Mais comment expliquer dès lors que, en dépit de leurs évidentes faiblesses en regard des explications scientifiques que nous possédons aujourd'hui, la cosmologie platonicienne ou le

mécanisme cartésien, pour ne citer que ces deux exemples, continuent de nous « donner à penser » ? Lorsque le plus illustre philosophe contemporain ou le plus obscur étudiant de philosophie se plonge dans le *Timée* ou le *Traité du monde*, est-ce bien d'abord en vue de satisfaire un besoin de connaissance positive ou encore d'assouvir une passion irrésistible pour l'histoire des sciences ? Certes ces ouvrages se présentent comme de la science, mais alors que leur contenu scientifique a été remplacé par de nouveaux savoirs véritablement positifs, nous continuons nonobstant leur caduque scientificité à y trouver un intérêt ? Pourquoi ? Ne serait-ce pas avant tout, dit Hersch, parce que l'évidence logique ou scientifique visée par Platon ou Descartes vaut comme « chiffre » pour autre chose, recouvre une autre évidence, celle par laquelle un sujet s'engage à être, décide de son existence ?

Cette décision, cet engagement existentiel, notre auteur l'appelle un « vouloir-être », expression qui me paraît correspondre de près à la fameuse notion de « foi philosophique » chère à Karl Jaspers, qui fut d'ailleurs, on le sait, le maître de Jeanne Hersch et dont la pensée est partout présente dans *L'Illusion philosophique*, où l'on trouve thématiqué ce qui était partout diffus dans les écrits du philosophe allemand entre 1919 et 1932. Quoi qu'il en soit, chez Hersch, ce « vouloir-être », cette « foi philosophique », désigne une pure forme distincte des contenus qu'elle revêt d'un système philosophique à l'autre. Non pas cependant au sens où cette forme pourrait être *en fait* soustraite à son contenu ; au contraire, dit Hersch, « à l'état pur, vide et sans contenu, il (le "vouloir être") constitue l'une des plus grandes perversions spirituelles qui soient » (36). Aussi, « pour que cette duplicité ne soit pas perversion, il faut que réellement le philosophe s'attache à son objet, qu'il oublie la décision qu'il est en train de prendre... » (37).

À la décision en tant que telle ne se mêle donc aucune duplicité. Avant de s'être appliquée à un objet la décision est pure possibilité, liberté formelle et vide. La duplicité découle de l'acte par lequel le sujet exerce sa liberté et ce faisant « oublie la décision qu'il est en train de prendre ». Elle caractérise par conséquent l'acte de philosopher lui-même, tant il est vrai qu'il ne peut y avoir d'activité philosophique véritable, non plus d'ailleurs que d'action humaine proprement dite, sans l'oubli de la liberté que l'acte a pour fin de réaliser, sans une sorte de prestation par le sujet de sa

propre liberté, encore vide et virtuelle, dans un objet promu au prestige de l'universel. C'est ce que Hersch veut dire, me semble-t-il, lorsqu'elle écrit que de sa liberté,

de cet absolu monadique le philosophe doit nécessairement faire un absolu universel puisqu'il doit s'occuper d'un objet, étant lui-même sujet. Il ne peut décider de son existence de sujet qu'en étant tourné vers un objet. Il ne peut atteindre à l'absolu monadique, (...) appelé aussi vérité métaphysique, qu'en faisant de lui un absolu universel, une vérité scientifique moins relative que la science elle-même. Seulement, comme cette vérité n'en est pas une, il se trouve qu'il se mêle à son absolu de la foi (66).

On comprendra, je l'espère, que pour Hersch la duplicité (ou le paradoxe) du problème philosophique n'est pas à porter au débit de la philosophie, mais qu'au contraire elle en fonde la possibilité même. À cet égard, il y aurait sans doute, ainsi que le suggère Hersch, un rapprochement à établir entre l'expérience philosophique, si singulière soit-elle, et l'expérience morale commune à tout être raisonnable. En effet, n'est-il pas nécessaire que l'homme bon oublie qu'il est bon afin de l'être effectivement ? Si la conduite morale la plus commune et l'activité somme toute exceptionnelle du philosophe se rejoignent sur ce point, c'est que toutes deux appartiennent au fond à cette « pensée vivante » dont on a pu dire à bon droit qu'elle ne procède pas « par application d'une théorie de la pensée » mais selon la liberté d'un sujet. « L'objectivité théorique d'une détermination connue, souligne Marc Renault, n'a pas de sens, et partant pas de réalité, en dehors de son intégration à l'action réalisatrice d'un singulier ⁵ ». Aussi la duplicité philosophique n'est-elle un scandale que du point de vue d'une théorie de la connaissance qui voudrait fonder la possibilité de la pensée avant ou ailleurs que dans l'expérience qu'elle fait d'elle-même dans la réflexivité *extatique*. Elle ne l'est pas par exemple chez Platon, pour qui la philosophie commence avec l'étonnement, état de la pensée où celle-ci s'éprouve et s'atteste dans son appartenance à une dimension transcendante dont elle n'est pas la mesure. Mais, et on le verra mieux plus loin, elle le devient au fur et à mesure du

5. RENAULT, Marc, *Le Singulier. Essai de monadologie*, Montréal-Paris-Tournai, Bellarmin et Desclée, 1979, p. 12.

développement d'un rationalisme hostile à toute transcendance et contempteur de l'imagination symbolique. Ainsi, à l'époque moderne, où, « obscurément atteinte par les critiques qu'on lui faisait », la philosophie « s'est efforcée à tout prix de s'assimiler à la science proprement dite (...), voulut lui emprunter de sa sécurité. Mais ce faisant, ajoute Hersch, elle offrait plus que jamais prise à ses détracteurs, auxquels elle donnait le droit de lui appliquer des critères scientifiques. Or elle n'obtenait pas de résultats scientifiques et pour la science elle valait donc moins que rien : elle était une erreur obstinée. Philosophiquement elle conservait sans le vouloir son sens, car elle faisait autre chose que ce qu'elle voulait faire. Cependant, en se proclamant science, elle dissimulait sa propre nature, elle se dérobaît à sa tâche de poser la question radicale et son point de départ restait obscur » (44-45).

Cette « propre nature », ce « point de départ » de la philosophie, c'est, on l'a vu, un vouloir-être, une foi. « Croire à un vide où l'homme a la place de décider de lui-même, c'est là, soutient Hersch, le "point de foi" de toute philosophie » (62). Or, en philosophie moderne, avec Descartes et les grands rationalistes, ce « point de foi » atteint un degré d'occultation sans précédent ; ce qui implique en retour que l'illusion scientifique de la philosophie, jusque-là présente certes mais toujours plus ou moins reconnue en tant qu'illusion, triomphe désormais, c'est-à-dire fonctionne avec d'autant plus d'efficacité qu'elle échappe comme telle à la conscience du philosophe, qui a tendance à confondre vérité métaphysique et vérité objective, ou à prendre celle-ci pour celle-là. Cependant, aussi tendu soit-il vers l'idéal de la scientificité, le philosophe moderne échoue à produire des résultats positifs et, par conséquent, ne cesse de se disqualifier aux yeux de la science moderne. Et c'est ainsi qu'après avoir vu en celle-ci une alliée dans sa lutte contre l'ignorance et l'illusion, la philosophie est amenée à se défendre contre elle, à justifier son droit à l'existence face à un nouveau savoir qui se donne pour le seul véritable.

C'est à l'occasion de cette démarche d'autojustification de la philosophie à l'époque moderne, que s'accomplit l'étape décisive de la destruction de l'illusion philosophique. Le philosophe va prendre conscience du Vide où il se tient à travers la découverte que la philosophie n'a pas d'objet, ou plutôt que l'objet qu'elle se donne, que le philosophe doit se donner pour philosopher est

toujours apparent, illusoire, ne sert que de prétexte à son vouloir-être. On sait — et j'aurai l'occasion d'y revenir en détail plus loin — le rôle prépondérant que Kant a joué dans ce procès. La portée décisive du kantisme pour la pensée moderne est contenue dans la fameuse déclaration tant de fois citée de la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* : « J'ai dû abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance ». Mais a-t-on vraiment saisi le caractère hautement problématique de cette déclaration ? Car si le philosophe doit parler d'autre chose que ce dont il croit parler pour parvenir, par ce moyen d'expression indirecte, à construire un système qui soit le support indispensable de sa foi, la matière de son vouloir-être, le remplissement du Vide de sa liberté, qu'arrive-t-il dès lors qu'il sait tout cela, qu'il n'est plus « dupe » du double langage qu'il parlait et de l'écriture chiffrée dont il usait, jusque-là, naïvement ? Est-il encore possible et légitime de recourir à des chiffres et à des signes à partir du moment où ceux-ci sont reconnus comme tels ? Que peut vouloir dire *faire* une place pour la foi, même philosophique, lorsqu'on a perdu la naïveté ? Et s'il est évident que le philosophe ne peut pas demeurer toute sa vie dans le *thaumadzein*, dans le pathos de l'étonnement muet devant l'Être — expérience aussi décisive que fugitive —, puisqu'il lui faut bien parler, ne fût-ce qu'avec lui-même, se poser des questions, quelles questions se posera-t-il, de quel objet s'occupera-t-il, s'il sait pertinemment que toutes les questions, tous les objets, aussi nécessaires soient-ils, ne sont jamais que des prétextes ?

Telle est la « question radicale » que soulève la Critique kantienne ; elle concerne l'existence même de la philosophie suite à la découverte de sa duplicité et à la perte corrélatrice de son objet, de sa naïveté. Dans les termes de Hersch, la question se pose ainsi : comment « la philosophie sortira-t-elle de l'impasse à laquelle elle est acculée par la perte de son illusion fondamentale ? » (199).

À cette question apparemment aporétique, notre auteur suggère la réponse suivante : il n'y a qu'un moyen de sortir de l'impasse, c'est de faire de la destruction de l'illusion philosophique le seul objet explicite de la philosophie, Jaspers représentant aux yeux de Hersch le type même du « nouveau philosophe », celui qui assume jusqu'au bout l'échec de la philosophie, son insurmontable paradoxe, et qui, à l'instar de Kierkegaard dirais-je, trouve dans cet

échec même « le chiffre de la transcendance » (178), une impulsion à croire à nouveau.

Objectera-t-on à Hersch que l'illusion philosophique subsiste toujours après Kant et que l'on continue, aujourd'hui encore, à « produire » des philosophies précritiques, des systèmes dogmatiques, des ontologies soi-disant positives ? Mais elle en prend bien note ; seulement ces ontologies ne peuvent plus, selon elle, être vraies, prisonnières qu'elles sont d'un paradoxe qu'elles feignent d'ignorer. Avec Jaspers, Hersch insiste à juste titre sur l'historicité de la philosophie :

Une expression de la vérité métaphysique autrefois authentique, dit-elle, reste authentique pour moi et me transmet l'appel d'une existence véritable ; mais créée à une autre époque, elle ne serait pas vraie. Pendant longtemps les ontologies dogmatiques ont pu être l'écriture chiffrée de la vérité métaphysique. Maintenant, elles ne le peuvent plus. Car entre temps, il y a des choses qui ont été découvertes, dites, vécues. On ne peut pas faire « comme si » elles n'étaient pas. Philosophier maintenant comme si Kant n'avait jamais existé, c'est se fermer au passé et à l'histoire, c'est se refuser à la communication, et condamner par cela même l'existence. C'est enfin *mentir* — car Kant a existé (189).

Je viens de résumer à grands traits l'argumentation qu'expose et développe Hersch dans son ouvrage. Avant d'y revenir pour suivre de plus près les principales étapes de l'histoire de la philosophie dans la perspective de la destruction progressive de son illusion fondatrice, je voudrais tenter de montrer en quoi cette illusion peut être dite constituée par l'imagination symbolique. Après quoi, il me sera loisible de tracer un parallèle entre la destruction de l'illusion philosophique et l'extinction graduelle, tout au long de l'histoire de la culture occidentale, du pouvoir de médiation du symbole, symbole dont la fonction première est d'être, selon la formule de Gilbert Durand, « messager de la transcendance dans le monde de l'incarnation et de la mort ⁶ ».

6. DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, p. 109.

II. ILLUSION ET SYMBOLE

Vers la fin de son essai, Hersch écrit ceci : « Qu'il soit pensée ou image, l'objet métaphysique n'est pas lui-même, mais symbole » (174).

Quoique le mot « symbole » ne soit pas courant sous la plume de Hersch, la fréquence avec laquelle, en revanche, se rencontrent des expressions telles que « chiffre » ou « écriture chiffrée » (expression qu'elle emprunte d'ailleurs à Jaspers) pour désigner le lien qui unit le contenu explicite d'un système philosophique — ce que l'on pourrait appeler son signifiant — et son sens métaphysique caché — son signifié —, laisse sous-entendre, sans que la chose soit jamais dite explicitement, que pour notre auteur la philosophie s'apparente à une connaissance de type symbolique.

Je suis tout à fait conscient de me heurter ici aux préjugés les plus tenaces. En effet, rien, du moins à première vue, ne semble plus éloigné de la démarche rationnelle des philosophes que le mode « irrationnel » d'appréhension du monde propre au symbole. D'ailleurs, les philosophes depuis Platon n'ont-ils pas suffisamment insisté sur l'incompatibilité foncière des deux modes de connaissance pour qu'un tel rapprochement soit à jamais tenu pour incongru ou fantaisiste ? Pourtant, si l'on admet avec Hersch que la philosophie repose sur une illusion fondamentale, qui ne diminue en rien sa valeur, la distinction classique entre symbole et concept, entre *muthos* et *logos*, pour épistémologiquement pertinente et heuristiquement probante qu'elle soit, ne doit-elle pas être considérée comme seconde et dérivée en regard de cette vérité métaphysique que les différents systèmes philosophiques échouent à fixer conceptuellement, positivement, mais qui néanmoins se montre, indirectement, symboliquement, à l'occasion de cet échec même ? L'échec apparent, scientifique, de toutes les grandes philosophies, ne témoignerait-il pas en négatif de la présence irréductible du symbole, qui est, selon les termes de Gilbert Durand, « "*confirmation*" *d'un sens à une liberté personnelle* » ? Parce qu'il concerne la liberté humaine, parce qu'il s'effectue « dans le creuset d'une liberté (...) », le symbole ne peut pas s'explicitier⁷, dit encore

7. *Ibid.*, p. 35 ; c'est Durand qui souligne.

Durand. Analysant les rapports entre le mythe et la métaphysique, Georges Gusdorf pense de son côté qu'

il n'est pas tellement difficile de retrouver en eux (dans les grands systèmes philosophiques) l'intention mythique toujours vivante, nullement étouffée par le chiffre de la raison pure surimposé (...). À l'origine de chaque philosophie, ajoute-t-il, se trouvent une grande ambition et une grande espérance, qui inspirent le dynamisme conquérant de l'intellect. Le philosophe est sans doute l'homme de la vérité, mais cette vérité est sa vérité, l'apaisement de ses inquiétudes, le chemin propre de son accomplissement (...). L'intuition maîtresse du philosophe, l'unique pensée qui fait l'unité de son grand dessein, correspond à une visée vers la plénitude, toujours offerte et toujours refusée. Elle joue donc le rôle d'introduction à la totalité, qui est essentiellement le rôle du mythe⁸.

À travers sa recherche de la vérité objective, universelle, le philosophe *éprouve* que cette recherche met en jeu sa liberté. Il l'éprouve non pas comme un objet placé devant lui, mais comme l'expérience la plus intime et la moins communicable qui soit ; il vit sa liberté, qui n'existe nulle part comme réalité empirique, qui est l'illusion première, nécessaire à sa recherche, laquelle se confond avec son engagement dans l'existence. Cet engagement revêt la forme concrète d'un système théorique, auquel on pourrait appliquer, me semble-t-il, la formule dont use Durand à propos du symbole, à savoir qu'il porte en lui-même « scandaleusement, le message immanent d'une transcendance, jamais explicite mais toujours ambigu⁹ ».

Cette ambiguïté fondamentale du message philosophique explique pourquoi, selon moi, il n'y a pas et ne saurait y avoir une interprétation unique et définitive d'une grande philosophie, comme tendent d'ailleurs à le prouver les multiples interprétations qu'ont suscitées et que ne cessent de provoquer les doctrines de Platon, d'Aristote, de Descartes, etc. Les grandes philosophies possèdent une flexibilité analogue à celle du symbole et qui fait que ce n'est que dans la répétition, non tautologique mais perfectionnante, des interprétations qu'elles inspirent, que se comble indéfiniment leur inadéquation au sens métaphysique qu'elles recèlent. Indéfiniment, car il faut bien, avec Derrida, « reconnaître en son principe

8. GUSDORF, Georges, *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1973, p. 246-247.

9. DURAND, *op. cit.*, p. 14.

la condition d'impossibilité » du projet qui consisterait à « déchiffrer la figure dans le texte philosophique ». Parce que la couche métaphysique des premiers philosophèmes est elle-même métaphorique, elle « ne se domine pas ¹⁰ ».

Qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas, sous prétexte de spécifier ce qu'on pourrait appeler en langage scolastique « l'objet formel » de la philosophie par opposition à celui de la science, de nier le travail de conceptualisation propre à celle-là et par lequel elle se distingue par exemple de la poésie. Lorsque je dis que la philosophie s'apparente à la pensée symbolique, ce que j'entends signifier par là c'est que bien qu'elle n'ait pas d'objet au sens propre du terme, ou plutôt que son objet : l'absolu, l'infini, l'au-delà de la mort, soit définitivement absent, la philosophie ne peut s'empêcher de représenter cette Absence, de la rendre pour ainsi dire sensible au moyen du langage, par des signes qui font système entre eux et évoquent ce qui se trouve dans l'impossibilité principielle d'apparaître en tant que tel à la lumière de la conscience. En ce sens, en tant qu'il est pour prendre encore une fois les mots de Durand, « épiphanie d'un mystère (...) signe éternellement veuf du signifié ¹¹ », le système philosophique a valeur de symbole.

On comprend mieux dès lors pourquoi la philosophie est inassimilable au savoir scientifique, pourquoi elle ne « progresse » pas suivant une démarche cumulative où chaque théorie nouvelle élargirait ou approfondirait le domaine délimité par la théorie ancienne. Car si la philosophie doit viser l'évidence scientifique et logique, elle ne saurait y parvenir sans du même coup disparaître. « En renonçant à elle (l'évidence scientifique) aussi bien qu'en l'obtenant il (le philosophe) quitte le domaine de la philosophie », affirme Hersch (42). Philosophier c'est décider ; la décision philosophique, bien que le philosophe ne puisse pas la prendre « directement et à vide » (40), ne se réduit pas à une décision d'ordre épistémologique portant sur un objet de connaissance. L'enjeu véritable du philosophe n'est pas objectif mais subjectif et métaphysique ; c'est dire qu'il concerne l'homme dans sa singularité. Celui qui décide de faire de la philosophie décide seul ; il s'engage à être fidèle à *quelque chose* parce qu'il cherche et trouve dans ce

10. DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 261.

11. DURAND, *op. cit.*, pp. 9 et 4.

quelque chose la forme même de son devenir, sa seule chance de salut oserais-je dire. Ce *quelque chose*, c'est l'Être tel qu'il se révèle à un sujet particulier, tel qu'il est appréhendé subjectivement et librement, sous une certaine figure. Les grandes philosophies correspondent à autant de figurations, de représentations symboliques de l'Être absent, à autant de variantes de la connaissance authentique, laquelle, nous dit Gilles Lane, « ne serait pas recherchée "pour elle-même" (...), mais pour que puisse se produire, à travers elle, cette "rencontre" d'une visée personnellement valorisante ¹² ».

Cette rencontre n'en est pas une au sens psychologique du terme puisque la « réalité "visante" », même si elle se prête à une présentation indirecte, symbolique — celle constituée par l'œuvre philosophique — n'apparaît jamais elle-même, sinon sous la forme indéterminée et indéterminable d'une liberté que le philosophe doit sans cesse reconquérir, qui toujours le devance. Au fond, cette expérience de liberté, n'est-ce pas toujours ce que l'on cherche à atteindre lorsqu'on étudie un système philosophique ? « Comprendre véritablement un philosophe, dit Hersch, c'est réussir à le mimer intérieurement tandis qu'il composait son œuvre » (73). Mais l'identification à l'auteur, le mimétisme, pour nécessaire qu'il soit à la compréhension d'une philosophie, ne suffit pas, car « l'acceptation définitive n'appartient pas au domaine de la philosophie » (72). La réussite de l'identification, dit Hersch, exige de la part de l'étudiant qu'il « se sépare de l'auteur ; il doit se reconquérir, attaquer » (72). Que doit-il reconquérir ? Sa liberté. La vérité du système philosophique qui subit l'attaque n'en est pas altérée ; au contraire ce n'est que dans la mesure où il n'est pas simplement compris, mimé, mais interprété, qu'un système philosophique demeure vivant et peut communiquer la liberté qui en est à la source. Car « c'est bien sa liberté que l'étudiant conquiert en "communiquant" (selon le mot de Jaspers) avec la liberté de l'auteur. Un système philosophique, qui doit (...) échouer dans sa poursuite d'un savoir total objectif, trouve sa vérité métaphysique dans l'appel qu'il lance à la liberté » (74).

Aussi bien n'est-il d'interprétation proprement philosophique d'un système philosophique que libre, que là où l'interprète

12. LANE, Gilles, *À quoi bon la philosophie ?*, Montréal, Le Préambule, 1982, p. 100.

parvient à actualiser sa propre liberté et retrouve ainsi, pour lui-même, la forme pure sous-jacente au contenu explicite du système étudié, contenu correspondant à une figure possible et singulière de l'irreprésentable que l'auteur du système s'était donné pour tâche paradoxale de représenter. Inversement, ce n'est que parce qu'il est symboliquement structuré que le système philosophique est justiciable de cette libre interprétation, donc parce qu'il se fonde sur une illusion. Dans la prochaine partie de ma recherche, je m'appliquerai à établir un parallèle entre la destruction de l'illusion philosophique et la dépréciation ontologique de la pensée symbolique en Occident, dépréciation qui tend à compromettre la possibilité d'une interprétation libre des œuvres — non seulement philosophiques mais de la culture en général — et qui concourt, par là même, à l'étiollement de la racine même du vouloir-être individuel et collectif.

III. L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE COMME DESTRUCTION PROGRESSIVE DE SON ILLUSION FONDAMENTALE

Pour suggestive qu'elle soit, l'analyse que Hersch consacre à l'histoire de la destruction de l'illusion philosophique a, selon moi, le défaut de négliger le mouvement culturel et intellectuel plus vaste au sein duquel se déroule cette marche destructrice et que je caractériserais pour ma part, après bien d'autres, comme un procès de démythisation et de refoulement de l'imagination symbolique, auquel Gilbert Durand a donné le nom d'« iconoclasme occidental ». Il va sans dire que l'ampleur et la complexité de ce processus de « désenchantement » m'interdisent de procéder ici à son examen exhaustif. Je me bornerai à rendre sensible la relation que je crois étroite entre la déperdition du symbolisme mythique et la destruction de l'illusion philosophique en Occident.

L'illusion dans la philosophie grecque

Dans la philosophie grecque et en particulier chez Platon, le mythe occupe, on le sait, une place prépondérante. Mythes du cosmos, de l'âme ou de l'homme viennent suppléer aux insuffisances de la théorie et prolonger la réflexion par un appel à la rêverie qui a pour effet de rendre l'invisible imaginable, l'intemporel racontable. Le mythe affirme la présence de l'inconnaissable dans le connu, il

révèle une profondeur inaccessible au raisonnement discursif. En ce sens, il correspond à ce que Hersch appelle une « écriture chiffrée » dans laquelle la force attractive que la transcendance exerce sur l'existant ne pouvant s'exprimer directement trouve une forme d'expression indirecte, symbolique. Ce langage chiffré, symbolique, trace la limite de la théorie des Idées, en même temps qu'il en garantit l'ouverture à une dimension transcendante dont elle n'est pas la mesure. « Le platonisme, tant gréco-latin qu'alexandrin, est peu ou prou une philosophie du "chiffre" de la transcendance, c'est-à-dire implique une symbolique ¹³ ».

Toutefois, une chose essentielle distingue le mythe platonicien de ce que j'ai dit jusqu'ici de l'écriture chiffrée : en effet, à la différence des grands penseurs modernes, chez qui la méconnaissance du paradoxe ou de la duplicité du problème philosophique semble être la condition même du philosophe, Platon, lui, sait qu'il utilise une écriture chiffrée, « il sait, dit Schuhl, qu'il est des vérités que les images ne peuvent exprimer (...), il n'est pas dupe lui-même du langage qu'il parle et qu'il doit parler, pour tenter au moins de suggérer l'inexprimable ¹⁴ ».

La philosophie platonicienne voile d'autant mieux l'illusion qu'elle la reconnaît comme telle.

Elle lui a laissé dans le mythe, dit Hersch, assez de liberté pour qu'elle restât seulement illusion, sans se raidir en superstition et en mensonge dogmatique (...) Avec le mythe, ajoute-t-elle, les Grecs sont arrivés à un langage qui, grâce à sa complexité même, donne une solution très pure du paradoxe philosophique ; solution très pure parce que le mythe ne prétend pas être ce qu'il n'est pas : une vérité démontrée, et parce qu'il s'abstient en même temps de devenir ce que la philosophie ne peut pas devenir : un article de foi ou un dogme. Par sa mystérieuse transparence, il empêche que ne s'établisse la distinction destructrice, qui aujourd'hui disloque la philosophie, entre vérité métaphysique et vérité objective (109).

Force est d'admettre, pourtant, que c'est avec le même Platon que la philosophie occidentale entre en conflit avec la réalité mystérieuse de l'image, ou plutôt avec son « irréalité ». On connaît le sort réservé aux fabricants d'images dans *La République*. Au

13. DURAND, *op. cit.*, p. 23.

14. SCHUHL, P.-M., *L'œuvre de Platon*, Paris, Hachette, 1958, p. 6.

livre X, Platon réduit la signification de l'image, que ce soit dans la peinture, dans la poésie tragique ou dans le jeu, à la perspective de la médiation et du renvoi à l'Idée, laquelle constitue la réalité essentielle dont l'image est éloignée au troisième degré. Le regard critique de Platon, spectateur désenchanté et méfiant, vient démasquer la fausseté ou l'apparence de l'image, reflet de reflet, qui « trompera les enfants et les hommes privés de raison ¹⁵ ». Conscient du charme que l'image exerce sur l'esprit et « craignant de retomber dans cet amour d'enfance qu'est encore celui de la plupart des hommes ¹⁶ », Platon dresse un véritable réquisitoire contre « la poésie imitative » et tous ceux qui en font profession, à commercer par Homère, qu'il admire pourtant. Pour le Platon théoricien des Idées, l'image n'est jamais qu'une apparence transitoire ou un prodrome pouvant aussi bien indiquer que dissimuler, mais qui, de toute façon, renvoie toujours à autre chose, à une perception sensible, elle-même résidu de l'Idée.

La question se pose donc de savoir pourquoi, tout en réservant dans son œuvre la place que l'on sait au mythe, tout en lui faisant assumer un rôle heuristique primordial, Platon procède d'autre part, *ex professo*, à la disqualification épistémologique et ontologique de l'image ? La chose est d'autant moins explicable, d'autant plus paradoxale, que la théorie des Idées elle-même implique une fonction d'imagination. En effet, quelle faculté sinon une imagination productrice rend possible l'étonnement, cette distance critique par rapport aux références convenues, qui fait soudain apparaître cette Cité idéale dont il « importe nullement (qu'elle) ... existe ou doive exister un jour ¹⁷ » ? N'est-ce pas grâce à la fonction neutralisante de l'imagination à l'égard de la réalité commune que Platon libère ce que Paul Ricoeur appelle cette « force référentielle de second degré » qui fait surgir le monde des Idées, le seul vrai monde, la seule réalité véritable pour Platon. Et par le recours au mythe, si fréquent dans son œuvre, Platon ne vise-t-il pas indirectement, symboliquement, l'être selon ce que Ricoeur appelle encore « un nouvel effet de référence » qui n'est autre que « le pouvoir de la

15. *République*, 598 c, trad. Baccou, Éditions Garnier.

16. *Ibid.*, 608 a.

17. *Ibid.*, 592 b.

fiction de redécrire la réalité (...) à la faveur de la suspension de notre créance dans une description antérieure ¹⁸ » ?

Assurément Platon n'est pas « dupe » de ses constructions imaginaires ; mais c'est comme si, quoique conscient de leur fausseté objective, il avait dû finalement se rendre à l'évidence que certaines images, procédant des exigences mêmes de notre raison, créent « une *illusion* qu'il nous est, comme dit Kant, impossible d'éviter, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage... ¹⁹ »

Mais, pour revenir à notre question, comment se fait-il que, sur le plan gnoséologique, Platon assimile l'image à l'impuissance et à l'ignorance, alors que toute sa dialectique ascendante en appelle à un pouvoir de néantisation du monde donné qui est le propre d'une imagination créatrice ?

La réponse à cette question n'est pas simple, on le devine. Une chose cependant paraît incontestable : c'est le lien qui unit la critique platonicienne de l'image à une conjoncture politique particulière, nommément la décadence de la Cité athénienne, et à la lutte qu'y mène Platon contre les Sophistes, qui cultivent l'art des apparences sans être et, justement, se servent de la puissance suggestive de l'image à des fins politiquement et philosophiquement suspectes. Il faut se rappeler, en outre, que Platon n'a jamais pardonné au poète comique Aristophane le portrait grossier et caricatural qu'il a tracé de Socrate dans les *Nuées*. Aussi, avant d'être admis dans sa République, Platon exigera des poètes qu'il fassent d'abord la preuve de leur bonne foi.

S'interrogeant sur les raisons de la défiance qu'entretient depuis toujours la pensée discursive à l'égard de la pensée symbolique, René Alleau écrit ceci, qui me paraît assez bien rendre compte de la dualité inhérente à la position platonicienne à l'égard du symbole :

D'instinct, dit l'auteur, l'intelligence humaine dite « claire » redoute le symbole et à juste titre car, lui devant les pires humiliations de son

18. RICŒUR, Paul, « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, t. I, p. 215.

19. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, 1944, p. 253 ; le souligné est de Kant.

histoire, elle n'ignore pas qu'il peut anéantir ses vérités particulières. Elle s'en protège donc en le séparant du monde profane. Le profond sens politique des premiers législateurs avait compris, d'ailleurs, qu'en acceptant cette séparation, on se réservait ainsi des moyens de maintenir, entre l'intelligence et l'âme, un divorce profitable à l'ordre public en évitant, d'une part, que le Sacré puisse absorber les âmes au point de leur faire perdre l'intelligence de leur condition terrestre, et, d'autre part, en interdisant au Social et à l'intelligence dite « claire » de faire oublier à l'être humain la présence obscure de l'âme qu'il porte et le souvenir de sa vocation céleste ²⁰.

Mais la portée de la critique platonicienne de l'image ne se limite pas à une action de la philosophie vers l'extérieur, ne se réduit pas à la fonction politique que Platon assigne à sa théorie des Idées ²¹ ; cette critique représente également le premier et décisif moment du processus de conscience de soi de la philosophie. En mettant systématiquement en question la réalité de l'image, Platon plante le germe de la destruction de l'illusion philosophique, destruction que la philosophie accomplira progressivement et, comme dit Hersch, « non pas par erreur, mais nécessairement, en réalisant sa destinée, sa vérité » (12).

Que cette destruction se trouve déjà en puissance chez Platon, dès le commencement de la philosophie donc, cela signifie qu'en rompant avec les représentations mythiques et religieuses traditionnelles, en récusant la vérité de ces récits légendaires auxquels recourt une société pour établir et maintenir son existence, le platonisme fixe du même coup les conditions préalables de la perte pour la philosophie de ses objets apparents : Dieu, l'Âme, le Monde, résidus mythiques au sein de la métaphysique traditionnelle.

Pourtant, dans l'atmosphère encore mythique où il élabore son système philosophique, Platon, on l'a vu, ne peut faire l'économie du mythe, de sa charge affective et de son dynamisme incantatoire.

20. ALLEAU, René, *De la nature des symboles*, Flammarion, 1958, p. 23.

21. Hannah Arendt, dont les ouvrages principaux, *Condition de l'homme moderne* et *La crise de la culture*, s'attachent à scruter les présupposés à l'œuvre dans notre tradition de pensée politique, va beaucoup plus loin en affirmant que : « Ce fut uniquement dans un dessein politique que Platon exposa sa doctrine des idées sous la forme d'un renversement d'Homère... » (*La crise de la culture*, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 53).

Plus encore, sans le mythe, sans la puissance suggestive de l'image et l'efficacité du symbole à rendre sensible les Idées, celles-ci ne seraient rien de moins qu'inconcevables, et la dialectique elle-même se réduirait à une logique vide, à cet instrument de persuasion et de domination qu'elle était pour les Sophistes tant pourfendus par Platon. « *La grandeur de Platon*, dit Jean Brun, (...) *c'est de donner une solution par le mythe : l'idée est à la fois transcendante aux choses (...) et immanente à l'âme*²² ».

L'illusion dans la philosophie médiévale

Cette grandeur, le Moyen âge l'a reconnue et a voulu la préserver ; le platonisme, sous ses avatars chrétiens et en particulier augustinien, dominera la pensée occidentale jusqu'au XIII^e siècle.

À des fins apologétiques les penseurs chrétiens feront appel sinon à l'autorité de Platon lui-même du moins au néoplatonisme, dont le spiritualisme élevé leur paraissait en accord avec la message évangélique dont ils se voulaient les propagateurs. Sur ce terrain, l'évêque d'Hippone occupe une place privilégiée : les éléments principaux de la technique philosophique par laquelle il cherchera à se donner une intelligence de sa foi emprunteront beaucoup au néoplatonisme. Pour Augustin, il y a en l'homme quelque chose de plus profond que l'homme : la vérité, c'est-à-dire, comme chez Platon, une réalité nécessaire, immuable, éternelle, qu'il nomme Dieu ou encore, n'hésitant pas à recourir aux métaphores les plus variées, le Soleil intelligible, le Maître intérieur, etc.

S'il faut en croire Gilbert Durand, l'influence du néoplatonisme, par le biais d'un penseur comme Augustin, fut en grande partie responsable de la diffusion d'une « angéologie constitutive d'une doctrine du sens transcendant véhiculé par l'humble symbole²³ », angéologie qui devait assurer à la pensée symbolique un sursis de plusieurs siècles. Ce n'est qu'à partir du XIII^e siècle, explique le même Durand, lorsque les théologiens se mirent à recourir systématiquement à la logique et à la métaphysique aristotéliennes,

22. BRUN, Jean, *Platon et l'Académie*, PUF, coll. « Que sais-je », 1960, p. 50 ; le souligné est de M. Brun.

23. DURAND, *op. cit.*, p. 25.

que l'humanité européenne s'engagea irréversiblement dans la voie de la démythisation et de l'iconoclasme. Mais ce jugement doit être nuancé, car le dualisme gnoséologique platonicien du sensible et de l'intelligence, du corps et de l'esprit, ne fut sans doute pas totalement étranger au rejet de « l'humble symbole ». Quoi qu'il en soit, il n'est guère douteux que l'invasion de l'Occident latin par les philosophies gréco-arabes et juives ainsi que la traduction des œuvres d'Aristote, événements auxquels il faudrait ajouter la fondation des universités au XIII^e siècle, que tout cela donc ait largement contribué à l'intensification de la lutte menée dès le Haut Moyen âge par une minorité de lettrés contre l'afflux continu d'éléments « païens », c'est-à-dire appartenant à un symbolisme biocosmique.

Hostile à ces pratiques religieuses encore imprégnées, surtout dans les populations rurales, de mythes et de rituels cosmiques où la Nature est perçue comme une présence ontologique, la scolastique professe l'inadéquation essentielle des expressions esclaves des images et de l'affectivité, et instaure une dichotomie entre sens littéral et sens figuré. Plus encore, soucieuse d'interpréter les données religieuses à la lumière de catégories métaphysiques universelles pour lesquelles l'image n'a plus en somme qu'une valeur ornementale, la scolastique va tendre à dissocier la spéculation rationnelle de la foi vivante et à chercher la valeur, le sens, la transcendance, au moyen d'un raisonnement logique et formel qui, s'interdisant tout recours aux symboles biocosmiques, en arrivera à se concevoir lui-même comme l'unique symbole de Dieu.²⁴

Au mythe grec, médiateur entre la transcendance du signifié et le monde des signifiants concrets, incarnés, la théologie scolastique substituera peu à peu la foi en un Dieu absent, muet, avare de manifestations. Déjà au XIII^e siècle, d'après Durand : « Le monde de la perception, le sensible, n'est plus un monde de l'intercession ontologique où s'épiphane un mystère (...) C'est un monde

24. C'est cette déperdition du symbolisme biocosmique, sous la pression du symbolisme théiste, qui donnera naissance, au XVII^e siècle, à une monothéisme éthique dont Paul Ricœur a pu dire qu'il « a largement "démythologisé" le sacré cosmo-vital et ses divinités végétales et infernales, ses hiérogamies, ses violences et ses délires, au profit d'un symbolisme extraordinairement pauvre, plus "céleste" que "terrien", dont l'admiration de l'ordre sidéral — le ciel étoilé au-dessus de nos têtes — est en nous le principal vestige » (*Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, p. 200).

matériel, celui du lieu propre, séparé d'un moteur immobile si abstrait qu'il ne mérite pas le nom de Dieu²⁵ ».

Mais qu'en est-il, durant cette période, de la position de la philosophie à l'égard d'elle-même, de son illusion constituante ?

Ici il faut éviter de se représenter la philosophie médiévale de façon monolithique, comme est portée à le faire Hersch. Car s'il est vrai que « la position de la philosophie à l'égard de son paradoxe fondamental est dès le Moyen âge différente de ce qu'elle était chez les Grecs » (113), encore faut-il préciser que le changement ne s'est pas opéré subitement et que, comme je l'ai déjà suggéré, l'ascendant exercé par le néoplatonisme sur les penseurs du Haut Moyen âge assura pendant des siècles une synthèse harmonieuse de la raison et de la foi. Aussi, si le paradoxe est masqué durant cette période ce n'est certainement pas, ainsi que l'affirme Hersch, parce que les limites de l'esprit scientifique ne sont plus reconnues comme telles par les penseurs et que leur effort logique est « désespéré » (114). Au contraire, chez Augustin ou même, plus tard, chez Anselme, une science ou une logique qui n'est pas éclairée par la lumière divine, qui n'est pas mue par la foi, ne peut acheminer à la vérité, qui est Dieu. Il y a cercle bien sûr, et l'on peut dire que la philosophie est tout autant théologique que la théologie philosophique. Entre elles nulle antinomie, mais plutôt une étroite réciprocité. Et bien qu'il ne soit pas faux de soutenir que chez de tels penseurs (par exemple : Augustin, Origène, Anselme, etc.) l'illusion est voilée, c'est moins, me semble-t-il, parce que celle-ci serait l'objet d'un refoulement par la conscience dite « claire », que parce que, un peu comme chez Platon, paradoxe et illusion ne sont pas vus comme des obstacles à la recherche de la vérité mais plutôt comme ses conditions d'accès chez un être fini qui ne peut s'empêcher de viser l'infini. À cet égard, le *Credo quia absurdum* proclamé par Tertullien au début de l'ère chrétienne, me paraît une formule révélatrice de l'état d'esprit de penseurs qui, à la fois consciemment et naïvement, usaient du paradoxe comme d'un moyen indirect pour pénétrer plus avant un mystère qu'ils savaient pourtant insondable.

25. DURAND, *op. cit.*, p. 26.

Que la scission ruineuse pour l'illusion philosophique entre le savoir et la foi soit déjà en germe dans les débats intellectuels de ce temps, c'est chose probable, mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit consommée. Par conséquent, il me semble que Hersch commette un anachronisme lorsqu'elle reconnaît en saint Anselme un « cas » typique de la séparation de la raison et de la foi. Il m'est difficile de souscrire à l'affirmation selon laquelle : « Le raisonnement ontologique (d'Anselme) croit et prétend ne signifier que ce qu'il dit explicitement » (114). Une telle prétention me paraît au contraire étrangère à l'intention d'Anselme. Car, pour purement formel qu'il paraisse à nos yeux modernes, l'argument ontologique anselmien procède d'abord du sentiment. On n'a pas affaire ici à un raisonnement de style cartésien opérant par stricte déduction logique selon une suite d'évidences ou d'intuitions intellectuelles, raisonnement par lequel l'idée de Dieu suffirait à en déterminer positivement l'existence comme cause de soi. La preuve de saint Anselme n'évacue pas le mystère, elle le laisse au contraire impénétrable — « *impenetrabile secretum* ». Elle ne prétend pas à une adéquation de l'esprit humain à l'être divin, à une « pénétration » — « *penetrare* » — de Dieu, mais bien plutôt à un « certaine » intelligence — « *aliquatenus intelligere* » —, où se conjuguent raison et foi. Ne concluons pas trop vite que le paradoxe de cette foi raisonnée a échappé à Anselme. Seulement, le paradoxe n'avait peut-être pas pour lui cette connotation péjorative que nous lui attribuons d'emblée aujourd'hui.

Ce n'est qu'avec l'infiltration de la pensée gréco-arabe en Occident latin dans la seconde moitié du XII^e siècle et surtout au XIII^e siècle que la position de la philosophie à l'égard de son paradoxe me paraît s'infléchir de façon significative. À partir de cette époque, on peut dire avec Hersch que « le paradoxe n'est plus ouvertement révélé, mais masqué », et que l'effort logique se fait de plus en plus « désespéré, condamné à ne trouver sa vérité métaphysique que par son échec même, dans le cercle vicieux », dans son « impuissance à connaître (au sens scientifique du mot) et à formuler le domaine métaphysique » (113-114). « C'est seulement, observe de son côté Gilson, au début du XIII^e siècle, alors que la raison se manifeste comme quelque chose de plus qu'une méthode abstraite, et lorsque l'aristotélisme arabe la fait apparaître comme imposant une vue du monde incompatible avec la foi, que le

problème de leurs rapports se pose dans toute sa complexité. Il est désormais difficile et même peu désirable de sacrifier la raison à la foi ; mais il est également impossible de les considérer comme coextensives ; manifestement, la raison laissée à elle-même aboutit ailleurs qu'au dogme, ou du moins ne va pas si loin. L'aristotélisme a donc eu pour les hommes du XIII^e siècle la valeur d'une expérience décisive ; ne pouvant plus ni les isoler, ni les confondre, il leur fallait distinguer et accorder l'une à l'autre la raison et la foi. De cet effort sont nées les grandes synthèses scolastiques ²⁶ ».

Par son formalisme et son conceptualisme, la scolastique contribuera notablement au refoulement de la pensée indirecte et symbolique en Occident ²⁷. En faisant de l'aristotélisme la philosophie officielle du monde chrétien, le XIII^e siècle marque ce que Durand appelle la victoire de l'iconoclasme, victoire se traduisant par un vaste mouvement intellectuel que le positivisme assimilera à l'avènement progressif du règne de la Raison dans l'histoire et dans la culture, sans faire attention au prix qu'avait pu coûter ce « progrès », qui coïncide avec le « rétrécissement progressif du champ symbolique aboutissant à l'aube du XIX^e siècle à une conception et à un rôle excessivement "étriqué" du symbolisme ²⁸ ».

À cette déperdition du symbolisme, se rattache, comme l'un de ses moments décisifs, l'introduction du modèle cartésien d'explication du monde.

L'illusion cartésienne

Prétendre avec Durand que c'est « avec Descartes que le symbolisme va perdre en philosophie, son droit de cité ²⁹ », cela équivaut, conformément à mon hypothèse de travail, à reconnaître

26. GILSON, Étienne, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976, tome II, p. 756-757.

27. Pour le conceptualisme, dit Durand, « l'idée possède bien une réalité *in re*, dans la chose sensible d'où vient l'extraire l'intellect, mais elle ne conduit qu'à un concept, à une définition terre à terre qui se veut sens propre, elle ne reconduit plus, d'élan méditatif en élan méditatif comme l'idée platonicienne, au sens transcendant suprême qui est "au-delà de l'être en dignité et en puissance" » (*op. cit.*, p. 26).

28. *Ibid.*, p. 37.

29. *Ibid.*, p. 19. Quelques lignes plus bas Durand écrit : « La plus évidente dépréciation des symboles que nous présente l'histoire de notre civilisation est certainement celle qui se manifeste dans le courant scientiste issu du cartésianisme ».

le rôle majeur de la pensée cartésienne dans l'histoire de la destruction de l'illusion philosophique. En effet, chez Descartes, l'illusion philosophique tout en étant pour ainsi dire à son comble, c'est-à-dire d'autant plus conceptuellement et scientifiquement féconde qu'elle s'ignore comme telle, en tant que chiffre et symbole de la transcendance, devient en même temps d'une extrême vulnérabilité dans la mesure où le nouvel idéal de scientificité que le cartésianisme va fixer à la philosophie se révélera aux yeux de la science d'abord, puis, de proche en proche, au regard de la philosophie elle-même, un idéal justement, une vaine illusion.

Mon but n'est pas d'aplatir la pensée de Descartes au point de lui faire prendre la forme lisse d'un positivisme triomphant. Mais mon point de vue n'est pas non plus celui de l'historien de la philosophie d'abord préoccupé de rendre compte de la complexité et de la richesse d'une pensée. Le voudrais-je d'ailleurs que je n'y parviendrais pas : on ne résume pas en quelques pages la pensée d'un philosophe de la stature de Descartes. Cependant, si l'histoire de la philosophie ne se réduit pas à une simple juxtaposition plus ou moins fortuite de systèmes théoriques reflétant la puissance et la versatilité de l'esprit humain, mais qu'elle est porteuse d'un sens, jalonné par les étapes de la destruction de l'illusion philosophique, il devient dès lors possible et, je crois, légitime, de replacer ces systèmes, sans préjudice de leurs identités respectives, dans une perspective plus large, englobante, où chacun se trouve défini en fonction de la position qu'il adopte à l'égard de son illusion constituante.

Aussi, tout en demeurant conscient de ne pas rendre justice au génie cartésien, j'envisagerai ici le cartésianisme, selon les termes de François Misrachi, sous l'angle de « ... l'apologie de la raison mathématico-scientifique, (et du) remplacement définitif, au niveau d'une codification logique et d'un cadre métaphysique nouveau, d'une conception de la nature comme présence ontologique et puissance, par une conception mathématico-technique qui ramène la nature à une étendue géométrique inerte, par suite soumise à la connaissance scientifique et à la volonté technicienne de l'homme ³⁰ ».

30. MISRACHI, François, Présentation du *Discours de la méthode*, U.G.E., 1951, coll. « 10/18 », p. 6.

Cette mutation se retrouve d'abord dans la distinction qu'établit Descartes entre deux formes de savoir hétérogènes : la connaissance de l'âme, qui ne concerne que la relation que le sujet a avec lui-même, et la connaissance du corps, qui englobe tout rapport entre un sujet et un objet et dont la vérité a pour condition fondamentale la mise entre parenthèses des sens et de la sensibilité. Par là est rompue la continuité existentielle qui, dans le contexte médiéval encore, rattachait ontologiquement l'homme à son monde, vécu par lui comme le lieu immanent d'une révélation transcendante. Dans les mots de Ferdinand Alquié, Descartes va professer « une doctrine substituant au Monde médiéval, tout pénétré de Dieu et comme en continuité avec lui, un monde séparé, et posé par Dieu hors de soi, un monde d'où l'Être est rejeté, où l'action des hommes s'exerce en un domaine dont la finalité des valeurs est exclue, où la connaissance est coupée de l'ontologie ³¹ ».

Telle est la portée métaphysique du doute hyperbolique, qui est *epochè* du monde et « immanentisation » de l'extériorité dans la pensée claire et distincte (l'extériorité des choses réduite à leurs propriétés géométriques). Descartes consent, pourrait-on dire sommairement et métaphoriquement, à « sacrifier » l'appartenance de l'homme au monde à la possibilité qu'offre la science de son époque de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature ». Non qu'il se borne à tirer les conséquences logiques et épistémologiques de la découverte de Galilée, sous l'impulsion de laquelle va s'opérer en Occident la mathématisation de la nature et, corrélativement, le renoncement absolu aux sens en matière de connaissance. Il ne s'agit pas non plus simplement pour Descartes de cautionner la science nouvelle, de fournir une sorte de garantie philosophique à l'intervention méthodique sur la nature. Comme le dit bien Alquié, Descartes « veut, penser selon l'Être cette possession, cette domination, ce maniement ³² ». Réquisit ontologique donc, mais qui se conjugue avec l'élaboration d'une nouvelle anthropologie : « La philosophie médiévale avait à situer l'homme dans le Monde que lui présentait la foi. La philosophie de Descartes veut situer l'homme dans le Monde que lui présente la science ³³ ».

31. ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1966 (1^{re} édition : 1943), p. 91.

32. *Ibid.*, p. 105.

33. *Ibid.*, p. 24.

Aussi, face à une nature qui n'est plus que figure et mouvement, *res extensa*, Descartes va dresser la toute-puissance du Cogito, symbole de l'Être « mais combien redoutable symbole, comme le remarque Durand, puisque la pensée, donc la méthode — c'est-à-dire la méthode mathématique — devient le seul symbole de l'être ³⁴ ». Symbole réduit à l'allégorie : l'idée de Dieu ou de l'infini est figurée par la *res cogitans*, qui est, comme dit Hersch, « monade sans fenêtre sur le monde des objets et des mots » (116). Autrement dit le Cogito est essentiellement liberté, au sens d'une autonomie absolue à l'égard du monde mais possédant en outre, à l'image de Dieu, le pouvoir sinon de créer *ex nihilo* un monde, du moins de recréer ce monde-ci, de l'humaniser en quelque sorte. « Peu nous importe, disait Sartre, qu'il (Descartes) ait été contraint par son époque, comme aussi bien par son point de départ, de réduire le libre arbitre humain à une puissance seulement négative de se refuser jusqu'à ce qu'enfin il cède et s'abandonne à la sollicitude divine ; peu nous importe qu'il ait hypostasié en Dieu cette liberté originelle et *constituante* dont il saisissait l'existence infinie par le *cogito* même : reste qu'une formidable puissance d'affirmation divine et humaine parcourt et soutient son univers ³⁵ ».

Ce que Pascal d'ailleurs, à l'époque, avait fort bien compris : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu, dans sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu ³⁶ ». De cette critique lapidaire, ce qu'il faut surtout retenir ce n'est pas tant ce qu'elle paraît viser : la prétendue indifférence religieuse de Descartes, que le scandale que représente pour un esprit qui, à bien des égards, se rattache encore à la conception médiévale du monde — « où chaque être naturel, renvoyant à un autre être naturel,

34. DURAND, *op. cit.*, p. 20. Que la méthode cartésienne soit assimilable sans reste à la méthode mathématique, voilà qui est certainement discutable. Ce qui l'est moins, par contre, c'est que le cartésianisme ait pavé la voie à des systèmes rationalistes tels que celui de Spinoza, où, dit Durand, le « symbole — dont la signifiant n'a plus que la diaphanéité du signe — s'estompe peu à peu dans la pure sémiologie, s'évapore, pour ainsi dire, méthodiquement, en signe », et où « la méthode réductrice de la géométrie analytique s'appliquera à l'Être absolu, à Dieu lui-même » (p. 20).

35. SARTRE, Jean-Paul, *Situations I*, cité par Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes*, Librairie Générale Française (Le livre de Poche, Textes et débats), 1984, p. 347.

36. PASCAL, *Pensées*, n° 194, Édition Chevalier, Éd. de la Pléiade, p. 1137.

promettait à notre confiance, à notre désir de progrès le soutien d'une hiérarchie finaliste et qualitative³⁷ » —, une philosophie dont le principe repose sur la séparation, inhérente à la conception mathématique de la nature et à la science technicienne, de la vérité et de la vie³⁸. « Pascal, écrit Louis Lavelle, nous montre admirablement dans les *Figuratifs* que comme les signes sont les signes des choses, les choses sensibles sont aussi les signes des spirituelles. Ce qui fait du monde tout entier le langage divin que le langage humain essaierait de pénétrer³⁹ ».

Il essaie sans pour autant y parvenir, le Dieu de Pascal étant, comme l'a montré Lucien Goldmann, un « Dieu caché »⁴⁰. À un tournant décisif de l'histoire de la culture occidentale, Pascal, imprégné de l'esprit de la science nouvelle mais laudateur du « Dieu vivant », prend *tragiquement* conscience de la mutation en train de s'accomplir et dont il pressent déjà, dans un raisonnement de type cartésien, les implications morales et religieuses.

Sur le plan ontologique, cette mutation consiste en ceci que l'homme en tant que sujet conscient de lui-même, en tant que Cogito, devient le foyer de la révélation de la vérité de l'Être. Dès lors, et pour autant que l'existence de Dieu présuppose dans l'ordre d'acquisition des certitudes celle du Cogito, grande sera la tentation de masquer l'hiatus cartésien entre le sujet conscient de lui-même et de sa finitude et l'infini qui est en lui mais le dépasse.

37. ALQUIÉ, *op. cit.*, p. 343.

38. On pourra s'étonner que, face à la doctrine religieuse cartésienne, Leibniz ait éprouvé un scrupule semblable à celui de Pascal : « Quoique je veuille bien croire que cet auteur (Descartes) a été sincère dans la proposition de sa religion, néanmoins les principes qu'il a posés renferment des conséquences étranges ; il a détourné les philosophes (...) de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses » (Lettre de Leibniz à l'abbé Nicaise, citée par Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, 1924, p. 294-295).

39. LAVELLE, Louis, *La parole et l'écriture*, Artisan du livre, 1942, p. 58.

40. Cf. GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu caché*, Gallimard, 1956. À ce propos, Hannah Arendt écrit : « Le fameux pari de Pascal, d'après lequel on risque moins à croire qu'à ne pas croire la doctrine chrétienne sur l'au-delà, démontre suffisamment les liens entre la vérité des sens et de la raison et la vérité de la révélation divine. Pour Pascal, comme pour Descartes, Dieu est un Dieu caché, qui ne se révèle pas, mais dont l'existence et même la bonté sont tout ce qui garantit hypothétiquement que la vie humaine n'est pas un songe (...) et la connaissance humaine un mensonge divin » (*Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983 (1^{re} édition française : 1961), p. 311.

Grande sera la tentation de faire du *Je pense* — de la conscience de soi — non plus seulement le critère de la vérité du monde et le symbole de l'Être, mais, à la manière de Hegel, son fondement même, identifiant de la sorte la pensée de l'Être et l'Être lui-même.

Quoi qu'il en soit, Hersch a raison d'écrire qu'au lieu d'inspirer « à la philosophie moderne son incessante inquiétude au sujet de son point de départ », le doute cartésien a fourni au contraire, par la certitude indubitable du *Je pense* dans laquelle vient finalement se résorber le doute, un argument assez puissant pour « masquer pour des siècles le paradoxe de la philosophie en donnant à l'illusion qu'elle était une science l'appui de toutes les évidences possibles. Par son célèbre "doute", ajoute Hersch, il (Descartes) a permis à l'illusion de s'installer au point de départ du premier problème. Il a éliminé tout soupçon qu'il existât une zone sous-jacente au raisonnement logique » (114).

D'abord expérience métaphysique singulière, « vérité métaphysique à l'état pur », le *Je pense* recèlerait en creux une vérité universelle, à la fois logique et objective. De l'évidence métaphysique du *Je pense*, Descartes conclut à l'évidence objective : *Je suis*. Cette inférence, Hersch la récuse sous prétexte que l'argument ontologique sur lequel elle s'appuie ultimement décrit un cercle vicieux, que notre auteur n'hésite pas à qualifier de « menteur » (cf. 117) : « Pour prouver l'existence de Dieu, dit-elle, il (Descartes) part de la réalité objective qui correspond à chacune de nos notions. Or, c'est ce qu'il fallait démontrer. La notion de réalité objective, qui justement devait être mise en doute, se trouve aussi réintroduite, et cette réintroduction est masquée par le fait qu'on poursuit en ce moment une démonstration différente : celle de l'existence de Dieu. Nous nous trouvons à nouveau en présence d'un cercle vicieux : l'existence de Dieu est démontrée au moyen de la notion de réalité objective, puis c'est l'existence de Dieu qui servira à démontrer l'existence d'une réalité objective » (116).

Osons une question : ce « truc logique » dont parle Hersch (cf. 117), qui dissimule et révèle à la fois la présence de l'illusion philosophique, n'a-t-il pas également pour fonction implicite d'apporter un fondement ontologique au nouveau rapport de l'homme au monde qu'instaure la science galiléenne et qui, en définitive, définit la culture moderne ? En effet, une fois garantie

par la véracité divine, plus rien n'empêche la *res cogitans* de s'approprier le monde, de se livrer, avec efficacité et en toute bonne conscience morale et religieuse, à la domination et à la domestication d'une nature réduite à l'étendue géométrique, une nature démythifiée, purgée de sa luxuriance symbolique et d'où l'Être est absent. Je ne prétends pas, ce qui serait absurde, que Descartes est responsable de cette absence ontologique ; bien au contraire, la décelant génialement dans les linéaments de la science moderne naissante, il va chercher à la surmonter par le recours à la certitude d'un Dieu véracé, seule certitude capable de mettre fin à l'angoisse de la séparation d'avec le monde où l'a plongé le doute hyperbolique. Mais surmontée en esprit, l'absence demeure pourtant comme la donnée fondamentale de la culture moderne, comme la condition première de cette production incessante, de cette création ou re-création permanente d'un monde hypothétique où nous pourrions à nouveau séjourner. À partir du XVII^e siècle, la communication symbolico-cosmique de l'homme avec l'être est virtuellement rompue. En termes heideggeriens, l'homme, « l'être-là », cesse de se penser comme « berger de l'être » pour ne plus se considérer que comme « le maître de l'étant ». Que Descartes lui-même pense l'Être par-delà cette maîtrise de l'étant, il n'en demeure pas moins que le dépassement vers l'Être ne pouvant plus par définition s'épiphâner dans un monde réduit à la *res extensa*, le sens cartésien de l'Être n'est jamais que le sentiment de son absence, manifeste dans la positivité reconnue au négatif : la conscience des limites de l'entendement étant, chez Descartes, ce qui permet à l'homme de se dégager de l'objet pour affirmer l'Être dans son incompréhensibilité même, dans son infinitude.

Or, rien ne s'est avéré plus précaire après Descartes que cette conscience des limites, sujette aux assauts répétés de l'illusion philosophique et bafouée par le « dogmatisme totalitaire » d'un Hegel (79). Sous ce rapport, bien qu'il soit exagéré de jeter tout le blâme sur Descartes, il faut sans doute admettre avec Alquié « que si les successeurs de Descartes, au lieu de dégager de sa doctrine le criticisme latent qui l'animait, l'ont souvent prolongée sur le plan de l'ontologie en croyant découvrir un être livré à la connaissance, et en laissant perdre l'homme pour sauver le système, Descartes n'est pas sans responsabilité en ce que nous croyons être leur

erreur ». Et Alquié d'ajouter : « ... entre un rationalisme critique et une ontologie positive, entre une science au service de l'homme et une science de l'homme, entre une connaissance issue de l'être et une connaissance portant sur l'être, il faut choisir. En sa doctrine de la création des vérités éternelles, séparant être et vérité, Descartes avait choisi. Mais sut-il jusqu'au bout maintenir la rigueur de ce choix ? Il semble au contraire que quelque nostalgie de l'être perdu l'ait conduit à vouloir rendre l'être à une connaissance qui ne s'était constituée qu'en l'abandonnant, à demander à la véracité divine plus qu'elle ne pouvait donner : dès lors, la vérité se confond à nouveau avec l'être, la connaissance est réalisée, et la pure inspiration d'une métaphysique critique laisse place à quelque illusion ⁴¹ ».

Nous touchons là un point crucial. En effet, la distinction décisive que Kant établira plus tard entre raison (*Vernunft*) et entendement (*Verstand*), entre une faculté de pensée spéculative et réflexive sans objet correspondant dans l'intuition, et une faculté de connaissance empirique où à toute pensée un objet est donné dans l'intuition, une telle distinction, quoiqu'elle n'ait point entièrement échappé à Descartes, ne s'est cependant pas suffisamment imposée à son esprit pour éviter que lui-même et surtout ses successeurs ne succombent à ce que Kant nomme « l'apparence transcendantale », cette « *illusion naturelle* et inévitable qui repose elle-même sur des principes subjectifs qu'elle donne comme objectifs... ⁴² »

Certes, Descartes a-t-il trop bien distingué le formel de l'objectif pour qu'on puisse lui faire grief de méconnaître l'illusion qu'il y aurait à prendre celui-ci pour celui-là ou, en termes kantien, de confondre le transcendantal et le transcendant. Néanmoins, il ne fut pas suffisamment averti de l'incoercibilité de cette illusion en tant que nécessité pratique inhérente à la raison humaine, pour se prévenir toujours lui-même et mettre en garde ses successeurs contre la folie et le danger qu'il y aurait pour la raison elle-même à convertir sa « dialectique naturelle et inévitable » (Kant) en logique et en métaphysique théorique. C'est ce que Jeanne Hersch suggère,

41. ALQUIÉ, *op. cit.*, pp. 311 et 308.

42. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 254 ; le souligné est de Kant.

me semble-t-il, lorsqu'elle dit que « l'illusion philosophique indispensable (...) qui ignore la vérité métaphysique pour ne voir que la vérité objective (...) est intacte dans le système de Descartes », et que, par conséquent, « la philosophie est en état de santé et de vigueur parfaites, tout en offrant plus que jamais le flanc à toutes les attaques scientifiques, logiques, qu'on voudra lui porter » (114-115).

Reste maintenant à montrer comment, tout en détruisant l'illusion scientifique de la philosophie, la Critique kantienne inscrit le sens de cette destruction dans une double perspective de purification de l'illusion et d'ouverture à une espérance raisonnable, qui va trouver dans la beauté de la nature le symbole de cette unité et de cette finalité ultimes que la raison pure s'était cru, illusoirement, capable de se donner directement, en objectivant son propre principe subjectif et métaphysique.

IV. KANT OU LA CLARTÉ DESTRUCTRICE DE L'ILLUSION

Position du problème

Mon attention se portera moins sur un aspect ou un problème particulier du kantisme que sur ce que Hersch appelle « la clarté destructrice » de Kant, expression qui veut témoigner, me semble-t-il, de l'unité d'une pensée reposant sur une tension irréductible entre son pôle négatif : la destruction éclairée, la déconstruction rationnelle-critique de l'illusion philosophique, et son pôle positif : la reconstruction éclairante de l'illusion, la découverte de sa nécessité pratique fondamentale pour une raison incarnée, pour un être raisonnable et fini. La clarté kantienne est celle-là même de l'illusion qui, en se réfléchissant, se surmonte et comprend en même temps ce qui, jusque-là, l'empêchait de prendre une claire conscience de sa nature pratique, à savoir l'illusion scientifique de la Raison (*Vernunft*) qui participe de l'oubli de l'être de l'illusion, d'une sorte de travestissement ontique de son essence ontologique. « Kant le premier, dit excellemment Paul Ricœur, nous a appris à tenir l'illusion pour une structure nécessaire de la pensée de l'inconditionné. Le *Schein* transcendantal n'est pas simple erreur, pur accident de l'histoire de la pensée ; c'est une illusion *nécessaire*. C'est là à mon avis, poursuit-il, l'origine radicale de toute "conscience

fausse", la source de toute problématique de l'illusion, par delà le mensonge, le mensonge vital, le retour du refoulé ; Marx, Freud, Nietzsche opèrent déjà au niveau des formes secondes et dérivées de l'illusion ; c'est pourquoi leurs problématiques sont partielles et rivales ⁴³ ». « Kant, dit de son côté Lévinas, a découvert l'*apparence transcendante* et nous a certes appris à rechercher la naissance d'une notion avant d'adhérer à son intentionnalité, il n'en a pas moins entrevu dans les illusions de la dialectique transcendante le premier miroitement des *vérités* pratiques ⁴⁴ ».

La Critique détruit virtuellement l'illusion scientifique de la philosophie moderne telle que Descartes en avait conçu le modèle. La thèse essentielle que soutient Kant dans la *Critique de la raison pure*, et qu'il maintiendra jusqu'à la fin, concerne l'impossibilité pour la raison théorique de répondre adéquatement, de façon apodictique, aux questions métaphysiques traditionnelles portant sur Dieu, le Monde et l'Âme. Cependant, à cette partie négative de la Critique, qui impose à l'entendement sa limite infranchissable, répond sa partie positive qui veut montrer la tendance naturelle et irrésistible de la Raison, en tant que faculté de désirer et de croire, à franchir cette limite et à affirmer la réalité de ce qui pourtant échappe à toute saisie intuitive. Dans la très belle étude qu'il a consacrée à Kant et à laquelle je ferai souvent appel dans les pages qui suivent, Éric Weil écrit ceci :

L'homme dans la pratique de sa vie, ne peut pas ne pas croire, ne serait-ce qu'implicitement, car aucune action ni aucune décision ne sont concevables dans un monde incohérent et non structuré (...) Pour l'homme, agissant encore quand il est théoricien, la foi est un besoin et une nécessité, le besoin de découvrir la nécessité de penser une structure du monde en sa totalité, de penser et d'affirmer, après l'avoir pensée, cette unité-totalité, inconsciemment déjà affirmée dans toute activité humaine, même dans celle qui s'appelle science naturelle, cachée par la présomption sacrilège de l'entendement... ⁴⁵.

43. RICŒUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965, p. 509 ; c'est Ricœur qui souligne.

44. LÉVINAS, Emmanuel, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, p. 123 ; les soulignés sont de Lévinas.

45. WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1963, p. 54.

« Qu'est-ce que l'homme ? » Telle est la question à laquelle Kant, on le sait, rapporte toutes les autres et dont il fait la question philosophique ultime. Quelle réponse nous donne-t-il ? En a-t-il jamais donné une ? Oui et non. Oui : comme dit Weil l'homme est, pour Kant, cet étant dans et pour la vie duquel le croire est un besoin et une nécessité. C'est pourquoi, avant que d'être une théorie de la connaissance, une métaphysique ou une morale, le kantisme constitue avant tout une anthropologie philosophique vouée à la question du sens de l'existence humaine en tant que celle-ci postule un croire fondamental. Non, car, comme le souligne le même Weil, « Kant ne fait pas de ce fondement de sa pensée le sujet de sa réflexion, il ne le thématise pas ⁴⁶ ». Non thématisée, cette question rend compte pourtant du mobile capital de la Critique : il s'agit, comme dit Kant lui-même dans la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*, pour « la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même ⁴⁷ ». Dans cette perspective, on comprend qu'il en aille du plus haut intérêt de la Raison que, tout en reconnaissant le caractère objectivement illusoire des Idées qu'elle pense inévitablement, elle prenne néanmoins au sérieux la postulation pratique qui en affirme l'existence dès lors qu'elle « se considère elle-même comme l'auteur de ses principes, à l'exclusion de toute influence étrangère ⁴⁸ ».

En effet, la volonté pure qu'implique l'autonomie de la raison exige ces postulats pratiques comme

conditions nécessaires à l'observation de son précepte. Ces postulats, dit Kant, ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses d'un point de vue nécessairement pratique (nécessaire au point de vue pratique, traduit Barni) ; ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative en général (au moyen de leur rapport à ce qui est pratique) de la réalité objective et les justifient comme des concepts dont elle ne pourrait même pas sans cela s'aventurer à affirmer la possibilité ⁴⁹.

46. *Ibid.*, p. 33.

47. *Critique de la raison pure*, p. 7. Ce en quoi la philosophie kantienne peut être vue comme la reprise radicale, à l'époque moderne, du projet socratique. Ce qui, d'après Schelling, aurait fait dire à Fichte que « pour comprendre Kant à fond, il faut le génie de Socrate » (dans une lettre de Schelling à Hegel, cf. Maurice Clavel, *Critique de Kant*, Flammarion, 1980, p. 21).

48. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Delagrave, 1954, p. 184.

49. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, PUF, 1943, p. 141-142.

Il est à remarquer que dans ce passage de la *Critique de la raison pratique*, Kant prétend que par les postulats de la raison pratique les Idées acquièrent une « réalité objective ». À l'évidence ce terme, « réalité objective », ne doit pas être entendu ici au sens d'une donnée de l'expérience sensible, mais plutôt comme un fait sensé de croyance, objectif en ce qu'il serait commun à tout être raisonnable. Il y a problème néanmoins, car si ce fait est sensé il l'est pour un être qui ne peut s'abstraire de sa condition sensible, c'est-à-dire pour un être qui bien que doté d'une capacité transcendante de recevoir ne peut cependant recevoir, sentir, que pour autant que quelque chose se donne à sentir. « Sans doute, remarque Weil, la foi-pensée se donne la garantie — elle ne la reçoit pas — d'un sens de la vie et du monde, et l'homme peut y adhérer ; il peut découvrir qu'il est de son intérêt fondamental, de poser la vérité de cette pensée suprasensible. Tout cela ne lui montre cependant pas la présence positive du sens dans le monde qu'il connaît, le seul qu'il connaisse (...) Et si ce monde était incohérent, contradictoire en lui-même ? Que deviendrait mon penser le plus pur et où trouverai-je l'emploi de ma liberté ? ⁵⁰ »

En effet, à quoi rimerait ma liberté et le sens que je donne à mes actions et à mon existence même dans un monde incohérent, absurde ?

Descartes avait bien aperçu le problème. Dans la seconde *Méditation*, il imagine « un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé qui emploie toute son industrie à me tromper toujours ». Cependant, la démonstration de la véracité divine, qui est censée combler l'abîme que le doute radical a creusé entre l'existence objective et l'existence métaphysique, entre le fait et le sens, ne réussit en réalité, comme dit Hersch, qu'à « masquer la rupture des deux mondes et fait figure d'un "truc" logique servant à cacher des discontinuités réelles » (117). Pour Hersch, on l'a vu, Descartes se rend coupable d'un cercle vicieux, lequel, à la différence de celui que renferme la pensée kantienne, n'est pas vrai. En effet, démontrée au moyen de la notion de réalité objective, que Descartes a pourtant radicalement mise en doute, l'existence d'un Dieu véracé va permettre de fonder l'existence formelle de la réalité objective

50. WEIL, *op. cit.*, p. 60.

et de « récupérer », pour ainsi dire, un sens du monde auparavant nié au nom de la science, dont le principe repose justement sur la séparation absolue du fait et du sens, et sur la mise entre parenthèses de la signification spontanée et immédiate que l'homme donne au monde. Tout se passe comme si l'homme cartésien ne pouvait plus communiquer avec son Dieu qu'en renonçant à sa réceptivité, à sa sensibilité, au profit d'un savoir dont le critère exclusif est la conscience qui se sait elle-même en dehors de toute révélation, de toute réalité transcendante, laquelle sera réhabilitée après coup, et comme artificiellement, au moyen de la démonstration logique de la véracité divine. À partir de là, rares seront les penseurs occidentaux qui parviendront à sortir de ce ruineux dilemme entre un progrès rationnel contre nature et la nostalgie rousseauiste d'un passé radieux où l'homme était nature et la nature humaine.

Le kantisme peut être vu, à mon avis, comme le premier et le plus génial effort pour briser ce nœud gordien de la conscience moderne, pour, selon les mots d'Éric Weil, « combler le gouffre qui séparait fait et sens » et ainsi en « fini(r) avec la philosophie de l'être absurde et du sens inexistant ⁵¹ ». C'est dans ce dessein que Kant va remonter le plus loin possible en direction de cette unité primitive de l'expérience, vers cette synthèse originelle du comprendre humain où s'enracine certes les limites de notre connaissance, mais également le sens humainement commun, objectif, que celle-ci doit contenir en deçà de l'identité (aliénante par rapport au monde) que la science moderne postule entre connaître et faire ⁵².

Ainsi donc se pose à Kant la plus vieille question de la philosophie, celle du rapport de vérité entre la conscience et l'être. Mais le contexte spécifique dans lequel cette question surgit, les étapes successives qui devront être franchies avant qu'elle ne reçoive sa solution raisonnable, l'ampleur des moyens discursifs et réflexifs que Kant mettra en œuvre pour sauver la Raison d'elle-même, du scepticisme qui la menace et qui risque de la détruire, tout cela vient attester la profondeur de la crise où se trouve

51. *Ibid.*, 107.

52. Telle est en effet, comme le montre Hannah Arendt, « la conclusion la plus évidente que l'on pût tirer de la nouvelle physique : si l'on ne peut connaître la vérité comme une chose donnée et révélée, l'homme du moins peut connaître ce qu'il fait lui-même » (*Condition de l'homme moderne*, p. 318).

plongée une culture qui, depuis deux siècles, s'est conquise aux dépens de la nature et du monde commun, en mettant radicalement en question toute vérité qu'une conscience encore captive de la sensation et de l'imagination avait pu prétendre jadis dévoiler. Derrière la question en apparence purement théorique de la *Critique de la raison pure* : « *Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?* », se profile l'angoisse de l'homme moderne confronté au vide ontologique d'un monde démythifié, réduit à l'inorganicité des pures relations que lui impose la science technicienne pour se le rendre malléable.

Penseur tragique de la condition de l'homme moderne et résolu à philosopher en fonction de l'aliénation par rapport au monde instaurée par la science technicienne, Kant cherchera l'indice du Sens non pas dans l'évidence du *Je pense*, mais au cœur de la séparation du sensible et de l'intelligible. D'où l'hypothèse de cette faculté fondamentale, médiatrice entre l'entendement et la sensibilité, et à laquelle Kant, dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, donnera le nom d'imagination transcendante : « Les deux extrêmes, c'est-à-dire la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement s'accorder grâce à cette fonction transcendante de l'imagination, puisque autrement tous deux donneraient sans doute des phénomènes, mais ne donneraient pas d'objets d'une connaissance empirique, ni, par suite, d'expérience ⁵³ ».

Cependant, la définition négative que, quelques pages plus loin, Kant propose de cette fonction — nommément le schématisme transcendental, « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toutefois difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature ⁵⁴ » — indique la limite inhérente à la problématique développée dans la première *Critique*, dont le domaine est la possibilité et non la réalité. « Se plaçant aux limites, écrit Hersch, Kant se rend coupable de cercles vicieux. Nietzsche en relevait un, en remarquant le rôle que joue dans cette philosophie la notion de possibilité. Kant se demande : comment le monde des objets est-il possible pour nous ? Mais qu'est-ce que la possibilité ? Il en fait une

53. *Critique de la raison pure*, p. 139.

54. *Ibid.*, p. 153.

catégorie. D'autre part il se demande comment les catégories sont possibles. Finalement il reste : la possibilité est possible par la possibilité » (135).

La répétition heideggerienne de Kant

Dans la mesure où c'est de la *Critique de la raison pure* et d'elle seule que Heidegger, dans son *Kant et le problème de la métaphysique*, attend la révélation du fondement de la métaphysique kantienne, je ne pense pas qu'il ait réussi à résoudre la difficulté signalée par Nietzsche et dont la solution, comme je m'appliquerai à le montrer plus loin, nécessite le recours à la *Critique du jugement*.

Centrée autour de la question de la finitude, il me semble que la démarche de Heidegger ne parvient, après un long détour, qu'à revenir à l'évidence de son point de départ, à savoir au primat de l'intuition sur la pensée dans la connaissance ontologique. Or, puisque chez l'homme l'intuition est *derivatus* et non pas *originarius*, qu'elle est essentiellement possibilité, qu'elle s'applique s'il y a quelque chose à quoi elle puisse s'appliquer, une donation originelle, il ne nous reste plus par conséquent, si je puis dire, qu'à parier sur le sens de ce quelque chose, de ce que notre sensibilité reçoit en vertu de sa condition transcendantale de réceptivité, qu'est pour Heidegger le Temps originel. De l'Être dont le Temps est pour le *Dasein* la révélation primitive, non seulement ne savons-nous rien sinon qu'il est, mais nous ne possédons aucun indice qui nous permette de penser qu'il n'est pas ce malin génie prenant plaisir à nous tromper toujours... L'« être-là » est un être-jeté (*Geworfenheit*) condamné à comprendre l'Être qui demeure à l'écart (*ausbleiben*) à travers son dévoilement même, ce dévoilement que l'homme est lui-même à la faveur de la transcendance qu'il accomplit inexorablement et, pour ainsi dire, incompréhensiblement dans l'horizon de la mort.

Mais cette analytique de la finitude kantienne pose un autre problème, que Mikel Dufrenne, dans un article sur le *Kantbuch* paru en 1949, résume bien :

Si, écrit-il, le dernier mot des réflexions de Heidegger est la notion de finitude liée à la transcendance, on s'étonne qu'il ne se soit pas recommandé de la métaphysique kantienne (...) La métaphysique immanente à la morale kantienne viendrait confirmer l'analyse de la

connaissance ontologique. Mais peut-être, ajoute-t-il, ne découvre-t-on par là qu'un aspect de la pensée kantienne. La doctrine de l'autonomie n'a-t-elle pas un autre accent ? La morale et les postulats de la raison pratique ne suggèrent-ils pas, avec la possibilité d'une rédemption, un triomphe sur la finitude ? La volonté et l'espérance ne vont-elles pas finalement en un sens opposé à la direction où nous engage Heidegger ?⁵⁵.

Avant de m'aventurer dans la voie indiquée par Dufrenne, je voudrais expliquer plus en détail pour quelle raison je m'écarte de celle suivie par Heidegger. Je partirai d'une remarque de Lucien Goldmann qui dit que « la plus grande différence entre le monde de Heidegger et celui de Kant consiste dans le fait que, pour Heidegger, le monde est donné, tandis que pour Kant il constitue une tâche à réaliser⁵⁶ ». Ma question est la suivante : à quel enjeu à la fois théorique et pratique renvoie cette différence ? Ma réponse, que je vais tenter d'explicitier et d'approfondir, c'est que l'enjeu concerne l'autonomie de la Raison, que Heidegger, à l'encontre de Kant, tend subrepticement à confondre avec l'entendement (le jugement déterminant) afin de pouvoir ensuite dénoncer le soi-disant « recul » que Kant, soucieux de « sauver la raison pure » de « l'abîme de la métaphysique », aurait opéré « devant le fondement qu'il a lui-même dévoilé, c'est-à-dire devant l'imagination transcendante⁵⁷ ».

55. DUFRENNE, Mikel, À propos du livre de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1949, p. 28. En écho aux questions de Dufrenne, je me permets de citer ces quelques lignes de Marc Renault : « C'est un des mérites de la philosophie kantienne d'avoir rapporté la délimitation du savoir (*Wissen*) à un penser (*Denken*) qui ne peut se représenter dans la limite qu'il trace et qui se récupère au-delà comme raison pratique ou liberté, comme ouverture sur le monde intelligible. Pour se confirmer dans son dessein de domination totalitaire, la pensée peut tenter de récupérer cette ouverture sous la figure d'une fuite en avant dans le milieu homogène du temps, mais ce serait au prix d'une subreption où ce qui a été reconnu comme phénomène serait ensuite consacré comme être en soi. Dans ce jeu de la dissolution de l'autre dans le même de l'immanence historique et temporelle, Hegel et Heidegger ne seraient-ils pas des espèces d'un même genre ? Pour échapper à l'illusion transcendante, (qui pensait trouver un contenu pour les concepts dans les Idées de la raison), on donne dans l'illusion esthétique, (qui voudrait capter dans le temps la seule réalisation des Idées de la raison). Comme si le phénomène pouvait s'égaliser à l'être par la magie d'une totalisation ». (« Le tropisme métaphysique », Communication au Congrès de l'Association canadienne de philosophie, Saskatoon, mai 1979 ; non publiée).

56. GOLDMANN, Lucien, *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 70.

57. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 271-272.

Il me paraît important d'insister d'abord sur le fait que loin de vouloir fuir l'obscurité abyssale de la métaphysique, Kant a, tout au long de son œuvre, réitéré sa volonté d'explorer un domaine dont il savait pourtant qu'il était ultimement insondable, quoique du devoir de la raison humaine de ne jamais renoncer à y faire pénétrer sa lumière⁵⁸. Il faudrait peut-être se demander si la fuite et le recul dont Kant se serait prétendument rendu coupable ne viendraient pas masquer au fond la fuite et le recul de Heidegger lui-même devant la compréhension kantienne de la finitude, qui, comme on le verra mieux plus loin, confère un rôle dynamique et heuristique essentiel à l'Idée de la Raison sur le plan de la connaissance ontologique. En dénonçant le recul de Kant, Heidegger n'a-t-il pas cherché, peut-être à son insu, à promouvoir sa propre notion de finitude, qui subordonne la Raison à l'imagination transcendante et interprète celle-ci dans l'horizon du Temps originel ? Telle est du moins l'opinion de Jean Lacroix, qui, à Heidegger déplorant la priorité que Kant, dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, attribue à la Raison sur l'imagination, rétorque : « Mais n'est-ce point précisément reconnaître que Kant a toujours voulu assurer cette domination de la raison ? Subordonner le concept au schème, qui n'est pas à lui-même sa propre lumière, c'est rompre avec l'orientation fondamentale du kantisme. L'ultime paradoxe de Heidegger, c'est qu'en passant de la raison spéculative à la raison pratique il prétend demeurer dans le domaine de l'imagination transcendante : si notre liberté est elle-même finie, si elle est réceptive autant que créatrice, c'est qu'elle est temporelle. En dernier ressort la finitude pratique s'explique par le caractère de notre connaissance. Heidegger a donc bien approfondi la finitude kantienne, mais il en a détourné le sens. Son livre est sans doute le plus remarquable qu'il ait écrit, mais pour expliquer sa propre philosophie. Tandis que pour lui la finitude de l'homme est comprise en fonction de la temporalité et de la mort, pour Kant elle est conçue essentiellement en fonction de la loi morale comme

58. Par exemple, dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1764), où Kant écrit ceci : « Il faut explorer les abîmes de la métaphysique, sombre océan sans rivage et sans phares sur lequel on ne peut s'aventurer qu'à la condition de procéder comme le marin qui affronte une mer inconnue » (in *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. Festugière, Vrin, p. 72). La même image sera reprise par Kant dix-sept ans plus tard dans le passage de la *Critique de la raison pure* que j'ai placé en épigraphe à ce texte.

fait. La raison décisive de la limitation humaine est l'obéissance au commandement inconditionné ⁵⁹ ».

Alors, la ligne de rupture entre Kant et Heidegger ne passerait-elle pas par le refus de ce dernier d'admettre le caractère essentiellement pratique de notre connaissance elle-même, en tant que son activité est téléologiquement régie par la fonction régulatrice de l'Idée de la Raison ?

Il y a, dit un texte plus récent de Jeanne Hersch, dans la théorie des Idées, une théorie du « moteur » de l'acte connaissant, une conception de sa visée et de sa finalité. Le sujet, face à l'objet et au « monde » des objets, cherche, et ne peut pas ne pas chercher, l'unité de cet objet, l'unité de ce « monde ». Parce que dans l'objet, il cherche à rejoindre sa propre unité, dispersée. C'est pourquoi il anticipe toujours sur sa connaissance : il pose l'unité de l'objet avant de la posséder ; et il la pose toujours au-delà de celle qu'il possède. C'est l'aperception transcendante (...) La finalité, exclue de toute la réalité empirique, est l'être même du sujet, en tant que condition de pensabilité — et donc de sens — de son activité connaissante ⁶⁰.

Bien que sans rapport direct avec l'objet, non constitutive de l'expérience empirique, l'Idée de la Raison n'en demeure pas moins la condition fondamentale pour qu'un objet soit donné à un sujet. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant écrit que « ... la loi de la raison qui nous oblige à la chercher (l'unité systématique de la nature) est nécessaire, puisque, sans elle, il n'y aurait plus de raison, sans raison, plus d'usage systématique de l'entendement et, sans cet usage, plus de critérium suffisant de la vérité empirique, et que, par conséquent, nous devons absolument, en vue de celle-ci, supposer l'unité systématique de la nature comme objectivement valable et nécessaire ⁶¹ ».

Ainsi que le remarque Raphaël Célis dans son très beau livre, *L'œuvre et l'imaginaire*, « ... la Raison est à l'égard du savoir principe de "signifiante" : car elle travaille l'entendement "du dedans" pour animer la tension anticipatrice de ses projets. Il

59. LACROIX, Jean, *Kant et le kantisme*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1969, p. 23.

60. HERSCH, Jeanne, « "Was kann ich wissen ? Was soll ich tun ? Was darf ich hoffen ?", Essai de paraphrase anachronique et inactuelle », in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Publications des Presses Universitaires Saint-Louis, 1976, tome 1, pp. 364 et 362.

61. *Critique de la raison pure*, p. 457.

découle également de la particularité de son statut, ajoute l'auteur, qu'elle ne peut s'affranchir de l'expérience qu'elle a pour tâche d'ordonner : sa neutralité ontologique ne peut être une pure et simple indifférence aux modalités de l'être qui se jouent au sein de la précompréhension schématique de l'entendement ⁶² ».

Dès lors, bien loin d'être la tunique de Nessus de la connaissance humaine, l'Idée de la Raison désignerait plutôt cette illusion efficace par laquelle je suis infiniment ouvert au dévoilement de l'être, à cet objet transcendantal, à ce X, lié « aux modes de "*se rapporter à*" une raison sensible, et donc aux formes de la donation spécifique du temps ⁶³ ». Pour Célis, qui s'objecte ici à Heidegger, cette donation du temps n'est donc pas le dernier mot de Kant sur le fondement de la métaphysique :

la temporalisation, dit-il, ne peut prétendre épuiser l'essence de la « faculté des règles », en tant qu'usage transcendantal de l'entendement. Car le caractère réflexif de la temporalisation elle-même demeure inexpliqué. Comment se fait-il, demande Célis, que toute relation à l'étant — en tant que relation à un étant à venir — soit déjà préalablement inscrite à l'intérieur d'un monde ? À partir de quelle motivation fondamentale notre appartenance est-elle toujours téléologiquement assumée comme une « question », comme une « invitation » aux modes d'existence du savoir et de l'agir, comme une concentration inquiète vers le sens ? Et par quelle miracle cette appartenance peut-elle « s'universaliser » dans les formes du « se rapporter à » et devenir ainsi le lieu de la rencontre d'un autrui ? Comment expliquer que toute réponse singulière à cet « appel de l'être » que le temps intuitionne puisse d'emblée se recueillir dans l'espace infini de « se comprendre », où réside le patrimoine secret de l'humanité ? L'horizon du temps, tout indéterminé soit-il, suppose toujours en œuvre un « arraisonnement », un champ d'intelligibilité fondatrice ⁶⁴.

Mais n'est-ce pas justement à cet « arraisonnement » du temps que Heidegger fait allusion à la fin de son célèbre ouvrage, lorsqu'il écrit :

Kant dit que l'« apparence » transcendantale, laquelle rend possible la métaphysique traditionnelle, est nécessaire. Cette non-vérité transcendante ne doit-elle pas être fondée positivement, en son unité originelle

62. CÉLIS, Raphaël, *L'œuvre et l'imaginaire. Les origines du pouvoir-être créateur*, Préface de Paul Ricœur, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p. 140.

63. *Ibid.*, p. 176.

64. *Ibid.*, p. 177.

avec la vérité transcendantale, sur l'essence intrinsèque de la finitude du Dasein ? L'essence de la finitude n'implique-t-elle pas la non-essence de cette apparence ? (...) Mais la finitude dans le Dasein se laisse-t-elle développer, ne fût-ce qu'en problème, sans « présupposer » quelque infinitude ? Et de quelle nature est cette « présupposition » ? Que signifie l'infinitude ainsi « posée » ?⁶⁵

On peut se demander pourquoi Heidegger a attendu à la toute fin pour soulever ces questions, qu'il laisse finalement en suspens. Leur approfondissement n'eût-il pas permis « de délivrer le problème de l'"apparence transcendantale" des cadres dans lesquels Kant — inspiré qu'il est par la logique traditionnelle — l'emprisonne » ? Mais est-il bien vrai que Kant soit resté prisonnier de la logique traditionnelle au point de ne pas voir que l'« essence de la vérité et la non-essence de la non-vérité (...) font (...) originellement une dans la finitude de l'homme avec cette nécessité fondamentale, pour l'homme, étant jeté parmi les étants, d'avoir à comprendre l'être⁶⁶ » ?

Ce qui semble avoir échappé à Heidegger, c'est que, chez Kant, le rapport entre l'entendement et la Raison ne se limite pas au cadre inessentiel et illicite d'une dialectique de l'apparence. Condamnées dans leur usage transcendant, les Idées de la Raison n'interviennent pas moins sur le plan de la mise en œuvre de l'expérience, dans l'aperception transcendantale elle-même, manifestant ainsi l'infinitude qui hante et travaille de l'intérieur l'entendement pour établir l'homme d'emblée, *avant toute facticité et toute dérélition*, dans la compréhension du sens de l'être. Si, pour Kant, avant d'être donné le monde est une tâche à réaliser, selon le mot déjà cité de Goldmann, c'est que le monde n'a pas d'abord pour l'homme le sens d'un fait (que ce soit celui de la facticité radicale de la mort en tant qu'interne au projet de l'existence) mais, comme on le verra mieux plus loin, qu'il est un fait de sens.

Quoi qu'il en soit, faute d'avoir pris au sérieux la théorie kantienne des Idées dans sa connexion essentielle avec le principe de la liberté, Heidegger en a été quitte, eu égard à la question du « comment » de cette correspondance mystérieuse entre la spontanéité et la réceptivité, de se rabattre sur la fonction schématisante

65. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 301.

66. *Ibid.*, p. 301.

de l'imagination transcendante enracinée dans le Temps originel. Pour Heidegger, en effet, « le temps originel rend possible l'imagination transcendante qui, en elle-même, est essentiellement réceptivité spontanée et spontanéité réceptive ⁶⁷ ». Or, comme le souligne pertinemment Henri Declève, « il ne suffit pas d'interpréter le schématisme pour comprendre la pensée de Kant sur le temps ; il s'agit pour atteindre le phénomène de l'oubli et de la compréhension ordinaire de l'être en sa racine, de saisir la relation du temps avec les Idées et par celles-ci avec la liberté... ⁶⁸ »

Il ne s'agit pas, qu'on le comprenne bien, de nier la fonction que Heidegger attribue au schématisme dans la production de la vue de l'étant, mais plutôt de « montrer, comme dit Célis, que (chez Kant) l'imagination, en tant que schématisation originelle des concepts purs fonctionne déjà comme un rapport réflexif à l'Idée (...) et montrer comment la fonction schématisante de l'imagination et le travail régulateur de la Raison sont reliés l'un à l'autre ⁶⁹ ». D'où l'herméneutique que Célis pratique sur le corpus kantien et qui fait ressortir le rôle décisif que joue l'analogie dans la faculté de connaître et de juger. « L'analogie, remarque Takeda dans son *Kant und das Problem der Analogie*, est le principe régulateur de l'expérience. Elle ne crée pas immédiatement l'objet, mais elle est la condition de l'objectivité. Dans cette mesure, le principe régulateur est également constitutif, parce que, comme le dit Kant, l'expérience en général n'est rendue possible que par la liaison du divers empirique — principe de l'analogie de l'expérience. *Mais c'est fondamentalement au travail du jugement réfléchissant qu'il appartient de rendre une telle analogie possible* ⁷⁰ ».

À la différence du jugement déterminant, qui exprime l'accord des facultés sous cette faculté elle-même déterminante qu'est l'entendement, le jugement réfléchissant, lui, exprime un accord libre et indéterminé entre toutes les facultés. En ce sens, il me paraît étroitement lié à cet « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » dont Kant parle dans la *Critique de la raison pure*.

67. *Ibid.*, p. 251.

68. DECLÈVE, Henri, *Le kantisme selon quelques philosophes contemporains*, Université catholique de Louvain, 1966, vol. II, p. 271.

69. CÉLIS, *op. cit.*, p. 173.

70. Cité et traduit par Célis, *op.cit.*, p. 182, note (98).

Pourtant, ce n'est véritablement que dans la dernière *Critique*, ainsi que le souligne Éric Weil, que la faculté de juger « cesse d'être *déterminante* et se fait *réfléchissante*. Ce n'est pas, d'ajouter ce dernier, que la *Critique de la Raison Pure* n'ait tenu aucun compte de cette marche inversée : les *Idées* en contenaient le principe méthodique ; mais ce ne fut alors qu'une règle pour l'unification et la spécification progressives des lois empiriques (particulières), nullement une affirmation, pour prudente qu'elle fût, de l'unité du monde et de la pensée. La *Critique de la Judiciaire* poursuit un but autrement élevé : elle veut comprendre les *faits sensés*, non seulement les faits dénués de sens mais organisés par la science, non seulement, au niveau de la raison pratique, un sens toujours postulé et éternellement séparé des faits (éternellement, puisque même dans l'au-delà l'individu ne cesse pas d'être fini, limité, et donc toujours imparfait et en progrès) ; à présent, le sens est un fait, les faits ont un sens, voilà la position fondamentale de la dernière *Critique* ⁷¹ ».

La réhabilitation de l'imagination symbolique dans la dernière *Critique*

On s'explique mal, ou trop bien, pourquoi Heidegger a délibérément ignoré les résultats de la dernière *Critique* : « Nous ne pouvons examiner ici, écrit-il dans son *Kantbuch*, en quel sens l'imagination reparaît dans la *Critique du Jugement*, ni, surtout, si elle reparaît dans sa relation explicite à l'instauration du fondement de la métaphysique, telle que nous l'avons indiquée plus haut ⁷² ».

Or, si l'imagination en effet réapparaît dans la dernière *Critique* c'est, il faut bien le dire, dans un tout autre contexte. Ici, l'imagination ne schématise plus, elle n'est plus déterminée à agir en conformité avec un concept de l'entendement ; elle manifeste plutôt sa liberté la plus profonde en « se jouant dans la contemplation de la figure » ; c'est donc dire qu'elle n'est plus reproductrice mais productrice et spontanée « en tant que cause de formes arbitraires d'intuitions possibles ⁷³ ».

71. *Op. cit.*, p. 127 ; les soulignés sont de Weil.

72. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 217-218.

73. KANT, *Critique du Jugement*, § 16 et § 22 : « remarque générale », trad. Gibelin, Vrin, 1960, pp. 61 et 70.

Les choses de la nature « donnent à penser », remarque avec profondeur Kant dans la *Critique du Jugement*. C'est-à-dire qu'au lieu d'être réduites au statut d'objets pour les concepts de l'entendement théorique, objets soumis à la causalité — qui est le contraire du sens —, ce sont elles qui, par le choc esthétique que provoque en nous leur beauté, nous éveillent au fait que les Idées sont intervenues dès le départ dans notre connaissance de la nature : « Dans la téléologie, pour autant qu'on la rapporte à la physique, prend la peine de préciser Kant, on parle à bon droit de la sagesse, de l'économie, de la prévoyance, de la bienfaisance de la nature, sans pourtant en faire un être intelligent comme démiurge, car ce serait une prétention démesurée ; on ne veut désigner ainsi qu'une sorte de causalité de la nature, suivant une analogie avec la nôtre dans l'usage technique de la Raison... ⁷⁴ »

Cette réhabilitation de l'imagination symbolique dans la dernière *Critique* jette un éclairage saisissant et a, pour ainsi dire, un effet rétroactif sur la signification et la portée des deux autres *Critiques*, en révélant l'unité profonde d'une pensée dont on n'a trop souvent retenu, hélas, que le caractère dualiste. Ainsi, pour Lukacs, dès que le sujet kantien veut mettre à l'épreuve la validité des normes pratiques qui se rapportent aux formes de l'action en général, dès qu'il entreprend de concrétiser et de particulariser la loi éthique, il se heurte fatalement à la « contingence intelligible » d'un monde extérieur soumis aux lois amORAles de la nature.

La conformité du devenir naturel à des lois « d'airain éternelles » et la liberté purement intérieure de la praxis morale individuelle, dit Lukacs, apparaissent, à la fin de la *Critique de la raison pratique*, comme des fondements de l'existence humaine séparées et irréconciliables, mais en même temps donnés irrévocablement dans leur séparation. C'est, poursuit-il, la grandeur philosophique de Kant que de ne pas avoir dissimulé (...) le caractère insoluble du problème par une décision dogmatique et arbitraire dans quelque sens que ce soit, mais d'avoir dégagé ce caractère insoluble avec brutalité et sans atténuation ⁷⁵.

Sans doute Kant a-t-il ménagé dans son œuvre une très grande place aux dualismes (noumène et phénomène, sensible et intelligible, sensation et catégorie, intuition et concept, forme et contenu, entendement et raison, etc.). Cependant, l'accent mis sur

74. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, cité par Célis, *op. cit.*, p. 185.

75. LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 170.

la dualité n'autorise pas à conclure que Kant hypostasie celle-ci, mais doit plutôt être compris par référence au problème qu'il se donne pour tâche de résoudre dans les deux premières *Critiques*, à savoir la contradiction entre deux ordres de réalité : celui de la science et du déterminisme naturel qui ressortit à la première *Critique*, celui de la liberté et de la nécessité pratique auquel se rapporte la seconde. On pourrait, il me semble, décrire les deux premières *Critiques* comme l'effort en vue de fonder, dans la raison elle-même, la légitimité respective de ces deux domaines hétérogènes et ainsi de servir la cause de leur coexistence pacifique. Toutefois, si précieux que soit sur le plan épistémologique le résultat atteint au terme des deux premières *Critiques*, force est de constater, encore une fois, sa vanité au chapitre pourtant capital de l'anthropologie philosophique. Que m'est-il permis d'espérer ? Qui suis-je ? Ces questions ne seraient-elles pas parfaitement oiseuses dans un monde où je ne possèderais aucune garantie que le droit que je confère à mes décisions, la signification et la portée que j'assigne à mes actions, ne relèvent pas de la pure facticité empirique et de l'absence d'âme qui caractérise tout fait en tant qu'il obéit aux lois aveugles et amoraux de la nature ? Plus encore, comment l'homme pourrait-il au bout du compte échapper au scepticisme radical, sinon au nihilisme, au sein d'un univers dont la connaissance impliquerait, paradoxalement, absurdement, qu'il fasse abstraction du sens et de la finalité de ce qu'il y fait, y compris de son acte de connaissance même ?

Que le monde des phénomènes soit réceptif au sens, compatible avec la liberté du sujet, c'est là précisément l'exigence que Kant formule d'entrée de jeu dans l'introduction à la *Critique du Jugement* :

Si donc un abîme immense se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible et celui du concept de la liberté, le suprasensible et si du premier au second un passage est impossible (au moyen de l'usage théorique de la raison), comme entre des mondes différents dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence, néanmoins celui-ci *doit* (*soll*) avoir une influence sur celui-là, le concept de liberté doit réaliser dans le monde sensible la fin imposée par ses lois et la nature pouvoir être ainsi conçue que la légitimité de la forme s'accorde tout au moins avec la possibilité des fins à réaliser en elle suivant les lois de la liberté ⁷⁶.

76. *Critique du jugement*, trad. Gibelin, p. 17 ; le souligné est de Kant.

C'est à la recherche d'un tel passage, théoriquement impraticable, qu'est consacrée la dernière *Critique*. Que Kant prenne soin d'insister sur l'aspect d'obligation, de devoir qui se rattache à cette recherche (« celui-ci *doit* (*soll*) avoir une influence sur celui-là »), indique bien que le passage entre le sensible et le suprasensible répond à l'intérêt le plus élevé de la raison pratique (à l'intérêt qu'a l'homme pour lui-même, pour sa destination), qui, en deçà du sens qu'elle postule indépendamment des faits, veut découvrir un sens réalisé dans le monde des faits. La raison pratique est intéressée à remplir un ordre de significations qui, pour critiquement séparé qu'il soit de celui auquel s'appliquent les catégories et par lequel l'entendement se finalise, a pour support le même monde matériel. Ce remplissement n'a bien entendu jamais lieu « directement », il ne peut par définition se réaliser puisqu'il signifierait contradictoirement : schématiser sans concept, donner un contenu phénoménal à des significations nouménales. Seule la pensée indirecte, l'imagination, selon Kant, peut, en réfléchissant la *forme* de l'objet sensible, non pas permettre à l'homme de connaître l'unité suprasensible de la nature et de la liberté, mais la lui faire éprouver et, par là même, lui en révéler la possibilité et renforcer son espoir de la réaliser. Comme le souligne Hersch,

dans la *Critique du Jugement*, il semble qu'on puisse, non pas connaître, mais entrevoir et même contempler par l'imagination quelque chose de l'unité nouménale, incarnée dans le multiple phénoménal (...) Des trois Critiques, celle du Jugement reste le plus « en suspens ». Elle donne des touches, repère des indices, effleure des possibilités — elle ne consolide rien. C'est bien d'espérance qu'il s'agit : l'espérance que la notion de « cause finale » n'est pas absurde, que la finalité, condition de sens, n'est pas un fantôme psychologique. L'espérance ne s'appuie pas sur des jugements nécessaires et universels. Elle n'est pas non plus « un devoir de foi » (*was soll ich glauben?*). Elle se contente de *possibilité* et d'*indices*. Son organe, c'est l'imagination ⁷⁷.

Mais que peut vouloir dire « entrevoir » par imagination « quelque chose de l'unité nouménale », sinon se donner une représentation du suprasensible et, par conséquent, faire assumer aux catégories pures un usage transcendant, usage que, par ailleurs, Kant dénonce formellement ? À moins qu'il n'existe un usage légitime, réel, quoique analogique, des catégories de l'entendement,

77. HERSCH (1976), pp. 364 et 362 ; les soulignés sont de Hersch.

« là où, comme dit Weil, le sensible n'intervient pas au départ, mais est seulement visé à la fin ⁷⁸ » ? Les catégories schématisées fournissent la connaissance des objets sensibles ; mais la raison ne peut-elle pas, à l'aide de catégories pures non schématisées, « penser » (*denken*) des « objets » suprasensibles ? Mais comment ? Comment encore une fois, penser des « objets » pour lesquels nous n'avons aucune intuition correspondante ?

La réponse la plus claire à cette question capitale me semble se trouver au § 59 de la *Critique du Jugement* : « De la beauté, symbole de la moralité », où Kant distingue entre domaine discursif et domaine intuitif, puis à l'intérieur de ce dernier entre schémas et symboles : « ...les premiers, dit-il, contiennent des présentations directes, les seconds des présentations indirectes du concept ; les premiers usent d'une démonstration, les autres d'une analogie (pour laquelle on se sert aussi d'intuitions empiriques) où le jugement accomplit une double besogne, d'abord il applique le concept à l'objet d'une intuition sensible et ensuite la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet dont le premier n'est que le symbole ⁷⁹ ».

Quelques lignes plus bas, Kant lie de façon explicite moralité et pensée indirecte ou symbolique en montrant que la détermination pratique (et non théorique) du concept de Dieu implique que nous en prenions une « connaissance symbolique », qui constitue un simple mode de présentation indirecte, analogique, et « ne renferme pas le schème propre pour le concept, mais seulement un symbole pour la réflexion ⁸⁰ ».

Un symbole pour la réflexion, qu'est-ce à dire au juste ? Dans la *Critique de la Raison pure*, Kant insistait déjà sur le fait que si « nous avons besoin de l'idée d'un être originaire, nous ne pouvons jamais acquérir de celui-ci et de sa nécessité absolue le moindre concept ⁸¹ ». Aucun concept discursif, mais non pas aucun concept, comme le fait remarquer Weil ⁸² et comme Kant lui-même le confirme plus loin dans la première *Critique* (cf. « Remarque

78. WEIL, *op. cit.*, p. 28.

79. *Critique du jugement*, p. 165.

80. *Ibid.*, p. 165.

81. Cité par Éric WEIL, *op. cit.*, p. 30.

82. *Ibid.*, cf. p. 30 ssq.

finale sur toute l'antinomie de la raison pure ») lorsque, après avoir pourtant stipulé que rien n'autorise à admettre comme « objet » cet être de raison auquel se rapporte l'idée transcendante de l'inconditionné, il ajoute que

parmi toutes les idées cosmologiques, celle qui a donné naissance à la quatrième nous pousse à risquer ce pas. En effet, dit-il, l'existence des phénomènes, qui n'est pas du tout fondée en elle-même, mais qui est toujours conditionnée, nous invite à rechercher autour de nous quelque chose de distinct de tous les phénomènes, par conséquent, un objet intelligible où cesse cette contingence. Mais, comme, une fois que nous avons pris la liberté d'admettre, en dehors du champ de toute la sensibilité, une réalité existant par elle-même, nous ne devons plus regarder les phénomènes que comme des modes contingents de représentation d'objets intelligibles que nous nous faisons d'êtres qui sont eux-mêmes des intelligences, il ne nous reste plus alors que l'analogie suivant laquelle nous faisons usage des concepts de l'expérience pour nous faire quelque concept des choses intelligibles, dont nous n'avons pas en soi la moindre connaissance ⁸³.

Ce passage de la première *Critique* anticipe les résultats de la dernière en ce qui touche aux implications de la distinction décisive entre l'objet du jugement et l'acte de juger, distinction qu'évoque Marc Renault lorsqu'il écrit : « Nous concevons des noèmes qui, une fois conçus (...) nous semblent des objets nécessaires et intemporels. Ainsi les théorèmes mathématiques. Mais l'apparition et l'évidence de ces noèmes restent un fait contingent, si l'on discerne entre l'objet d'un jugement et l'acte de juger. Cet acte est une occurrence contingente, occurrence de l'évidence précisément, et condition nécessaire de la connaissance de la nécessité théorique ⁸⁴ ».

La *Critique du Jugement* est le lieu de ce discernement entre l'objet du jugement et l'acte de juger. Comme l'a signalé à juste titre Weil, « déjà la *Critique de la Raison pure* avait appelé "tout à fait fortuite l'expérience possible", mais n'avait nullement développé à partir de là ce qui constituera le problème de la *Critique du Jugement* ⁸⁵ ». Dans celle-ci, « ce que notre entendement ne peut réaliser que par l'accord des caractères naturels avec notre faculté

83. *Critique de la raison pure*, p. 412.

84. RENAULT, « Le philosophe-à-la-fenêtre » (ms. inédit).

85. WEIL, *op. cit.*, p. 68, note.

des concepts », cette intrication primitive, ontologique, du sensible et de l'intelligible dans l'homme, cette « harmonie des choses de la nature avec le jugement » qui confère à ce dernier son caractère originairement téléologique, cela est qualifié par Kant au § 77 de « très contingent »⁸⁶. Mais, plutôt que de la disqualifier, « le caractère fortuit de la finalité, dit encore Weil, accentue encore sa prééminence de fait fondamental, fondement de tous les faits seconds, lesquels ne se comprennent qu'à partir de ce premier, seul à même de faire comprendre jusqu'à la possibilité de la question à laquelle il répond. Aucune question ne peut remonter plus haut ; toute question est posée dans le cadre d'un monde structuré ; en l'absence de cette structure, l'homme, qui, à l'intérieur de ce monde, se détache de lui afin de le comprendre et de se comprendre lui-même dans cette question, n'aurait ni de quoi se détacher, ni sur quoi réfléchir »⁸⁷.

Ainsi donc, le raisonnement de Kant dans la dernière *Critique* se meut à l'intérieur d'un cercle que l'on pourrait qualifier de vicieux. Mais ne faut-il pas reconnaître, avec Hersch, que « le cercle vicieux est une forme inévitable de la pensée philosophique (...) À la limite, précise-t-elle à bon droit, on ne peut plus expliquer l'objet ultime de la pensée par autre chose que par lui-même. On tourne en lui. Il y a des cercles vrais et des cercles faux, que la logique ne peut pas distinguer. Il faut suivre le cercle et voir s'il ouvre une profondeur et fait prendre conscience d'une limite » (135-136).

Le cercle dans lequel s'enfonce la *Critique du Jugement* est un cercle vrai, analogue à ce que, de nos jours, Paul Ricœur appelle le « cercle herméneutique du croire et du comprendre ». Dans sa dernière *Critique*, Kant veut rendre compte de notre intérêt pour le croire et le comprendre, intérêt à la source et à l'horizon de notre connaissance et sans lequel il n'y aurait littéralement rien à connaître pour nous. Cet intérêt est intérêt pour moi-même, pour ce que je pense être, pour ce que je pense de l'être, nonobstant la finitude de ma connaissance. « Tout en pensant la chose-en-soi, en se pensant par conséquent soi-même, l'être fini et raisonnable reste soumis aux conditions de la sensibilité, de la détermination

86. *Critique du jugement*, p. 208.

87. WEIL, *op. cit.*, p. 68-69.

par relations, de la passivité : il ne peut pas s'empêcher de vouloir connaître là où, légitimement, il ne peut que penser⁸⁸ », écrit pertinemment Weil. La dialectique qui découle de cette propension irrésistible de la raison, Kant ne la convertit pas, comme Hegel, en une totale présence à soi de l'homme, en une pure activité ontologique d'une conscience qui se totalise en se reconnaissant dans ce qu'elle a laissé être hors de soi. Du point de vue de l'idéalisme transcendantal, une telle dialectique n'est que tromperie, qu'artifice de la raison constructiviste, qui, niant la dépendance de l'homme à l'égard du monde donné, réduit l'extériorité à un attribut de la conscience de soi. Pour Kant, l'existence n'est pas suscitée par la raison mais reste marquée du sceau de la contingence ; telle est au demeurant la condition de la liberté humaine : l'existant est libre de donner un sens nécessaire à l'existence qu'il reçoit, il est responsable d'un sens qui n'existe nulle part mais dont il possède néanmoins l'Idée. Pourtant, et c'est ce qui spécifie le cercle kantien, « pour que l'homme dans le monde puisse se poser la question du sens et découvrir que le monde, structuré et orienté en fait, n'a pas de sens et attend le sens de lui, pour que l'homme puisse comprendre le fait qu'il pose sa question, la question des questions, il lui faut admettre, comme fait Kant, que ce monde, insensé s'il s'agit du sens absolu, possède en lui-même une structure et une orientation, bien que les deux ne deviennent sensées et orientées au sens absolu que dans et par l'homme libre⁸⁹ ».

Dans ce contexte, l'homme libre, ce n'est donc plus strictement, me semble-t-il, l'homme qui se découvre seul responsable de ses actes et qui se détermine selon l'autonomie de sa volonté ; c'est l'homme capable d'imaginer un autre monde que celui que décrit et structure le jugement déterminant, ou plutôt de découvrir à travers la causalité mécanique qui régit les relations extérieures entre les objets du monde, l'harmonieuse beauté de la nature, et de reconnaître en elle, dans « les corps vivants et les choses belles ou grandioses (...) le symbole de la chose-en-soi⁹⁰ », de ce qui est moralement bon. « Je dis donc, soutient Kant, que le beau est le symbole du bien moral et c'est à ce point de vue seulement (d'une

88. *Ibid.*, p. 46.

89. *Ibid.*, p. 92.

90. *Ibid.*, p. 92.

relation qui est naturelle à chacun et que chacun aussi attend des autres comme un devoir) qu'il plaît, et prétend à l'adhésion de tous...⁹¹ ».

Ainsi y a-t-il chez le Kant de la dernière *Critique* la conviction qu'il existe un lien étroit entre la liberté et l'imagination, entre la moralité et la beauté ; ce qui n'est pas sans évoquer la convergence métaphysique du Bien et du Beau chez Platon. À cette différence capitale toutefois que pour Kant l'accession au Bien et au Beau n'est pas l'œuvre de la *theôria*, n'est pas le privilège exclusif d'un savoir obtenu aux dépens du sens commun et moyennant une rupture épistémologique radicale tant avec la chose sensible elle-même qu'avec le traitement imaginaire que lui fait subir le regard « naïf » du poète, assimilé par Platon à ces « hommes privés de raison » mis au ban de *La République*. Si pour ce dernier le monde n'est qu'un vain spectacle à la fascination duquel l'âme doit s'arracher afin de pouvoir, par paliers, réintégrer le domaine suprasensible d'où elle est tombée et qui est finalement le seul qui convienne à sa nature, pour Kant, au contraire, sans l'unité systématique du monde et les structures sensées que l'homme y rencontre, l'âme s'envolerait, « sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur⁹² ». La liberté au sens kantien est celle d'un être qui ne peut transcender sa condition finie que « parce que, comme dit Weil, la condition le prépare à ce dépassement. Nature et liberté sont indissolublement liées⁹³ ». En effet, sans « les fins naturelles fournies par les êtres organisés⁹⁴ » et que le jugement téléologique réfléchit d'une manière désintéressée — non par indifférence à la chose mais en vertu d'un rapport réel et positif à celle-ci, rapport que Kant qualifie de « libre faveur » — l'homme ne pourrait s'élever jusqu'à l'idée de Dieu. « Nous ne trouvons pas dans la nature, comme le précise Deleuze, des fins divines intentionnelles ; au contraire nous partons de fins qui sont d'abord celles de la nature, et nous y ajoutons l'Idée d'une cause divine intentionnelle comme condition de leur compréhension. Nous n'imposons pas des fins à la nature, "violemment et dictatorialement" ; au contraire nous réfléchissons sur l'unité finale naturelle,

91. *Critique du Jugement*, § 59, p. 166.

92. *Critique de la raison pure*, Introduction, p. 36.

93. WEIL, *op. cit.*, p. 94.

94. *Critique du Jugement*, p. 186.

empiriquement connue dans la diversité, pour nous élever jusqu'à l'Idée d'une cause suprême déterminée par analogie⁹⁵ ».

Ainsi, face à ce penchant naturel de la raison « à sortir de l'expérience, pour s'élancer, dans un usage pur et à l'aide de simples idées, jusqu'aux extrêmes limites de toute connaissance⁹⁶ », face à cette dialectique génératrice inépuisable d'illusions, le Kant de la *Critique du Jugement* ne se borne pas à dresser une discipline négative destinée à neutraliser les effets imaginaires et trompeurs de l'apparence transcendante ; il se met plutôt à l'écoute de « l'humble symbole » (Ricœur) pour y saisir les modulations d'une « métaphysique inconnue jusqu'alors⁹⁷ », pour en tirer le ferment d'une nouvelle foi philosophique, qui, tout en rétablissant dans sa dignité et son mystère ontologiques le caractère fondamentalement contingent de l'existence humaine, donne enfin un sens au concept que les deux premières *Critiques* avaient laissé indéterminé sous le nom d'Idéal transcendantal. Cette nouvelle foi philosophique dont Kant se fait l'avocat dans sa dernière *Critique*, il ne me paraît pas exagéré de la rapprocher de cette « foi seconde de l'herméneute » invoquée par Paul Ricœur, « la foi qui a traversé la critique, la foi post-critique (...) une foi raisonnable puisqu'elle interprète, mais c'est une foi parce qu'elle cherche, par l'interprétation, une seconde naïveté⁹⁸ ».

En ce sens, je dirais que la Critique kantienne constitue, dans les conditions spécifiquement modernes de doute sur l'homme et sur son aptitude à accueillir le vrai, une répétition de la recherche socratique. En assumant jusqu'au bout son propre échec, qui est celui de toute connaissance, en faisant de son échec « le chiffre ultime de la transcendance » (177), comme dit Hersch de la philosophie de Jaspers, Kant marque sa fidélité à celui qui le premier découvrit que la vraie sagesse coïncide avec la prise de

95. DELEUZE, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963, p. 87-88.

96. *Critique de la raison pure*, p. 539.

97. L'expression, de Kant, est citée par Gérard Lebrun, « La troisième "Critique" ou la théologie retrouvée », (*Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant... tenu du 10 au 14 octobre 1974*, Éd. de l'Université d'Ottawa, coll. Philosophica, 1976, p. 316) Dans le même texte, à propos de la *Critique du Jugement*, l'auteur n'hésite pas à parler d'*Übergang* « que rien ne laissait pressentir », et se demande : « Qui était Kant pour avoir été aussi l'auteur de la C.F.J. ? » (p. 297).

98. RICŒUR, *De l'interprétation*, op. cit., p. 37.

conscience d'un non-savoir radical. À l'instar de Socrate, et comme nul autre philosophe moderne avant ou après lui, Kant a voulu montrer que « l'intérêt de la philosophie ne consiste pas à réfléchir pour le plaisir de la spéculation, ce qui se nomme vaine érudition, mais à réfléchir pour l'intérêt propre que je porte à moi-même et à ma vie et en vue d'une solution éthique au problème de la destination de l'homme⁹⁹ ».

Cette solution éthique, quoi qu'en pense Hegel, Kant — pas plus d'ailleurs que Socrate, celui de *l'Apologie* et du *Criton* du moins — ne la conçoit pas par abstraction de la vie concrète et commune, milieu où germent mythes et symboles¹⁰⁰. Elle ne relève pas, comme chez Spinoza, d'une conversion philosophique à l'universelle nécessité, qui implique le renoncement à l'*imaginatio* et à ses mirages consolateurs, la connaissance de la vérité, c'est-à-dire de Dieu, s'offrant comme l'unique chemin de salut pour l'homme. S'il existe un chemin proprement kantien vers le salut, il passe plutôt par une réconciliation de l'homme avec la grande contingence initiale qui est le *fiat* créateur : réconciliation avec le fond symbolique du réel, avec le sublime de la nature qui, pour Kant, symbolise la chose en soi. « Le monde, disait Bachelard, est beau avant d'être vrai. Le monde est admiré avant d'être vérifié¹⁰¹ ».

Mais n'est-ce pas là proposer, nostalgiquement et utopiquement, à l'homme moderne une sorte de retour en arrière, aux temps de l'enfance et de l'innocence ? Kant n'est pas Rousseau ; il sait — et la Critique est justement l'exposé systématique, la justification de cette conviction — que ces temps sont définitivement révolus, que la belle unité est consommée. Aussi bien, Kant n'oppose pas à la production du sens caractéristique de la culture moderne, sa

99. JULIA, Didier, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie ; réflexion sur la philosophie pratique de Kant et la philosophie spéculative de Fichte*, Aubier, 1964, p. 29, cité par Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, PUF, 1981, p. 161.

100. À propos de Socrate il convient de ne pas perdre de vue, d'une part, que c'est sous les auspices d'Apollon qu'il mène l'enquête qui le conduira à la révélation de lui-même et de sa mission, et, d'autre part, que la sagesse à laquelle il se voue, sous la forme d'une recherche indéfinie de la *vérité*, ne le dispense aucunement du respect qu'il doit à sa Cité, c'est-à-dire à l'*opinion* (cf. par exemple *Criton*, 50-51).

101. BACHELARD, Gaston, *L'air et les songes : essai sur l'imagination des forces*, José Corti, 1943, p. 192.

révélation pure et simple. Au monde perdu, comme dissout dans le concept de sa production incessante, il ne s'agit pas tout simplement de substituer un nouveau monde que l'homme n'aurait qu'à recevoir comme un don du ciel. « Kant, dit Weil à la toute fin du deuxième essai de ses *Problèmes kantiens*, retrouve le cosmos, mais sans naïveté, cosmos pour l'être raisonnable et qui agit dans le monde à partir du sens toujours réel, toujours à découvrir, toujours à réaliser, toujours assuré à qui le cherche. Il le retrouve, mais il hésite devant sa propre découverte...¹⁰² ».

Deux siècles de pratiques anthropologiques du sens ne viennent-ils pas fournir, rétrospectivement, de solides arguments à l'hésitation de Kant ? En effet, si, pour Kant, « il faut que l'homme sache que le sens dépend de lui, afin qu'il puisse vouloir le réaliser¹⁰³ », le risque est grand — nous ne le savons que trop aujourd'hui — de voir l'homme succomber à la tentation de se proclamer créateur, producteur du sens. Or, Kant pensait exactement le contraire, à savoir que le sens l'homme ne se le donne que pour autant que, acceptant sa condition finie, il conçoit la nature comme créée en vue de la réalisation de la liberté dans le sensible, le « mal radical » consistant précisément à penser que cette contingence du sens à laquelle vient répondre notre liberté puisse être écartée au profit d'un sens nouveau et nécessaire qui émanerait de la raison théorique. Pareil sens nécessaire, outre qu'il équivaudrait littéralement à un non-sens, ne peut qu'éloigner l'homme de son être, de l'énigme qu'il est pour lui-même et à laquelle il n'est d'autre « réponse » que pratique, que là où il accepte de se faire le dépositaire du sens en s'engageant à le servir dans le respect de ce par quoi et pour quoi il a été créé : la Nature et l'Autre homme, dont il a la responsabilité incessible. Car telle est bien, en retour, circulairement, la condition pour que la nature révèle sa beauté à l'homme, pour que la beauté devienne symbole de la moralité, celle-ci restant bien chez Kant, comme Schiller l'avait compris, la *ratio cognoscendi* de la beauté, sans laquelle il n'y a rien à espérer, beauté qui porte, dans la transcendance du sens qu'elle éclaire, le poids phénoménologique de l'espérance en un monde sans la mort et promis à un bonheur infini.

102. WEIL, *op. cit.*, p. 107.

103. *Ibid.*, p. 100.

Conclusion

En guise de conclusion, je voudrais insister quelque peu sur l'actualité de la pensée kantienne dans la perspective du passage qu'elle fraie entre l'illusion et l'espérance. Une remarque de Paul Ricœur me servira de prétexte. « Le domaine de l'espérance, dit-il, est très exactement coextensif à la région de l'illusion transcendantale. J'espère là où je me trompe nécessairement, en formant des objets absolus : moi, liberté, Dieu ¹⁰⁴ ».

Bien qu'il n'y ait sans doute pas de chemin de l'espérance qui ne comporte d'escale au pays de l'illusion, qui n'implique de la part du voyageur une certaine figuration de la fin espérée, il ne me paraît pas tout à fait juste de parler, chez Kant, de très exacte coextensivité entre le domaine de l'espérance et celui de l'illusion transcendantale. Opinion que partage d'ailleurs Jeanne Hersch : « Je ne crois pas, dit-elle, qu'il soit permis, chez Kant, de confondre les Idées en tant qu'illusions efficaces avec l'espérance véritable. À travers elles, l'espérance va vers autre chose, dont la finalité des Idées n'est qu'une illustration, que l'acte finalisé de juger implique, et qui serait, au-delà des possible humains, l'être où complétude et finalité ne s'excluraient pas ¹⁰⁵ ».

Ce hiatus métaphysique entre les domaines de l'illusion et de l'espérance souligne la singularité et la valeur inestimable de la pensée kantienne en regard de toutes ces doctrines sociales et politiques qui, à l'époque contemporaine, proposent ou imposent une image de l'espérance où celle-ci, telle une peau de chagrin, s'étirole sous l'étouffante tyrannie d'un savoir de l'histoire incompatible avec la liberté des sujets. S'il est, par conséquent, un champ de recherche où un retour à Kant pourrait s'avérer fécond aujourd'hui, c'est bien celui de l'idéologie, idéologie dont Stanislas Breton n'a pas manqué, du reste, de signaler l'affinité avec l'Idée kantienne. « L'analogie, dit-il, est d'autant moins forcée que l'idée transcendantale, comme l'idéologie, se signale par deux traits complémentaires : prétention illusoire à l'authenticité d'un savoir ou d'une connaissance vraie ; fonction de normativité qui, par son immanence au vouloir, anticipe les postulats d'une raison pratique, soucieuse de l'agir humain en vue d'une organisation de la vie morale ¹⁰⁶ ».

104. RICŒUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 405.

105. HERSCH (1976), p. 363.

106. BRETON, Stanislas, *Théorie des idéologies*, Paris, Desclée, 1976, p. 30.

Voilà, rapidement esquissée, l'ambiguïté inhérente à l'idéologie et à laquelle doit se mesurer sa théorie ou sa critique. En considérant d'abord que les idéologies forment, avant leur réduction à un problème scientifique, les « synthèses pratiques », « des pratiques de l'intégration »¹⁰⁷ par lesquelles une collectivité se définit et les sujets concrets se reconnaissent dans leurs actions. Puis en s'attachant ensuite à dégager les conditions sous lesquelles l'idéologie peut devenir ce facteur de mystification et cet instrument symbolique de domination sociale et politique, que le marxisme désigne à tort comme l'essence même de l'idéologie.

Dans *Les idéologies*, Fernand Dumont soutient qu'au fondement de toute idéologie, fût-elle la plus conservatrice, il y a le travail de l'utopie, la « figure concrète d'un idéal » ; que toute idéologie est porteuse d'un projet au sens du report d'« un horizon de valeurs sur des tâches présentes »¹⁰⁸. N'est-ce pas là reconnaître la présence invincible de l'espérance humaine au cœur de l'histoire moderne ? Comme l'écrivait naguère Jean Sullivan : « Un courant d'espérance traverse, torrentiel, le capitalisme, les socialismes, les gauchismes, mais dès qu'il monte à la tête des puissants, cristallise en système d'idées, vise l'efficacité immédiate, on dirait qu'il bascule dans l'ennui ou dans la terreur, larvée, masquée ici, cynique là »¹⁰⁹.

Vue sous cet angle, politique, la conception kantienne de l'espérance pourrait bien servir de prolégomènes à un bon usage, à un usage raisonnable de l'utopie à l'époque moderne. En effet, si l'espérance kantienne demeure, comme nous le pensons avec Hersch, indéterminable en son contenu idéal ou empirique, si elle ne peut, sans se corrompre, prétendre s'éclairer dans une Idée (la révolution, la nation, etc.) ou encore réaliser son principe dans un ordre social ou politique déterminé, si elle va toujours vers un ailleurs qui est « au-delà des possibles humains », alors elle n'a d'autre signification possible qu'à viser indéfiniment la liberté, dont la réalité invisible et intemporelle s'atteste en nous et entre nous, à travers le dialogue intérieur que j'entretiens avec moi-même ou celui, sans fin, que je poursuis avec mes semblables dans

107. Cf. DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, PUF, 1974.

108. *Ibid.*, p. 117-118.

109. SULLIVAN, Jean, *La traversée des illusions*, Paris, Gallimard, 1977, p. 90.

la cité. D'où la portée considérable que pourrait avoir, à mon avis, une critique des idéologies inspirée de Kant. Elle s'appliquerait d'abord à dénoncer les pseudo-critiques de l'aliénation humaine, toutes ces pensées et ces morales de l'hétéronomie, qu'elles soient de gauche ou de droite, qui nient la véritable nature de l'impératif catégorique en subordonnant l'émancipation et l'autonomie de la personne humaine à l'accomplissement de lois nécessaires, naturelles ou historiques, qui s'imposeraient à celle-ci de l'extérieur de sa volonté.

Enfin, pour autant qu'elle tend essentiellement vers l'autonomie des volontés individuelles, l'espérance politique kantienne impose au philosophe d'aujourd'hui qu'il assume le rôle qui, à prendre encore une fois la figure de Socrate pour modèle, aurait dû toujours être le sien — et que nombre de ceux qui de nos jours revendiquent le titre de philosophe ignorent ou feignent d'ignorer — : rôle à la fois critique et pratique, et qui, au fond, s'offre peut-être comme la seule véritable issue — *issue éthique* — à l'impasse « à laquelle, selon Hersch, elle (la philosophie) est acculée par la perte de son illusion fondamentale » (199). Kant :

il faut qu'elle trouve une position ferme sans avoir, ni dans le ciel ni sur la terre, de point d'attache ou de point d'appui. Il faut que la philosophie manifeste ici sa pureté, en se faisant la gardienne de ses propres lois, au lieu d'être le héraut de celles que lui suggère un sens inné ou je ne sais quelle nature tutélaire. Celles-ci, dans leur ensemble, valent sans doute mieux que rien ; elles ne peuvent cependant jamais fournir des principes comme ceux que dicte la raison et qui doivent avoir une origine pleinement et entièrement *a priori*, et tirer en même temps de là leur autorité impérative, n'attendant rien de l'inclination de l'homme, attendant tout de la suprématie de la loi et du respect qui lui est dû, ou, dans le cas contraire, condamnant l'homme à se mépriser et à s'inspirer de l'horreur au dedans de lui-même ¹¹⁰ ».

Devant la négation du sujet à laquelle se prêtent, avec autant d'inconséquence que de complaisance, nos modernes sciences de l'homme et les soi-disant philosophies qui se bornent à leur faire écho ; devant cette démystification de la conscience qui constitue « l'entreprise suprême de mystification (...), effort imaginaire pour réduire l'individu humain à une chose simple, unimaginable, parfaitement déterminée, c'est-à-dire incapable d'imagination et

110. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 145.

aliénée à l'espérance ¹¹¹ » ; face à tout cela et à ce « paroxysme d'une détresse sans issue » impitoyablement diagnostiquée par le docteur Faustus de Thomas Mann, il n'y a — c'est la conviction que je retiens de ma lecture de Kant — rien à espérer qui ne passe d'abord par l'agir, par l'assomption pratique de notre liberté et notre plein assentiment à celle d'autrui, conçu non comme un moyen mais toujours comme une fin.

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

111. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969, p. 496.

Phénoménologie et dialectique du travail

Douglas Moggach

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027050ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027050ar>

[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

Moggach, D. (1988). Phénoménologie et dialectique du travail. *Philosophiques*, 15 (2), 311–329. <https://doi.org/10.7202/027050ar>

Résumé de l'article

Ludwig Landgrebe interprète les réductions phénoménologique et eidétique de Husserl comme théorie de la corporéité, du travail et de la société, pour situer le sujet actif dans le monde naturel et historico-culturel. Cette théorie repose toujours sur un individualisme aprioriste. Une ontologie sociale, inspirée surtout des derniers ouvrages de Lukacs, cherche le principe de synthèse des dimensions concrètes et structurelles de l'expérience dans la logique dialectique du processus de travail lui-même, plutôt que dans la corporéité, et reformule ainsi le problème de la constitution transcendante.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET DIALECTIQUE DU TRAVAIL

par Douglas Moggach

RÉSUMÉ. Ludwig Landgrebe interprète les réductions phénoménologique et eidétique de Husserl comme théorie de la corporéité, du travail et de la société, pour situer le sujet actif dans le monde naturel et historico-culturel. Cette théorie repose toujours sur un individualisme *aprioriste*. Une ontologie sociale, inspirée surtout des derniers ouvrages de Lukacs, cherche le principe de synthèse des dimensions concrètes et structurelles de l'expérience dans la logique dialectique du processus de travail lui-même, plutôt que dans la corporéité, et reformule ainsi le problème de la constitution transcendantale.

ABSTRACT. Ludwig Landgrebe interprets Husserl's phenomenological and eidetic reductions as a theory of corporeality, labour and society in order to situate the active subject in the natural and historico-cultural world. He remains committed, however, to an *a priori* individualism. A social ontology inspired by Lukacs's final writings seeks to synthesize the concrete and structural dimensions of experience not in corporeality as such, but in the dialectical logic of the labour process itself, thus giving a new formulation to the problem of transcendental constitution.

Dans la personne de son représentant le plus éminent, Edmund Husserl, le mouvement phénoménologique dans la philosophie contemporaine répond à la conscience aiguë d'une crise. Husserl propose une défense idéaliste de la raison et de l'autonomie contre la réification de la société moderne, la diminution de la personne au statut de chose. Dans cette société réifiée, la raison s'oublie et s'efface devant ses produits.¹ La crise s'explique par

1. R. MIGUELEZ, *Sujet et histoire*, Ottawa, 1973, p. 19 sq. ; et du même auteur, « La deuxième crise de la raison et la critique du socialisme », *Politique et raison, Figures de la modernité*, Ottawa, 1988, p. 63-78.

l'aliénation de la raison.² Elle se scinde d'une part en pur calcul instrumental, limité aux techniques, qui renonce à la détermination des fins, et d'autre part en nihilisme irrationaliste qui nie toute aptitude directrice de la raison. Dans ces circonstances la tâche de la philosophie devient une défense multiple de la rationalité. Elle doit incarner les efforts millénaires de l'humanité vers la liberté rationnelle, mais maintenant elle est obligée de défendre ses acquis contre la tendance de la société actuelle. Elle doit conserver et protéger le sens profond de la civilisation contre une société qui supprime son propre potentiel. La philosophie doit souligner le rôle actif, constitutif de la raison dans la genèse du monde des valeurs culturelles ; elle doit appeler à l'*anamnesis*,³ au souvenir d'une œuvre *commune* dans l'édification d'un monde humanisé. Enfin elle doit reconnaître sa propre responsabilité dans la crise actuelle ; par une critique de ses propres prémisses elle doit renouveler la signification de la raison contre ses nouveaux adversaires. Elle doit restaurer le sens critique et libérateur de la raison comme principe fécond de la vie individuelle et collective.

À cette rationalité vécue Husserl oppose une autre vision, celle d'une « rationalisation » scientiste et techniciste du monde. C'est ici que débute sa conception de la crise. Il attaque l'extension illégitime de la science au-delà de ses propres limites, pour englober toutes les sphères de la vie humaine. À l'instar de Kant, il distingue entre un usage légitime et illégitime de la raison scientifique. La science transgresse ses limites méthodologiques quand elle oublie l'activité du sujet humain en faveur d'un pur objectivisme, qui se détache de son fondement dans la vie sociale et culturelle (*Lebenswelt*), qui défigure ces sphères à sa propre image, et qui s'arroge le statut de la seule vérité. La science transgresse ses limites éthiques quand elle oublie et réprime son projet originaire de libération, quand elle réduit l'être humain à un objet de manipulation⁴. Dès ses premiers écrits Husserl accentue le rôle créateur et actif de la subjectivité contre l'objectivisme, mais sa compréhension de la crise s'approfondit quand il constate que

2. E. HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* [Conférence de Vienne, 1935], édition bilingue avec une traduction de P. Ricœur, Paris, 1977, p. 103.

3. L. LANGREBE, « Life-World and the Historicity of Human Existence », in B. Waldenfels et al., *Phenomenology and Marxism*, Londres, 1984, p. 175.

4. E. HUSSERL (1977), p. 43, 83.

l'essor du fascisme — cette « zoologie des peuples »⁵ — menace de déchirer le tissu de la rationalité classique émancipatoire, dont il se déclare le partisan.⁶ L'irrationalisme, si illusoirement nouveau et si superficiellement radical, n'est que le symptôme d'une nouvelle tournure, d'une exacerbation de la crise de la société moderne. Il faut donc combattre sur deux fronts : contre l'hypertrophie de la raison techniciste, avec ses conséquences de manipulation et de calcul instrumental ; et contre l'irrationalisme moderne, qui conjugue les techniques de contrôle les plus avancées avec une idéologie barbare et rétrograde.⁷

Pour mener cette lutte il faut une reprise du principe originaire de la philosophie moderne, celle du *cogito* ou de la subjectivité. Ce sont précisément les formulations inadéquates de ce principe chez Galilée, Descartes et Kant, entre autres, qui ont affaibli la réponse de la philosophie à ses adversaires, et qui ont même défriché le terrain à partir duquel ses détracteurs lancent leurs attaques anti-philosophiques.⁸ Comment pouvons-nous repenser le rapport du sujet et du monde naturel et historico-culturel ? Une nouvelle justification de la raison peut se fonder sur une théorie de l'activité constitutive de la subjectivité et de l'intersubjectivité.

Dans la thématization de ce domaine de problèmes, Husserl ouvre une voie que quelques-uns de ses disciples, notamment Ludwig Landgrebe, vont explorer comme théorie de la corporéité,

5. *Ibid.*, p. 33.

6. L'importance du sous-texte de la Conférence de Vienne de Husserl a été soulignée par D. CARR, « Introduction », dans E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. D. Carr, Evanston, Illinois, 1970, p. xxvi-xxvii. La critique de l'irrationalisme nazi est dispersée à travers la Conférence de Vienne : voir E. Husserl (1977), p. 31-3 (le rappel de l'Allemagne à son appartenance à la famille européenne, à la participation à son héritage rationaliste) ; p. 57-9 (contre les traditions irrationnelles) ; p. 61 (le rationalisme commun qui dépasse et qui englobe les nations) ; p. 73 (le terrain commun de l'objectivisme et de l'irrationalisme) et p. 103 (contre les idéologies de haine et de barbarie).

7. E. HUSSERL (1977), p. 103 ; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Bd. VI, éd. W. Biemel, La Haye, 1962, p. 1, 4.

8. E. HUSSERL (1962), p. 74 sqq.

du travail et de la société.⁹ Dans cette nouvelle version elle indique la possibilité d'une convergence avec certains courants au sein du marxisme, qui examinent les mêmes questions du point de vue de la logique dialectique et qui partagent avec Husserl l'objectif de synthétiser les dimensions concrètes et structurelles de l'expérience humaine.

Pour Husserl lui-même toute concordance entre la phénoménologie et le marxisme serait exclue *a priori*. Des commentateurs ont déjà observé qu'il n'y a pas une seule référence à Marx dans tout le corpus husserlien.¹⁰ Il existe des raisons systématiques profondes pour ce silence. Lauer, par exemple, suggère qu'en tant que position essentialiste la phénoménologie est nécessairement anhistorique. Pour lui la méthode de Husserl consiste dans un mouvement qui part du concret pour aboutir à l'abstrait, une distanciation par rapport à l'histoire réelle, et une dévaluation du contingent et du factuel en faveur des essences permanentes « contenues » dans l'expérience.¹¹ Dans la perspective de l'*Ontologie de l'être social* de Lukacs, l'approche husserlienne est aux antipodes du marxisme parce qu'elle pose la priorité de la logique sur l'histoire, parce qu'elle assimile le processus historique à des catégories formelles d'essence.¹² Dans une étude des œuvres de jeunesse de Marcuse, Alfred Schmidt accentue, lui aussi, l'incompatibilité profonde entre le marxisme et la phénoménologie ; ici, bien sûr, dans sa ligne heideggerienne plutôt que husserlienne, mais en visant les éléments communs à la méthode phénoménologique. Tout au mieux, selon Schmidt, la tentative de synthèse résulte dans un dualisme entre les éléments immanents-formels et historiques, une dichotomie de la validité et de la genèse qui est typique de l'entreprise néo-kantienne. Elle crée un monde de sens, dérivés de la conscience pure, en juxtaposition maladroite avec un

9. Voir surtout L. LANGREBE, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, trad. D. Welton, Ithaca, 1981 ; et ses deux articles dans B. Waldenfels et al., *Phenomenology and Marxism*, Londres, 1984 : « The Problem of Teleology and Corporeality in Phenomenology and Marxism », p. 53-81, et « Life-World and the Historicity of Human Existence », p. 167-204.

10. Q. LAUER, *The Triumph of Subjectivity*, 2^e éd., New York, 1978, p. 169 n.

11. *Ibid.*, p. 172 ff.

12. G. LUKACS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Erster Halbband, *Werke*, Bd. XIII, Darmstadt et Neuwied, 1984, p. 468-558.

contenu historique.¹³ Adorno a également démontré l'incommensurabilité entre les prémisses du matérialisme historique et les éléments idéalistes et individualistes de la pensée de Husserl.¹⁴ Ces témoignages sont imposants, et nous ne devons pas les sous-estimer. Mais il serait peut-être possible de répondre à ces critiques si on pouvait identifier des structures constitutives de la vie sociale qui contiennent en même temps des dimensions formelles-abstraites et concrètes-historiques, capables de montrer l'intersection entre les approches phénoménologique et dialectique. Cette interrogation pourrait nous amener à des conclusions apparemment paradoxales. Dans cette voie nous devons examiner d'abord des tensions fondamentales de la philosophie de Husserl qui pourraient valider l'élargissement de ses horizons de sens ; ensuite nous pourrions étudier les enjeux des tentatives plus explicites de synthèse.

La procédure phénoménologique nous oblige à chercher, derrière le monde tel qu'il est constitué, les actes de sa genèse dans la conscience.¹⁵ Ceci implique une phénoménologie descriptive ou « mondaine », et une phénoménologie proprement transcendante. La première décrit et situe les diverses sphères de l'existence dans leur spécificité : leurs frontières, leurs contours, le mode selon lequel elles se présentent à nous¹⁶, bref leur topologie. La deuxième ramène ces sphères à des types spécifiques d'activité de structuration, aux différentes modalités de la subjectivité transcendante, pour démontrer *comment* elles sont constituées. Une procédure « eidétique » est maintenant activée pour illustrer le caractère permanent et intersubjectivement valable des résultats découverts.

Les prémisses de cette approche se dégagent dans l'affrontement critique avec les antagonistes les plus hétérogènes. Contre l'ontologie de type platonicien, Husserl veut montrer que l'expérience des phénomènes contient en soi des éléments qui sont absolument

13. A. SCHMIDT, « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », in J. Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M., 1968, p. 41-49.

14. T. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien zur Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt/M., 1970, p. 130-161, 222-235.

15. E. HUSSERL (1977), p. 97.

16. D. WELTON, « Introduction : World and Consciousness », dans L. Landgrebe, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, p. 26-7.

nécessaires et universels.¹⁷ La procédure qu'il appelle la réduction eidétique doit garantir précisément cette relation entre l'expérience et la nécessité. Mais il utilisera ce motif également contre des adversaires plus immédiats, contre l'objectivisme et la mathématisation de la science moderne, qui réduit la sensibilité à un élément purement relatif;¹⁸ et contre le psychologisme de Dilthey qui survalorise ce relativisme. La doctrine husserlienne de l'intuition des universels à caractère nécessaire¹⁹ doit garantir que la nécessité réside *dans* l'expérience, et qu'elle soit subjective sans être réductible à la psychologie empirique.²⁰

Alors que l'ontologie traditionnelle prétend examiner les choses et leur manière d'être séparées de la conscience subjective, Husserl interroge la manière de donation des phénomènes, leur rapport à la subjectivité.²¹ Il suit la tournure kantienne envers les conditions de possibilité des objets. Ceci constitue le but de la réflexion phénoménologique. Contre Descartes et Kant, cependant, il insiste sur l'historicité du moi. L'explication cartésienne et critique de la subjectivité transcendantale n'est pas pure. Elle retient des éléments non analysés, non critiques de l'attitude naturelle naïve. Donc chez Descartes la mise entre parenthèses du monde révèle une simple opposition entre le sujet et l'objet, et une conscience individuelle non problématique, empirique.²² Dans ses *Méditations cartésiennes* (1929), Husserl essaie de développer une conception plus adéquate, voire plus dialectique de l'expérience, qui découvre la polarité, l'interdépendance des côtés subjectifs et objectifs dans la rencontre avec des phénomènes. Dans les années '30 sa conception de l'historicité de l'expérience s'élargit pour

17. A. PAZANIN, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haye, 1972, p. 115-18.

18. E. HUSSERL (1977), p. 17.

19. G. KÜNG, « The Phenomenological Reduction as Epoche and as Explication », *The Monist*, vol. 59, n° 1, 1975, p. 64-5. Cf. E. Husserl, « Der Weg durch die Kritik der positiven Wissenschaften zur transzendentalen Phänomenologie, der cartesianische Weg der *Ideen* und das Problem der vorgegebenen Lebenswelt », *Husserliana*, Bd. VIII, p. 259-274 ; et « Der cartesianische und der Weg der universalen phänomenologischen Psychologie in die transzendente Phänomenologie », *Husserliana*, Bd. VIII, p. 275-301.

20. E. HUSSERL (1977), p. 89-91.

21. A. PAZANIN, *op. cit.*, p. 4-5.

22. E. HUSSERL (1962), p. 74 sqq.

inclure des dimensions culturelles et sociales de la *Lebenswelt* commune,²³ peut-être sous l'influence de son disciple Landgrebe.²⁴ Husserl souligne aussi l'ambiguïté de l'héritage de Descartes qui réoriente l'épistémologie vers la connaissance apodictique mais qui initie en même temps cet objectivisme selon lequel le monde mathématique des sciences naturelles est le seul monde véritable.²⁵

Chez Kant aussi, l'idée d'un monde commun, partagé, et historiquement construit est insuffisamment élaborée.²⁶ L'« Idée » kantienne du monde, à laquelle strictement aucune expérience ne correspond, doit céder sa place à l'expérience phénoménologiquement clarifiée de la *Lebenswelt* comme horizon intersubjectif du sens culturel et social. Il faut aussi éliminer ce qu'il y a d'empiriste et de psychologue dans la doctrine kantienne de la perception. Cet objectif, annoncé dans les *Recherches logiques* et dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, sera rempli explicitement dans les ouvrages de Landgrebe.

L'attitude naturelle que critique Husserl présume que le monde est antérieur au moi et indépendant du moi. Ce moi, conçu comme sujet naturel empirique, est partie intégrante du monde objectif, une chose parmi d'autres.²⁷ Husserl veut plutôt montrer qu'il existe une source ultime de sens, de valeur, et même d'objectivité, cachée et oubliée derrière le voile de la réification qu'exemplifie l'attitude naturelle.

Cette source c'est la conscience transcendantale. Le monde est à révéler comme phénomène qui existe pour et par l'activité subjective. La méthode husserlienne vise à restaurer notre conscience de cette activité fondatrice occultée par le naturalisme naïf. Il veut réorienter notre attitude envers le monde, et reconstituer le sens

23. D. CARR, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston, Illinois, 1974, cité dans Welton, *op. cit.*, p. 29.

24. D. WELTON, *op. cit.*, p. 28-9.

25. E. HUSSERL (1962), p. 74-76.

26. *Ibid.*, p. 101-113 ; Cf. E. Husserl, « Kants kopernikanische Umdrehung » (1924) et « Kant und die Idee der Transzendental-philosophie » (1924), *Husserliana*, Bd. VII, La Haye, 1956, p. 208-229 et 230-287.

27. E. HUSSERL, *Erste Philosophie* (1923-24), *Zweiter Teil*, *Husserliana*, Bd. VIII, éd. R. Boehm, La Haye, 1959, p. 27, 44 sqq ; M. Theunissen, *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, 1965, p. 30-31.

de notre subjectivité. Il veut réduire, ramener le monde réifié à ses origines dans l'activité subjective, tout en libérant le concept du sujet de ses limitations « naturalistes » que la philosophie antérieure avait conservées. Il veut redécouvrir l'activité fondatrice de la raison et les déterminants rationnels et universels de l'activité : ses aspects phénoménologiques et eidétiques.

La procédure implique deux étapes distinctes, deux « réductions » séparées. La réduction phénoménologique ou transcendantale, dirigée vers la subjectivité empirique immédiate et sur le monde externe réifié des objets, révèle l'origine des formes de l'expérience dans l'activité subjective. Elle dévoile la conscience transcendantale active. Cette conscience n'est surtout pas à assimiler à la conscience empirique, mais elle est plutôt la base sur laquelle celle-ci s'édifie. Mais selon Husserl la conscience transcendantale est quand même fondamentalement individuelle. Comme le démontre Theunissen, la notion d'une subjectivité fondatrice n'est jamais transpersonnelle ou impersonnelle chez Husserl. Elle est toujours enracinée dans une « égologie », un moi individuel qui est par ailleurs strictement distingué de la conscience empirique.²⁸ Elle ressemble peut-être davantage à une monade leibnizienne qui offre une perspective unique et irréductible sur le monde. Ce point a des implications importantes pour la possibilité d'une ontologie sociale. La relativité du monde par rapport à une subjectivité transcendantale individuelle semble exclure tout accès à l'intersubjectivité ou à une structure monadologique non dogmatique, mais l'intersubjectivité joue un rôle tout aussi fondamental chez Husserl. Voici une difficulté centrale dont Landgrebe va traiter.

La réduction transcendantale implique l'*épochè*, la mise entre parenthèses de la question ontologique de l'existence indépendante des choses, ou de la matière. Comme l'exprime Landgrebe, l'*épochè* fait surgir le *sens* en tenant en suspens la question de la *validité* des phénomènes.²⁹ Si oui ou non cette procédure engage Husserl à l'idéalisme ontologique, c'est une question qui a été passionnément débattue par les commentateurs. Husserl lui-même nie toute

28. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 29.

29. L. LANDGREBE, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, p. 92, Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie II*, p. 92-112.

attribution d'idéalisme subjectif à cette position ;³⁰ en cela il est soutenu par Holmes.³¹ Il faut remarquer aussi des tensions dans les différentes discussions de ce problème chez Husserl. Ricœur contraste le « réalisme » plus marqué des *Idées II*³² avec la discussion plus idéaliste de la méthode dans les *Méditations cartésiennes*, mais il conclut finalement que Husserl confond le problème de l'Être avec la position naïve des objets particuliers dans l'attitude naturelle, qui omet la référence à la subjectivité.³³ Adorno développe une critique similaire de l'identification idéaliste de la réification et de l'objectivation ; il souligne en contraste l'irréductibilité de la matière à la pensée.³⁴

L'autre élément dans le transcendantalisme husserlien c'est la réduction eidétique. Si la réduction phénoménologique révèle la relativité du monde à la conscience, il est nécessaire maintenant de poser l'unité de ce monde, de fournir le cadre non dogmatique pour l'accord des perspectives monadiques. Il s'agit des structures permanentes et intersubjectivement valables de l'expérience. Mais comment concilier la notion des essences partagées par tous les sujets avec les implications individualistes de la réduction phénoménologique ? En effet, la relation des deux réductions reste obscure dans les ouvrages de Husserl. La procédure eidétique dérive de l'antipsychologisme et du transcendantalisme incomplet des *Recherches logiques* de sa jeunesse,³⁵ et il n'a jamais réussi à exprimer sans ambiguïté le rapport mutuel des deux réductions. Néanmoins la fonction de l'eidos est claire. Il répond au problème platonicien de l'unité dans la diversité, avec la différence que maintenant les essences se situent dans la conscience subjective ; elles sont les noyaux des phénomènes qui émergent dans l'expérience, dans l'intentionnalité. Voici une formulation tout à fait moderne du problème. Comme théorie de l'intersubjectivité elle vise le dépassement de cet idéalisme subjectif au singulier que Hegel a

30. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Husserliana*, Bd. III, La Haye, 1950, p. 134-136.

31. R.H. HOLMES, « Is Transcendental Phenomenology Committed to Idealism ? », *The Monist*, vol. 59, n° 1, 1975, p. 98-114.

32. P. RICŒUR, *Husserl, an Analysis of his Phenomenology*, Evanston, Ill., 1967, p. 88-9.

33. *Ibid.*, p. 190.

34. T. ADORNO, *op. cit.*, p. 215, 234-5.

35. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 37-38.

depuis longtemps critiqué. L'eidos est également accessible et nécessaire à tous les sujets ; il fonde donc la rationalité et l'intersubjectivité, contre l'irrationalisme moderne dans toutes ses variantes.

Si l'analyse de l'eidos sépare les aspects contingents et particuliers de l'expérience et ses structures formelles permanentes, elle semble devoir exiger aussi la reconstitution du pôle subjectif. On pourrait s'attendre à ce que l'individualité du sujet transcendantal se réduise aussi à un moment transitoire et contingent séparé de son propre eidos, qui apparaîtrait maintenant comme intersubjectivité. Mais ce passage dialectique n'a pas lieu chez Husserl. C'est seulement dans un sens mitigé que le moi perd son individualité déterminée : l'eidos de la subjectivité est toujours dépeint comme potentialité transformationnelle du moi individuel. Il représente les variations que le moi effectue sur soi-même, l'éventail de ses propres possibilités individuelles.³⁶ Il faut conclure que Husserl n'arrive pas à une théorie satisfaisante des relations entre les sujets. L'intersubjectivité est dérivée d'un sujet primordial autonome et isolé, de « l'illusion bourgeoise » que Christopher Caudwell avait caractérisée avec tant d'élan.³⁷ Car comment est-il possible que ces variations de soi individuelles coïncident ? Ricœur propose une solution qui souligne le contenu commun universel de l'eidos comme communauté rationnelle. Une sorte de monadologie leibnizienne intègre la perspective de chaque monade dans une structure formelle permanente.³⁸ Mais pour éviter le dogmatisme de Leibniz il serait nécessaire que cette structure ne soit pas une forme pré-donnée sur laquelle les particuliers réfléchissent. Il faudrait qu'elle émerge à partir des actes des sujets. Cette formulation ne fait que transposer le problème de la concordance des subjectivités. Elle génère une antinomie : ou bien elle peut garantir l'unité de l'essence, mais au prix de son statut transcendantal ; ou bien elle peut fonder l'eidos dans l'activité subjective, sans pourtant pouvoir démontrer le fondement possible de son unité. L'eidos intersubjectivement disponible constitue-t-il un élément pré-donné qui n'est pas réductible aux activités du sujet transcendantal ? Y a-t-il donc

36. *Ibid.*, p. 40-44.

37. C. CAUDWELL, *The Concept of Freedom*, Londres, 1977, p. 51-75.

38. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 137-42.

un substrat encore plus caché qui n'a pas été clarifié phénoménologiquement ? Il est fort possible que Husserl ne fournisse pas de solution adéquate à ce problème. Il dépeint une genèse fondamentalement individualiste de l'expérience.

Mais ici la voie est barrée à la communauté et à l'histoire. Alors que la théorie exige l'intersubjectivité, les conditions de son émergence restent invisibles. Cette difficulté a suscité de nombreuses critiques. Theunissen, par exemple, veut démontrer les implications solipsistes du transcendantalisme, qui propose de construire les autres sujets dans et par la subjectivité individuelle, et qui leur attribue un statut purement dérivé et nullement indépendant.³⁹ Dans sa défense du courant « dialogique » exemplifié par Buber, Theunissen surestime peut-être la technique de la réduction eidétique par la variation individuelle, plutôt que le caractère intersubjectivement valable de ses résultats. Selon Küng la question des autres esprits pose une difficulté plus marquée dans la procédure cartésienne que dans la méthode psychologique de la réduction phénoménologique.⁴⁰ Mais il semble bien que ni l'alterité des sujets, ni celle de la nature ne soient garanties par l'approche husserlienne.

Le problème du temps et de l'histoire chez Husserl suscitent les critiques de Fink⁴¹ et de Pazanin. Selon ce dernier l'histoire devient invisible dans une théorie qui réduit le monde à des phénomènes spectraux qui confrontent un moi sans chair ni conscience de soi [*ein fleischloses und ichloses Ich*].⁴² Dans sa défense de Husserl, Landgrebe passe en revue la gamme des critiques dans les publications allemandes récentes : la légitimité du glissement, non annoncé, de la coprésence du monde et du moi vers l'apodicticité du moi seul ; le rapport entre la *Lebenswelt* individuelle et collective ; et la genèse individualiste et idéaliste de la société dans des actes de la conscience.⁴³ Mais Landgrebe croit qu'il est possible de répondre à ces critiques par une réaffirmation de la réduction transcendantale contre des malentendus, et de

39. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 43. Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie II*, p. 173-181.

40. G. KÜNG, *op. cit.*, p. 67.

41. E. FINK, « Welt und Geschichte », *Phaenomenologica*, vol. 2, 1956, p. 152-3, cité d'après A. Pazanin, *op. cit.*, p. 166-7.

42. A. PAZANIN, *op. cit.*, p. 143.

43. L. LANDGREBE, « Life-World and the Historicity of Human Existence », p. 169-73.

fournir une nouvelle base pour la certitude du moi transcendantal qui ouvre en même temps vers l'intersubjectivité.

L'élaboration de la phénoménologie husserlienne par Landgrebe propose une interprétation de la subjectivité transcendantale comme corporéité, un nouveau concept de la perception et de l'activité kinesthésique, une dérivation pratique des catégories de l'espace et de la temporalité, et une nouvelle base pour l'intersubjectivité. Pour Landgrebe la corporéité devient la source transcendantale du sens.⁴⁴ Dans son activité perceptuelle et dans son effectivité téléologique et transformatrice, le corps constitue le lien réel entre le moi, la nature, la communauté et l'histoire. Mais il faut surtout préserver le sens de l'activité *transcendantale* tout en représentant l'être matériel. Il faut donc donner une explication des activités du corps comme expérience immédiate vécue, non pas dans le médium de l'objectivisme réifiant, et il faut reconsidérer la source de cette expérience concrète. Comment est-il possible de garantir le caractère transcendantal du moi et son effectivité matérielle sans l'objectiver ? La réponse réside dans l'unité dialectique du moi et du corps,⁴⁵ identité dans la différence plutôt qu'une simple assimilation.⁴⁶ Le moi n'est pas le corps, mais il y est indissociablement lié. Il se sert du corps,⁴⁷ et dans cet usage il atteint une conscience immédiate et non réifiée de soi-même. L'activité corporelle du moi c'est le niveau constitutif qui est implicite dans les actes manifestes.⁴⁸ Landgrebe pose également les bases d'une nouvelle théorie de la perception, qui n'est plus une réception passive des données mais un processus d'autodétermination dans l'expérience kinesthésique qui surgit dans la rencontre corporelle

44. L. LANDGREBE, « The Problem of Teleology and Corporeality in Phenomenology and Marxism », p. 64.

45. D. WELTON, *op. cit.*, p. 26.

46. L. LANDGREBE, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, p. 64.

47. D. WELTON, *op. cit.*, p. 26-8.

48. *Ibid.*, p. 19-20. Un autre engagement envers le transcendantal *a priori* a lieu chez Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M., 1968, et *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt/M., 1981. La solution de Habermas a recours moins à l'idée de la corporéité elle-même qu'aux conditions nécessaires et universelles de l'action, qui sont à découvrir et à démontrer à l'aide des sciences empiriques, *a posteriori*. Voir R.J. Bernstein, « Introduction », in R.J. Bernstein (éd.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., 1985, p. 13, 16-19.

du moi avec le monde.⁴⁹ Landgrebe suit une démarche fichtéenne pour dériver de la pratique les catégories perceptives. La temporalisation et la spatialisation sont des processus actifs du sujet qui affronte et qui assimile la résistance de la matière.⁵⁰ Dans cette synthèse de perception et de téléologie, le sujet s'ouvre vers la communauté et l'histoire. Selon Landgrebe la temporalité et la corporéité sont la base d'une théorie de l'historicité.⁵¹ Tout comme l'*Endzweck* kantien, nous pouvons comprendre l'histoire seulement à condition que nous y posions un principe téléologique. Ce principe n'est ni un fait empiriquement donné [*gegenwärtig wirklichen*], ni un *eschaton* métaphysique, mais c'est le principe de la structure temporelle de l'être et de l'action humaine, l'activité téléologique qui réalise ses fins dans le concret.⁵² C'est ce principe qui est déjà implicite dans l'activité perceptive.

Selon Landgrebe la corporéité et l'action kinesthésique résolvent également le problème de l'intersubjectivité chez Husserl. Elles démontrent la *singularité* du monde, la manière selon laquelle chaque individu vise son monde ; et aussi l'*invariant* de tous les mondes, la commensurabilité d'une structure commune qui sert de base pour l'initiation de la communication.⁵³ Il affirme :

In this sense we can make the compatibility of the two determinations of the life-world as "concrete universality" and "universe of intuitability" intelligible : every world is intrinsically concrete universality, but it is a "universe of intuitability" with reference to that which makes it comparable with other worlds.⁵⁴

Remarquons bien cette formulation : l'universalité *concrète* appartient explicitement à l'expérience *individuelle*, à chaque monde singulier ; la possibilité du social réside dans la comparaison

49. L. LANDGREBE, « The Problem of Teleology and Corporeality in Phenomenology and Marxism », p. 53-81.

50. L. LANDGREBE, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, p. 34. Voir aussi A. Pazanin, *op. cit.*, p. 171. Comparer l'affirmation de Husserl (1977), p. 19, sur le corps comme fondement de l'intersubjectivité, avec son observation, p. 97, sur la subjectivité transcendante comme spectateur théorique : Landgrebe insiste sur le caractère actif de la constitution.

51. L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1968, p. 7, 183-97, cité d'après A. Pazanin, *op. cit.*, p. 158, 170-1.

52. *Ibid.*, d'après A. Pazanin, *op. cit.*, p. 170-1.

53. L. LANDGREBE, « Life-World and the Historicity of Human Existence », p. 184-6.

54. *Ibid.*, p. 187.

des structures téléologiques-kinesthésiques de ces mondes. Tout comme Husserl, Landgrebe accorde une priorité théorique au sujet individuel. Les conditions de possibilité de la société sont toujours inscrites dans une égologie. En plus, l'invariant de ces mondes particuliers, ce sont la corporéité et ses activités kinesthésiques de *perception*, et non pas les structures du procès de travail ou la *transformation* active de la nature. Conçue comme détermination active du sujet, la perception constitue le paradigme eidétique de l'activité.

Mais nous ne pouvons pas résoudre les problèmes de l'intersubjectivité par une simple traduction du langage de Husserl dans un lexique plus matérialiste de corporéité, comme le propose Landgrebe. Sa théorie continue à affirmer le primat ontologique du sujet et de sa conscience sur la collectivité. La transposition du moi transcendantal en sujets concrets actifs est une condition nécessaire mais insuffisante pour théoriser le processus de travail. Le terrain possible de convergence est plus profond et requiert de repenser dans leur totalité les réductions transcendantale et eidétique.

C'est sur la base du caractère double du processus de travail, en même temps concret et abstrait, que nous pouvons envisager un parallélisme entre la phénoménologie et l'analyse historico-matérialiste. Le processus de travail est précisément cette activité constitutive de la vie sociale qui synthétise les dimensions historiques et formelles, tel que l'exige notre examen de Husserl. Il répond aux critères de la coprésence des éléments concrets et abstraits, et il permet une nouvelle formulation du problème de la genèse de la subjectivité, de la constitution de la société, et du rapport avec la nature externe. Il répond aussi aux critiques déjà énumérées de la possibilité d'une synthèse entre la phénoménologie et le marxisme. Le mouvement du concret vers l'abstrait doit se compléter par un mouvement dans le sens inverse, la reconstitution du concret par l'analyse de ses formes de structuration. Ces formes sont celles de l'action elle-même, et comme telles, elles ne sont pas statiques et purement analytiques, mais dynamiques et dialectiques. Et l'étude de ces formes, en permettant la reconstruction théorique du social et de l'historique, permet le dépassement des prémisses idéalistes et individualistes de la phénoménologie husserlienne. La réduction

du monde à sa source dans l'activité subjective nous révèle maintenant le travail.

Marx lui-même accentue la double dimension du procès de travail. Il est concret et qualitatif ; il produit des valeurs d'usage par des formes spécifiques déterminées de l'activité. Mais il est simultanément abstrait et universel. Derrière toutes les formes du travail concret, et instancié dans chacune de ses réalisations, se trouve le pur travail universel ou social, la dépense indifférenciée des énergies humaines dans la transformation de la nature.

La dialectique de Marx saisit cette dimension abstraite du procès de travail comme *exemplification simple des catégories de la dialectique elle-même*. Nous pouvons lire les descriptions du travail dans les *Grundrisse* comme transposition matérialiste de la doctrine de la téléologie que développe Hegel dans la *Science de la logique*.⁵⁵ Les moments du procès de travail, malgré son immédiateté et sa concrétude, sont des déterminations abstraites et générales dont la forme sociale n'est pas encore spécifiée. Il s'agit d'un rapport de « connexion simple »⁵⁶ entre des éléments absolument universels : la substance ou substrat de l'activité, soit brut (la matière première), soit déjà modifié (les instruments de travail) ; l'activité transformatrice elle-même ; et le produit de cette activité. Le moment de la substance dépeint les conditions naturelles et instrumentales de l'activité, y compris la causalité efficiente. C'est l'être qui est le simple, le déjà-donné, l'originellement-indéterminé⁵⁷ qui contient la potentialité de recevoir la forme, d'être déterminé,

55. K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf)*, Berlin, 1954, p. 24-25, 204, 264 sqq. L'appropriation marxiste de ces catégories est possible parce que Hegel prend déjà le travail comme modèle de son analyse. Voir G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, *Werke*, Bd. VI, Frankfurt/M., 1969, p. 436-461.

Le travail abstrait, base de la commensurabilité des valeurs d'échange dans le capitalisme, exprime le travail social par la figure du travail individuel généralisé, donc dans une forme directement antithétique. Cf. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, 1957, p. 10-12. Néanmoins le travail abstrait et le travail social sont identiques dans le sens qu'ils expriment le travail comme l'essence de laquelle tous les travaux concrets sont des manifestations.

56. H.S. HARRIS, « Notes », dans G.W.F. Hegel, *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, trad. J. Burbidge et G. di Giovanni, Kingston, 1986, p. 4n.

57. Il s'agit ici d'un manque relatif de détermination par rapport à une forme ontologiquement supérieure ou plus concrète. Voir Aristote, *Métaphysique*, livre Z ; et K. Marx, « Critique du programme de Gotha », *Œuvres choisies*, Moscou, 1975, p. 327.

mais qui est aussi la puissance de réaliser la forme, de la rendre substantielle. Le moment négatif d'activité ou de détermination représente la téléologie comme processus transformationnel, synthèse mobile des pôles subjectif et objectif : l'intentionnalité subjective qui se cristallise dans un objet, la négativité qui se manifeste dans le concret. C'est une potentialité négative qui s'affirme contre et dans la matière comme fin à réaliser, et qui en s'actualisant effectue un changement dans la nature en collaborant avec les lois implicites de la causalité. Dans cette interaction elle est cristallisée, déterminée dans une forme matérielle ou une valeur d'usage ; elle apparaît sous la forme du travail concret sans y être épuisée. Simultanément la nature est transformée, étant imprégnée de la forme tout en cédant sa substance matérielle à la force de travail et au produit, qui apparaît donc comme résultat de la substantialisation de la forme et la négation de l'immédiateté de la nature.

Cette structure, simple dans son universalité et dans la relation indéterminée de ses parties, c'est l'*eidōs* contenu dans chaque travail concret particulier. Le passage à un niveau plus concret de la dialectique, le rapport entre le travail et la production, développe les implications de cette approche pour une théorie de l'intersubjectivité. Cette dialectique révèle que le travail n'est pas d'abord une activité purement individuelle, ni une relation technique directe à la nature qui n'est intégrée que plus tard dans une matrice sociale. Le travail et la production représente plutôt des *niveaux* particuliers de concrétude, chacun avec sa structure et sa fonction spécifique, qui permettent ensemble de saisir le processus historique comme l'évolution des formes de la communauté en interaction métabolique avec la nature.

Malgré l'argument selon lequel les deux modèles de travail et de production sont incompatibles et même antagonistes,⁵⁸ notre lecture des *Grundrisse* et du *Capital* suggère que le travail et la production se lient dans un passage dialectique qui implique des niveaux d'abstraction décroissante et de complexité croissante.⁵⁹

58. A. HELLER, « Paradigm of Work — Paradigm of Production », in *The Power of Shame, a Rational Perspective*, Londres, 1985, p. 57-70.

59. Cf. M.J. PETRY, « Introduction », dans G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature*, vol. I, Londres, 1970, p. 78, 90.

Le mouvement de l'essence vers le phénomène, du travail à la production et, au-delà, vers la diversité empirique des formes historiques, est effectué théoriquement dans ce mouvement de l'abstrait vers le concret. C'est un processus par lequel une série de présupposés initiaux, de caractère abstrait, est progressivement abrogée pour que la richesse des médiations entre les phénomènes se manifeste de plus en plus clairement.⁶⁰

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, la dialectique du travail et de la production représente une version matérialiste de la logique du *Philèbe* de Platon, le mouvement d'un simple être-ensemble vers la connexion déterminée.⁶¹ Elle intègre à ce passage la doctrine aristotélicienne de la causalité. Elle décrit le mouvement de complexification où les synthèses antérieures, ontologiquement moins riches, de la matière et de la forme constituent une simple matière qui est absorbée dans une forme supérieure. Dans ses analyses du travail Marx élabore cette méthode, qui est déjà en évidence dans la *Logique de Iéna* de Hegel. Le premier niveau, le plus abstrait, est celui du processus de travail, dont les éléments — conditions, activité, produit — sont absolument universels et absolument simples dans leur articulation. Soulignons bien qu'il ne s'agit pas ici d'une relation *a priori* individualiste ni technique envers la nature. Il s'agit de la structure logique de l'action elle-même.

Le processus de production représente une étape plus déterminée, plus concrète, et plus complexe. Il lie le procès général et abstrait de travail à un processus spécifique d'*appropriation*. Il situe ainsi de façon définie le travail dans la société. La relation simple et générale de l'activité à ses conditions est maintenant médiatisée par une forme sociale spécifique. Le réseau des relations sociales intervient entre l'activité et ses conditions naturelles et instrumentales pour déterminer la façon dans laquelle les travailleurs auront accès aux moyens de production que commande la société. La distribution sociale des conditions du travail est le premier sens de l'appropriation, dont en découle un deuxième, la distribution sociale des *produits*. En conséquence du contrôle exercé sur les

60. Cette méthode a aussi des affinités avec celle de David Ricardo. Voir R. Meek, *Studies in the Labour Theory of Value*, Londres, 1956, p. 93.

61. H.S. HARRIS, *op. cit.*, p. 4.

conditions du travail, les relations sociales interviennent aussi pour allouer le produit de l'activité parmi les producteurs et entre les producteurs et les non-producteurs. C'est dans cette synthèse du travail et de l'appropriation que l'identité historique du travailleur est déterminée, à savoir si le procès de travail apparaît comme l'activité d'individus isolés ou dans diverses formes de collectivité.⁶²

À la fin de l'analyse nous redécouvrons le travail concret situé dans le cadre d'une forme de production sociale spécifique. Il n'est plus cette immédiateté qui constituait le point de départ de l'examen, mais il est transmué par son passage à travers l'abstraction. Le concret n'est plus l'immédiat, mais le hautement déterminé, riche d'articulation historique.

La complémentarité possible entre le dialectique et la phénoménologie est donc enracinée dans un principe fondamental du marxisme, la dualité du processus de travail ; mais réciproquement, l'analyse marxiste ainsi conçue répond à des motifs profonds de la pensée de Husserl. Il n'est pas simplement question de matérialiser le moi transcendantal sans remettre en question son individualité, sans reconsidérer les modes de son interaction avec la société et la nature. La réduction transcendantale nous ramène plutôt au travail concret ; la réduction eidétique indique une essence structurelle qui se révèle comme les catégories de la logique dialectique du procès de travail abstrait. Cette essence n'est pas une structure formelle simple, mais elle contient la contradiction, la négativité et le mouvement. Enfin, le sujet que la réduction eidétique découvre comme intersubjectivité trouve son identité historique façonnée dans la dialectique du travail et de l'appropriation. La médiation active de la nature et de la société est le terrain où émergent les formes historiques de la subjectivité.

62. F. TOKEL, *Zur Theorie der Gesellschaftsformen*, Budapest, 1977, p. 27-79.

La réduction phénoménologique des formes du monde nous ramène à une activité fondatrice et productive, au travail dans sa concrétude et dans l'abstraction nécessaire de ses structures dialectiques. Dans le jeu des dimensions abstraites et concrètes, la phénoménologie et le marxisme s'ouvrent réciproquement sur un plan théorique central, lieu de convergence possible. Il s'agit bien sûr d'une phénoménologie profondément modifiée, mais des problèmes dans la structure de la doctrine elle-même, et certaines de ces tendances actuelles, invitent les modifications nécessaires. Sur cette base une synthèse authentique et fructueuse serait encore possible. Les deux courants collaborent en refondant le point de départ de la théorie. La réponse à la question transcendentale de Descartes n'est pas que « je pense », mais que « nous travaillons ». ⁶³

*Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa*

63. Nous pouvons poursuivre l'analyse aux niveaux encore plus concrets du procès de *reproduction* et de mode de production. Le procès de production a encore ceci d'abstrait, qu'il considère l'activité comme un seul acte, non pas comme cycle interconnecté d'actes. C'est ce présupposé qui est abrogé au troisième niveau, le procès de reproduction. Maintenant le produit de l'activité est alloué de façon déterminée pour la reproduction de la force de travail et des instruments de travail, lesquels réapparaissent renouvelés au début d'un nouveau cycle de production. En plus, au-delà du niveau de reproduction simple ou à une échelle constante, une portion du produit social peut apparaître comme surplus. La question cruciale de la reproduction et de la transformation, c'est le volume et la disposition du surplus : sa consommation productive qui permettra une expansion de la masse de travail disponible et de ses instruments, et donc une reproduction élargie ; ou bien sa consommation improductive ; son allocation différentielle entre diverses fractions de la classe ou des classes dominantes, ou le degré de sa rétention par les producteurs directs.

Cette conception permet la transition au concept encore plus concret de mode de production. Si le *procès* de production est l'unité dialectique du procès de travail abstrait avec un réseau formel d'appropriation, la base matérielle du *mode* de production est la notion dialectiquement plus riche du processus de reproduction, à laquelle le processus d'appropriation est juxtaposé en unité *dynamique*.

L'élaboration de ce modèle aura lieu ailleurs.

La théorie générale des modes verbaux dans les grammaires philosophiques de l'époque classique

André Leclerc

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027051ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027051ar>

[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

Leclerc, A. (1988). La théorie générale des modes verbaux dans les grammaires philosophiques de l'époque classique. *Philosophiques*, 15 (2), 331–387.
<https://doi.org/10.7202/027051ar>

Résumé de l'article

C'est dans leur théorie générale des modes verbaux que les grammairiens philosophes classiques (circa 1660-1800) ont essayé de rendre compte de ce que nous appelons aujourd'hui les « aspects illocutoires de la signification », et de formuler les principes d'une sémantique des énoncés non déclaratifs. Je voudrais montrer, dans cette étude, ce qui fait l'originalité de la position adoptée par les grammairiens philosophes dans le cadre de leur théorie « idéationnelle » du langage : tout en reconnaissant la nécessité de recourir à des critères formels pour identifier un mode particulier dans une langue particulière, ils estimaient que les peuples auraient pu, s'ils l'avaient jugé utile, marquer et distinguer formellement toute la variété des types d'illocution par des flexions verbales caractéristiques. Je distingue deux approches dans la théorie générale des modes verbaux de la Grammaire Générale classique : l'une est réductionniste, parce qu'elle réduit toutes nos énonciations à des expressions de jugements ; l'autre conçoit les modes comme des marqueurs d'actes de pensée. La première rappelle les tentatives de ceux qui, comme D. Lewis et D. Davidson, cherchent à interpréter les énoncés non déclaratifs en leur assignant des conditions de vérité ; la seconde s'apparente plutôt à la Théorie des Actes de Discours ou à l'approche proposée par E. Stenius. La première partie de cette étude présente, en s'inspirant de la méthodologie de I. Lakatos, la Grammaire Générale classique comme un programme de recherche scientifique. La seconde partie présente les deux approches mentionnées et examine leurs développements respectifs.

LA THÉORIE GÉNÉRALE DES MODES VERBAUX DANS LES GRAMMAIRES PHILOSOPHIQUES DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE ¹

par André Leclerc

RÉSUMÉ. C'est dans leur théorie générale des modes verbaux que les grammairiens philosophes classiques (*circa* 1660–1800) ont essayé de rendre compte de ce que nous appelons aujourd'hui les « aspects illocutoires de la signification », et de formuler les principes d'une sémantique des énoncés non déclaratifs. Je voudrais montrer, dans cette étude, ce qui fait l'originalité de la position adoptée par les grammairiens philosophes dans le cadre de leur théorie « idéationnelle » du langage : tout en reconnaissant la nécessité de recourir à des critères formels pour identifier un mode particulier dans une langue particulière, ils estimaient que les peuples auraient pu, s'ils l'avaient jugé utile, marquer et distinguer formellement toute la variété des types d'illocution par des flexions verbales caractéristiques. Je distingue deux approches dans la théorie générale des modes verbaux de la Grammaire Générale classique : l'une est *réductionniste*, parce qu'elle réduit toutes nos énonciations à des expressions de jugements ; l'autre conçoit les modes comme des *marqueurs d'actes de pensée*. La première rappelle les tentatives de ceux qui, comme D. Lewis et D. Davidson, cherchent à interpréter les énoncés non déclaratifs en leur assignant des conditions de vérité ; la seconde s'apparente plutôt à la Théorie des Actes de Discours ou à l'approche proposée par E. Stenius. La première partie de cette étude présente, en s'inspirant de la méthodologie de I. Lakatos, la Grammaire Générale classique

1. Ce texte est une version revue et augmentée d'une communication présentée au Congrès de l'A.C.F.A.S. tenu en mai 1986 à l'Université de Montréal. Je remercie vivement MM. S. Auroux, N. Kaufman, J. Naud, C. Panaccio, C. Savary et D. Vanderveken pour leurs commentaires et encouragements. Comme le veut la tradition dans ces circonstances : rien de ce qui est écrit dans cet article ne pourra être retenu contre eux ! Cette recherche a été rendue possible grâce à l'aide financière du F.C.A.R. et du C.R.S.H.C. Je tiens ici à leur exprimer toute ma gratitude.

comme un *programme de recherche scientifique*. La seconde partie présente les deux approches mentionnées et examine leurs développements respectifs.

ABSTRACT. The *Grammairiens philosophes* of the classical period (*circa* 1660–1800) tried to accommodate, in their general theory of the moods of verbs, what we call today the « illocutionary aspects of meaning », and to set the principles of a semantics for non-declarative sentences. I would like to show in this study in what consists the distinctive character of the approach proposed by the *grammairiens philosophes* in the framework of their « ideational » theory of language : they accept the necessity of formal criteria to identify a particular mood in a particular language, but they also held up the following position : the nations could have, if they had found it useful, marked and distinguished formally all the variety of illocution types by the use of characteristic verbal inflexions. I distinguish two approaches in the general theory of the verbal moods of classical Universal Grammar : one of them is *reductionist*, because it analyses all kinds of illocution as an expression of a judgment ; the other one conceives the moods as *markers of the acts of the mind*. The first one recalls the approach of those who, like D. Lewis and D. Davidson, try to interpret non-declarative sentences by assigning them truth-conditions ; and the second one bears more resemblances with the Theory of Speech Acts, or with the position defended by E. Stenius. The first part of this study exposes the framework of the classical Universal Grammar as a *scientific research programme*, following the methodology of I. Lakatos. The second part deals with the two approaches just mentioned and examine their respective developments.

Introduction

Les modes verbaux sont familiers (ou devraient l'être...) à toute personne ayant fréquenté la petite école². Le français, par exemple, en compte six : quatre modes *personnels* (indicatif, impératif, conditionnel et subjonctif), et deux modes *impersonnels* (infinitif et participe). Mais le nombre et la nature des modes

2. Quintillien écrivait, dans son *Institution oratoire* (Tome 1, Paris, éd. Garnier Frères, 1954) : « Quant aux verbes, maintenant, est-il homme assez peu cultivé pour ignorer qu'ils ont des voix, des modes, des personnes et des nombres ? C'est à peu près ce qu'on apprend dans les écoles primaires ; ce sont des connaissances élémentaires. Mais il y a des phénomènes qui étonneront, parce que la flexion en est équivoque. » (P. 63)

peuvent varier d'une langue à une autre. Ainsi, le latin et le grec n'ont pas de conditionnel, le grec ancien a un optatif, l'allemand a deux subjonctifs, le chinois n'a pas, à proprement parler, de flexion verbale pour les modes, et des grammairiens discutaient encore récemment sur la reconnaissance d'un soi-disant mode « présomptif » en roumain³.

Toutes les grammaires générales de l'époque classique, de Port-Royal (la *Grammaire générale et raisonnée* est de 1660) à Destutt de Tracy (sa *Grammaire* paraît en 1803), contiennent une théorie *générale* des modes verbaux. C'est dans le cadre de cette théorie que les grammairiens philosophes ont abordé les questions relatives à la syntaxe (théorie de la « construction »), à la sémantique et à la pragmatique des énoncés *déclaratifs* et *non déclaratifs*. En effet, la plupart des grammairiens philosophes n'hésitaient pas à parler de modes verbaux *interrogatif*, *dubitatif*, *déprécatif* ou *concessif*, même si aucune flexion verbale ne leur correspond dans les langues qu'ils connaissaient. Les linguistes contemporains insistent (par exemple Zaefferer⁴, 1984a) sur la distinction que l'on se doit de faire entre les *modes verbaux* (indicatif, impératif, subjonctif, conditionnel, optatif, infinitif, participe, etc.) et les *modes d'énoncé* (déclaratif, jussif ou impératif, interrogatif, dubitatif, optatif, promissif, exclamatif, etc.), même si les deux catégories se recoupent en plusieurs points (indicatif-déclaratif, impératif-jussif, « optatif » désignant aussi bien un mode verbal qu'un mode d'énoncé). Les modes verbaux relèvent de la morpho-syntaxe, tandis que les modes d'énoncé (*sentence moods*, *Satzmodi*) sont habituellement pris en charge par l'une ou l'autre des trois disciplines de la célèbre tripartition de Morris. Mais si la distinction mode verbal/mode d'énoncé doit être strictement maintenue, comme le veut Zaefferer, le développement historique de ces deux

3. Cf., Vladimir FLORA, « Existe-t-il un mode présomptif en roumain ? », in *Langage et psychomécanique du langage* (pour Roch Valin), éd. par A. Joly et W.H. Hirtle, les Presses de l'Université de Lille, 1980.

4. Dietmar ZAEFFERER et Günther GREWENDORF, « Theorien der Satzmodi », art. du manuel *Semantik*, éd. par D. Wunderlich et A. von Stechow ; manuscrit, juin 1984 ; « Von dem Satzmodi streng unterscheiden sind die Modi des Verbs (Indikativ, Konjunktiv, Imperativ, etc.), obwohl oder gerade weil zum Teil, z.B. beim Imperativ (Verb— und Satzmodus) enge Zusammenhänge bestehen ».

notions montre à quel point elles sont intimement liées. D'après Nuchelmans (1973), la théorie des modes verbaux des premiers grammairiens grecs (Denys de Thrace, Apollonios Dyscole) s'inspirerait directement, du moins en ce qui a trait aux modes personnels, des classifications des modes d'énoncé (ou « genres de discours ») avancées par les péripatéticiens et les stoïciens⁵. D'ailleurs, les recoupements mentionnés plus haut entre les deux catégories furent probablement la source des nombreuses confusions entre les modes verbaux et les modes d'énoncé survenues au cours de l'Antiquité et du Moyen âge, chez des auteurs aussi influents que Martianus Capella, Boèce, Guillaume de Sherwood et Pierre d'Espagne⁶.

Je voudrais, dans cette étude, montrer l'originalité du point de vue adopté par les grammairiens philosophes dans leur théorie générale des modes verbaux : tout en reconnaissant la nécessité de recourir à des critères formels (morphologiques) pour identifier un mode verbal particulier dans une langue particulière, les grammairiens philosophes soutiennent par ailleurs qu'en théorie, *les peuples auraient pu, s'ils l'avaient jugé utile, marquer et distinguer formellement toute la variété des modes d'énoncé par des flexions verbales caractéristiques*. Les modes verbaux et les modes d'énoncé ne sont, pour l'essentiel, que deux moyens, différents mais équivalents, d'atteindre les mêmes fins : exprimer *conventionnellement* différents *actes de pensée* (ou différentes *opérations de l'esprit*), tels l'affirmation, l'interrogation, le commandement, le désir (ou le souhait), le doute, etc. Les grammairiens philosophes affirment souvent qu'il y a, pour ainsi dire, une bijection entre les modes verbaux *possibles* et les modes d'énoncé *possibles*. C'est pourquoi, dans la Grammaire Générale classique, les modes d'énoncé (ou types d'illocution) sont presque toujours traités au chapitre des modes verbaux. Par ailleurs, nos grammairiens philosophes ont tendance à assimiler les modes impersonnels soit aux substantifs (infinitif), soit aux adjectifs (participe). En assimilant de la sorte les modes d'énoncé aux modes verbaux personnels, et les modes

5. Cf. G. NUCHELMANS, *Theories of propositions*, Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity, Amsterdam, North-Holland, 1973, p. 101.

impersonnels aux substantifs et adjectifs, les grammairiens philosophes semblent avoir simplement placé sous la catégorie traditionnelle du mode verbal les questions relatives aux modes d'énoncé, déclaratifs et non déclaratifs. Cette double tendance, qui consiste à inclure les modes d'énoncé dans la catégorie des modes verbaux et à en exclure les modes impersonnels, délimite un objet qui nous paraît fort semblable à celui de la Théorie des Actes de Discours et des théories actuelles de l'énonciation. La Théorie des Actes de Discours et la théorie générale des modes verbaux de la Grammaire Générale visent au fond la même cible : rendre compte des *aspects illocutoires de la signification*, ces aspects de la signification qui déterminent si l'énonciation littérale d'une phrase doit compter comme assertion, témoignage, prédiction, question, ordre, prière, requête, promesse, exclamation, etc. Même si les grammairiens philosophes ne disposaient pas des concepts d'*acte* et de *force illocutoires*, nous verrons que le concept d'*acte de pensée*, et celui d'*opération sociale de l'esprit* développé tardivement par les *common sense philosophers* écossais, remplissent à peu près les mêmes fonctions dans la Grammaire Générale. Mon hypothèse de travail pourrait donc se formuler ainsi : *le mode du verbe constitue, dans la Grammaire Générale classique, le principal marqueur de force illocutoire*. Plus précisément, le mode du verbe indique le *but illocutoire* d'une énonciation, car des énonciations marquées par le même mode peuvent avoir des forces illocutoires distinctes (e.g. : une prédiction et un témoignage ont le même but illocutoire et le même mode verbal : l'indicatif ; de même, l'impératif peut servir à exprimer un ordre, un commandement, une prière ou une concession). Plusieurs raisons militent en faveur de cette hypothèse. Nous y reviendrons à la toute fin. Mais d'abord, je crois utile de présenter brièvement le « cadre théorique » des grammairiens philosophes, et leurs principales stratégies d'explication de « ce qui est commun à toutes les langues » (Port-Royal). Ensuite, j'examinerai plus à fond la théorie générale des modes verbaux, en distinguant les différentes approches qui ont été proposées par les grammairiens philosophes, et les principales étapes qui ont marqué le développement de cette théorie pendant les cent cinquante ans au cours desquels s'épanouit le mouvement de la Grammaire Générale en France et en Grande-Bretagne.

LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE CLASSIQUE EN TANT QUE PROGRAMME DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE

La description du mouvement de la Grammaire Générale que j'entreprends ici s'inspire largement des principes de la *méthodologie des programmes de recherche scientifique* proposée par Imre Lakatos pour l'historiographie des sciences ⁷.

Un programme de recherche scientifique est *un ensemble de règles méthodologiques prescrivant les voies de recherche à éviter (heuristique négative) et celles qui sont à parcourir (heuristique positive)*. L'heuristique négative détermine le *noyau dur* (*hard core*), un ensemble de lois, de principes ou de conceptions théoriques qui sont déclarés inattaquables par une décision méthodologique des chercheurs qui s'engagent dans un programme de recherche particulier. Le noyau dur se trouve ainsi soustrait aux procédures de falsification. L'heuristique positive, elle, fixe un programme destiné à construire une *ceinture de protection* (*protective belt*) autour du noyau dur, un ensemble de théories ou d'hypothèses auxiliaires qui sont, elles, susceptibles d'être falsifiées, et qui peuvent être ajustées, modifiées, ou même abandonnées au profit d'autres hypothèses ou théories sans que le noyau dur ait à en subir les contrecoups. Le lien entre le noyau dur et les hypothèses auxiliaires n'est donc pas déductif; les hypothèses auxiliaires doivent « s'inspirer » du noyau dur ou du moins doivent lui être compatibles. Un programme de recherche scientifique ne s'identifie pas à une théorie particulière, mais plutôt à une *série* de théories ayant en commun le même noyau dur. Dans les pages qui suivent, j'insisterai davantage sur l'heuristique négative (le noyau dur) de la Grammaire Générale que sur son heuristique positive, parce qu'une description complète de la ceinture de protection dépasserait largement le cadre de cet article ⁸.

6. *Ibid.*, p. 166 et *passim*.

7. Cf. I. LAKATOS, « The Methodology of Scientific Research Programmes » in *Philosophical Papers*, vol. 1, éd., par J. Worrall et G. Currie, Cambridge: U.P., 1978, pp. 8-101.

8. Le lecteur désireux d'en savoir plus sur le mouvement de la Grammaire Générale consultera avec profit les ouvrages suivants: H. AARSLEFF, *The Study of Language in England, 1780-1860*, Princeton, Princeton U. Press., 1967; A. AARSLEFF, *From Locke to Saussure*, Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1982; S. Auroux, *L'Encyclopédie. « Grammaire » et « langue » au XVIII^e siècle*, Paris, Mame, 1973; S. AUROUX, *La*

La Grammaire Générale classique se présente comme une *science*, que les grammairiens philosophes opposaient volontiers à l'art grammatical qui, lui, se limite à l'étude des grammaires particulières. On trouve cependant aussi des grammaires particulières (françaises, par exemple), écrites par des grammairiens philosophes en respectant les principes de la Grammaire Générale — c'est le cas de la *Grammaire françoise sur un plan nouveau* (1709) de Claude Buffier, des *Véritables principes de la langue françoise* (1747) de Gabriel Girard, et de la seconde partie de la *Grammaire* (1775) de Condillac. L'un des plus illustres représentants du mouvement de la Grammaire Générale, l'encyclopédiste Beauzée, disait de la Grammaire Générale qu'elle est « la science raisonnée des principes immuables et généraux du Langage prononcé ou écrit, dans quelque langue que ce soit » ; qu'elle est « une *science*, parce qu'elle n'a pour objet que la spéculation raisonnée des principes immuables et généraux du Langage » ; et que la « *science grammaticale* est antérieure à toutes les langues, parce que ses principes ne supposent que la possibilité des langues, qu'ils sont les mêmes que ceux qui dirigent la raison humaine dans ses opérations intellectuelles ; en un mot, qu'ils sont d'une vérité éternelle » (*Grammaire générale*, 1767, pp. V-VI). D'autres grammairiens philosophes, au tempérament moins rationaliste que Beauzée, préfèrent parler d'« observations » qui conviennent à toutes les langues. Buffier (1709), par exemple, dit clairement que

Sémiotique des Encyclopédistes, Paris, Payot, 1979 ; J.C. CHEVALIER, *Histoire de la syntaxe. Naissance de la notion de complément dans la grammaire française (1530-1750)*, Genève, Droz, 1968 ; N. CHOMSKY, *La Linguistique cartésienne*, Paris, Seuil, 1969 ; M. DOMINICY, *La Naissance de la grammaire moderne*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1984 ; R. DONZÉ, *La Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, Berne, Francke, 1967 ; A. JOLY et J. STEFANINI (éd.), *La Grammaire générale. Des Modistes aux Idéologues*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1977 ; I. MICHAEL, *English Grammatical Categories and the Tradition to 1800*, Cambridge, C.U.P., 1970 ; G. NUCHELMANS, *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*, Amsterdam, North-Holland, 1983 ; G.A. PADLEY, *Grammatical Theory in Western Europe, 1500-1700*, Cambridge, C.U.P., 1985 ; H. PARRET, *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin-New York, de Gruyter, 1976 ; J.C. PARIENTE, *L'Analyse du langage à Port-Royal. Six études logico-grammaticales*, Paris, Ed. du Minuit, 1985 ; U. RICKEN, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières. Controverse sur l'ordre naturel et la clarté du français*, Villeneuve-d'Ascq, Université de Lille III, 1978 ; G. SAHLIN, *César Chesneau Du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*, Paris, P.U.F., 1928 ; J. SGARD (éd.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève et Paris, Slatkine, 1982.

la grammaire particulière d'une langue n'est pas une discipline normative prescrivant « le bon usage » ; sa tâche est de décrire et d'expliquer les usages effectifs d'une communauté de sujets parlants.

La Grammaire Générale classique cherche à déterminer quels sont les types ou catégories d'expressions (*partes orationis*) qui sont *nécessaires et/ou suffisants à l'expression complète et adéquate de la pensée dans toutes les langues humaines*. Sa tâche est de rendre compte « de ce qui est commun à toutes les langues » (Port-Royal). La Grammaire Générale se caractérise donc par un souci d'*adéquation explicative*. Elle est, écrit M. Auroux, une théorie « contenant les principes de la construction des énoncés dans toutes les langues »⁹. La Grammaire Générale peut aussi être décrite comme l'étude de deux types de contraintes : les unes concernent les conditions de la *représentation* de la pensée dans la langue ; les autres, les conditions de la *communication* de la pensée dans le discours. La Grammaire Générale est ainsi l'étude des contraintes que doit satisfaire tout système de signes pour représenter *complètement* la pensée, et pour la communiquer *efficacement*, c'est-à-dire clairement et sans trop d'embarras. L'idéologue Destutt de Tracy (*Grammaire*, 1803, p. 67), après avoir examiné les parties dont la proposition « est nécessairement composée », se propose « d'examiner les différentes sortes de mots dont on se sert dans nos langues perfectionnées, *pour rendre l'expression de la pensée plus complète et plus facile* ». (Je souligne).

Une grammaire générale comprend une partie portant sur « les sons et les lettres », c'est-à-dire la « face matérielle » du langage. Cette partie, qui occupe habituellement moins du quart des grammaires générales, correspond *grosso modo* à ce que nous appelons aujourd'hui « phonétique » ou « phonologie ». On y trouve une description de l'appareil phonatoire, des principaux organes qui contribuent à la production des voyelles et des consonnes, des rapports entre les lettres, les sons et les idées, et diverses règles touchant la prosodie. Les autres parties examinent la « face spirituelle » du langage, que se partagent la syntaxe, la sémantique et la

9. S. AUROUX, « Le temps verbal dans la Grammaire Générale », chap. 1 de *Innovation et système*, manuscrit.

pragmatique. La syntaxe est le niveau le moins développé ; les grammairiens philosophes, qui héritaient de la vieille distinction *syntaxe de convenance/syntaxe de régime*, ont néanmoins fait évoluer les choses en travaillant les rapports de *détermination* et d'*explication* (pour les propositions relatives), et en délimitant des niveaux de « construction » en syntaxe, comme le fait Dumarsais (constructions « naturelle », « figurée » et « usuelle »). La pragmatique, et surtout la sémantique, retiennent davantage l'attention des grammairiens philosophes. La théorie des *parties du discours* (*partes orationis*) constitue le cœur des grammaires générales. Les noms (propres et appellatifs, et leurs cas), pronoms, adjectifs, verbes, adverbes, participes, articles, prépositions, conjonctions et interjections y sont traités séparément, mais jamais indépendamment de leur contribution à l'expression conventionnelle d'une pensée complète. Le point de vue de la Grammaire Générale est celui de la fonction ; c'est le rôle ou la contribution sémantique d'une expression qui détermine son appartenance à telle ou telle classe de mots. Chez la plupart des grammairiens philosophes, les critères purement syntaxiques ou morphologiques se font rares.

Le noyau dur de la Grammaire Générale classique se réduit à mon avis aux quelques principes suivants :

- 1) *Le langage est l'expression (ou l'analyse) de la pensée* (définition) ;
- 2) *La principale fonction du langage est la communication des pensées* ;
- 3) *La pensée est la même partout et pour tous* (postulat de l'universalité de la pensée) ;
- 4) *L'usage de la parole est une activité rationnelle orientée vers une fin* (principe de rationalité appliqué à l'usage du langage) ;
- 5) *Le principe d'analogie : les langues se forment et évoluent en respectant certains modèles stables (comme les paradigmes de déclinaison et de conjugaison), sans quoi elles deviennent irrégulières et difficiles à apprendre* ;
- 6) *Il y a des universaux substantiels : pour exprimer (ou analyser) complètement la pensée, toutes les langues humaines ont besoin sensiblement des mêmes catégories.*

Examinons maintenant ces principes.

1) La définition du langage comme expression (conventionnelle) de la pensée est, pour l'essentiel, aristotélicienne. *Les mots sont les signes des idées* (des « états de l'âme », disait Aristote dans le *Traité de l'interprétation*). Le même principe se retrouve chez Augustin (par exemple, *Les Confessions*, Livre 10, chapitre XII). Il est à la base de la théorie des signes de logiciens et grammairiens de Port-Royal, et peu de philosophes l'ont autant développé et discuté que Locke dans le troisième Livre de son *Essay Concerning Human Understanding*. La Grammaire Générale classique est une théorie « idéationnelle » du langage¹⁰ ; sa principale stratégie d'explication des faits de langue consiste à les rapporter à des opérations de l'esprit, principalement le jugement, mais aussi à la conception (qui produit les idées ou concepts), et à tous les « mouvements de l'âme », selon l'expression des Messieurs de Port-Royal, comme le désir, l'interrogation, le commandement, la prière, etc. Nous reviendrons plus tard sur la logique et la psychologie sur lesquelles s'appuie la Grammaire Générale. Notons simplement que la sémiologie des Lumières s'élève sur une structure ternaire : un signe est quelque chose (un mot écrit ou prononcé par exemple) qui *tient lieu* d'une idée dans l'esprit du locuteur, laquelle représente une chose dans le monde. Le monde se divise en choses, la pensée en idées, et les discours en mots. Les mots sont les signes des idées qui sont des représentations des choses.

2) Plusieurs philosophes classiques (Locke, Leibniz, Berkeley, Condillac) admettent volontiers que le langage a d'autres fins que la communication des pensées (par exemple, il sert de support à la mémoire pour les « pensées abstraites », à raisonner à part soi et en silence, et il « donne de l'exercice » aux facultés supérieures de l'âme). Mais tous admettent (sauf Berkeley) que sa principale fonction est la communication des pensées, et le point de vue exprimé par Leibniz est bien représentatif de la période examinée

10. J'emprunte ce terme à W. ALSTON, *The Philosophy of Language*, Englewood cliffs, Prentice-Hall, 1964, pp. 11 et suiv. Le principe des théories idéationnelles du langage est clairement formulé dans la *Grammaire générale et raisonnée* : « La connoissance de ce qui se passe dans notre esprit est nécessaire pour comprendre les fondemens de la Grammaire ». (P. 26)

ici : « sans le désir de nous faire entendre nous n'aurions jamais formé de langage » (*Nouveaux essais...*, Livre III, p. 236). Dans l'anthropologie classique, Dieu a créé l'homme pour la vie en société, avec une âme rationnelle et les organes de la parole. Est-ce le langage qui rend la société possible ou l'inverse ? La question fut débattue au XVIII^e siècle, mais à tous le langage apparaît comme le ciment de la vie sociale.

3) Le postulat de l'universalité de la pensée est évidemment très important pour la Grammaire Générale. Le langage pourrait être l'expression de la pensée sans que la pensée soit la même partout et pour tous. Si c'était le cas, la Grammaire Générale serait sans fondement. Par « pensée », il faut entendre ici avant tout la *pensée conceptuelle*, par opposition à l'imagination et à la sensation. À la suite de Descartes (voir les premiers paragraphes de la 6^e Méditation), les Messieurs distinguent clairement, au début de leur *Logique ou l'art de penser* (1662), l'*imagination* d'un polygone à 1996 côtés, qui ne produit qu'une image mentale confuse, de la *conception* du même polygone qui, elle, produit une idée claire et distincte, une idée qui est bien *la même* pour tous les géomètres de toutes les époques. Ainsi conçue, la pensée devait être la même partout et pour tous. Les hommes ont partout les mêmes besoins fondamentaux, et partout les idées se forment sur les mêmes principes. Ainsi, les mots qui expriment en différentes langues des idées complexes doivent se correspondre assez étroitement. David Hume exprime clairement cette conception :

Dans différentes langues, même dans celles entre lesquelles nous ne pouvons soupçonner la moindre connexion ou communication, on trouve que les mots significatifs des idées les plus complexes se correspondent étroitement : preuve certaine que les idées simples, comprises dans les idées complexes, sont liées par un principe universel d'influence égale sur tous les hommes.¹¹

11. David HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1947, p. 59. Les principes universels dont parle Hume sont les principes d'association selon la ressemblance, la contiguïté et la causalité. Ces principes, renforcés par l'effet de l'accoutumance, assurent la liaison des idées ; celle-ci n'est donc pas le fait d'une Raison éternelle et transhistorique. Mais Hume (*ibid.*, pp. 60-61) présente néanmoins une conception de la raison pratique qui est tout à fait semblable à celle que j'essaierai de reconstruire plus loin : « Comme l'homme est un être raisonnable et qu'il est continuellement à la recherche du bonheur, qu'il espère atteindre par la satisfaction d'une

Le seul philosophe classique qui ait osé mettre en doute le principe de l'universalité de la pensée est Maupertuis, dans ses *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* (1748). Cet opuscule, qui paraît la même année que l'*Enquête sur l'entendement humain* de Hume, contient en effet ce qui peut passer pour la première formulation du principe de *relativité linguistique* :

... on trouve des Langues, sur-tout chez les peuples fort éloignés, qui semblent avoir été formées sur des plans d'idées si différents des nôtres, qu'on ne peut presque pas traduire dans nos Langues ce qui a été une fois exprimé dans celles-là.¹²

Les « *plans d'idées différents* » de Maupertuis furent immédiatement condamnés par les philosophes français qui avaient eu la chance de lire l'opuscule dont à peine une douzaine d'exemplaires circulaient. La réaction de Turgot (un empiriste) rejoint les idées exprimées par Hume dans le passage cité plus haut :

Les *plans d'idées différents* sont de l'invention de Maupertuis. Tous les peuples ont les mêmes sens, et sur les sens se forment les idées : aussi nous voyons les fables même de tous les peuples se ressembler beaucoup.¹³

La réaction de Condillac aux « *plans d'idées différents* » de Maupertuis ira dans le même sens. Dans une lettre adressée à Maupertuis (datée du 25 juin 1752), il écrit :

Il y auroit de la différence entre la philosophie de deux peuples qui n'auroient eu aucun commerce ensemble, et la différence des langages pourroit y contribuer : je doute cependant que cette différence fût aussi

passion ou d'une affection, il agit, parle ou pense rarement sans but ni intention. Il a toujours quelque objet en vue ; et, quelle que soit parfois l'impropriété des moyens qu'il choisit pour atteindre sa fin, il ne perd jamais celle-ci de vue et il ne laissera même pas se perdre ses pensées et ses réflexions quand il n'espère pas en obtenir quelque satisfaction ».

12. On trouve le texte de Maupertuis dans Charles PORSET (éd.) *Varia linguistica*, Bordeaux, Éditions Ducros, 1970 ; la citation est tirée de la page 27. J'ai examiné brièvement la controverse soulevée par cette affirmation de Maupertuis dans « Le problème de la traduction au siècle des Lumières : obstacles pratiques et limites théoriques », in *Traduction, Terminologie, Rédaction*, vol. 1, numéro 1, pp. 41–62.
13. A.-R. TURGOT, « Remarques critiques sur les *Réflexions philosophiques* de Maupertuis sur l'origine des Langues et la signification des mots », in *Varia linguistica* de C. Porset (éd.), p. 26.

considérable que vous paraissez le supposer, les hommes ayant partout les mêmes sens et des besoins semblables : je crois que sans se communiquer, ils seroient sûrement conduits à faire les mêmes abstractions et les mêmes raisonnements.¹⁴

Un demi-siècle plus tard, Maine de Biran rejoindra le groupe des critiques de Maupertuis¹⁵. De toute évidence, le postulat de l'universalité de la pensée n'est pas de ceux que l'on remet en question lorsqu'on est grammairien philosophe. Plusieurs « hypothèses auxiliaires » de la Grammaire Générale (théorie de la traduction, théorie des idées accessoires, théories de l'inversion et de l'origine des langues) visent en partie à mettre ce postulat à l'abri de contre-exemples par trop évidents.

Il convient je crois de toucher ici quelques mots à propos de la logique et de la théorie de l'esprit (« théorie des idées », « psychologie rationnelle », ou encore « Idéologie ») de l'âge classique. Car les deux disciplines sur lesquelles se fonde la Grammaire Générale sont très liées du fait qu'elles s'occupent toutes les deux, mais chacune à leur manière, de la « pensée ». La logique s'intéresse avant tout à certaines opérations de l'esprit (*concevoir, juger, raisonner, ordonner*), dans la mesure où ces opérations, conduites sous la droite raison, nous rendent capables d'atteindre la vérité dans les sciences. La pensée qui importe aux yeux des grammairiens philosophes est celle que produisent les deux premières opérations : la conception, qui donne les concepts ou idées, et le jugement, qui produit une pensée susceptible d'être vraie ou fausse. Les idées deviennent les significations des mots lorsqu'elles sont associées aux mots par convention. Les jugements, eux, s'expriment par des propositions déclaratives, composées d'un sujet, d'un prédicat (ou attribut), et le plus souvent d'une copule¹⁶. Il y a une nette primauté du jugement chez les philosophes classiques, puisqu'on ne parle guère pour dire ce que l'on conçoit, mais plutôt presque

14. CONDILLAC, *Œuvres philosophique de Condillac*, éd. par G. Le Roy, Paris, P.U.F., vol. 2, 1948, in *Correspondance*, p. 537.

15. MAINE DE BIRAN, « Note sur les Réflexions de Maupertuis et Turgot au sujet de l'origine des langues », in R. Grimsley (éd.), *Sur l'origine du langage*, Genève, Droz, 1971.

16. On trouve cependant plusieurs analyses bipartites de la proposition au XVIII^e siècle ; cf. G. NUCHELMANS, *Judgment and Proposition*. From Descartes to Kant, Amsterdam, North-Holland, 1983 ; en particulier les chapitres 5 et 9.

toujours pour dire ce que l'on juge des objets conçus. De plus, raisonner, au fond, c'est simplement former un nouveau jugement à partir de jugements déjà donnés. Parce que les jugements s'expriment dans le discours par des propositions, la « proposition considérée grammaticalement » (selon l'expression de Dumarsais) constitue l'unité maximale d'analyse dans la Grammaire Générale. L'*unité de la proposition* (considérée grammaticalement) est la représentation du jugement. L'analyse de la proposition dans la Grammaire Générale sera entièrement empruntée à la logique, avec toutefois des modifications importantes : en devenant grammaticale, la proposition n'est plus seulement porteuse des valeurs de vérité, elle se fait aussi *principale, incidente* ou *subordonnée* ¹⁷. La théorie des propositions que la Grammaire Générale emprunte à la logique ne reconnaît pas l'existence des relations et cherche à ramener toutes les propositions à la forme générale Sujet-Copule-Prédicat. Les propositions peuvent varier selon la qualité (affirmative ou négative), ou selon la quantité (universelle, particulière ou singulière). On trouve cependant des analyses bipartites de la proposition (en Sujet-Prédicat) chez Buffier, Dumarsais, Beauzée et Destutt de Tracy ; la copule est alors une partie essentielle de l'attribut.

Si la logique classique est essentiellement aristotélicienne, la psychologie classique a plutôt des allures cartésiennes. La plupart des auteurs que nous considérons ici acceptent en effet la distinction cartésienne entre l'âme et le corps ; c'est le cas, par exemple, d'empiristes avoués comme Dumarsais ¹⁸ et Condillac ¹⁹, qui suivent par ailleurs Locke dans son rejet des idées innées et l'importance qu'il attache aux sens et à l'expérience. C'est davantage la genèse des idées et connaissances que la nature de l'esprit qui est en cause dans la querelle opposant les sensualistes aux rationalistes. La théorie classique de l'esprit se donne principalement pour tâche de déterminer la nature de l'esprit, de ses facultés et de ses opérations, et d'étudier la genèse de nos idées et connaissances. L'âme des classiques diffère grandement de celle d'Aristote. Sous l'influence

17. Cf. S. AUROUX, « Le temps verbal dans la Grammaire Générale », manuscrit, *op. cit.*

18. DUMARSAIS reprend la distinction cartésienne dès le premier article de sa *Logique*. Cf. *Logique et Principes de Grammaire*, paru à titre posthume en 1769.

19. CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, vol. 1, 1947. Section première, chapitre premier.

de Descartes, l'âme se voit retirer toute fonction vitale. L'explication de ces fonctions vitales (respiration, digestion, circulation sanguine, etc.) est maintenant l'affaire de la physiologie conçue comme un chapitre du *mécanisme universel*. Nul besoin de rappeler ici l'épisode de la glande pinéale et des « animaux-machines ». Cette conception, bien sûr, ne fit jamais l'unanimité ; par exemple, l'animisme devait faire un retour en force au XVIII^e siècle, avec G.H. Stahl (Cf. F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, chap. 1). Mais la distinction cartésienne des deux substances (étendue et pensante) étend pratiquement son ombre sur toute la période qui nous occupe. En conséquence, il y a maintenant un abîme entre l'idée et la chose représentée par l'idée. Dans la psychologie aristotélicienne, les formes que reçoit l'âme dans la sensation sont les formes (sans leur matière) des objets perçus eux-mêmes. Dans la nouvelle psychologie « rationnelle », les choses relèvent de la *res extensa*, et les idées, de la *res cogitans* : rien des premières ne peut passer dans les secondes ; ou plutôt, l'esprit, ses facultés, ses opérations et ses idées ont maintenant une réelle autonomie devant le monde des choses étendues. La nouvelle psychologie retient cependant de l'ancienne la division des facultés actives de l'âme en *perception* et *volonté*, ou *croyance* et *désir*, ou *entendement* et *volonté*. De plus, pour la plupart des auteurs classiques, les rapports entre le langage et la pensée sont demeurés essentiellement les mêmes que chez les anciens : la pensée est déjà là, toute faite, avant son expression ; toutes les parties d'une pensée sont simultanément présentes à l'esprit du locuteur, alors que l'expression de la pensée doit, elle, s'ordonner dans le temps. Mais les penseurs des Lumières (en particulier Condillac) seront de plus en plus sensibles aux effets positifs de l'acquisition du langage sur le développement de la pensée.

4) Pour les rationalistes (Descartes, Arnauld, Cordemoy), le langage est l'« une des plus grandes preuves de la raison » (Port-Royal, 1660, p. 27) ; les langues sont l'œuvre et l'instrument de la Raison, une faculté qui nous place « fort au-dessus des bêtes ». Tous les commentateurs s'entendent là-dessus. Mais aux empiristes, on attribue souvent ²⁰ la thèse que « les langues sont l'ouvrage de la

20. Par exemple, selon J.T. ANDRESEN, « François Thurot and the First History of Grammar », in *Historiographia linguistica*, V : 1/2, 1978, p. 49 ; Rüdiger SCHREYER, « Condillac, Mandeville and the Origin of Language », in *Historiographia linguistica*,

nature » (Condillac, *Grammaire*, p. 432). Il me semble que cette façon de voir sous-estime le caractère profondément « rationaliste » de la philosophie sensualiste, et que ce passage de Condillac doit être réinterprété à la lumière de sa philosophie de la Raison et de sa notion de *nature*.

Les sensualistes, pas moins que les rationalistes et souvent davantage, ont préféré l'autorité de la Raison à celle de la Tradition ; eux aussi ont cru aux progrès des « lumières » et ont fait la promotion de la méthode, de la science, de l'éducation, de la tolérance politique, etc. Un examen comparatif des conceptions de la Raison des rationalistes et des empiristes révèle au fond assez peu de divergences. Pour les deux clans, la Raison est une faculté donnée par Dieu aux hommes pour leur permettre de découvrir et de justifier les vérités dans les sciences, et pour choisir les actions qui peuvent le mieux assurer leur salut. La Raison est pour eux une faculté de *discernement* permettant de distinguer le vrai du faux, le bien du mal, et même le beau du laid. Elle est aussi une faculté de *liaison*, nous rendant capables de considérer plusieurs individus sous *une seule* idée générale (l'abstraction), plusieurs idées générales dans *un seul* jugement, plusieurs jugements dans *un seul* raisonnement, et plusieurs raisonnements dans *une seule* théorie²¹. C'est

(même numéro), p. 20, Condillac est supposé rejeter l'idée cartésienne, adoptée par Port-Royal, d'une invention rationnelle du langage. Mais cette affirmation n'est vraie que du premier *langage d'action* (les expressions naturelles de nos émotions et besoins) ; elle ne l'est déjà plus pour un langage d'action plus développé, comme la danse ou la pantomime, et ne l'est plus du tout pour un langage fait de sons articulés et « choisis », comme le dit bien Condillac. Nous verrons que le premier langage d'action est loin d'être le propre de l'espèce humaine, puisque chaque espèce animale a le sien, et que le mot « langue » ne s'applique proprement qu'au langage fait de sons articulés, c'est-à-dire fait de « signes d'institution » *choisis* pour la représentation et la communication des idées. Par ailleurs, R. GRIMSLEY, dans l'« Introduction » de son recueil *Sur l'origine du langage*, p. 20, affirme que Maine de Biran, parce qu'il « croit que le langage garde toujours un rapport vital avec la raison », montre par là qu'« il se rapproche... bien plus du rationalisme que de l'empirisme ». Les rationalistes n'ont jamais eu le monopole de la Raison ; les sensualistes avaient eux aussi une conception de la Raison et j'estime que son rôle dans leurs théories de l'origine et de l'usage du langage est loin d'être négligeable.

21. F. THUROT, dans ses Remarques à sa traduction du *Hermès* de J. Harris (*Hermès*, ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle, (1796), éd. par A. Joly, Genève-Paris, éd. Droz, 1972), parle d'une « faculté connective et *unifiante* » (qui est manifestement la Raison) dans les termes que voici : « Au moyen de cette faculté,

en ce sens que la Raison est une faculté *discursive* ; et ce n'est pas un hasard si les deux principales méthodes rationnelles connues des philosophes et scientifiques de l'âge classique (Descartes les a reprises de Pappos d'Alexandrie) sont l'*analyse* (qui renvoie au discernement) et la *synthèse* (qui renvoie à la liaison). Au fond, rationalistes et sensualistes ne divergent sérieusement que sur le statut des *notions communes*. Pour les rationalistes, la Raison a un *contenu* qui est fait de principes généraux et abstraits d'une certitude irrévocable, comme « le tout est plus que l'une de ses parties », « si on retranche une même quantité à deux quantités égales, l'égalité demeure », etc. Parce que l'induction et l'expérience ne peuvent jamais nous donner de certitude qui égale celle de ces principes, les rationalistes ont conclu que ces connaissances étaient innées. Les empiristes, au contraire, croyaient malgré tout possible de les dériver de l'expérience ; Condillac disait des principes innés de Descartes qu'ils n'étaient que « les proverbes des philosophes », parce qu'ils présupposent en fait des connaissances déjà *acquises*.

Une comparaison plus serrée entre Descartes et Condillac est fort révélatrice. Si l'usage normal de la parole constitue, pour Descartes, une preuve de la Raison, c'est que « la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres » (cf., la cinquième Partie du *Discours de la méthode*), ou une « faculté illimitée d'innovation adaptée »²², et que seule une telle faculté peut nous rendre capables de faire un usage créateur de la parole, c'est-à-dire d'adapter nos discours à n'importe quelle situation *nouvelle*, et de répondre avec *pertinence* au sens de n'importe quel discours prononcé en notre présence. Comme l'a bien vu Chomsky, l'usage créateur de la parole est la marque de la

l'esprit considère une idée générale dans plusieurs individus, une seule proposition dans plusieurs idées générales, un syllogisme dans plusieurs propositions ; jusqu'à ce qu'enfin, à force de multiplier et d'unir les uns aux autres les syllogismes, comme ils doivent être liés, il s'élève aux régions brillantes et immuables de la science » (p. 378). Soit dit en passant, Thurot est un sensualiste avoué, grand admirateur de Condillac, qu'il considérerait comme l'égal des Kepler et Newton ; et comme grammairien, il le juge même supérieur à Dumarsais. Cf. F. Thurot, *Tableau des progrès de la science grammaticale* (Discours préliminaire à *Hermès*), 1796, éd. par A. Joly, Bordeaux, éd. Ducros, 1970, p. 117.

22. Je reprends cette expression de J.-C. Pariente, voir *L'analyse du langage à Port-Royal*, chap. 2, p. 54.

Raison parce qu'il est « moralement impossible » de l'expliquer *mécaniquement*, de la même manière que le comportement des animaux-machines. Sans la Raison, nous serions incapables d'inventions ou d'innovations adaptées aux situations nouvelles. De même, pour Condillac, c'est dans les situations *nouvelles* que la Raison se met en vedette. Dans son *Traité des animaux* (1755), il écrit :

La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison. Les habitudes ne suffisent que lorsque les circonstances sont telles qu'on a qu'à répéter ce qu'on a appris. Mais, s'il faut se conduire d'une manière nouvelle, la réflexion devient nécessaire, comme elle l'a été dans l'origine des habitudes lorsque tout ce que nous faisions était nouveau pour nous.²³

Un autre point de comparaison intéressant entre Descartes et Condillac concerne la notion de *choix rationnel*, et il est particulièrement important pour nous puisque la création et l'utilisation des langues requièrent le libre exercice de la volonté (après tout, parler, c'est agir !). Au début de la Quatrième *Méditation*, Descartes utilise *facultas eligendi* (faculté d'élire ou de choisir) comme synonyme de « volonté » et de « libre arbitre ». Nous agissons librement lorsque la Raison prescrit à la volonté le choix du « meilleur » moyen à prendre (le plus « approprié » dans les circonstances), ou du meilleur plan d'action à adopter, en vue d'une fin. De fait, la liberté d'indifférence représente, aux yeux de Descartes, « le plus bas degré de la liberté » (Quatrième *Méditation*). De plus, il ne fait aucun doute que pour lui, les expressions linguistiques ont été, à l'origine, instituées par imposition volontaire ; autrement dit, elles ont été *choisies* comme moyen en vue d'une fin (la communication des pensées)²⁴. Le choix des mots peut parfois

23. Dans les *Œuvres philosophiques de Condillac*, vol. 1, p. 363.

24. DESCARTES écrit (*Méditations métaphysiques*, Cinquièmes Réponses, Paris, P.U.F., 1974, p. 231) : « ... les noms ont été pour l'ordinaire imposés par des personnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conviennent pas toujours assez proprement aux choses qu'ils signifient » ; et dans les *Principes de Philosophie* (*Œuvres philosophiques de Descartes*, Tome III, éd. Garnier Frères, Paris 1973. Première partie, # 74) : « À peine saurions-nous concevoir aucune chose si distinctement que nous séparerions entièrement ce que nous concevons d'avec les paroles qui avaient été choisies pour l'exprimer. » Meilleur sera le choix des mots, plus parfaite sera la langue. L'algèbre représente, pour les philosophes classiques, l'exemple le plus achevé d'une langue bien faite, d'une langue dont les signes ont été *choisis* avec soin. Ce n'est que par la Raison que les

être fondé sur de mauvaises raisons, mais il n'est jamais gratuit. Si on peut dire que les langues sont l'œuvre de la Raison, c'est avant tout parce que les mots ont fait l'objet d'un choix rationnel ; les notions communes ou idées innées n'ont rien à y voir. De même, chez Condillac, la notion de choix est analytiquement liée à celle de volonté : dans le *Traité des animaux*, il explique que la phrase « Je veux » ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, mais encore qu'elle est l'objet de mon choix²⁵. Et lorsqu'il explique, dans sa *Grammaire* (1775), pourquoi il préfère parler de signes « artificiels » plutôt que de signes « arbitraires », il écrit ceci :

En effet, qu'est-ce au fond que des signes arbitraires ? Des signes choisis sans raison et par caprice. Ils ne seroient donc pas entendus. Au contraire, des signes artificiels sont des signes dont le choix est fondé en raison : ils doivent être imaginés avec tel art, que l'intelligence en soit préparée par les signes qui sont connus²⁶.

Un peu plus loin, il ajoute :

On se trompe donc, lorsqu'on pense que dans l'origine des langues, les hommes ont pu choisir indifféremment tel ou tel mot pour être le signe d'une idée. En effet, comment, avec une telle conduite, se seroient-ils entendus ?²⁷

Les notions communes ou innées ne jouent donc aucun rôle dans la formation des langues. La rationalité qui est en cause dans la formation des langues et l'usage normal de la parole est une rationalité de type *délibératif*. Et les principes qui sont invoqués par les philosophes classiques pour expliquer l'invention des

langues peuvent se perfectionner, parce que seule la Raison rend possible un quelconque progrès dans les choses humaines, par le choix de moyens plus *appropriés* aux fins poursuivies.

25. *Op. cit.*, p. 378. Il ajoute : « Le droit de choisir, la liberté n'appartient donc qu'à la réflexion » ; et la Raison, je le rappelle, est cette « mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes ». Il est intéressant de comparer ce passage avec ce que dit Rousseau, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité...*, lorsqu'il discute de la Raison et de l'origine des langues : « ... dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par des lois de la mécanique. » Plus bas, dans la même page, Rousseau parle aussi de « la faculté de se perfectionner... » ; voir *Du Contrat social. Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p. 265.

26. Dans les *Œuvres philosophiques de Condillac*, vol. 1, p. 429.

27. *Ibid.*, p. 431.

signes d'institution ne sont pas des principes abstraits qui ne peuvent être dérivés de l'expérience, mais simplement des *maximes de choix rationnel*, qui prescrivent de faire le choix du *meilleur* moyen à prendre en vue d'une fin (c'est-à-dire, le plus *approprié*, le plus *efficace* et le moins coûteux étant données les circonstances et les informations dont on dispose), ou de choisir le meilleur plan d'action à adopter en vue d'une fin, selon que ce plan d'action nous offre plus d'opportunités qu'un autre ou qu'il a plus de chances de succès. Ces principes de sens commun ont donné lieu à plusieurs études intéressantes, en particulier au cours de la dernière décennie (par exemple, Simon (1957), Watkins (1970), Rawls (1971), Richards (1971), Grice (1975), Kasher (1976), Harsanyi (1976) et Elster (1979). Ces principes de rationalité sont très souvent utilisés tacitement par les philosophes classiques pour expliquer la formation et l'évolution des langues, le choix des mots et des paradigmes de flexions pouvant alors être justifié par des raisons de commodité, d'économie, de simplicité, d'efficacité et d'élégance. Ils jouent également un grand rôle dans la formulation des règles rhétoriques visant à maximiser l'efficacité de la communication. C'est aussi à l'aide de tels principes que les grammairiens philosophes expliquaient pourquoi il y a, dans la plupart des langues qu'ils connaissaient, des adverbes, des verbes « adjectifs » et des pronoms. En effet, tous s'entendaient pour dire qu'on pouvait éliminer les adverbes, sans perte de sens, en les remplaçant par des syntagmes prépositionnels (par exemple : « sagement » = « avec sagesse ») ; qu'on pouvait faire de même avec les verbes adjectifs (« aime » = « est aimant ») ; et enfin, que les pronoms se définissent par leur capacité à tenir lieu d'un nom. En conséquence, ces trois catégories d'expression ne sont pas nécessaires à la représentation complète de la pensée dans la langue (théoriquement, on pourrait partout s'en passer). Mais les langues sont faites pour communiquer et la communication a ses exigences. Il vaut mieux être bref et économe de ses moyens que prolix et ennuyeux ! Les adverbes et les verbes adjectifs permettent une économie discursive qui n'est pas amoindrie par une perte d'efficacité dans la communication. Leur invention et leur usage sont donc en accord avec les canons de la raison pratique. De même, les Messieurs de Port-Royal nous demandent d'imaginer ce que serait une conversation où les locuteurs seraient constamment obligés de se nommer au lieu de dire simplement « Je »...

Un dernier point : lorsque Condillac affirme que « les langues sont l'ouvrage de la nature », il me paraît clair qu'il ne s'exprime pas littéralement. Dans son *Dictionnaire des synonymes*, aux articles « Langage » et « Langue », il explique qu'il y a deux types de langage : d'abord le *langage d'action*, fait de gestes, de cris inarticulés, de mouvements des yeux, de la tête, etc., et ensuite, le *langage des sons articulés*. Le premier n'est pas le propre de l'espèce humaine ; bien au contraire, chaque espèce animale a le sien ! Mais le langage des sons articulés s'appelle proprement *langue*, et les langues sont faites de signes d'institution *choisis* pour y attacher certaines idées, comme il le disait déjà dans l'*Essai sur l'origine des connoissances humaines* de 1746 (première partie, chap. IV). Chez Condillac, ce qui est proprement linguistique, tout ce qui concerne les signes d'institution ou l'expression conventionnelle des idées, dépend de la réflexion et du choix. Pour Condillac, le mot « nature » veut d'abord dire : « premier état d'une chose », et par extension, tout ce qui ne s'explique que par les lois de la mécanique (cf. son *Dictionnaire des synonymes*, articles « Nature » et « Naturel »). Et dans sa *Grammaire* (1775, *op. cit.*, p. 431), il dit que

si nous sommes conformés pour parler le langage d'action, nous le sommes également pour parler le langage des sons articulés. *Mais ici la nature nous laisse presque tout faire.* Cependant, elle nous guide encore. C'est d'après son impulsion que nous choisissons les premiers sons articulés, et c'est d'après l'analogie que nous en inventons d'autres, à mesure que nous en avons besoin. (Je souligne).

La nature nous montre la voie, elle « commence », comme dit Condillac ; et c'est ce qu'elle fait avec le premier langage d'action. Mais dès que celui-ci s'enrichit de signes d'institution où il entre du choix, la réflexion et la Raison deviennent nécessaires. Par ailleurs, l'idée que les mots résultent d'un choix ou d'une imposition volontaire (*voluntary imposition*) se trouve aussi chez Locke, le père du sensualisme moderne. Elle n'est donc pas réservée aux seuls rationalistes. À l'inverse, l'idée que les cris inarticulés, les grimaces, mouvements des membres, des yeux, etc., constituent « la première des langues » se trouve dans le *Discours physique de la parole* (1666) du cartésien Gérauld de Cordemoy ; mais ce n'est là encore qu'une façon de parler (métaphoriquement ou par extension), car l'auteur distingue aussitôt ces signes naturels des signes d'institution, et affirme que ces derniers seraient impossibles sans l'intervention de la Raison. Les mots « langage » et « langue »

sont parfois utilisés par les rationalistes et les sensualistes pour désigner toute forme d'expression (naturelle ou conventionnelle) de nos pensées ; mais, au sens strict, *langue* concerne l'expression conventionnelle des pensées. La thèse voulant que les langues soient l'ouvrage de la Raison peut donc être attribuée également aux sensualistes, dans la mesure où ils cherchent à dépasser la thèse de l'origine divine du langage et distinguent clairement les signes naturels des signes d'institution.

5) Le principe d'analogie est l'un des plus souvent invoqués par les grammairiens philosophes. Il intervient, par exemple, dans la genèse des noms communs (« généraux ») chez les sensualistes (Locke et Condillac) ; c'est lui qui, selon Condillac, guide le choix des mots tout au long de la formation et de l'évolution des langues ; et c'est lui aussi qui rend compte du mécanisme des métaphores. L'analogie est une sorte de raisonnement qui consiste à établir une proportion entre plusieurs termes en découvrant le terme manquant. Pour y arriver, on doit bien sûr utiliser les termes déjà donnés. Ce mécanisme, si bien décrit par de Saussure (voir les chapitres IV et V du *Cours de linguistique générale*), les philosophes classiques l'ont connu et bien mis en valeur. Ainsi, d'après Locke, les premiers mots devaient être des noms propres utilisés pour désigner un seul objet perçu ; par la suite, constatant les ressemblances entre les premiers objets nommés et les objets de la même espèce, les hommes ont tout naturellement étendu la signification des noms propres afin qu'ils désignassent également tous les objets de la même espèce, les noms propres devenant ainsi, de proche en proche, des noms communs, signes des idées générales. Ici la première nomination sert de modèle pour les autres : un objet ressemblant fortement à celui de la première nomination sera nommé de la même façon. (Leibniz s'opposait à cette vue, prétendant au contraire que les premiers noms propres avaient souvent un contenu descriptif général). Le choix des premiers mots, nous l'avons vu, ne devait pas être « arbitraire », mais « fondé en raison » ; dans leur théorie de l'origine des langues, les philosophes classiques font souvent intervenir la ressemblance son-chose : le mot (le son) aura plus de chance d'être entendu s'il évoque déjà la chose qu'il nomme. Les enfants utilisent souvent ce procédé lorsqu'ils ignorent « le mot juste » ; ils remplacent alors le nom de la chose par le son caractéristique qu'elle produit. Toutes

les langues ont des mots formés de cette façon ; par exemple, en français, nous disons que les chats « ronronnent », que les crapauds « croassent », etc. Leibniz croyait qu'Adam avait nommé les animaux du Paradis Terrestre en procédant de cette manière. Par ailleurs, si on veut introduire un néologisme dans la langue, on essaiera autant que possible de le faire de façon à ce qu'il soit compris aisément par les locuteurs compétents de la langue, sans qu'on ait même besoin d'avoir recours à une définition explicite (ce que de Saussure appelle l'« arbitraire relatif »). Par exemple, le féminin de « recteur » sera « rectrice », et non quelque chose comme « blitigri ». Si on veut exprimer la même idée diversement modifiée, la meilleure façon de s'y prendre (la plus économique), c'est de modifier légèrement le même mot (le même radical) plutôt que de créer à chaque fois un mot nouveau et distinct ; par exemple, les mots « amour », « aimer », « aimant », « amoureuxment », etc., expriment la même idée, mais chaque fois modifiée par des *idées accessoires*, qui s'ajoutent à la signification principale d'un mot pour la modifier. Pour les grammairiens classiques, la signification complète d'un mot est composée d'abord d'une idée principale, et puis de certaines idées accessoires qui peuvent être exprimées soit par des morphèmes (qui marquent alors la signification « formelle » du mot, s'il signifie à la manière d'un nom, d'un adjectif, d'un verbe, d'un adverbe, etc.), soit par l'intonation ou l'expression du visage au moment de l'énonciation. Enfin, certaines idées accessoires peuvent se joindre (régulièrement ou à l'occasion) à la signification principale des mots et les faire paraître quelquefois « injurieux, civils, aigres, honnêtes », etc. (Voir les chapitres XIV et XV de la *Logique ou l'art de penser* d'Arnauld et Nicole). Les phénomènes analogiques concernent surtout les « significations formelles » ; un mot étranger nouvellement introduit dans une langue prendra tout naturellement les formes nominales, adjectivales, verbales, adverbiales, etc., de cette langue (comme « tripper », « trippatif », etc.) ; il sera décliné et conjugué selon les formes que lui impose sa langue adoptive. C'est le respect de ces modèles, de ces formes, qui donne de la consistance à une langue et tend à réduire le nombre des irrégularités qui la rendent plus difficile. Le principe d'analogie, qui permet aussi d'expliquer le mécanisme des métaphores, est l'un des plus fondamentaux dans l'analyse du langage à l'âge classique.

6) Il y a des universaux linguistiques substantiels. Partant d'une analyse de la proposition en Sujet-Couple-Prédicat (ou Sujet-Prédicat), les grammairiens philosophes estimaient, suivant en cela une longue tradition remontant à Platon et Aristote, que toutes les langues devaient disposer de moyens pour « marquer », d'abord, les objets que nous concevons ; ensuite, ce que nous affirmons ou nions de ces objets ; et enfin, l'action de notre esprit qui affirme, nie, conjoint, interroge, désire, prie, commande, doute, etc. Une langue qui ne disposerait pas de ces moyens serait, à cause de son incomplétude expressive, un bien piètre outil de communication. Les grammairiens classiques étaient convaincus que toutes les langues « policées » ou ayant atteint une certaine maturité dans leur développement, devaient avoir des noms communs (appellatifs) et des déterminants (articles, adjectifs), ainsi que des prépositions ou des cas, pour désigner les objets que nous concevons et les relations possibles entre ces objets ; elles devaient aussi avoir, pour représenter complètement la pensée, des adjectifs ou des participes pour marquer ce que nous affirmons ou nions des objets conçus ; enfin, le verbe « substantif », le verbe « être », leur paraissait nécessaire dans toutes les langues pour marquer l'action de notre esprit qui unit les deux termes d'une proposition. (Le nombre et la nature des parties du discours qui sont nécessaires et/ou suffisantes pour la représentation complète de la pensée dans la langue varient quelquefois d'un auteur à un autre et ce qui précède n'est qu'une esquisse de ce qu'il faut s'attendre à trouver dans les grammaires générales.)

Afin de protéger ces principes de la falsification, les grammairiens philosophes développeront plusieurs théories ou hypothèses auxiliaires inspirées de ces principes ou de principes qui ne les contredisent pas (la *ceinture de protection*). Les « hypothèses auxiliaires » dont il est ici question ne concernent pas les instruments de mesures, comme c'est très souvent le cas dans les sciences naturelles. Ces hypothèses auxiliaires proposent néanmoins des réponses à des questions qui peuvent à première vue sembler embarrassantes. Si la pensée est la même partout et pour tous, alors d'où vient la difficulté de traduire ? et d'où vient que l'ordre des mots n'est pas le même dans toutes les langues ? Si les langues se forment partout sur les mêmes principes, alors d'où vient leur diversité ? Et si la Raison est à l'œuvre dans toutes les langues,

comment expliquer cette profusion de termes dits « synonymes », qui paraît contredire les principes d'économie et de simplicité de la raison commune (l'efficacité au moindre coût, ne pas multiplier les entités inutilement, etc.) ? et cette profusion de tropes (métaphores, métonymies, synecdoques, ironies, hyperboles, etc.), et d'idiotismes (latinismes, gallicismes, germanismes, anglicismes, etc.) qui se moquent sans cesse des règles de la langue et y introduisent des irrégularités ? Les théories de la traduction, de l'inversion et de l'ordre naturel des mots, de l'origine des langues, de la synonymie, des idées accessoires, des tropes et de l'ellipse s'inspirent, à l'âge classique, des enseignements de la Grammaire Générale. En retour, elles répondaient à (ou prévenaient) certaines questions et objections mettant en jeu les principes de la Grammaire Générale.

LA THÉORIE DES MODES VERBAUX DANS LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE CLASSIQUE

Le verbe fut longtemps considéré par les grammairiens occidentaux comme « le mot par excellence », ou comme « l'âme du discours ». Tous les grammairiens admettent qu'il y a autant de propositions dans une période qu'il y a de verbe (utilisés ou sous-entendus). Du point de vue de la morpho-syntaxe, le verbe est porteur d'un système complexe de flexions variées pour marquer la *personne*, le *nombre*, le *temps* et le *mode*, qui sont les principaux *accidents* du verbe. Le temps et le mode sont particulièrement importants pour les grammairiens (surtout après Priscien), car ces deux accidents sont propres au verbe, tandis que la personne et le nombre affectent d'autres parties du discours (comme les pronoms). Mais le mode semble jouir d'une certaine primauté sur le temps et les autres accidents du verbe. En effet, le mode détermine les autres accidents du verbe sans être de la même manière déterminé par eux. Ainsi, le fait qu'un verbe soit à l'indicatif, au subjonctif ou à l'impératif, détermine le nombre des temps dont il est susceptible (en français : huit temps à l'indicatif, quatre au subjonctif et deux à l'impératif) ; de la même façon, un verbe n'admettra pas le même nombre de personnes suivant qu'il est à l'indicatif ou à l'impératif ; et de même encore pour le nombre (singulier ou pluriel), car c'est le mode qui détermine si le verbe doit ou non en porter la marque (c'est le cas dans tous les modes, sauf l'infinitif). De plus, comme le remarque Beauzée dans l'article « Mode » de l'*Encyclopédie*, les

modes, davantage que le temps et les autres accidents, « semblent tenir de plus près aux vues de la Grammaire, ou du moins aux vues de celui qui parle »²⁸ ; en d'autres mots, les modes tiennent davantage à l'*intentionnalité* du sujet parlant²⁹. La très grande majorité des grammairiens occidentaux, de Denys de Thrace (II^e siècle avant J.C.) à André Martinet (*Syntaxe générale*, 1985), reconnaissent que les modes servent à exprimer conventionnellement certaines « inclinations de l'âme » (Denys de Thrace utilisait *enklisis*³⁰ pour désigner aussi bien les modes que ce qu'ils servent à exprimer, et Priscien, *inclinationes animi*) ; les grammairiens de Port-Royal parlaient dans le même sens des « actions de nostre esprit » ou des « mouvements de l'âme » ; Dumarsais, qui reprend sur ce point le vocabulaire des Messieurs, parle aussi de certaines « vues » ou « considérations particulières de l'esprit » ; les grammairiens anglais des Lumières (Harris, Monboddo et Gregory) associent aux modes certaines *energies of the mind*, ou des *operations of the mind* ; chez Beauzée, ce sont certaines *idées accessoires* qui distinguent les modes entre eux et ces idées accessoires se rapportent aux états de l'âme du locuteur. De nos jours encore, Martinet, qui ne consacre aux modes qu'un très court passage, écrit tout de même qu'ils servent à rendre explicite « une prise de position du locuteur par rapport à l'action »³¹. C'est surtout dans leur théorie des modes verbaux que les grammairiens philosophes feront l'étude des procédés que nous utilisons pour exprimer, dans les langues humaines, les *attitudes propositionnelles* (croyance, désir, doute, souhait, etc.). La théorie générale des

28. N. BEAUZÉE, art. « Mode », in *Encyclopédie*, ou Dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers, par Diderot et d'Alembert, Tome vingt-deuxième (édition conforme à celle de Pellet, in quarto, à Berne et Lausanne, chez Les Sociétés Typographiques, 1780), p. 8.

29. Comme le remarque S. AUROUX, dans « Actes de pensée et actes linguistiques dans la Grammaire Générale », in *Histoire. Épistémologie. Langage*, VIII : 2, 1986. Soit dit en passant, le père de la phénoménologie déclarait, à la toute fin de la Quatrième *Recherche logique*, prendre « fait et cause pour la vieille doctrine d'une "grammaire générale et raisonnée", d'une grammaire "philosophique" » ; Husserl attribue « au rationalisme du XVII^e et du XVIII^e siècles » l'idée d'une telle *grammaire universelle*. Cf. *Recherches logiques*, Tome second, Paris, P.U.F., 1962, pp. 132-133. Merleau-Ponty ne s'y est pas trompé, cf. « Sur la phénoménologie du langage », in *Éloge de la philosophie*, et autres essais. Paris, Gallimard, 1953 et 1960. Pp. 83-84.

30. Cf. G. NUCHELMANS, *Theories of Propositions* (1973), *op. cit.*, p. 101.

31. A. MARTINET, *Syntaxe générale*, Paris, Coll. U, Armand Colin, 1985, pp. 134-135.

modes verbaux fut donc, à l'époque classique, l'un des lieux privilégiés pour la discussion des rapports entre le langage et la pensée.

On peut distinguer deux approches dans la théorie générale des modes des grammairiens philosophes. La première est représentée principalement par Port-Royal, Dumarsais, Harris, Monboddo et Gregory. Pour ces grammairiens, certains énoncés servent conventionnellement à exprimer des jugements catégoriques (comme ceux dont le verbe est à l'indicatif), et d'autres servent par convention à exprimer soit des jugements non catégoriques (conditionnel, subjonctif), soit des actes de pensée autres que le jugement (impératif, interrogatif, optatif, etc.). Les modes sont alors considérés comme des *marqueurs d'actes de pensée*. Par exemple, Dumarsais (art. « Construction » de l'*Encyclopédie*) divise la classe de tous les énoncés en *propositions* (qui servent à exprimer des jugements) et *énonciations* (qui expriment des actes de pensée autres que les jugements) : ce qui correspond en gros à la distinction entre les énoncés déclaratifs et non déclaratifs. La seconde approche, que j'appelle *réductionniste*, est représentée principalement par Beauzée, Beattie et Destutt de Tracy ; et pour ces auteurs, toutes nos énonciations expriment finalement des jugements. Ainsi, un énoncé bien formé dont le verbe est à l'impératif ou à l'optatif, ou encore un énoncé interrogatif, ne signifie rien de plus, quand au « fond de pensée », qu'un énoncé dont le verbe principal est à la première personne du singulier de l'indicatif présent, comme « J'ordonne que... » (ou « Je t'ordonne de... » + infinitif), « Je souhaite que..., » et « Je demande + si... » (ou + pronom interrogatif). Les phrases impératives, optatives et interrogatives ne sont que des ellipses de phrases déclaratives dont le verbe principal *signifie* l'action accomplie par le locuteur qui ordonne, exprime un souhait ou interroge. Cependant, nous verrons que Beauzée s'écarte quelque peu de cette conception ; pour lui, les énoncés non déclaratifs et elliptiques, et leur paraphrase déclarative ne seraient pas synonymes ; les modes sont marqués par des morphèmes qui expriment certaines idées accessoires et modifient la *signification formelle* ou *spécifique* du verbe (la signification du verbe en tant que verbe), lorsque le radical du verbe prend les terminaisons propres à l'indicatif, au subjonctif, etc. Avant d'examiner plus en profondeur ces deux approches, je crois utile de faire un bref retour historique sur les

conceptions logiques et grammaticales du verbe qui ont marqué la tradition grammaticale en Occident.

Les premiers grammairiens grecs, Denys de Thrace et Apollonios Dyscole, utilisent surtout des critères morphologiques pour définir le verbe, qu'ils nous présentent comme une partie du discours sans inflexion casuelle, admettant des inflexions pour le temps, les personnes, et le nombre, et signifiant l'action et la passion³². L'absence de flexion casuelle semble être un critère aussi important que la présence des autres flexions ; sémantiquement, le rôle du verbe consiste à désigner l'action et la passion. Enfin, notons l'absence des modes dans la définition du verbe des grammairiens grecs, les autres accidents du verbe étant mentionnés comme il se doit. Chez Priscien, la définition du verbe est sensiblement différente : elle mentionne toujours l'absence de flexion casuelle, et que la signification principale du verbe est l'action ou la passion qu'il désigne, mais les deux seuls accidents du verbe qu'elle mentionne sont ceux qui lui sont propres, soit le temps et le mode : le verbe signifie *cum temporibus et modis*³³. Denys de Thrace, Apollonios et Priscien reconnaissent cinq modes : indicatif, impératif, optatif, subjonctif et infinitif. L'infinitif apparaît comme le cas non marqué, le plus simple, le mode dans lequel tous les autres peuvent se résoudre, ou comme un radical commun exprimant simplement l'action (*pragma*) sans marque de temps, de nombre ni de personne. Quant aux modes personnels, Apollonios les analyse d'une manière qui rend explicite l'acte illocutoire qu'ils servent à exprimer conventionnellement : aux phrases dont le verbe est à l'indicatif, à l'impératif et à l'optatif, il fait correspondre, respectivement, des phrases à l'indicatif présent commençant par « Il affirme que... », « Il ordonne que... », « Il souhaite que... »³⁴. (Nous verrons plus loin que cette conception des rapports entre l'indicatif (ou l'infinitif) et les autres modes personnels revient chez plusieurs grammairiens philosophes, tels Harris, Beattie et Destutt de Tracy).

32. Cf., par exemple, G.L. BURSILL-HALL, *Speculative Grammar of the Middle Ages*. The Doctrine of *partes orationis* in the Modistae. La Haye-Paris, éd. Mouton, 1971, p. 197.

33. *Ibid.*, p. 198.

34. G. NUCHELMANS, *Theories of Propositions*, *op. cit.*, p. 102.

Mais bien avant les grammairiens d'Alexandrie, les philosophes d'Athènes avaient déjà exposé plusieurs idées au sujet du verbe. Pour Aristote (et bon nombre de logiciens après lui), « Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps », et il indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque autre chose »³⁵. Ici les critères sont surtout sémantiques : le verbe a une signification propre, un certain attribut ; il affirme l'existence d'un attribut dans un sujet ; et « ajoute à sa propre signification celle du temps ». Par ailleurs, les philosophes (péripatéticiens et stoïciens) développeront des classifications pour les « genres de discours » (ou modes d'énoncé). Les péripatéticiens, par exemple, distinguaient cinq genres de discours : déclaratif, interrogatif, impératif, déprécatif et vocatif³⁶ ; les stoïciens en distinguaient deux fois plus. Ces classifications étaient sans doute connues des grammairiens d'Alexandrie.

La tradition des grammairiens, avec leurs critères morphologiques, et celle des logiciens, avec leurs critères sémantiques, se rencontrent pour la première fois au Moyen âge chez les Modistes³⁷. Avec eux le verbe ne désigne plus l'action ou la passion, mais plutôt l'être, le devenir, la succession et le flux ; et s'ils retiennent les traits morphologiques soulignés par les grammairiens (les flexions pour le temps, les modes, le nombre, les personnes et l'absence de flexion casuelle), c'est surtout les aspects sémantiques, la « manière de signifier » du verbe qui les intéressent. Cependant ils ne retiendront pas tels quels les critères des logiciens ; l'affirmation n'est retenue que par Michel de Marbais³⁸, et le temps est ramené au rang de simple accident du verbe — comme chez les grammairiens —, et on dit maintenant, comme le faisait déjà Boèce³⁹, qu'il est *consignifié* par le verbe. L'affirmation est remplacée par le critère de la *séparation* : le verbe signifie, séparément du sujet, une modification ou un changement quelconque dans le sujet. Ce qui distingue le verbe du participe, qui signifie lui aussi le changement

35. ARISTOTE, *De l'Interprétation*, trad. J. Tricot, Paris, éd. Librairie Philosophique J. Vrin, 1966, p. 81.

36. G. NUCHELMANS, *Theories of Propositions*, *op. cit.*, p. 97 et *passim*.

37. Cf., BURSILL-HALL, *op. cit.*, p. 196.

38. *Ibid.*, p. 196.

39. Sa définition est citée par BURSILL-HALL, *op. cit.*, p. 197 : « Verbum est, quod consignificat tempus... ».

ou la succession, mais en liaison avec le sujet dont il prend, en raison de sa nature adjectivale, le genre et le nombre. Chez Thomas d'Erfurt, le mode du verbe exprime une qualité particulière de la *compositio*. La *compositio* est ce qui annule la séparation mentionnée plus haut entre le sujet et le verbe ; c'est ce qui crée le lien entre les deux parties d'une construction intransitive élémentaire. Les diverses qualités de la *compositio* sont l'indication, le commandement, le souhait et le doute (qui correspondent, respectivement, à l'indicatif, à l'impératif, à l'optatif et au subjonctif). Les modes verbaux, pour les Modistes, servent donc à exprimer certains états psychologiques sur lesquels se fondent les qualités d'indication, de commandement, etc.⁴⁰

Le plus grand des grammairiens de la Renaissance, Sanctius, niera l'existence des modes, catégorie grammaticale qui lui paraît mal fondée, parce que les grammairiens ne s'entendent pas sur la nature, le nombre, et la dénomination des modes. Ramus avait déjà, avant lui, exprimé les mêmes doutes à leur sujet. Sanctius sera suivi sur ce point par quelques grammairiens, et même, plus tard, par Claude Lancelot, dans sa *Méthode pour apprendre facilement et en peu de temps la langue latine* (1644). Mais dans la *Grammaire générale et raisonnée*, qu'il écrira avec Arnauld, les modes ont la place qui leur revient dans la théorie du verbe. Périzonius, un commentateur de Sanctius, critiquera l'attitude du Maître espagnol sur la question des modes et introduira l'idée que les modes sont aux verbes ce que les cas sont aux noms ; ce qui fait des modes un *moyen de construction*, et pas seulement un moyen d'exprimer les attitudes du locuteur. Cette idée sera critiquée par les grammairiens philosophes (en particulier Beauzée), car la comparaison entre les flexions casuelles et les modes verbaux ne mène pas très loin : l'indicatif ressemble au nominatif dans la mesure où les deux apparaissent comme des cas « non marqué », non déviants, et le subjonctif retient quelque chose de l'accusatif, parce qu'il sert à former des propositions subordonnées qui font office de compléments d'objet de certains verbes. Mais on voit mal comment poursuivre la comparaison. Certains grammairiens philosophes (Dumarsais, Beauzée) qualifient tout de même d'*oblique* le mode

40. BURSILL-HALL, *op. cit.*, pp. 215 et suiv.

subjonctif, car ce mode ne sert qu'à former des propositions qui sont des parties d'une proposition complète, tout comme « de la choucroute » dans « Je mange de la choucroute » n'est qu'une partie de l'attribut (l'accusatif est un cas oblique). L'idée que les modes sont des moyens de construction vaut d'ailleurs surtout pour le subjonctif, qui marque la *subordination*. Une autre innovation de la Renaissance est l'ajout d'un mode « potentiel » par le grammairien anglais Thomas Linacre, et ce mode serait marqué, en anglais, par les verbes auxiliaires « may », « might » ou « should »⁴¹. (Nous verrons plus loin que cette idée sera reprise par l'écossais J. Beattie).

Nous pouvons maintenant examiner les deux approches mentionnées plus haut. La première, qui me semble la plus répandue, associe directement aux différents modes différents actes de pensée ; nos diverses énonciations n'expriment donc pas toujours des jugements. La seconde approche associe directement aux modes certaines idées accessoires qui modifient la signification formelle du verbe, en plus d'être l'indice d'une ellipse ; il suffit de combler l'ellipse pour faire apparaître le jugement qui se cache derrière toutes nos énonciations.

A) *Les modes en tant que marqueurs des actes de pensée.* Les logiciens divisaient les parties du discours en *catégorèmes* et *syncatégorèmes* ; les grammairiens, eux, en mots *déclinables* et *indéclinables*. Le grand Arnauld, quant à lui, les divise en deux groupes : il y a les mots « qui signifie les objets des pensées, & les autres la forme ou la manière de nos pensées » (*Grammaire générale et raisonnée*, p. 30). Les noms, articles, pronoms, participes, prépositions et adverbes, appartiennent au premier groupe ; les verbes, conjonctions et interjections, au second. Les interjections servent à exprimer des émotions (surprise, stupéfaction, horreur, etc.) qui peuvent être considérées comme une forme ou manière de nos pensées, au même titre que le jugement, le désir, l'interrogation, le commandement, et autres « mouvements de l'âme ». Les conjonctions font parties du même groupe parce qu'elles indiquent des opérations de l'esprit (conjonction, disjonction, implication) qui

41. Cf. Ian MICHAEL, *English Grammatical Categories and the Tradition to 1800*, Cambridge, C.U.P., 1970, pp. 115 et 425.

déterminent la forme logique de nos pensées. Les pronoms interrogatifs servent aussi à marquer un mouvement de l'âme, le désir de savoir, mais les Messieurs rangent les pronoms dans le premier groupe, car leur principale fonction est de marquer confusément les objets de nos pensées.

Il y a enfin le verbe, que Lancelot et Arnauld définissent ainsi : « *un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation* : c'est à dire de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses, mais qui en juge & qui les affirme » (G.G.R., p. 95). Il y a quelque chose d'un peu étrange dans cette définition : d'une part, on présente l'affirmation comme le trait essentiel du verbe (après tout, il s'agit d'une définition), mais d'autre part, marquer l'affirmation n'est que son *principal* usage. Qu'arrive-t-il au verbe lorsqu'il ne marque pas l'affirmation ? La réponse des Messieurs, c'est « que l'on s'en sert encore pour signifier d'autres mouvemens de nostre ame ; comme *désirer, prier, commander*, &c. Mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion et de Mode » (*ibid.*, pp. 95-96). Le commandement et la prière ne semblent pas à leur place dans une énumération des actions de notre esprit ou des mouvements de l'âme, dans la mesure où ces actes présupposent en général une autre personne et ne semblent pas pouvoir se réduire à de simples « actions de l'esprit » d'une personne seule et isolée. Le caractère « social » de ces actes de pensée sera plus tard reconnu par les *common sense philosophers* écossais. De toute manière, la « signification principale » du verbe, pour les Messieurs, « est celle qu'il a à l'indicatif ». Mais il faut tout de suite noter que le verbe ne signifie pas l'affirmation de la même manière que les mots *affirmatio* ou « affirmation », ou les phrases *affirmo* ou « J'affirme ». Le verbe signifie l'*affirmation accomplie par le locuteur (actus exercitus)*, tandis que *affirmatio* ou *affirmo* signifient une *affirmation conçue par le locuteur (actus significatus)*. Ainsi, en énonçant *Petrus affirmat*, un locuteur accomplit une affirmation qui est marquée par la copule implicitement contenue dans le verbe adjectif : *Petrus est affirmans*, tandis que le participe signifie une affirmation *conçue* par le locuteur et par lui attribuée à Pierre ⁴².

42. G. NUCHELMANS, *Judgment and Proposition*, *op. cit.*, attire l'attention, à propos de cette exemple d'Arnauld et Lancelot, sur la distinction médiévale *actus exercitus/actus significatus*, pp. 100 et suiv.

Avec le critère de l'affirmation, les grammairiens de Port-Royal semblent revenir à la définition du verbe des logiciens. En fait, Arnauld et Lancelot ne font que quelques pas en cette direction ; les grammairiens philosophes des Lumières (Dumarsais, Harris, Beauzée, Condillac, Destutt de Tracy, etc.) iront plus loin sur cette voie. Dans la *Grammaire* de Port-Royal, le verbe perd deux des fonctions que lui reconnaissait Aristote : signifier un attribut, et indiquer le temps. L'attribut et le temps ne sont plus que des « significations ajoutées », ajoutées à la signification principale du verbe qui est de marquer l'affirmation. Pour cette raison, le verbe, sous sa forme la plus pure, est le verbe « être » tel qu'utilisé dans les propositions éternelles, à la troisième personne du singulier de l'indicatif présent, comme dans : « Le tout *est* plus que l'une de ses parties », « La somme des angles intérieurs d'un triangle *est* égale à deux droits », etc. Nous avons vu que les autres verbes, les verbes dits « adjectifs », sont des contractions du verbe « être » et d'un participe.

Ainsi, les verbes, dans la *Grammaire* de Port-Royal, servent à exprimer l'action de notre esprit, ou la « manière de nos pensées ». Plus précisément, c'est le mode du verbe qui remplit cette fonction. L'affirmation (ou le jugement) est la *principale* manière de nos pensées, mais l'interrogation, le commandement, la prière, le simple désir, la concession, en sont tout autant. Ces dernières sont exprimées par les modes autres que l'indicatif. Les modes se répartissent finalement en *modes de l'entendement* et *modes de la volonté*. L'indicatif et le subjonctif (les Messieurs ne distinguaient pas encore le conditionnel du subjonctif et traitaient sous ce dernier les formes en —*rais*) relèvent de l'entendement, tandis que les modes optatif, concessif et impératif relèvent de la volonté. L'indicatif sert à exprimer des « affirmations simples » (catégoriques), et le subjonctif, des affirmations « conditionnées » (pour les formes en —*rais*) ou « modifiées » (pour le subjonctif proprement dit). Quant aux modes de la volonté, ils dépendent de la manière dont nous voulons les choses : 1) si ce que nous voulons obtenir ne dépend pas de nous, il s'agit d'un souhait et c'est le mode optatif qui s'emploie ; 2) lorsqu'on se contente d'accorder une chose même si absolument on ne la désire pas, c'est alors le mode « potentiel » ou « concessif » (*modus potentialis*, *modus concessivus*) qui est requis ; 3) enfin, lorsque nous voulons quelque chose qui

dépend d'une personne de qui nous pouvons l'obtenir, en lui adressant une prière ou un ordre, c'est alors l'impératif qui doit être utilisé. Le mode concessif est mentionné même si aucune flexion verbale ne lui correspond ; en français, on utilise le subjonctif à la troisième personne du singulier : « Qu'il le fasse ! », « Qu'il dépense ! », « Qu'il perde ! », etc. Les Messieurs remarquent aussi que l'on commande souvent avec le futur de l'indicatif (« Tu ne tueras point ! »).

Le verbe signifie donc quelque chose d'autre que l'affirmation (ou le jugement) lorsqu'il est utilisé dans un mode autre que l'indicatif. Ces modes autres que l'indicatif créent, semble-t-il, des contextes *intensionnels*⁴³, en retirant l'affirmation du verbe indicatif. L'affirmation du verbe est alors suspendue et la liaison du sujet et du prédicat n'est plus présentée que comme possible, ou dépendante d'une condition, ou d'un fait contingent ou probable. Le « mouvement de l'âme » exprimé par le mode se rattache alors à la « matière d'un jugement possible » (sujet + prédicat), selon l'expression fort juste de Dominicy⁴⁴. Ainsi, en supposant que « Marche ! » et « J'ordonne que tu marches » soient des énoncés équivalents, le contenu de la clause (« que tu marches ») *n'est pas l'objet d'une affirmation* ; il n'est que la « matière d'un jugement possible », même si la phrase complète, elle, exprime bien un jugement mais un jugement qui contient maintenant un opérateur modal. Condillac, dans sa *Grammaire* (1775), illustre assez bien ce point de vue :

Mais si au lieu de dire *tu fais, vous faites*, je dis, *fais, faites*, l'affirmation disparaît, et la co-existence de l'attribut avec le sujet, n'est plus énoncée que comme pouvant ou devant être une suite de mon commandement. (P. 472).

(Notez ici la présence des *modalités* « pouvoir » et « devoir »).

Quant aux modes impersonnels, les participes sont traités comme des « noms adjectifs », parce qu'ils ne retiennent pas l'affirmation du verbe, quoiqu'ils signifient par ailleurs la même

43. Pour un point de vue contemporain sur cette problématique, voyez R. ZUBER, *Non-Declarative Sentences*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1983.

44. M. DOMINICY, *La Naissance de la grammaire moderne*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1984, p. 167.

chose que le verbe (hormis le temps et la personne), c'est-à-dire un certain attribut avec des marques pour le nombre et le genre. L'infinitif par contre offre plus d'intérêt, en raison du fait qu'il retient quelquefois l'affirmation⁴⁵, selon Arnauld et Lancelot ; mais la plupart du temps, les infinitifs sont des noms qui ne retiennent pas l'affirmation, et ne portent pas les indications de nombre, de personne et de temps.

Avant la période de l'*Encyclopédie* (avec Dumarsais et Beauzée), les innovations les plus importantes dans la théorie des modes concernent le conditionnel. Buffier (1709), et plus tard Restaut (1730), font du conditionnel un temps de l'indicatif, qui deviendra avec Destutt de Tracy un « imparfait des temps à venir » (*Grammaire*, 1803, pp. 209-210). Girard (1747) sera le premier à faire du conditionnel un mode à part, qu'il appelle aussi mode « suppositif ».

* * *

Avec Dumarsais, le verbe reçoit une définition qui est neutre eu égard aux modes. Le grammairien attitré de la grande *Encyclopédie* ne dit pas que le verbe sert à marquer l'affirmation (ce qu'il ne fait proprement qu'à l'indicatif), mais plutôt l'*énonciation* (ou l'action de l'esprit) et l'*existence* (réelle ou imaginée) du sujet sous telle ou telle qualification. La théorie du verbe de Dumarsais est bien plus proche de l'analyse d'Aristote que celle de Port-Royal⁴⁶. Il adopte une analyse bipartite de la proposition où le verbe constitue une partie essentielle du prédicat, car c'est lui qui indique que quelque chose est dit de quelque chose d'autre. Le verbe signifie de plus l'existence (réelle ou imaginée) d'un certain

45. ARNAULD et LANCELOT, *Grammaire générale et raisonnée*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1966, pp. 116 et suiv. Selon les Messieurs de Port-Royal, l'infinitif joue quelquefois le rôle d'un pronom relatif en liant deux propositions, comme dans *Scio malum esse fugiendum* : « Scio » fait seule une proposition, et « malum est fugiendum » en fait une autre. L'infinitif « esse » fait en sorte que la seconde proposition devienne une partie de la première.

46. Cf. GUNVOR SAHLIN, *César Chesneau Du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*, Paris, P.U.F., 1928, p. 310.

attribut dans un sujet. Dans une phrase comme « Dieu est tout-puissant », ce n'est pas seulement « tout-puissant » qui est jugé de Dieu, mais qu'Il *est* tout-puissant. C'était revenir à l'idée des logiciens et grammairiens grecs que le verbe « être » est le *verbe d'existence*, idée qui fut perdue lorsque Priscien traduisit « *hyparktikon rhéma* », par « *verbum substantivum* ». Cette théorie du verbe « être » comme verbe d'existence se répandra au XVIII^e siècle chez les grammairiens philosophes, aussi bien en France qu'en Angleterre.

Pour Dumarsais, le verbe est donc un mot qui « marque l'action de l'esprit qui adapte ou applique un qualificatif à un sujet, de quelque manière que cette application se fasse » (cf. art. « Construction » de l'*Encyclopédie*). L'application d'un qualificatif à un sujet peut se faire sous la forme de l'affirmation, ou sous la forme du commandement, du souhait, de la condition ou de la dépendance. La définition de Dumarsais, contrairement à celle de Port-Royal, embrasse tous les emplois du verbe, peu importe le mode. Ce qui donne lieu chez lui à une division de toutes les « propositions considérées grammaticalement » en *propositions* proprement dites, qui servent à exprimer des jugements, et en *énonciations*, qui servent à exprimer des actions de l'esprit autres que le jugement :

Voilà une différence essentielle entre les propositions : les unes sont directement affirmatives ou négatives, & énoncent des jugements ; les autres n'entrent dans le discours que pour y énoncer certaines vues de l'esprit ; elles peuvent être appelées simplement *énonciations*.

Tous les modes du verbe, autres que l'indicatif, nous donnent ces sortes d'énonciations, même l'infinitif, sur-tout en latin. (Art. « Construction », p. 184).

Les modes sont donc différentes formes verbales « appropriées aux divers besoins de l'énonciation », comme le dira plus tard François Thurot⁴⁷. Les propositions énoncées par le mode indicatif sont appelées « directes », et les énonciations, énoncées par les autres modes, sont appelées « obliques » ou « simples énonciations ». Le rapport entre les modes verbaux autres que l'indicatif et les énoncés non déclaratifs est évident. Pour le reste, Dumarsais a peu

47. F. THUROT, Remarques à sa trad. du *Hermès* de J. Harris, *op. cit.*, p. 154.

d'idées originales sur les modes. Sa classification des modes est on ne peut plus traditionnelle (il admet l'indicatif, l'impératif, le subjonctif et l'infinitif, auxquels s'ajoute l'optatif « en certaines langues », dit-il) ; il ne reconnaît pas encore de mode conditionnel. Il est toutefois l'un des premiers à distinguer entre les modes personnels (ou « finis »), qui expriment l'action de notre esprit et qui entrent dans les propositions et les énonciations, et les modes impersonnels (infinitifs), qui n'expriment pas d'inclinations de l'âme. Cette distinction, et sa conception du subjonctif servant à exprimer la « subordination des idées », semblent représenter des progrès réels sur les conceptions de l'époque⁴⁸.

Jetons maintenant un coup d'œil rapide du côté des grammairiens philosophes anglais, notamment Harris, Monboddo et Gregory.

* * *

L'ouvrage de James Harris, *Hermes, or, a Philosophical Inquiry Concerning Language and Universal Grammar* (1751), est le premier ouvrage important de Grammaire Générale à paraître en Angleterre. L'influence qu'il a eue sur les grammairiens anglais se compare à celle de la *Grammaire générale et raisonnée* du côté des Français. Les positions de Harris concernant le verbe s'apparentent, comme celles de Dumarsais, aux conceptions aristotéliennes. Le verbe exprime l'*existence* d'un attribut dans un sujet. Harris reprend des péripatéticiens la division des facultés actives de l'âme en *perception* et *volonté*. Tout discours sert à exprimer un état cognitif ou volitif de l'âme, et les modes verbaux résultent de la diversité des affections de l'âme et des diverses manières de les exprimer. Les modes qui se rapportent à la perception sont l'indicatif, le « potentiel » (qui correspond ici au conditionnel), et le subjonctif ; dans le premier cas, la perception de l'âme est affirmée positivement, dans le second, elle l'est d'une manière conditionnelle, et dans le cas du subjonctif, l'affirmation est subordonnée à une affirmation positive. Les modes qui relèvent de la volonté sont l'interrogatif, l'impératif et le déprécatif ; le premier

48. G. SAHLIN, *op. cit.*, p. 377.

sert bien sûr à former des questions ; le second, à commander à un subalterne ; et le troisième, à adresser une demande à un supérieur. Pour Harris, les modes se déterminent en grande partie d'après les diverses *espèces de propositions* ⁴⁹. Tous les modes ont en commun une propriété : celle d'exprimer les « affections de l'âme » ; c'est pourquoi l'infinitif n'est pas un véritable mode. Harris fait quelques observations intéressantes sur la pragmatique des modes verbaux, en particulier sur les modes interrogatif, impératif et déprécatif. Ceux-ci, contrairement aux modes indicatif, potentiel et subjonctif, exigent toujours une réponse, qui peut être soit une proposition, soit une action. La *direction d'ajustement* de l'énonciation entre ici en ligne de compte. L'interrogatif exige toujours une proposition en guise de réponse ; mais la réponse au mode de demande (impératif et déprécatif) peut à l'occasion être une simple action. Harris distingue, comme on le fait aujourd'hui, deux types de questions : les questions qu'il appelle « simples » et « définies », auxquelles on peut répondre par « oui » ou « non », et les questions « complexes » et « indéfinies », auxquelles on doit répondre par une proposition (complète ou elliptique). Enfin, Harris observe comme beaucoup d'autres que tous les modes personnels peuvent se résoudre par l'infinitif et l'indicatif (par exemple : *ambulo* = *indico me ambulare*, etc.) ; il observe aussi (comme Apollonios et Priscien) que l'infinitif a une certaine affinité avec tous les verbes impliquant une certaine tension psychologique (désir et volonté), verbes que Priscien appelait *verba voluntiva* ; on peut dire, par exemple, « Je veux vivre », mais pas « Je mange vivre », etc. Dans la théorie des actes de parole, on peut constater de même que les actes de types directif et « engageant » (*commissive*) sont exprimés par des énoncés dont le verbe illocutoire accepte, comme complément d'objet, une clause infinitive : « Je t'ordonne de marcher », « Je m'engage à rester », etc.

* * *

49. J. HARRIS, *Hermès*, ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle (Remarques et trad. de F. Thurot, avec une intr. de A. Joly). éd. par A. Joly, Genève-Paris, Librairie Droz, 1972, p. 136, note 2.

James Burnett, *alias* Lord Monboddo, fit paraître à partir de 1773 un imposant ouvrage en plusieurs volumes intitulé : *Of the Origin and Progress of Language*. L'œuvre de Monboddo fut assez influente, tant en Angleterre qu'à l'étranger, surtout en Allemagne où Herder la fit connaître en même temps que celle de Harris. Pour Monboddo, la première chose à considérer dans le verbe est l'expression de ce qu'il appelle « an energy of the mind of the speaker », c'est-à-dire, soit une affirmation (*assertion*), soit une volition. Les volitions se divisent en souhait et commandement. Tous les verbes servent à exprimer une affirmation, un souhait ou un commandement. Monboddo place l'interrogation dans la catégorie des souhaits, car celui qui interroge, dit-il, souhaite ou désire être informé. Notons que dans la théorie des actes de parole, les questions font aussi partie des actes directifs (les questions sont des *requêtes*) qui ont le désir pour condition de sincérité. L'expression d'un attribut et de l'existence de cet attribut dans un sujet sont également essentielles au verbe, « for when we affirm any thing, we assert that it *does* exist ; when we command it, we desire that it *should* exist ; and when we wish for it, it is that it *may* exist »⁵⁰. Monboddo critique les définitions qui font du verbe un mot signifiant l'affirmation (à la manière de Port-Royal), parce que l'affirmation n'est que l'une des « énergies » signifiées par le verbe. Quant aux modes, ils servent justement à exprimer ces « énergies de l'esprit » que sont l'affirmation, le commandement et le souhait. L'affirmation est exprimée par l'indicatif et le subjonctif ; le souhait ou la prière, par l'optatif ; et le commandement par l'impératif. Monboddo ne reconnaît pas de mode interrogatif ni de mode potentiel, parce qu'ils ne sont pas explicitement marqués par une flexion verbale. L'infinitif n'est pas considéré comme un mode, parce qu'il n'exprime aucune « énergie de l'esprit », comme le font les modes personnels. L'infinitif n'est donc pas, pour lui, un verbe ou une forme verbale, mais un simple substantif.

* * *

50. J. BURNETT (Monboddo), *Of the Origin and Progress of Language*, vol. 1, Menston, Scholar Press, 1967, p. 120.

Le texte du physicien et grammairien écossais James Gregory, *Theory of the Moods of Verbs* (1790), représente à mon avis sous sa forme la plus achevée la théorie des modes comme marqueurs d'actes de pensée. De plus, en élargissant le cadre des théories idéationnelles du langage pour y introduire des *opérations sociales de l'esprit*, il obtient, en sémantique et en pragmatique, des résultats qui rappellent par moment ceux obtenus dans le cadre de la théorie des actes de parole. Gregory s'inspire en partie de Monboddo, mais le critique et va beaucoup plus loin en mettant à profit quelques idées de son ami Thomas Reid.

Pour Monboddo, nous l'avons vu, le mode n'est pas un simple « accident » du verbe, car l'expression d'une *energy of the mind* fait partie de l'essence du verbe. Par conséquent, l'infinitif ne pouvait être qu'un nom verbal, puisqu'il n'exprime aucune attitude du locuteur. Gregory le critique sur ce point ; comme d'autre grammairiens (Arnould, Lancelot et Dumarsais entre autres), il remarque qu'en latin surtout, l'infinitif sert souvent, comme verbe, à exprimer des pensées complètes. L'infinitif est donc un verbe sans mode. De cela, il tire la conclusion suivante : « It is only the capacity or susceptibility of *mood*, that can with propriety be said to be essential to a verb »⁵¹. Ce qui est essentiel au verbe, c'est de pouvoir accepter tel ou tel mode. De la même façon, ce n'est pas la division, mais la divisibilité qui est essentielle à une ligne géométrique. Il critique aussi Monboddo pour avoir limité indûment le nombre des modes à trois seulement (indicatif, optatif et impératif, le subjonctif se rapportant au premier, et l'interrogatif, au second). Mais Gregory n'insiste pas moins pour ne reconnaître que les modes verbaux explicitement marqués par une flexion verbale caractéristique ; ainsi, l'anglais n'a pas de mode interrogatif ou optatif. Toutefois, Gregory utilise en fin de compte la notion de *mode grammatical*, qui comprend, en plus des modes verbaux, d'autres marques grammaticales, comme l'ordre des mots et les affixes.

L'originalité de Gregory tient justement au fait qu'il distingue soigneusement entre les *modes de pensée* (*moods of thought*) et

51. J. GREGORY, *Theory of the Moods of Verbs*, in *Transactions of the Royal Society of Edinburg*, 1790, p. 196.

les *modes grammaticaux* (*grammatical moods*), qui correspondent à deux manières d'envisager les modes : soit relativement à la pensée humaine, soit relativement à une langue particulière. Les modes grammaticaux peuvent varier d'une langue à une autre, mais les modes de pensée sont les mêmes partout et pour tous. Les modes grammaticaux sont les marques qui expriment littéralement les modes de pensées. Les modes grammaticaux sont formellement établis par la grammaire de chaque langue ; mais le nombre des modes de pensée excède de beaucoup celui des modes grammaticaux, ce qui nous oblige souvent à utiliser le même mode grammatical pour exprimer différents modes de pensée. Mais les modes de pensée qui ne sont exprimés par aucun mode grammatical caractéristique peuvent néanmoins être signifiés par un énoncé dont le verbe principal est à la première personne du singulier de l'indicatif présent : « Je vous exhorte de... », « Je vous avise de... », etc. Parmi les modes de pensée énumérées par Gregory (environ 35), on retrouve des actes comme affirmer, nier, témoigner, prédire, prophétiser, questionner, répondre, souhaiter, espérer, s'attendre à, croire, savoir, douter, supposer, stipuler, commander, prier, requérir, supplier, aimer, haïr, craindre, désespérer, s'étonner, admirer, avertir, jurer, aviser, refuser, exhorter, dissuader, encourager, promettre, menacer, etc., etc. Plus de la moitié des exemples donnés par Gregory sont des actes illocutoires ; d'autres correspondent soit à des actes perlocutoires (dissuader, encourager, etc.), soit à des attitudes propositionnelles ou états psychologiques (aimer, haïr, admirer, etc.). Ce que Wittgenstein disait des multiples emplois que nous faisons des phrases en parlant, Gregory le disait de ses modes de pensée : ils sont « innombrables » (*numberless*). Mais sitôt après il ajoute qu'en raison des différences de degré, des nombreuses ressemblances et affinités entre les modes de pensée, il est possible de les ordonner et de les classer ! Tous les actes ou modes de pensée ont en commun quelque chose que Gregory appelle, après Harris et Monboddo, une *energy*. Ce concept d'énergie est clairement une approximation et une anticipation d'un autre concept « dynamique », celui de « force illocutoire » (Frege, avant Austin, utilisait *Kraft*).

Ce qui étonne un peu dans l'énumération des modes de pensée de Gregory, c'est la présence d'actes qui présupposent une interaction verbale entre (au moins) deux personnes (commander,

promettre, supplier, questionner, etc.), et qui ne semblent pas pouvoir se réduire à des simples « opérations de l'esprit » d'un sujet individuel. Mais Gregory reprend de Thomas Reid la distinction entre les *opérations solitaires de l'esprit* (telles croire, désirer, douter, etc.), qui ne supposent qu'un sujet individuel, et les *opérations sociales de l'esprit* (commander, promettre, supplier, etc.), qui impliquent une référence mentale à (au moins) une autre personne. D'après Thomas Reid, toutes les langues sont faites pour exprimer aussi bien les opérations sociales que les opérations solitaires de l'esprit ; il dit même que l'expression des opérations sociales de l'esprit « is the primary and direct intention of language. »⁵² Des personnes vivant dans la solitude la plus complète n'auraient, selon Reid, aucun besoin d'un langage.

Gregory met clairement en relief la rationalité présente dans la création et l'utilisation des modes grammaticaux. Ces derniers constituent des manières concises et efficaces d'exprimer les modes de pensée les plus fréquents, les plus importants et les plus intéressants. Cela devient évident lorsqu'on compare les phrases marquées par un mode grammatical (« Viens ici ! ») avec les circonlocutions ou paraphrases qui leur sont équivalentes quant au « au fond de pensée » (« Je t'ordonne de venir ici »). Les modes grammaticaux, comme les autres flexions verbales et casuelles, expriment beaucoup mieux que ne le ferait une succession de mots les rapports intimes et les diverses relations entre nos pensées, rapports ou relations qui ne sont pas successifs, mais simultanés dans l'esprit du locuteur. Le mode grammatical est donc plus « naturel », plus « élégant » et plus « énergique » que la paraphrase qu'on peut en donner à la première personne de l'indicatif présent. Par ailleurs, Gregory observe qu'une multiplication des modes grammaticaux rendrait les langues plus difficiles à apprendre, et nuirait finalement à la clarté et à l'efficacité de la communication. On trouve donc des modes grammaticaux dans toutes les langues parce qu'ils sont utiles et efficaces, mais leur nombre doit toujours être assez restreint.

Enfin, Gregory jette les bases de ce que nous appellerions aujourd'hui une « pragmatique des modes ». En effet, il montre, en

52. T. REID, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge (Mass.) et Londres, Presses du M.I.T., 1969, p. 73.

multipliant les exemples, qu'un mode est souvent mis à la place d'un autre qui exprimerait littéralement le mode de pensée du locuteur. Ce genre de « transfert » ou « transport » d'un mode grammatical à un autre, Gregory le qualifie de « métaphorique » (au sens aristotélicien du terme). Ainsi, au lieu de dire : « Si vous êtes généreux, alors donnez ! », on peut dire : « Êtes-vous généreux ? alors donnez ! » ; de même, au lieu d'utiliser l'impératif pour commander, on peut se servir du futur de l'indicatif : « Tu iras ! », ou même de l'interrogatif avec un ton menaçant : « Iras-tu ? ». Les « questions rhétoriques » sont aussi de ce genre : « Ne fait-il pas un temps superbe aujourd'hui ? » pour : « Il fait un temps superbe aujourd'hui », etc. Cette pragmatique des modes rappelle par moment le traitement des actes de discours indirects proposé par Searle ; mais Gregory, malheureusement, n'indique pas clairement par quelles inférences on doit passer pour arriver à déterminer la « signification du locuteur ».

B) *L'approche réductionniste des modes verbaux*. Si l'approche que nous venons d'examiner présente certaines analogies avec la théorie des actes de parole, ou avec les théories (comme celle d'E. Stenius⁵³) qui distinguent dans nos énonciations un élément modal (*modus*) d'un « radical propositionnel » (*dictum*), l'approche représentée par Beauzée, Beattie et Destutt de Tracy, se compare plutôt aux travaux de ceux qui estiment, comme D. Lewis, qu'une « sémantique sans aucun traitement des conditions de vérité n'est pas une sémantique »⁵⁴. Dans l'approche réductionniste des grammairiens philosophes, toutes les énonciations se réduisent, en dernière analyse, à l'expression de jugements, c'est-à-dire à des énoncés déclaratifs susceptibles d'être vrais ou faux, et qui leur sont équivalents quant au « fond de pensée ».

* * *

Dans sa *Grammaire générale* (1767), Beauzée critique longuement la conception du verbe des grammairiens de Port-Royal,

53. Erik STENIUS, « Moods and Language Game », in *Synthese*, 17 (1967), pp. 254-274.

54. D. LEWIS, « General Semantics », in D. Davidson et G. Harman (éd.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972, p. 169.

pour finalement développer une conception qui n'est pas sans rappeler celle de Dumarsais : « les *verbes* sont des mots qui expriment des êtres indéterminés, en les désignant par l'idée précise de l'existence intellectuelle avec relation à un attribut » (Tome 1, p. 402). Les verbes, comme les adjectifs et les participes, désignent des « êtres indéterminés », comme « blanc » désigne tous les êtres indéterminés qui sont blancs, « marche », les êtres indéterminés qui marchent, etc. « L'existence intellectuelle », c'est l'existence qu'a un sujet que je conçois dans mon esprit ; ainsi, un cercle-carré n'a pas d'existence réelle, mais il a une « existence intellectuelle » dans mon esprit lorsque j'affirme : « Un cercle-carré est quelque chose d'impossible ». Enfin, cette existence intellectuelle est conçue en relation avec un attribut qui la qualifie de telle ou telle manière. La perception de l'existence intellectuelle d'un sujet avec relation à un attribut n'est rien d'autre, pour Beauzée, que ce que les logiciens appellent « jugement ».

Dans l'article « Proposition » de l'*Encyclopédie*, Beauzée s'en prend à la distinction de Dumarsais entre *proposition* et *énonciation*⁵⁵. Voici comment il résume la perspective qu'il adopte :

Nous parlons pour transmettre aux autres hommes nos connoissances, & nos connoissances ne sont autre chose que la perception de l'existence intellectuelle des êtres, sous telle ou telle relation, à telle ou telle modification. Si un être a véritablement en soi la relation sous laquelle il existe dans notre esprit, nous en avons une connoissance vraie ; s'il n'a pas en soi la relation sous laquelle il existe dans notre esprit, la connoissance que nous en avons est fausse ; mais vraie ou fausse, cette connoissance est un jugement, & l'expression de ce jugement est une proposition (p. 585).

Nous ne parlons que pour transmettre nos connaissances ou informer autrui des perceptions (= jugements) de notre esprit ; et dès que l'esprit perçoit ou considère l'existence intellectuelle d'un être avec telle relation à telle modification, c'est toujours à la manière d'un jugement. Il n'y a donc pas lieu de distinguer différents types de propositions et d'actes de pensée comme le faisait Dumarsais. « Ainsi, conclut-il, il faut convenir qu'il n'y a en effet qu'un jugement qui puisse être le type ou l'objet d'une

55. Pour un examen de cette controverse (posthume) opposant Beauzée à Dumarsais, voir S. AUROUX, *La Sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979, pp. 92 et suiv.

proposition, & je conclus qu'il faut dire qu'une proposition *est l'expression totale d'un jugement* » (*ibid.*). Plus loin, dans le même article, Beauzée distingue les propositions « expositives » (c'est-à-dire déclaratives) des propositions « interrogatives », lesquelles sont toujours *elliptiques*, et servent à l'expression d'un jugement sur lequel le locuteur a des doutes ou des incertitudes relativement au sujet, à l'attribut, ou à la relation qui les unit.

Le système des modes de Beauzée est exposé dans sa *Grammaire générale* et dans l'article « Mode » de l'*Encyclopédie*. Les modes sont soit *personnels*, soit *impersonnels*. Seuls les premiers servent à former des propositions, et donc à exprimer des jugements. L'infinitif et le participe appartiennent, respectivement, à la classe des noms et à celle des adjectifs. Les modes personnels se divisent en modes *directs* (indicatif, impératif et conditionnel), et en modes *obliques* (subjonctif et optatif). Les modes directs servent à former la proposition *principale* que l'on veut exprimer. L'indicatif exprime purement et simplement l'existence intellectuelle d'un sujet avec relation à un attribut ; l'impératif le fait en ajoutant à la signification « formelle » ou « spécifique » du verbe ⁵⁶ l'*idée accessoire* de la volonté de celui qui parle ; et le suppositif (conditionnel), en ajoutant l'idée accessoire d'une supposition préalable. Le subjonctif est un mode oblique, parce qu'il n'exprime qu'un « jugement accessoire » et « subordonné au principal », et parce qu'il ne sert à former, le plus souvent, que des propositions *incidentes* (ou subordonnées), qui ne sont qu'une partie d'une proposition complète, comme une sorte d'accusatif. Enfin, les modes se divisent encore en *purs* et *mixtes* ; les modes purs (indicatif, infinitif et participe), sont ainsi appelés parce qu'ils n'ajoutent aucune idée accessoire et étrangère à la signification formelle ou spécifique du verbe, tandis

56. La signification « formelle » ou « spécifique » du verbe s'oppose à sa signification « objective » ; la signification objective d'un mot est l'idée de la chose qui lui est associée ; la signification formelle est la manière dont le mot présente sa signification objective à l'esprit des sujets parlants (d'une manière nominale, verbale, adjectivale, adverbiale, etc.). Cette signification est « spécifique » car elle est celle d'une espèce particulière de mot et est la même pour tous les mots de cette espèce. Ainsi, les mots « amour », « aimant », « amoureuxment », « aimé », ont la même signification objective (disons, l'idée d'amour), mais différentes significations formelles. Les modes, selon Beauzée, modifient la signification formelle des verbes, et non leur signification objective.

que les modes impératif, suppositif et subjonctif ajoutent au verbe une idée accessoire particulière qui crée un contexte intensionnel. Les modes mixtes se distinguent ainsi les uns des autres par certaines idées accessoires, « & il auroit été possible, écrit Beauzée, d'introduire plusieurs autres *modes* de la même espèce, par exemple, un *mode* interrogatif, un *mode* concessif, &c. » (art. « Mode », p. 11).

M. Auroux⁵⁷ décrit fort bien ce qu'a de « remarquable » la position de Beauzée concernant les phrases interrogatives, optatives, et les phrases impératives à la troisième personne du singulier (ex. : « Qu'il parte immédiatement ! »). Ces phrases sont elliptiques, mais « la restitution de l'hyperphrase détruit la modalité », et transforme une phrase interrogative, optative ou impérative en une phrase qui exprime encore la volonté, le désir ou le souhait, mais à la façon d'une phrase « expositive ». Par conséquent, les phrases interrogatives, optatives et impératives ne s'énoncent que sous une forme elliptique, et c'est l'ellipse, non l'hyperphrase (« Je veux que... », « Je souhaite que... », etc.) qui constitue la marque de la modalité. Ces phrases elliptiques et les phrases positives correspondantes ne sont donc pas synonymes.

* * *

La seconde partie de l'ouvrage de l'écossais James Beattie (*The Theory of Language*, 1783) s'intitule : *Universal Grammar*. Beattie y reprend la définition du verbe qui en fait un mot « necessary in every sentence, and signifying affirmation » (p. 191). Beattie ne dit pas, comme les grammairiens de Port-Royal, que signifier l'affirmation n'est que le *principal* usage du verbe ; il s'en tient plutôt à la seule affirmation. Par conséquent, tous les énoncés dont le verbe n'est pas à l'indicatif doivent se résoudre par l'indicatif.

Beattie établit une étroite relation entre les différents types d'énoncés *simples* (*simple sentences*), et les divers modes verbaux :

Every sentence contains a verb expressed or understood ; and that verb must be in one or other of those forms, which Grammarians call

57. Cf. « Actes de pensée et actes linguistiques dans la Grammaire Générale », *op. cit.*

moods. Now every mood has a particular meaning, and gives a peculiar character of the sentence ; and, therefore, simple sentences may be divided into as many sorts, as there are supposed to be moods in a verb. (P. 189)

Les énoncés simples à l'indicatif (affirmatifs et négatifs) servent à exprimer les affirmations, comme « He is good », « He is not good ». Une phrase dont le verbe est au subjonctif, comme « I know not whether he be good », se résout, après analyse, en une proposition déclarative : « That he is good (or, his goodness) *is* to me unknown ». Le mode qu'il appelle « potentiel » (*potential*), et qui est rendu en anglais par des verbes modaux auxiliaires dans « He may be good », ou « He ought to be good », exprime aussi des propositions ou affirmations : « To be good *is* in his power », ou « To be good *is* his duty ». Les phrases optatives, comme « May he be good », contiennent également une affirmation : « That he should be good *is* what I wish for ». Il en va de même pour des phrases interrogatives, comme « Is he good ? », et impératives, comme « Be thou good ! », qui se résolvent, respectivement, par « It *is* my desire to be informed, whether he be good », et « It *is* my command », ou « it *is* my entreaty, that thou shouldst be good ». (Les exemples sont tous de Beattie). Peu importe le mode du verbe, tous les énoncés simples expriment, après analyse, des affirmations.

* * *

L'idéologue Destutt de Tracy analyse les modes autres que l'indicatif d'une manière très semblable à celle de Beattie. Le premier Tome de ses *Éléments d'idéologie* s'occupait de l'origine et de la formation des nos idées (l'« Idéologie proprement dite »), tandis que le second, la *Grammaire*, s'occupe de l'*expression* de nos idées dans le discours. La Grammaire Générale n'est que « la continuation de la science des idées ». Or, tous nos discours visent au fond le même but : exprimer des *jugements*, même s'il faut parfois un moment de réflexion pour faire mentir les apparences. « L'essence du discours est donc d'être composé de propositions, d'énoncés de jugements » (*Grammaire*, p. 33). Mais les langages articulés, dans leur évolution, « ont été si travaillés, si tourmentés, si sophistiqués ; ils ont revêtu des formes si variées, si syncopées, si

détournées, que l'on a peine à reconnaître, à travers tant de déguisements, en quoi consiste la véritable expression de la pensée » (*ibid.*, pp. 36-37). Au cours des siècles, les peuples ont forgé les instruments indispensables « pour rendre l'expression de la pensée plus complète et plus facile » (*ibid.*, p. 67). Le nombre de nos idées, perceptions et jugements excède de beaucoup le nombre des moyens linguistiques dont on dispose pour les exprimer. Les « systèmes de signes » que sont les *langages* (une « émission de signes » est un *discours*) ne sont donc efficaces et viables que dans la mesure où ils permettent de faire beaucoup avec peu. Pas étonnant, souligne l'idéologue, qu'une bonne partie de ce que nous exprimons demeure sous-entendue, que les mots qui reviennent le plus souvent dans le discours (les indéclinables, comme les conjonctions et les prépositions) soient presque toujours, dans toutes les langues, des monosyllabes, et que les mots déclinables aient la capacité d'exprimer plusieurs significations, comme les verbes, qui peuvent exprimer l'attribut, le temps, le nombre, la personne, la voix, l'existence et le jugement, et les noms, qui peuvent exprimer, en plus de leur signification principale, le nombre, le genre et le cas.

Tous nos discours expriment des jugements, quoique souvent sous une forme elliptique ; lorsque nous disons : « Je souffre », ou « Je veux », nous exprimons le jugement que cette souffrance, cette volonté, *est* en nous. Il y a d'ailleurs pour l'idéologue une asymétrie entre le jugement et les autres actes de pensée du point de vue de leur expression : pour exprimer un désir, un souhait, un doute, etc., il suffit de le nommer en disant : « Je veux », « Je souhaite », etc. ; mais pour exprimer un jugement, cela ne suffit pas. *Nommer l'acte de juger ce n'est pas l'accomplir*. Pour exprimer un jugement, il faut énoncer le sujet, l'attribut, et le signe de l'affirmation. Si on dispose de ces signes, on peut alors exprimer tous les autres actes de pensée simplement en affirmant qu'on les a. C'est le verbe qui marque l'affirmation ; ou plus précisément, c'est « la forme du verbe » (*ibid.*, p. 27) qui exprime le jugement, car dans les phrases : « Pierre être grand », « La pêche que je tiens », il y a chaque fois un verbe, mais pas expression d'un jugement. Pour exprimer un jugement, un verbe doit porter la marque de l'un des modes *définis* (c'est-à-dire personnels). Que seuls les verbes aient des modes se comprend du fait que le verbe marque l'existence et que pour être

d'une certaine manière (positive, conditionnelle, subordonnée) il faut d'abord et tout simplement exister.

Le verbe est nécessaire dans toutes les propositions ; c'est lui qui détermine le sens de la proposition dans laquelle il entre. Les différentes manières de déterminer le sens d'une proposition ont été marquées par différents modes. Pour établir la « véritable valeur de toutes les propositions possibles », il suffit donc d'examiner « les différentes formes (que le verbe) est capable de revêtir » (*ibid.*, p. 44). Destutt de Tracy montre, à la manière de Beattie, que les modes indicatif, conditionnel, subjonctif, optatif, impératif, interrogatif, et dubitatif, servent tous à exprimer des jugements. La nouveauté ici est l'introduction d'un mode dubitatif, qui est d'ailleurs introduit sur un ton dubitatif : « Je ne crois pas que l'on doive faire un mode particulier de ces tournures de phrases, *oserais-je observer ? ne pourrait-on essayer ?* Mais si on le veut, peu importe » (*ibid.*, p. 48). Quant au « fond de l'expression », ces phrases veulent dire : « Je doute », « Je ne sais », « Je crois pouvoir », etc. Les modes participe et infinitif ne servent pas à exprimer des jugements ; le participe « est un véritable adjectif », et l'infinitif « n'est, pour ainsi dire, pas un mode du verbe ; c'est un vrai substantif » (p. 49). Il semble que pour l'auteur, les modes indicatif, conditionnel et subjonctif expriment des modalités d'existence (positive, conditionnelle et subordonnée), et que les autres modes définis servent à former des propositions à propos de nous-mêmes : « Je souhaite que... », ou « Je regrette que... » (optatif) ; « Je veux », « Je désire que vous fassiez... » (impératif) ; « Je demande », « Je désire savoir si... » (interrogatif) ; « Je doute », « Je ne sais » (dubitatif).

Conclusion

Les linguistes (par exemple Benveniste⁵⁸ et Zaefferer⁵⁹) et les philosophes du langage (par exemple, Wittgenstein, Austin, Searle et Vanderveken) affirment qu'on trouvera, dans toutes les

58. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, éd. Gallimard, 1966, p. 130.

59. Dietmar ZAEFFERER, « The Semantics of Sentence Mood in Typologically Differing Languages », in Shiro Hattori (éd.) *Proceedings of the XIIIth International Congress of Linguists*, Tokyo, 1984.

langues humaines, différents types d'illocution, en particulier des phrases déclaratives, impératives (ou jussives), interrogatives, et exclamatives. Traditionnellement, les philosophes ont surtout fait l'étude des énoncés déclaratifs, seuls porteurs des valeurs de vérité, le mode indicatif étant le mode par excellence de la science et de la connaissance en général. Mais depuis les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, et les travaux d'Austin et Searle, les énoncés non déclaratifs sont l'objet de très nombreuses études par les philosophes et les linguistes. M. Auroux est dans le vrai lorsqu'il affirme que l'essor des théories de l'énonciation au cours des trente dernières années constitue une véritable « révolution » dans l'histoire des sciences du langage⁶⁰. Mais je crois qu'il voit juste également lorsqu'il écrit, dans un texte portant sur l'histoire de la linguistique : « Jusqu'à ce qu'on s'intéresse à l'énonciation, les théories de Port-Royal étaient plus puissantes que celles dont on disposait. »⁶¹

Si la Grammaire Générale classique avait pour fin de rendre compte « de ce qui est commun à toutes les langues », les grammairiens philosophes ne devaient-ils pas rencontrer ces différents types d'illocution dans toutes les langues qu'ils étudiaient et en rendre compte comme du reste ? Dans ce cas, quels traitements ont-ils réservé aux modalités illocutoires ? Quelles approches ont été développées, dans le cadre d'une théorie idéationnelle du langage, pour accommoder les « aspects illocutoires de la signification » ? C'est pour vérifier cette conjecture et répondre à ces questions que j'ai entrepris cette recherche.

C'est, nous l'avons vu, dans la théorie générale des modes verbaux que les grammairiens philosophes ont débattu ces questions. Nous avons distingué deux approches. L'une, réductionniste, s'apparente aux théories de ceux qui, à la manière de Lewis et Davidson⁶², limitent la sémantique à un traitement des conditions de vérité ; dans cette perspective, toutes nos énonciations se

60. À ce propos, S. AUROUX, « Actes de pensée et actes linguistiques dans la Grammaire Générale », *op. cit.*

61. S. AUROUX, « L'histoire de la linguistique », in *Langue française*, déc. 1980, p. 9.

62. D. DAVIDSON, « Moods and Performances », in A. Margalit (éd.), *Meaning and Use*, Dordrecht, Reidel, 1976.

réduisent, après analyse, à l'expression de jugements. L'autre approche, celle des marqueurs d'actes de pensée, se développe, en France, sous l'influence de Port-Royal et Dumarsais, et en Grande-Bretagne, de Harris à Gregory. Cette approche distingue nettement le *modus* (« un mode grammatical » chez Gregory) du *dictum* (« la matière d'un jugement possible », ou ce qu'il y a de commun dans « Marche ! » et « J'ordonne que tu marches »), comme chez Wittgenstein, Austin, Stenius, Searle et Vanderveken. Les modes grammaticaux marquent les forces illocutoires les plus importantes et les plus fréquemment utilisées ; ils déterminent si l'usage littéral d'un énoncé doit compter comme affirmation, question, commandement, expression de souhait, etc. Mais le mode ne détermine pas, par exemple, si une affirmation est un témoignage, une prédiction ou un reportage, ou si l'usage d'une phrase impérative exprime une concession, un ordre, un commandement, ou une prière. Les modes déterminent le but illocutoire d'une énonciation littérale, et par le fait même sa *direction d'ajustement*⁶³ ; mais ils laissent indéterminés certains paramètres illocutoires (le mode d'accomplissement du but illocutoire, les conditions préparatoires, les conditions sur le contenu propositionnel et le degré de puissance des conditions de sincérité). Ce qui n'empêche pas les grammairiens philosophes de discuter à l'occasion de ces autres paramètres, et même d'aborder des questions relatives à la pragmatique des modes. La théorie générale des modes verbaux, particulièrement l'approche des marqueurs d'actes de pensée, constitue un véritable embryon de théorie illocutoire et peut être considérée comme le digne ancêtre des théories actuelles, même si, bien sûr, certains phénomènes énonciatifs lui échappent⁶⁴. Elle vise manifestement la même cible que la théorie des actes de parole : rendre compte,

63. G. NUCHELMANS, *Judgment and Proposition* (1983), utilise à quelques reprises les catégories de la théorie des actes de discours dans son interprétation des philosophes du langage de l'âge classique, notamment celles de *force illocutoire* et de *direction d'ajustement* d'une énonciation. D'après lui, la direction d'ajustement est l'un des critères que Dumarsais utilise pour distinguer les *propositions* des *énonciations*. J'ajoute qu'il en est de même chez J. Harris (*Hermès...*, 1751), qui remarque que le mode de demande (qui regroupe l'impératif, le déprécatif et l'interrogatif), contrairement aux modes indicatif, potentiel et subjonctif, exige toujours une réponse !

64. Cf. S. AUROUX, « Actes de pensée et actes linguistiques dans la Grammaire Générale », *op. cit.*, à propos de la « sui-référentialité » qui échappe aux théories idéationnelles du langage.

d'une manière naturelle et unifiée, des divers types possibles d'illocution. De plus, la théorie des actes de parole reconnaît maintenant (cf. Vanderveken, 1988) l'existence d'actes illocutoires qui peuvent être accomplis *en pensée seulement* ; les actes illocutoires ne sont pas seulement des unités de communication ; ce sont aussi des unités de pensée conceptuelle. La théorie des actes de discours se rapproche par là de la théorie classique des actes de pensée. Dans la direction inverse, l'évolution de la théorie classique des actes de pensée, surtout chez les *common sense philosophers* Reid et Gregory, reconnaît finalement l'existence d'opérations *sociales* de l'esprit, comme le commandement et l'interrogation — qu'on trouve déjà dans la *Grammaire* de Port-Royal —, ou les requêtes, supplications, serments, avertissements, conseils, exhortations, etc., dont la liste recoupe en bonne partie celle des actes illocutoires.

Pour faire une étude complète de la sémantique des énoncés non déclaratifs dans la Grammaire Générale classique, il faudrait aborder plusieurs autres doctrines grammaticales, examiner les interjections, les pronoms interrogatifs, la grammaire du conjonctif « que », la théorie des propositions, de la conjugaison, etc. Mais je crois avoir montré suffisamment que la théorie générale des modes verbaux constitue vraiment le cœur de cette *sémantique idéationnelle des modes d'énoncé*. Nos jeunes théories de l'énonciation ont-elle quelque chose à apprendre de cent cinquante ans de Grammaire Générale ? Ne peuvent-elles mettre à profit la sagacité, l'érudition, l'imagination théorique, les analyses, les intuitions, les procédés et les exemples des plus illustres grammairiens de l'époque classique ? Sait-on jamais...

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

BIBLIOGRAPHIE

- AARSLEFF, H. (1967) : *The Study of Language in England, 1780–1860*, Princeton, Princeton U. Press.
- AARSLEFF, H. (1982) : *From Locke to Saussure*, Minneapolis, U. of Minnesota Press.
- ALSTON, W. (1964) : *The Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- ANDRESEN, J.T. (1978) : « François Thurot and the First History of Grammar », in *Historiographia linguistica*, V : 1/2.
- ARISTOTE (1966) : *De l'Interprétation*, trad. et notes de J. Tricot, Paris, Vrin.
- ARNAULD, A. et LANCELOT, C. (1660) : *Grammaire générale et raisonnée*, éd. critique de H. Brekle, impression en facsimilé de la troisième édition de 1676, Stuttgart-Bad Cannstatt, chez Friedrich Frommann, 1966.
- , et Nicole, P. (1662) : *La Logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, 1970.
- AUGUSTIN (1964) : *Les Confessions*, Paris, Garnier-Flammarion.
- AUROUX, S. (1973) : *L'Encyclopédie. « Grammaire » et « Langue » au XVIII^e siècle*, Paris, Mame.
- , (1979) : *La Sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot.
- , (1980) : « L'histoire de la linguistique », in *Langue française*, déc.
- , (1985) : « Le temps verbal dans la Grammaire Générale », chap. 1 de *Innovation et système*, manuscrit.
- , (1986) : « Actes de pensée et actes linguistiques dans la Grammaire Générale », in *Histoire. Épistémologie. Langage*, VIII : 2.
- AUSTIN, J.L. (1962) : *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press.
- BEATTIE, J. (1783) : *The Theory of Language*, Londres, réimpression en facsimilé, Menston, Scolar Press, 1968.
- BEAUZÉE, N. (1767) : *Grammaire générale*, ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du Langage pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues, 2 vols., Paris, Bardou.
- , art. « Proposition », in l'*Encyclopédie*.
- , art. « Mode », in l'*Encyclopédie*, 1765.
- BENVENISTE, E. (1966) : *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- BERKELEY, G. (1710) : *Traité sur les Principes de la connaissance humaine*, trad. et notes de A. Leroy, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1969.
- BUFFIER, C. (1709) : *Grammaire françoise sur un plan nouveau*, Paris.

- BURNETT, J. (Lord Monboddo), (1773–1792) : *Of the Origin and Progress of Language*, Edinburgh, 6 vols. [1773, vol. I ; 1774, vol. II], Menston, Scolar Press, 1967.
- BURSILL-HALL, G.L. (1971) : *Speculative Grammar of the Middle Ages*. The Doctrine of *partes orationis* of the Modistae, La Haye-Paris, éd. Mouton.
- CHEVALIER, J.-C. (1968) : *Histoire de la syntaxe*. Naissance de la notion de complément dans la grammaire française (1530–1750), Genève, Droz.
- CHOMSKY, N. (1966) : *Cartesian Linguistics*. A Chapter in the History of Rationalist Thought, New York et Londres, Harper & Row ; *La linguistique cartésienne*, suivi de *La Nature formelle du langage*, trad. de N. Delanoë et D. Sperber, Paris, Seuil, 1969.
- CONDILLAC (1947–1951) : *Œuvres philosophiques*, Tome XXXIII du Corpus général des philosophes français, en trois vols., texte établi et présenté par G. Le Roy, Paris, P.U.F.
- CORDEMOY, G. de (1666) : *Discours physique de la parole*, in *Œuvres philosophiques*, éd. critique de P. Clair et F. Girbal, Paris, P.U.F., 1968.
- DAVIDSON, D. (1976) : « Moods and Performances », in A. Margalit (éd.), *Meaning and Use*, Dordrecht, Reidel, pp. 9–20.
- DESCARTES, R. (1637) : *Discours de la méthode*, Intr. et notes de E. Gilson, Paris, Vrin, 1966.
- , (1641) : *Méditations métaphysiques*, Paris, P.U.F., 1974.
- , (1644) : *Principes de Philosophie*, in *Œuvres philosophiques de Descartes*, Tome III, Garnier Frères, Paris, 1973.
- DESTUTT DE TRACY, A. (1803) : *Grammaire*, Tome 2 des *Éléments d'Idéologie*, Paris, Vrin, 1970.
- DIDEROT et D'ALEMBERT (1751) : *Encyclopédie*, ou Dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers ; édition conforme à celle de Pellet *in quarto*, à Berne et Lausanne, chez Les Sociétés Typographiques, 1780.
- DOMINICY, M. (1984) : *La Naissance de la grammaire moderne*, Bruxelles, Pierre Mardaga.
- DONZÉ, R. (1967) : *La Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, Berne, Francke.
- DUCHESNEAU, F. (1982) : *La Physiologie des Lumières*. Empirisme, modèles et théories. La Haye, Martinus Nijhoff.
- DUMARSAIS, C.C. (1753) : art. « Construction » de l'*Encyclopédie*.
- , (1769) : *Logique et Principes de Grammaire*, Paris.
- ELSTER, J. (1979) : *Ulysses and the Sirens*. Cambridge : C.U.P.
- FLORA, V. (1980) : « Existe-t-il un mode présomptif en roumain ? », in *Langage et psychomécanique du langage* (pour Roch Valin), éd. par A. Joly et W. Hirtle, Lille, Presses de l'U. de Lille.

- GIRARD, G. (1747) : *Les Véritables Principes de la langue françoise*, ou la parole réduite en méthode conformément aux lois de l'usage, en seize discours, Paris.
- GREGORY, J. (1790) : *Theory of the Moods of Verbs*, in *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*.
- GRICE, H.P. (1975) : « Logic and Conversation », in P. Cole et J.L. Morgan (éd.), *Syntax and Semantics*, vol. 3, Academic Press.
- GRIMSLEY, R. (1971) : *Sur l'Origine du langage*, Genève, Droz.
- HARRIS, J. (1751) : *Hermès*, ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle, trad. et Remarques de F. Thurot (1796), éd. par A. Joly avec une Introd., Genève-Paris, Droz, 1972.
- HARSANYI, J.C. (1976) : *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel.
- HUME, D. (1748) : *Enquête sur l'entendement humain* trad. A. Leroy, Paris, Aubier, Éditions Mouton, 1947.
- HUSSERL, E. (1901) : *Recherches logiques*, Tome second, Paris, P.U.F., 1962.
- JOLY, A. et STEFANINI, J. (1977) : *La Grammaire générale*. Des Modistes aux Idéologues, Lille, Presses U. de Lille.
- KASHER, A. (1976) : « Conversational Maxims and Rationality », in *Language in Focus*, éd. par Kasher, Dordrecht, Reidel.
- LAKATOS, I. (1978) : *Philosophical Papers*, éd. par J. Worrall et G. Currie, Cambridge, C.U.P.
- LANCELOT, C. (1644) : *Nouvelle méthode pour apprendre facilement et en peu de temps la langue latine*, Paris.
- LECLERC, A. (1988) : « Le problème de la traduction au siècle des Lumières : obstacles pratiques et limites théoriques », in *Traduction. Terminologie. Rédaction*. Vol. 1, n° 1 (1^{er} semestre 1988).
- LEIBNIZ, G.W. (1765) : *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- LEWIS, D. (1972) : « General Semantics », in D. Davidson et G. Harman (éd.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel.
- LOCKE, J. (1690) : *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, Dover Publications, Inc., Vol. II, 1959.
- MAINE DE BIRAN (1815) : « Note sur les Réflexions de Maupertuis et Turgot au sujet de l'origine des langues », in *Sur l'Origine du langage*, éd. par R. Grimsley, 1971.
- MARTINET, A. (1985) : *Syntaxe générale*, Paris, Coll. U, Armand Colin.
- MAUPERTUIS, P.L. Moreau de (1748) : *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, in *Varia linguistica*, éd. par C. Porset, Bordeaux, éd. Ducros, 1970 ; aussi dans Grimsley (éd.), 1971.

- MERLEAU-PONTY, M. (1953 et 1960) : « Sur la Phénoménologie du langage », in *Éloge de la Philosophie*, et autres essais. Paris, Gallimard.
- MICHAEL, I. (1970) : *English Grammatical Categories and the Tradition to 1800*, Cambridge, C.U.P.
- NUCHELMANS, G. (1973) : *Theories of Propositions*. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsety, Amsterdam, North-Holland.
- , (1983) : *Judgment and Proposition*. From Descartes to Kant, Amsterdam, North-Holland.
- PADLEY, G.A. (1985) : *Grammatical Theories in Western Europe : 1500–1700*, Cambridge, C.U.P.
- PARRET, H. (éd.), (1976) : *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin, de Gruyter.
- PARIENTE, J.-C. (1985) : *L'Analyse du langage à Port-Royal*, Six études logico-grammaticales, Paris, Éd. de Minuit.
- PORSET, C. (éd.), (1970) : *Varia linguistica*, Bordeaux, Ducros.
- QUINTILLIEN (1954) : *Institution oratoire*, Tome 1, trad. de H. Bornecque, Paris, Garnier Frères.
- RAWLS, J. (1971) : *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard.
- REID, T. (1785) : *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge (Mass.) et Londres, Presses du M.I.T., 1969.
- RESTAUT, P. (1730) : *Principaux généraux et raisonnés de la grammaire françoise*, Paris.
- RICHARDS, D. (1971) : *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, O.U.P.
- RICKEN, U. (1978) : *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières* : Controverse sur l'ordre naturel et la clarté du français, Villeneuve-d'Ascq, Université de Lille III.
- ROUSSEAU, J.J. (1754) : *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (avec *Du Contrat social* et le *Discours sur les sciences et les arts*), Paris, Union Générale d'Édition, 1963.
- SAHLIN, G. (1928) : *César Chesneau Du Marsais et son rôle dans l'évolution de la grammaire générale*, Paris, P.U.F.
- SAUSSURE, F. de (1915) : *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1922.
- SCHREYER, R. (1978) : « Condillac, Mandeville, and the Origin of Language », in *Historiographia linguistica*, V : ½.
- SEARLE, J. (1979) : *Expression and Meaning*. Studies in the Theory of Speech Acts, Cambridge, C.U.P.
- , et VANDERVEKEN, D. (1985) : *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, C.U.P.

- SGARD, J. (éd.), (1982) : *Condillac et les problèmes du langage*, Genève et Paris, Slatkine.
- SIMON, H. (1957) : *Models of Man*, New York, John Wiley & Sons, Inc.
- STENIUS, E. (1967) : « Moods and Language Game », in *Synthese*, 17, pp. 254-274.
- THUROT, F. (1796) : « Remarques » à sa Traduction de *Hermès*, ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle, de J. Harris, éd. par A. Joly, Genève, Droz, 1972.
- , (1796) : *Tableau des progrès de la science grammaticale* (Discours préliminaire à *Hermès*), éd. par A. Joly, Bordeaux, éd. Ducros, 1970.
- TURGOT, A.-R. (1750) : « Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots », in *Varia linguistica*, éd. par C. Porset.
- VANDERVEKEN, D. (1988) : *Les Actes de discours*. Essai de philosophie du langage sur la signification des énonciations, à paraître chez Pierre Mardaga.
- WATKINS, J. (1970) : « Imperfect Rationality », in R. Borger et F. Cioffi (éd.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, C.U.P.
- WITTGENSTEIN, L. (1953) : *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.
- ZAEFFERER, D. et GREWENDORF, G. (1984a) : « Theorien der Satzmodi », art. du manuel (*Handbuch*) *Semantik*, éd. par D. Wunderlich et A. von Stechow, manuscrit.
- ZAEFFERER, D. (1984b) : « The Semantics of Sentence Mood in Typologically Differing Languages », in Shiro Hattori (éd.), *Proceedings of the XIIIth International Congress of Linguists*, Tokyo, 1984.
- ZUBER, R. (1983) : *Non-Declarative Sentences*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.

« Suivre une règle » chez Wittgenstein : un paradoxe sceptique pour Saul Kripke

Paul Bernier

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027052ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027052ar>

[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

Bernier, P. (1988). « Suivre une règle » chez Wittgenstein : un paradoxe sceptique pour Saul Kripke. *Philosophiques*, 15 (2), 390–404.
<https://doi.org/10.7202/027052ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, nous considérons un paradoxe sceptique que Saul Kripke (1982a) a attribué à Wittgenstein. Nous critiquons la solution directe proposée par Colin McGinn (1984), qui a recours à la théorie causale de la référence, et nous montrons pourquoi cette solution n'est pas satisfaisante. La solution sceptique que Kripke prête à Wittgenstein est ensuite discutée à la lumière de nos considérations sur la théorie causale, ce qui nous amène à constater qu'elle est aussi insuffisante. Nous concluons en montrant que nous ne sommes pas d'emblée contraints d'accepter le paradoxe.

« SUIVRE UNE RÈGLE »
CHEZ WITTGENSTEIN: UN PARADOXE
SCEPTIQUE
POUR SAUL KRIPKE *

par Paul Bernier

RÉSUMÉ. Dans cet article, nous considérons un *paradoxe sceptique* que Saul Kripke (1982a) a attribué à Wittgenstein. Nous critiquons la *solution directe* proposée par Colin McGinn (1984), qui a recours à la théorie causale de la référence, et nous montrons pourquoi cette solution n'est pas satisfaisante. La *solution sceptique* que Kripke prête à Wittgenstein est ensuite discutée à la lumière de nos considérations sur la théorie causale, ce qui nous amène à constater qu'elle est aussi insuffisante. Nous concluons en montrant que nous ne sommes pas d'emblée contraints d'accepter le paradoxe.

ABSTRACT. We consider a *sceptical paradox* which Saul Kripke (1982a) has attributed to Wittgenstein. We criticize the *direct solution* proposed by Colin McGinn, which resorts to the causal theory of reference, and we show why this solution is not satisfying. The *sceptical solution* which Kripke attributes to Wittgenstein is then discussed in the light of our considerations on the causal theory; this leads us to ascertain that it is also insufficient. We conclude by showing that we don't really need to accept the paradox as it is first presented.

INTRODUCTION

Dans son livre *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Saul Kripke (1982a) suggère que dans les sections §§ 138 à 242

* Il s'agit d'une nouvelle version d'une conférence présentée au Congrès de l'ACFAS (Ottawa, 1987). Cette recherche a été rendue possible grâce à une bourse du fonds FCAR, et grâce à une subvention du GRIESH (Groupe de recherche interdisciplinaire en sciences humaines). Nous voulons remercier François Tournier pour le support qu'il nous a apporté dans cette recherche.

des *Philosophische Untersuchungen* (1953), Wittgenstein aurait soulevé un paradoxe sceptique relatif à la notion de règle. De plus selon l'interprétation de Kripke, Wittgenstein apporterait une solution sceptique à ce paradoxe, et le célèbre argument contre le langage privé serait en quelque sorte un corollaire de cette solution sceptique. Le but du présent article n'est pas de discuter l'interprétation que Kripke fait de Wittgenstein, mais plutôt de considérer l'argument développé par Kripke, et ce sans nous attarder à des questions d'exégèse, qui chercheraient à montrer si c'est ou non ce que Wittgenstein a vraiment voulu dire.

Comme on peut être en désaccord avec cette interprétation de Kripke¹, et qu'il insiste en quelques endroits sur le fait qu'il n'est pas nécessairement en accord avec l'argument qu'il prête à Witt-

1. On peut noter au passage une critique intéressante faite à cette interprétation de Kripke. Nous remercions Jean Laberge pour avoir attiré notre attention sur ce point.

Pour introduire le paradoxe, Kripke (1982a, p. 7) cite la première partie du paragraphe § 201 des *Philosophische Untersuchungen* (Wittgenstein (1953)) :

« Notre paradoxe était le suivant : une règle ne pourrait déterminer aucune manière d'agir, puisque chaque manière d'agir pourrait éventuellement se conformer à la règle. »

Or la critique faite à l'interprétation de Kripke, est de ne pas tenir compte de la suite de ce paragraphe qui clarifierait le malentendu soulevé dans ce passage. Le paradoxe découlerait de ce malentendu qui consiste à croire que « suivre une règle » c'est nécessairement l'interpréter. Cette autre partie du paragraphe § 201 se lit comme suit :

« On peut voir maintenant qu'il y a là un malentendu du fait que dans cette suite d'idées, nous donnons une interprétation à la suite de l'autre ; comme si chacune nous apaisait au moins pour un instant, jusqu'à ce que nous pensions à une autre interprétation qui se trouverait encore derrière. De cette façon nous montrons en effet, qu'il y a une manière de saisir une règle qui n'est *pas* une *interprétation*, mais qui dans chaque cas de son utilisation, se manifeste plutôt dans ce que nous appelons "suivre une règle" et "l'enfreindre". »

De là provient la tendance à dire : toute action qui suit une règle serait une interprétation. Mais on devrait appeler "interprétation" seulement le fait de remplacer une expression de la règle par une autre expression de cette règle. »

Selon cette critique, dès que nous réalisons qu'il doit y avoir des cas où « suivre une règle » n'est pas une interprétation, alors le malentendu qui est à l'origine du paradoxe se trouverait dissipé, et par conséquent la possibilité du paradoxe serait bloquée d'entrée de jeu. (Cf. G.E.M. Anscombe (1985, p. 108), G.P. Baker et P.M.S. Hacker (1984, p. 420)). Cette critique conteste donc que le paradoxe se pose vraiment chez Wittgenstein. Mais comme nous l'avons dit, notre propos n'est pas d'évaluer l'interprétation que Kripke suggère, mais plutôt de considérer seulement le problème et l'argumentation que Kripke présente.

genstein², nous nous trouvons dans une position où nous ne savons plus trop à qui attribuer cet argument. Aussi, pour les besoins du présent article, lorsque nous parlerons de l'argumentation de Kripke, il faudra entendre l'argumentation que Kripke prête à Wittgenstein, et ce sans présumer que Kripke soutiendrait une telle argumentation pour lui-même, ni qu'un tel argument se trouve vraiment chez Wittgenstein.

Dans un premier temps Kripke pose le paradoxe sceptique, puis il examine quelques solutions qui pourraient prétendre le résoudre. Il arrive ensuite à la conclusion qu'aucune de ces solutions ne peuvent le résoudre, ce qui aurait pour conséquence que nos expressions linguistiques n'ont tout simplement pas de signification. Une telle conséquence étant évidemment inacceptable, Kripke proposera dans un deuxième temps une solution sceptique à ce paradoxe. Cet ouvrage de Kripke a suscité une abondante littérature, et Colin McGinn (1984, ch. 4) a tenté de montrer que dans son examen des diverses solutions, Kripke en aurait négligé quelques-unes, qui selon lui pourraient résoudre le paradoxe sans que nous soyons contraints d'avoir recours à la *solution sceptique* proposée par Kripke.

Parmi les solutions suggérées par McGinn, il s'en trouve une qui fait appel à la théorie causale de la référence telle que développée par Kripke (1972) lui-même dans son livre *Naming and Necessity*. Cette suggestion de McGinn nous est apparue plus intéressante que les autres qu'il propose, puisqu'elle pourrait s'appliquer sans que nous soyons obligés d'avoir recours à une thèse psychologiste. De plus, cette théorie causale ayant été par ailleurs avancée par Kripke lui-même, il nous semblait pour le moins étrange que Kripke n'en ait pas tenu compte dans son examen des différents candidats à une solution du paradoxe.

Nous allons d'abord examiner cette solution de McGinn et montrer pourquoi elle n'est pas satisfaisante, et que par conséquent le paradoxe peut se poser aussi pour la théorie causale. Nous allons ensuite considérer la *solution sceptique* de Kripke, et montrer que dans la mesure où un tel paradoxe se pose, même cette solution sceptique est insuffisante. Cela nous amènera à nous demander si ce paradoxe se pose d'une façon aussi contraignante que Kripke le laisse entendre. Mais considérons d'abord le paradoxe en question.

2. Entre autres, à la page ix.

1. LE PARADOXE SCEPTIQUE

Pour présenter le paradoxe sceptique, Kripke se sert d'un exemple de signification mathématique, mais il insiste sur le fait que le même problème se pose pour les expressions linguistiques en général. Cela est clair lorsque Kripke (1982a, p. 7) écrit la chose suivante :

Suivant Wittgenstein, je vais d'abord développer le problème en regard d'un exemple mathématique bien que le problème sceptique qui nous occupe s'applique à toutes les utilisations sensées du langage.

Cet exemple mathématique servira en quelque sorte de paradigme linguistique illustrant ce qu'est « suivre une règle ». Le problème sceptique qui se pose par exemple dans le cas de la règle d'addition, se posera de façon générale pour les diverses utilisations du langage, qui en tant que jeux de langage sont des pratiques où nous suivons des règles.

En gros, le paradoxe sceptique est le suivant. Lorsque face au problème arithmétique « $68 + 57$ », nous répondons « 125 », comment pouvons-nous être si confiants que la signification présente que nous accordons au symbole « + » (c.-à-d. la fonction d'addition), est bien la même que celle que nous lui avons accordée dans le passé ? Comment pouvons-nous être si sûrs qu'en répondant « 125 », nous suivons bien la règle d'addition, ou que notre intention présente en suivant cette règle est bien la même que celle que nous avions lorsque dans le passé nous avons utilisé ce symbole ? (Ce n'est évidemment pas le genre de problème qui préoccupe quotidiennement la plupart d'entre nous. Mais il est important de noter que ce problème se pose comme une possibilité d'un point de vue logique).

Pour mettre en doute cette confiance, Kripke introduit un sceptique qui suggère qu'il serait possible d'interpréter le symbole « + » de sorte que sa signification soit compatible avec l'ensemble de nos utilisations passées de ce symbole, et ce sans qu'il signifie pour autant la fonction d'addition. Le sceptique pourrait en effet soutenir que ce que nous voulions signifier par ce symbole n'était pas la fonction d'addition, mais une fonction bizarre qu'il appellerait la *quaddition* (ou la fonction *quus*), qu'il définirait de sorte qu'elle soit compatible avec l'ensemble de nos utilisations passées du symbole « + », tout en étant incompatible avec ce qu'on entend

normalement par la fonction d'addition. Par exemple, dans le cas de l'expression « $68 + 57$ », le sceptique pourrait définir la fonction *quus* (que nous symbolisons par « # ») de la façon suivante :

$x \# y = x + y$ si x et y sont assez petits pour être calculés par un humain.
 $x \# y = 5$ dans tous les autres cas.

Le problème est que sur la base d'un nombre fini d'applications de la règle, il ne semble pas possible de dire comment elle *doit toujours* être appliquée ; comment une règle que nous n'avons appliquée qu'un nombre fini de fois peut avoir une et une seule signification, fixée pour un nombre indéfini d'applications ultérieures, puisqu'il est toujours possible d'interpréter ses applications passées de façon à la fois compatible et incompatible avec la signification présumée.

Le sceptique de Kripke nous met donc au défi de trouver un *fait* constituant la signification de la règle qu'il met en doute. Un tel fait pourrait en effet assurer la stabilité de la signification, et ainsi apporter ce que Kripke appelle une *solution directe* au paradoxe. En outre ce fait devrait être tel qu'il puisse servir de justification plausible à notre confiance que notre utilisation présente d'une règle correspond bien à notre utilisation passée de cette règle. Après l'examen de quelques thèses susceptibles de fournir un tel fait, Kripke arrive de façon assez convaincante à la conclusion qu'un tel fait n'est pas trouvable, et que par conséquent nous ne pouvons apporter une *solution directe* au paradoxe. Cela ne nous empêche pas par ailleurs d'y apporter une *solution sceptique*, comparable à celle de Hume face au problème de la causalité. Cette solution sceptique concède le paradoxe au sceptique sur un terrain logique, et montre que d'un point de vue empirique le paradoxe ne se pose pas. Mais avant d'examiner cette solution de Kripke, nous allons considérer une objection que C. McGinn (1984, pp. 164–166) a apportée à cet argument de Kripke.

2. LA THÉORIE CAUSALE DE LA RÉFÉRENCE COMME SOLUTION DIRECTE AU PARADOXE

2.1 Reformulation du paradoxe en termes de référence

McGinn reproche à Kripke de ne pas avoir considéré toutes les alternatives qui pourraient constituer une *solution directe* au paradoxe. Selon lui on pourrait apporter une telle solution au paradoxe en se servant de la théorie causale de la référence, ce qui rendrait la *solution sceptique* de Kripke inutile, puisqu'une *solution directe* est évidemment préférable à une *solution sceptique*. Mais avant de soutenir cet argument, McGinn se doit d'établir deux points préalables, car chez Kripke le problème est traité en termes de signification et non pas en termes de référence ; de plus l'exemple de Kripke est une expression mathématique et non pas un nom propre.

McGinn (*ibid.*, pp. 143-144) soutient donc d'abord que le paradoxe peut très bien être formulé en termes de référence — entendu dans le sens frégeén où une expression fait référence à un objet concret ou exprime un concept individuel — sans qu'on ne perde rien d'essentiel au problème. Ainsi le symbole « + » exprimerait le concept d'addition (ou celui de quaddition, dans l'hypothèse sceptique). L'autre point préalable que McGinn établit (*ibid.*, pp. 141-143) — et qui semble d'ailleurs présupposé par Kripke — est que le paradoxe doit s'appliquer à toutes les catégories sémantiques et particulièrement aux noms propres, s'il doit avoir pour conséquence que le langage n'a tout simplement pas de signification. C'est-à-dire que le problème ne peut se limiter aux seules fonctions arithmétiques comme l'addition, mais qu'il devrait aussi s'appliquer aux noms propres, dont la fonction est de faire référence à un et un seul individu.

Ainsi le sceptique pourrait mettre en doute le fait que lorsque nous utilisons le nom « Kripke », nous utilisons un nom dont la fonction est bien de faire référence à un et un seul individu, en l'occurrence Kripke (la personne), même si dans l'ensemble de nos utilisations passées de ce nom, nous n'avons effectivement fait référence qu'à Kripke. L'argument du sceptique serait que par le

nom « Kripke » nous avons très bien pu faire usage d'une fonction bizarre *Kripnam*, qu'il définirait comme suit :

Kripman fait référence à Kripke, avant un temps *t*,
Kripman fait référence à Putnam, après ce temps *t*.

L'ensemble de nos usages passés du nom « Kripke » est effectivement compatible avec la fonction *Kripnam* (si bien sûr on situe le temps *t* dans le futur), qui elle est par ailleurs incompatible avec la fonction du nom « Kripke » que l'on veut définir comme devant faire référence à Kripke et seulement à Kripke et ce indéfiniment (c'est du moins ce qu'intuitivement on entend par un nom propre). McGinn tente alors de montrer que posé en ces termes, le paradoxe peut être solutionné *directement*. Pour ce faire il aura recours à la théorie causale de la référence.

2.2 La solution de McGinn

Selon la théorie causale, un baptême initial fixe la référence d'un nom propre à un objet particulier, et une chaîne causale assure la transmission de la référence aux utilisations ultérieures de ce nom. En d'autres termes, une relation causale *R* partant du baptême initial par lequel la référence à un objet est fixée au nom propre, transmet la référence à cet objet aux utilisations futures de ce nom, assurant ainsi qu'on fait bien référence au même objet chaque fois qu'on utilise ce nom.

Aussi, selon McGinn, cette relation causale *R* serait un *fait* qui assure la stabilité de la référence d'un nom propre, et qui par conséquent fournit une *solution directe* au paradoxe. L'utilisation d'un nom propre serait alors correcte seulement lorsque ce nom réfère à l'objet qui est à l'origine de cette relation causale *R*. Une telle solution étant établie pour les noms propres, on conçoit facilement qu'elle puisse s'étendre aux noms communs dont la théorie causale traite en termes de « *natural kinds* ». C'est donc ainsi que McGinn soutient avoir trouvé une *solution directe* au paradoxe sceptique de Kripke. Or il nous semble que cette solution n'est pas valide, et cela pour les raisons que nous allons exposer maintenant.

2.3 Objection à la solution de McGinn

Cette solution nous dit donc qu'une relation causale *R* assurerait que lorsque nous utilisons un nom propre, nous ne pouvons faire référence qu'à un et un seul objet, soit celui se situant à l'origine de la chaîne causale. Cela ne semble cependant pas tenir compte du simple fait qu'il arrive très souvent qu'un nom propre change de référence. Dans *Naming and Necessity*, Kripke souligne une telle difficulté en se servant de l'exemple du nom « *Santa Claus* »³ (c.-à-d. Saint-Nicolas), ce nom n'ayant certes pas aujourd'hui la même référence que celle qu'il avait originellement. À l'origine ce nom avait pour fonction de référer à un saint catholique tandis qu'aujourd'hui il réfère comme on le sait à un personnage mythique qui fait la joie des enfants et des commerçants. Un autre contre-exemple qu'on peut apporter est celui du nom commun « *kleenex* », qui à l'origine faisait référence à une marque déposée, et qui maintenant est passé dans l'usage pour référer à tout mouchoir de papier jetable.⁴

Ce que ces exemples nous montrent c'est qu'un changement peut avoir lieu dans une même chaîne causale, et par conséquent qu'une telle chaîne n'est pas un *fait* assurant la stabilité de la référence pour un nombre indéfini d'emplois du nom en question. McGinn n'a donc pas vu que le paradoxe s'applique aussi au niveau de la théorie causale, puisqu'une relation causale n'est pas immunisée contre le doute d'un éventuel sceptique. Or il semble que ces

3. C'est à dessein que nous utilisons l'exemple en anglais, puisque l'ambiguïté du terme y est patente, ce qui n'est pas le cas en français. À ce sujet, on peut consulter S. Kripke (1982b, p. 81, particulièrement la note au bas de cette page).

4. Lorsque nous avons présenté ces idées au Congrès de l'ACFAS (1987), Jean-Guy Meunier s'est objecté à l'usage paradigmatique que Kripke fait de son exemple mathématique. Selon M. Meunier, le paradoxe que soulève Kripke ne se poserait que pour des systèmes formels, et il ne pourrait se poser dans le langage ordinaire, puisque le contexte empêcherait ce genre d'ambiguïté. Or les exemples que nous venons de mentionner appartiennent manifestement au langage ordinaire, et on peut facilement concevoir des cas d'utilisation de ces expressions pour lesquels le contexte n'arrive malheureusement pas à lever l'ambiguïté : c'est ce qu'on appelle un malentendu. Même si Kripke se sert d'un exemple mathématique, son argument doit et *peut* s'appliquer à toutes les catégories sémantiques. Cela ne pose pas de problème, comme McGinn (1984, pp. 141-142) l'a montré.

considérations auront une répercussion importante sur la *solution sceptique* proposée par Kripke, dans la deuxième partie de son ouvrage, solution que nous allons maintenant considérer.

3. LA SOLUTION SCEPTIQUE DE KRIPKE

Après avoir examiné quelques thèses qui pourraient prétendre fournir des *faits* constituant la signification d'une expression comme : « Jones signifie l'addition par "+" », Kripke (1982a, pp. 22-54) arrive à la conclusion qu'aucun des candidats qu'il a considérés n'est un *fait constitutif* de la signification. Or, suite aux remarques précédentes concernant la théorie causale, une relation R n'est pas non plus un candidat valable. Ainsi, comme Kripke à la fin de la première partie de son ouvrage, nous sommes amenés à la conclusion inacceptable que le langage n'a tout simplement pas de signification. L'impossibilité d'apporter une *solution directe* au paradoxe, nous incite donc à y trouver une *solution sceptique*, c'est-à-dire à constater que sur le plan empirique, notre notion de signification n'est aucunement menacée. Comme nous l'avons mentionné plus haut, cette solution sera analogue à celle de Hume face au problème de la causalité.

En résumé le problème est le suivant. Si on était en mesure d'apporter un *fait constitutif* de la signification d'un énoncé comme : « Jones signifie l'addition par "+" », c'est-à-dire d'en donner les conditions de vérité, alors le problème posé par les interprétations bizarres du type de *quus* serait par le fait même résolu, et ce sur un terrain logique. L'argument de Kripke c'est qu'on ne peut trouver de tels *faits* déterminant les conditions de vérité d'un tel énoncé, et que par conséquent les interprétations bizarres sont logiquement possibles, mais qu'elles sont cependant empiriquement impossibles.

Selon Kripke si nous sommes confrontés au paradoxe c'est parce que nous exigeons que des conditions de vérité correspondent à la signification de tels énoncés. Aussi, Kripke suggère de remplacer cette exigence par une exigence de « conditions d'assertabilité » (*assertability conditions*, que parfois il appelle des conditions de justification), c'est-à-dire des conditions selon lesquelles nos assertions ont un rôle dans nos vies. Selon Kripke, cela bloquerait alors la possibilité que le paradoxe se pose, au point de vue empirique.

Comme Hume qui ramène la notion de causalité à une notion empirique qui s'explique psychologiquement (plutôt qu'une notion logique de connexion nécessaire), Wittgenstein aurait ramené la notion de signification à une notion empirique, en remplaçant justement l'exigence de conditions de vérité par cette exigence de « conditions d'assertabilité ». Un tel changement serait aussi caractéristique de la philosophie du « deuxième » Wittgenstein. La *solution sceptique* sera donc une caractérisation de ces « conditions d'assertabilité » en termes de la *communauté* où ont cours des jeux de langage assertifs ayant un rôle dans nos vies.

3.1 La communauté

Selon Kripke, les « conditions d'assertabilité » sont remplies grâce à un accord entre les usages linguistiques des différents individus d'une communauté. La signification d'une expression linguistique comme : « Jones signifie l'addition par "+" », correspondrait en quelque sorte à un accord entre les inclinations naturelles de plusieurs individus face à l'application du symbole « + ». L'explication de Kripke (1982a, pp. 90-91) à ce sujet peut être résumée ainsi : Jones a le droit de dire « Je signifie l'addition par le symbole "+" », en autant que son sentiment de correction coïncide assez avec celui de Smith ; en autant que les inclinations naturelles de Jones et de Smith, quant à l'application du symbole « + », coïncident assez régulièrement.

Comme la causalité qui pour Hume n'est pas une connexion logiquement nécessaire, cette convergence entre les inclinations de Jones et de Smith n'est pas non plus une loi a priori. Kripke (*ibid.*, pp. 93-95) insiste sur cette distinction en soulignant qu'une telle solution ne nous fournit pas une loi générale, mais seulement l'inversion d'une loi générale. Cette solution ne nous permet donc pas de dire : « Si Jones signifie l'addition par le symbole "+", et qu'on lui demande "68 + 57", alors il doit répondre "125" ». Elle ne nous permet de dire que l'inversion de cet énoncé, c'est-à-dire : « Si on demande "68 + 57" à Jones et qu'il n'arrive pas à la réponse "125", alors on ne peut affirmer que Jones signifie l'addition par "+" ».

Cette *solution sceptique* affirme donc que d'un point de vue empirique, étant données nos formes de vie, le paradoxe ne se pose

pas, puisque la communauté se trouve à garantir que les significations bizarres du type discuté, ne puisse avoir cours.⁵ Mais à cette *solution sceptique* nous pouvons objecter les considérations suivantes.

4. OBJECTION À LA SOLUTION DE KRIPKE

Comme nous venons de le voir, ce serait un accord dans la communauté, qui assurerait la stabilité à la signification d'une expression linguistique. Or le problème dont une telle solution ne tient pas compte, c'est que des accords distincts quant à la signification d'une même expression peuvent avoir cours dans nos usages linguistiques. Suivant ces accords distincts, une même expression peut alors avoir des significations divergentes. Or c'est justement ce qui se produit pour les exemples de « *Santa Claus* » et de « *kleenex* » dont nous avons discuté plus haut. Dans de tels cas, la convergence entre les inclinations de divers individus quant à la signification d'une expression, peut être confrontée à une autre convergence quant à la signification de cette expression.

Ainsi l'inversion proposée par Kripke serait invalidée par ces exemples, car cette inversion suggère que l'utilisation d'une expression de façon non conforme à un certain accord doit être exclue. Or ces exemples nous montrent qu'au contraire, on peut effectivement utiliser une expression de façon non conforme à un certain accord, sans que cette utilisation soit pour autant incorrecte, puisque dans ce cas cette expression peut être utilisée conformément à un autre accord ayant cours dans la communauté. Ainsi sur la base d'un accord selon lequel il serait correct d'utiliser le nom « *Santa Claus* » pour faire référence au personnage mythique, on ne pourrait contester que nous faisons référence au saint catholique, puisque nous pouvons invoquer un accord justifiant notre usage de ce nom.

5. Certains auteurs ont critiqué cette solution sceptique en faisant remarquer que si le paradoxe se pose pour l'individu, il se posera aussi pour l'ensemble de la communauté. Comment pourrait-on s'assurer que l'accord dans la communauté quant à nos utilisations passées du symbole « + » détermine la règle d'addition et non pas la règle de *quaddition* ? (Cf. C. McGinn (1984, pp. 187-189)). S. Blackburn (1984, pp. 291-296) a fait remarquer que la solution sceptique se trouve ainsi confrontée à un dilemme, car si on veut éviter que le paradoxe ne se pose pour la communauté, on doit accepter qu'il ne se pose pas non plus pour l'individu.

C'est ainsi que la solution de Kripke ne tient pas compte de tels cas où plusieurs accords déterminent de façons divergentes la signification d'une même expression.

Invoquer des accords dans la communauté comme déterminant la signification de nos expressions linguistiques n'est donc pas une façon satisfaisante de répondre au sceptique, puisque le problème peut se poser au niveau des différents accords déterminant la signification d'une expression. C'est pourquoi même la *solution sceptique* ne peut répondre au paradoxe. Mais cela ne nous engage sûrement pas à la conclusion que le langage n'aurait pas de signification, car le paradoxe du sceptique n'est pas aussi contraignant que Kripke le laisse entendre lorsqu'il l'introduit.

5. RECONSIDÉRATION DU PARADOXE

Dans l'exposition du paradoxe sceptique, Kripke (1982a, p. 15) insiste pour dire que c'est un problème qui se pose à la première personne :

« [...] le défi de Wittgenstein peut m'être présenté comme un problème relatif à *moi-même*. »

Kripke prend même la peine de souligner le mot « moi-même », pour insister sur l'importance qu'il en soit ainsi. Le problème se poserait donc en termes de la signification pour un sujet.⁶ Mais on peut sérieusement douter qu'il en soit ainsi, car ce n'est pas avant que le sceptique n'entre en jeu que le problème se pose. Dès que le sceptique intervient pour mettre en doute la confiance qu'a le sujet en son sentiment qu'il utilise une expression avec la même signification que dans le passé, on ne peut plus parler d'un doute qui se pose strictement du point de vue du sujet,

6. John Searle, dans un article inédit, a montré que si le paradoxe se pose à la première personne (et c'est effectivement ainsi que Kripke le présente), alors la *solution sceptique* ne peut le résoudre, car cette solution fait appel à la notion d'accord ; or cette notion n'est pas immunisée contre le doute du sceptique. Ainsi le paradoxe se poserait au niveau de la perception qu'a le sujet de ce qu'est un accord dans la communauté. S'il n'y a pas de fait qui assure le sujet que par « + » il a signifié l'addition et non pas la *quaddition*, il n'y aura pas non plus de fait qui puisse garantir que ce qu'il perçoit comme un accord, n'est pas un « *quaccord* ».

des malentendus s'y introduisent. Comme nous l'avons montré, en poussant le raisonnement du problème sceptique, le recours à la communauté qui est à la base de la *solution sceptique* de Kripke, n'est pas une solution satisfaisante. Aussi on ne voit pas pourquoi on ne pourrait accorder autant de crédibilité à la confiance qu'à le sujet en ses propres pratiques linguistiques spontanées qu'à la confiance que nous inspire les pratiques linguistiques qui font explicitement l'objet d'un accord dans la communauté (cf. la note 5). Mais surtout, vu que le problème repose sur l'intervention d'une construction imaginaire — le sceptique, qui peut difficilement être considéré comme un interlocuteur réel —, la possibilité que le paradoxe se pose se trouve bloquée d'entrée de jeu.

Université Laval

puisque c'est dans l'interaction linguistique avec le sceptique que le problème se pose.

Si le problème se posait seulement du point de vue du sujet, alors nous n'aurions pas besoin de faire intervenir un sceptique. Or si Kripke fait intervenir un sceptique, c'est justement parce que le paradoxe sceptique n'est pas un problème que les individus ont naturellement tendance à se poser. Le sceptique qui intervient est une pure construction, et à notre avis il peut difficilement correspondre à un locuteur d'une langue naturelle. Mais il est clair que pour poser son paradoxe, le sceptique doit justement pouvoir s'engager dans une interaction linguistique avec un sujet. Or il semble que le sceptique, s'il soutenait vraiment son doute radical, ne pourrait pas s'engager dans le genre d'interaction linguistique dans lesquelles s'engagent spontanément les locuteurs compétents d'une langue naturelle.

Il y a une confusion à faire intervenir un tel sceptique, car d'une part, il doit jouer son rôle de sceptique radical, mais d'autre part il doit aussi pouvoir s'engager dans des interactions du langage ordinaire, ce qui semble contradictoire, comme nous venons de le souligner. En effet, si le sceptique soutenait son doute quant à la signification des termes mêmes qu'il utilise pour poser son paradoxe, comment pourrait-il le poser ? Ces remarques montrent que le problème ne se pose pas vraiment du point de vue du sujet, mais qu'il ne peut non plus se poser dans une interaction linguistique du langage ordinaire.

CONCLUSION

Nos remarques sur la théorie causale de la référence nous ont d'abord amenés à rejeter la solution proposée par McGinn. Cette solution de McGinn a cependant attiré notre attention sur la théorie causale, à la lumière de laquelle nous avons pu ensuite critiquer la solution sceptique de Kripke, qui s'est aussi avérée insuffisante, sans que cela nous pousse pour autant à accepter les conséquences du paradoxe, puisque le paradoxe n'est pas vraiment contraignant.

Il est en effet assez évident que nos pratiques linguistiques fonctionnent quand même assez bien, même s'il est possible que

BIBLIOGRAPHIE

- ANSCOMBE, G.E.M. (1985) « Critical Notice ; S.A. Kripke, *Wittgenstein on rules and Private Language*, » in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 15, n° 1, pp. 103-109.
- BAKER, G.P., et P.M.S. HACKER (1986) « Reply to Mounce », in *Philosophical Investigations*, vol. 9, n° 3, pp. 199-204.
- , (1984) « Critical Study : On misunderstanding Wittgenstein : Kripke's Private Language "Argument" », in *Synthese*, 58, pp. 407-450.
- BLACKBURN, S., (1984) « The Individual Strikes Back », in *Synthese*, 58, pp. 281-301.
- BOGEN, J., (1983) « Review of Saul A. Kripke, *Wittgenstein on rules and Private Language*, » in *Canadian Philosophical Reviews*, 3, pp. 284-286.
- COATES, P., (1986) « Kripke's Sceptical Paradox : Normativeness and Meaning », in *Mind*, vol. XCV, pp. 77-80.
- DIAMOND, C., (1983) « Review of Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, » in *Philosophical Books*, 24, pp. 96-98.
- GOLDFARB, W. (1985) « Kripke on Wittgenstein on Rules », in *Journal of Philosophy*, 82, pp. 471-488.
- HANFLING, O., (1985) « Was Wittgenstein a Sceptic? », in *Philosophical Investigations*, 8, pp. 1-6.
- KREBS, V.J. (1986) « Objectivity and Meaning: Wittgenstein on Following Rules », in *Philosophical Investigations*, vol. 9, n° 3, pp. 177-186.
- KREISEL, G., (1983) « Review of Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, » in *Canadian Philosophical Review*, 3, pp. 287-289.
- KRIPKE, S.A., (1982a) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. Toutes les citations sont traduites par nous.
- , (1972) *Naming and Necessity*, dans *Semantics for Natural Language*, D. Davidson et G. Harman (éds.), Reidel ; trad. française par P. Jacob et F. Recanati (1982b), *La logique des noms propres*, Éditions de Minuit, Paris.
- MADDY, P., (1984) « How the Causal Theorist Follows a Rule », in *Midwest Studies in Philosophy*, 9, pp. 457-478.
- MCGINN, C., (1984) *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*, Basil Blackwell, Oxford.
- MCGINN, M., (1984) « Kripke on Wittgenstein's Sceptical Problem », in *Ratio*, 26, pp. 19-31.
- MCDOWELL, J., (1984) « Wittgenstein on Following a Rule », in *Synthese*, 58, pp. 325-363.

- MOSER, P.K., (1985) « Kripke and Wittgenstein : Intention without Paradox », in *Heythrop Journal*, July, pp. 310-318.
- MOUNCE, H.O., (1986) « Following a Rule », in *Philosophical Investigations*, vol. 9, n° 3, pp. 187-198.
- SCHIFFER, S., (1986) « Kripkenstein Meets the Remnants of Meaning », in *Philosophical Studies*, 49, pp. 147-167.
- SCRUTON, R., (1984) « Critical Notice : Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* », in *Mind*, 93, pp. 592-602.
- SEARLE, J.R., (inédit) « Scepticism about Rules and Intentionality ».
- SHANKER, S.G., (1984) « Sceptical Confusions About Rule-Following », in *Mind*, 43, pp. 423-429.
- TAIT, W.W., (1986) « Wittgenstein and the "Sceptical Paradoxes", » in *Journal of Philosophy*, 85, pp. 475-488.
- WINCH, P., (1983) « Critical Study : Facts and Super-Facts », in *The Philosophical Quarterly*, 33, pp. 398-404.
- WITTGENSTEIN, L., (1953) *Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations)*, G.E.M. Anscombe et R. Rhees (éds.) 3^e édition, 1968, Basil Blackwell, Oxford. Toutes les citations sont traduites par nous.
- WRIGHT, C., (1984) « Kripke's Account of the Argument Against Private Language », in *Journal of Philosophy*, 81, p. 759-778.

Du *Discours sur l'Inégalité* à l'*Émile* : le parcours anthropologique de Rousseau

Vinh-De Nguyen

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027053ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027053ar>

[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

Nguyen, V.-D. (1988). Du *Discours sur l'Inégalité* à l'*Émile* : le parcours anthropologique de Rousseau. *Philosophiques*, 15 (2), 405–419.
<https://doi.org/10.7202/027053ar>

Résumé de l'article

Le point de départ de cette étude est un passage de la préface du *Discours sur l'Inégalité*, passage qui, quoique souligné par Rousseau, n'a pas longtemps retenu l'attention des commentateurs. Il s'agit du texte suivant : « ... une bonne solution du problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristotes et des Plines de notre siècle : Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel? et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société? ». La lecture du *Manuscrit Favre*, où l'on retrouve les mêmes interrogations, nous autorise à voir dans l'*Émile* la solution de Rousseau au problème posé et à mieux saisir les limites du *Second Discours* en tant que discours anthropologique.

DU DISCOURS SUR L'INÉGALITÉ À L'ÉMILE : LE PARCOURS ANTHROPOLOGIQUE DE ROUSSEAU

par Vinh-De Nguyen

RÉSUMÉ. Le point de départ de cette étude est un passage de la préface du *Discours sur l'Inégalité*, passage qui, quoique souligné par Rousseau, n'a pas longtemps retenu l'attention des commentateurs. Il s'agit du texte suivant : « ... une bonne solution du problème suivant ne me paraîtrait pas indigne des Aristotes et des Plines de notre siècle : *Quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel ? et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société ?* ».

La lecture du Manuscrit Favre, où l'on retrouve les mêmes interrogations, nous autorise à voir dans l'*Émile* la solution de Rousseau au problème posé et à mieux saisir les limites du *Second Discours* en tant que discours anthropologique.

ABSTRACT. This study is a commentary on a passage of the preface of Rousseau's *Discourse on Inequality* : « It appears to me that a good solution of the following problem would be not unworthy of the Aristotles and Plinys of the present age : *What experiments would have to be made, to discover the natural man ? And how are those experiments to be made in a state of society ?* »

The « Manuscrit Favre », in which Rousseau formulates the same questions, allows us to state that the author sets forth his solution in his *Emile*, and to perceive the limits of the *Second Discourse* as an anthropological work.

Les commentateurs n'attribuent pas la même signification au *Discours sur l'Inégalité* de Rousseau. Si Jean Starobinski y trouve une théodicée¹, Victor Goldschmidt, percevant l'intention de

1. « Le second *Discours* est une théodicée » (Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris, 1971, p. 346).

l'auteur de rivaliser avec les jusnaturalistes, le considère comme un « ouvrage de droit naturel »², alors qu'aux yeux de Jean-Louis Lecerclé ce discours est essentiellement une œuvre politique³. Mais si les interprétations peuvent diverger sur la signification dernière du second *Discours*, les commentateurs s'accordent tous pour reconnaître dans cette œuvre un discours anthropologique, car l'intention de faire une étude de la nature humaine est précisée au début de l'Exorde⁴.

Que le *Discours* doive commencer par cette étude se justifie non seulement par sa pertinence à l'égard de toute tentative de répondre à la question posée par l'Académie de Dijon, mais encore par son importance dans le traitement que Rousseau entend donner aux problèmes sociaux et politiques : L'« étude de l'homme originel..., lit-on dans la préface, est... le seul bon moyen qu'on puisse employer pour lever ces foules de difficultés qui se présentent sur l'origine de l'inégalité morale, sur les vrais fondements du corps politique, sur les droits réciproques de ses membres, et sur mille autres questions semblables, aussi importantes que mal éclaircies »⁵.

L'étude de la nature humaine, occupant toute la première partie du *Discours sur l'Inégalité*, se présente comme la description d'un état de nature où l'homme originel vivrait « errant dans les forêts sans industries, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables... et se suffisant à lui-même... »⁶.

Avons-nous là toute la pensée anthropologique de Rousseau ? Pouvons-nous voir dans ce portrait de l'« homme sauvage » la voie qui permettrait, selon le vœu de l'auteur, de « lever ces foules de difficultés » dont il parle ?

2. « ... le second *Discours* en dépit des apparences, n'est pas un récit historique... mais un ouvrage de droit naturel... » (Victor GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris, 1974, p. 639).

3. « Le premier *Discours* était un traité de morale. Le deuxième est une œuvre politique, qui place d'emblée Rousseau dans la lignée des grands penseurs politiques » (Jean-Louis LECERCLÉ, Introduction à J.J. Rousseau, *De l'inégalité parmi les hommes*, Éd. sociales, Paris, 1965, p. 31).

4. « C'est de l'homme que j'ai à parler » (*Œuvres complètes*, Pléiade, III, p. 131).

5. *Ibid.*, p. 126.

6. *Ibid.*, p. 159-160.

On ne saurait répondre à ces questions de manière satisfaisante tant qu'on ne connaît pas le programme de recherche anthropologique de l'auteur de l'*Émile*, et qu'on ne sait pas dans quelle mesure le second *Discours* le réalise.

Ce qui s'est d'abord imposé à Rousseau au début de sa recherche, c'est l'opposition entre l'homme « tel que l'a formé la nature »⁷ et l'homme tel qu'il est actuellement à la suite des changements que « la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle »⁸. Cette opposition dicte la direction à suivre dans l'étude de la nature humaine : il s'agit de « démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme »⁹, de retrouver l'état de nature en deçà de tous les ajouts dus aux circonstances et aux progrès que l'homme a apportés à son « état primitif ». Mais comment démêler ? Comment espérer retrouver la « constitution originelle » de l'âme humaine, défigurée comme elle est par « mille causes sans cesse renaissantes » au sein de la société, par l'« acquisition d'une multitude de connaissances et d'erreurs » et par le « choc continuel des passions »¹⁰ ?

L'idée de séparer l'artificiel et le naturel n'est nullement propre à Rousseau. Pour Locke, Buffon et autres penseurs de l'époque, l'observation d'un état de nature peut se faire au moyen d'une expérimentation¹¹. Rousseau est loin de repousser une telle idée ; on le voit au contraire, proposer aux hommes compétents le problème de la différenciation expérimentale du naturel et de l'artificiel : « quelles expériences seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel ; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société ? »¹²

Quoiqu'il estime la démarche expérimentale pertinente, Rousseau ne l'a pourtant pas adoptée dans son *Discours*. Il s'est donné une autre méthode, qui s'oppose aux deux méthodes analytique et empirique. La première, pratiquée par Hobbes méconnaît la

7. *Ibid.*, p. 122.

8. *Id.*

9. *Œuvres complètes*, Pléiade, III, p. 123.

10. *Ibid.*, p. 122.

11. Sur ce sujet voir la note de Jean STAROBINSKI dans *Œuvres complètes*, P1. III, p. 1295, note p. 124. Voir aussi René POMEAU, « De la nature : essai sur la vie littéraire d'une idée » dans *Revue de l'enseignement supérieur* (1959), n° 1 janvier-mars, p. 114-116.

12. *Œuvres complètes*, P1. III, p. 123-124.

dimension historique des faits humains, confondant ainsi le social avec le naturel¹³. La deuxième a le défaut de ne pas convenir à une recherche qui vise plus « à éclaircir, la nature des choses qu'à montrer la véritable origine »¹⁴. Sa méthode consiste à faire abstraction chez l'être humain de tout ce qui paraît dû à de « longs progrès ». Ce « déshabillage de l'esprit » (Jean Starobinski) est commun à bien des auteurs de l'époque ; ce qui rend l'approche de Rousseau originale, c'est, comme l'a bien montré Jean Starobinski, le fait d'avoir tenu compte des « paramètres temporels et collectifs »¹⁵. Cette méthode s'exerce sur la base de deux postulats : la fertilité de la nature et la dispersion des hommes¹⁶.

Il n'entre pas dans notre propos de suivre l'auteur dans l'application de sa méthode, mais de chercher à savoir si la description de l'« homme sauvage » épuise toute sa pensée anthropologique.

Plusieurs déclarations de Rousseau nous empêchent de voir dans le second *Discours* un exposé définitif de sa conception de l'homme¹⁷. Tout d'abord, il affirme dans la préface qu'il n'entreprend pas de résoudre le problème de la connaissance du naturel et de l'artificiel¹⁸. Conscient des difficultés qui attendent tous ceux qui

13. « ... pour le (l'homme) bien connaître, il faut savoir démêler la gradation naturelle de ses sentiments et ce n'est point chez les habitants d'une grande ville qu'il faut chercher le premier trait de la nature dans l'empreinte du cœur humain. Ainsi, cette méthode analytique n'offre-t-elle qu'abîmes et mystères, où le plus sage comprend le moins ». (*Fragment sur l'État de guerre*, *Œuvres complètes*, P1., III, p. 612).

14. *Œuvres complètes*, P1., III, p. 133.

15. Jean STAROBINSKI, Introduction au *Discours sur l'Inégalité*, *Œuvres complètes*, P1. III, p. LV. Ce texte est repris dans Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris, 1971, p. 342.

16. « La Terre abandonnée à sa fertilité naturelle... les hommes dispersés parmi eux, observent, limitent leur industrie... » (*Œuvres complètes*, P1. III, p. 135). Voir aussi pp. 136 ; 146 ; 152 ; 218 et la note IV, p. 198.

17. Nous considérons dans cette œuvre le discours anthropologique ; nous n'ignorons pas qu'elle est aussi une œuvre politique, un exposé de philosophie de l'histoire et de psychologie sociale.

18. *Œuvres complètes*, P1., III, p. 124.

désirent connaître la nature humaine, difficultés accrues par l'accumulation même des connaissances sur l'homme ¹⁹, Rousseau revendique le seul mérite de présenter le véritable état de la question : « que mes lecteurs ne s'imaginent pas, dit-il, ... que j'ose me flatter d'avoir vu ce qui me paraît si difficile à voir. J'ai commencé quelques raisonnements ; j'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état ²⁰ ».

Fausse modestie, dira-t-on. L'explication serait certainement valable si l'auteur n'avait parlé sans cesse d'autres perspectives, d'autres approches qui permettraient de mieux connaître la nature de l'homme ²¹. D'ailleurs, sa pensée anthropologique ne s'est pas limitée au seul *Discours sur l'Inégalité* ; elle s'étale dans l'*Émile* ²², et dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* ²³.

Il ne s'agit nullement dans ces œuvres de simple répétition des thèses anthropologiques du second *Discours*. Si d'une œuvre à l'autre, le lecteur retrouve la même opposition entre la nature et l'histoire, la même affirmation des principes de la liberté, de l'égalité et de la bonté, le même respect du principe de développement des choses humaines, il perçoit aisément les différences, voire même les contradictions. N'a-t-il pas, en effet, décrit Émile comme l'homme naturel vivant en société ²⁴ ? Et n'a-t-il pas invité

19. « Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître ». (*Œuvres complètes*, P1., III, p. 122-123).

20. *Ibid.*, p. 123.

21. « Supposons un Montesquieu, un Buffon..., nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre... » (*Ibid.*, p. 213-214).

22. Parlant de son traité d'éducation, Rousseau écrit à un de ses correspondants : « C'est un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par l'auteur dans d'autres écrits que l'homme est naturellement bon » (*Correspondance complète*, établie par Ralph Alexander LEIGH, Droz, Genève, lettre n° 3564 à Philibert Cramer le 13 octobre 1764, tome XXI, p. 248). Voir aussi Robert DERATHÉ, « L'homme selon Rousseau » dans *Études sur le Contrat social*, actes des journées d'études tenues à Dijon les 3-4-5 et 6 mai 1962, les Belles-Lettres, Paris, 1964, pp. 213-217.

23. « Il faut du temps, dit le vicaire à son interlocuteur, pour vous exposer tout ce que je pense sur le sort de l'homme et sur le vrai prix de la vie » (*Œuvres complètes*, P1. IV, p. 565).

24. « Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature et l'homme naturel dans l'état de société » (*Œuvres complètes*, P1. IV, p. 483).

ses lecteurs à bien distinguer Émile de l'homme sauvage²⁵ ? Mais s'il en est ainsi, on est autorisé à dire que les perspectives où se placent les études anthropologiques du second *Discours* et de l'*Émile* ne sont pas les mêmes, que chacune de ces œuvres offre la vision d'une dimension particulière de la condition humaine.

La première adopte la perspective de l'histoire de l'homme en tant qu'espèce. L'état de nature n'est certes pas un état historique, par lequel aurait débuté l'humanité²⁶. On ne peut pas cependant ignorer la volonté de l'auteur de porter son regard au tout début de l'histoire des sociétés humaines afin de mieux comprendre l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes. « Ô homme, lit-on dans l'Exorde, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute : voici ton histoire... Les temps dont je vais parler sont bien éloignés : combien tu as changé de ce que tu étais ! C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire... »²⁷. Ce que Rousseau a trouvé en ce degré zéro de l'histoire, c'est une humanité encore immergée dans l'animalité : « En le (l'homme) considérant... tel qu'il a dû sortir des mains de la nature, je vois un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous... »²⁸.

Si cette condition animale se situe dans les temps éloignés, trop éloignés pour que l'idée d'une histoire humaine en rapport avec ces temps ait quelque sens, et si l'entrée dans l'histoire signifie pour les hommes le commencement d'un processus de dénaturation, le naturel est ce qui ne se retrouve plus et toute société, si primitive soit-elle, est déjà dépravée. Rousseau a, à plusieurs reprises, insisté sur l'impossibilité de retrouver l'état de nature²⁹.

25. « Il ne faut pas confondre ce qui est naturel à l'état sauvage et ce qui est naturel à l'état civil » (*Ibid.*, p. 764).

26. Il s'agit, nous dit Rousseau, de « bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais » (*Ibid.*, p. 123). Pour une interprétation contraire, voir Marc-Florea PLATTNER, *Rousseau's State of Nature*, Northern Illinois University Press, De Kalb, 1979.

27. *Œuvres complètes*, P1., III, p. 133.

28. *Ibid.*, p. 134-135. Voir aussi p. 162-163.

29. « Mais la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné ; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. » (*Dialogue troisième*, *Œuvres complètes*, P1., I, p. 935). Voir aussi *O.C.*, P1. III, p.207.

Une telle impossibilité ne signifie rien de moins que l'impossibilité de toute tentative de régénérer la société. Aussi, Rousseau n'a jamais pensé à proposer la solution révolutionnaire aux grands États ; son objet est d'« arrêter s'il était possible le progrès de ceux (des États) dont la petitesse et la situation ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce »³⁰.

Mais si la préservation du naturel est chose impossible au niveau de la société, elle ne l'est pas au niveau de l'individu, car chez ce dernier le naturel existe. Tout n'est-il pas bien, sortant des mains de l'auteur des choses ? La tâche qui s'impose donc à celui qui souhaite voir la nature préservée, c'est de bien définir le naturel par rapport à tout ce qui vient de la société. Ce projet est, à vrai dire, conçu et présenté dans le *Discours sur l'Inégalité*. Rousseau n'a-t-il pas en effet déclaré que la première tâche à entreprendre est de séparer l'originaire et l'artificiel dans « la nature actuelle de l'homme »³¹. Le second *Discours* ne réalise pas cette tâche, puisque l'auteur fait intervenir dans sa recherche des « paramètres temporels et collectifs ». Nous avons vu que Rousseau attache l'idée d'une expérimentation au projet de dissocier le naturel du social. Quelle place accorde-t-il à cette idée dans les œuvres postérieures au *Discours* ?

Le manuscrit Favre — qui, on le sait, donne la première version de l'*Émile* — fournit un indice révélateur. Au bas d'un des feuillets de ce manuscrit, on peut lire le texte suivant :

« Si l'homme a été constitué par son auteur tel qu'il devait être, ce qu'il tient de la nature vaut mieux que ce qu'il tient de ses semblables. Ce préjugé paraît légitime, c'est à l'expérience à le confirmer ou à le détruire. Mais comment faire cette expérience ? J'ai souvent réfléchi sur la méthode qu'il faudrait employer pour faire cette expérience. Il ne serait peut-être pas tout à fait inutile de chercher les moyens. Mais quels moyens de faire cette expérience ? Mettons-nous à la place de celui qui voudrait la tenter et cherchons³² ».

Ainsi, Rousseau n'a pas abandonné l'idée d'une connaissance expérimentale de la nature humaine ; on peut voir aussi par là que

30. *Dialogue troisième, Œuvres complètes*, P1., I, p. 935.

31. *Œuvres complètes*, P1., III, p. 123. Nous soulignons.

32. *Œuvres complètes*, P1., IV, p. 1269, note a de la p. 59.

l'*Émile* est d'intention anthropologique³³, quoiqu'il soit en même temps un traité d'éducation et de « droit politique ». Comment se réalise cette connaissance expérimentale ? Rousseau est trop conscient des difficultés de la réalisation d'une telle connaissance pour vouloir jouer les « Aristotes et les Plines de son siècle »³⁴. De fait, sa recherche s'est présentée sous la forme de la relation d'une expérience imaginaire : « J'ai... pris le parti, écrit Rousseau, de me donner un élève imaginaire, de me supposer l'âge, la santé, les connaissances, et tous les talents convenables pour travailler à son éducation... »³⁵. Une telle approche est commune à plusieurs penseurs de l'époque. On la voit réalisée, par exemple, chez Buffon, que Rousseau considère comme l'un de ses maîtres.³⁶

Mais à la différence de ces penseurs qui pratiquent ce que Diderot appelle une « espèce d'anatomie métaphysique », l'auteur de l'*Émile* réalise son expérience sous la forme d'une expérience imaginaire de l'éducation : le traité d'anthropologie qu'il construit est aussi un traité d'éducation. Comment s'explique le rapport de ces deux projets ? Rousseau nous dit qu'il se donne « un élève imaginaire » : pourquoi un élève et non pas, comme chez Buffon, le « premier homme au moment de la création » ? Pour Martin Rang, il n'est pas possible de trouver une réponse satisfaisante à toutes ces questions. Le choix de Rousseau, selon ce commentateur, « demeurera éternellement le secret de son esprit créateur ». ³⁷ Il ne nous semble pas qu'on doive se résigner à cette solution

33. Cette intention est affirmée par Rousseau dans sa correspondance comme dans ses écrits autobiographiques. À un de ses correspondants, qui trouve le projet pédagogique de l'*Émile* irréalisable, il s'explique : « Vous dites très bien qu'il est impossible de faire un Émile. Mais je ne puis croire que vous preniez le livre qui porte ce nom pour un vrai traité d'éducation. C'est un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par l'auteur dans d'autres écrits que l'homme est naturellement bon » ; (lettre déjà citée à la note 22) ; « L'*Émile*, en particulier, ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié, n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme » (*Dialogue troisième*, O.C., P1., I, p. 934).

34. Sur ces difficultés, voir *Œuvres complètes*, P1. III, p. 123-124.

35. *Émile*, *Œuvres complètes*, P1., IV, p. 264.

36. Voir BUFFON, *De l'Homme*, introduction de Michèle Duchet, Fr. Maspéro, 1971 ; « J'imagine donc un homme tel qu'on peut croire qu'il était le premier homme au moment de la création... » p. 214.

37. Martin RANG cité par Günther Buck, « La place systématique de l'*Émile* dans l'œuvre de Rousseau » dans *Revue de théologie et de philosophie*, 110 (1978), p. 366.

d'impuissance. Il nous semble au contraire que ce choix s'explique par le principe fondamental de sa pensée, par sa vision critique de la société et par sa conception de l'éducation.

Si dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, dans les *Dialogues* et dans sa correspondance, Rousseau parle du principe de la bonté naturelle comme d'un axiome, la note du *Manuscrit Favre* — que nous avons citée — le présente comme une hypothèse : « Si l'homme a été constitué par son auteur tel qu'il devait être, ce qu'il tient de la nature vaut mieux que ce qu'il tient de ses semblables. Ce préjugé paraît légitime, c'est à l'expérience à le confirmer ou à le détruire ». ³⁸ Quelle est la teneur de cette hypothèse ?

Pour bien des commentateurs, la thèse de la bonté naturelle a été élaborée de façon graduelle. Cette vue contredit une déclaration de Rousseau dans les *Dialogues*, selon laquelle sa thèse est présente dans tous ses écrits, du *Premier Discours* jusqu'à l'*Émile*. Il y a sans doute des raisons pour ne pas voir dans cette déclaration une exagération de la part de son auteur, mais ce qui justifie en partie l'interprétation des commentateurs, c'est le fait que le principe de la bonté naturelle n'est développé que dans l'*Émile*. C'est, en effet, dans cet ouvrage que Rousseau donne à son principe une ampleur, une netteté et une consistance incontestables. L'*Émile* nous montre la bonté naturelle dans l'ordre physique aussi bien que dans l'ordre affectif, intellectuel et moral. Cette bonté est fragile : l'âme de l'enfant prend facilement de mauvais plis au moindre écart par rapport à l'ordre de la nature. Que, par suite d'une négligence ou d'un excès de soin, l'enfant ne connaisse pas le sentiment de l'amour maternel ou qu'il devienne vulnérable à l'adversité des choses, « nous voilà dès les premiers pas hors de la nature » ³⁹. De là la nécessité de s'occuper tôt de l'éducation de l'enfant : « Voulez-vous, dit encore Rousseau, qu'il garde sa forme originelle ? Conservez-la dès l'instant qu'il vient au monde. Sitôt qu'il naît, emparez-vous de lui, et ne le quittez plus qu'il ne soit homme : vous ne réussirez jamais sans cela » ⁴⁰. C'est cette idée d'une bonté

38. *Œuvres complètes*, P1., IV, p. 1269.

39. *Ibid.*, p. 259.

40. *Ibid.*, p. 261.

positive, fragile et coextensive à toutes les dispositions de l'être humain qui est mise à l'épreuve dans l'expérience imaginaire de l'*Émile*.

Cette mise à l'épreuve est nécessaire du moment que l'idée de bonté naturelle est contredite par l'expérience du mal. Ce que Rousseau voit dans le monde, c'est la déraison, le malheur, la servitude, les vices de toute espèce, la méchanceté des hommes. Du *Premier Discours* à l'*Émile*, la vision que l'auteur nous donne des hommes vivant en société est toujours sombre et pessimiste. Les hommes sont pervers..., déclare le *Premier Discours* ;⁴¹ le second affirme que ce que nous montre la société, c'est « la violence des hommes puissants et l'oppression des faibles ». ⁴²

Faudrait-il, pour lever cette contradiction, croire que les hommes sont méchants par nature, et adopter par exemple le dogme du péché originel ou la philosophie de Hobbes ? Une telle solution heurterait trop ses convictions personnelles pour que Rousseau puisse l'accepter. Il lui faudra donc découvrir une autre voie pour résoudre la contradiction intolérable entre son principe et son expérience humaine.

C'est sa conception de l'éducation qui le met sur cette voie. Pour Rousseau, l'éducation n'est jamais une activité limitée à un certain âge de l'individu humain, à un certain domaine et impliquant seulement des relations interpersonnelles. Elle est le processus par lequel l'être humain change et diffère de ce qu'il est au moment de sa naissance, quels qu'en soient l'agent responsable et l'effet : « Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance, écrit Rousseau, et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation. Cette éducation nous vient de la nature, ou des hommes, ou des choses » ⁴³.

C'est cette notion de l'éducation qui a permis à Rousseau de concilier les deux vérités qui paraissent inconciliables, toutes deux étant également évidentes à ses yeux. Du fait de la puissance de

41. *Œuvres complètes*, P1., III, p. 15.

42. *Ibid.*, p. 127 ; « ... je ne vis plus qu'erreur et folie dans la doctrine de nos sages, qu'oppression et misère dans notre ordre social » (*Confessions*, *Œuvres complètes*, P1., I, p. 416).

43. *Œuvres complètes*, P1., IV, p. 247. Voir aussi *O.C.*, P1., IV, p. 62 ; p. 252.

l'éducation, de la malléabilité de l'être humain et de la fragilité de la bonté naturelle, il n'y aurait pas de contradiction à affirmer d'une part que l'homme est essentiellement bon et d'autre part, que l'homme est méchant : cette méchanceté est l'effet d'une mauvaise éducation ; elle est l'aboutissement d'un devenir. La recherche anthropologique doit donc s'orienter vers la description de ce devenir, c'est-à-dire montrer les effets de l'éducation. C'est dans cet esprit qu'il nous faut comprendre les éclaircissements de Rousseau sur la substance de son livre : « Pour accorder ce principe (de la Bonté naturelle), écrit-il à Philibert Cramer — dans une lettre que nous avons citée — avec cette autre vérité non moins certaine que les hommes sont méchants, il fallait dans l'histoire du cœur humain montrer l'origine de tous les vices ».

L'*Émile* s'attache à écrire l'histoire de la mauvaise éducation ou, pour reprendre les termes mêmes de Rousseau, « l'histoire du cœur humain ». Il n'est donc pas étonnant de trouver l'*Émile* rempli d'observations sur l'enfance, sur les systèmes d'éducation, sur les pratiques courantes d'élever les enfants, de voir Rousseau souligner son attachement au réel et l'absence chez lui de tout esprit de système : « Ce qui me rend, dit-il, plus affirmatif et, je crois, plus excusable de l'être, c'est qu'au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins qu'il est possible au raisonnement et ne me fie qu'à l'observation. Je ne me fonde point sur ce que j'ai imaginé, mais sur ce que j'ai vu »⁴⁴.

Parallèlement à cette histoire de l'éducation dans les limites d'une vie humaine, Rousseau esquisse — selon ses mots — « un nouveau système d'éducation dont (il) offre le plan à l'examen des sages »⁴⁵. L'*Émile* présente à la fois une histoire et une philosophie de l'éducation. La présence de cette dernière s'explique par la logique de l'enquête anthropologique, qui se réalise sous la forme que nous venons de définir : l'*Émile* ne peut décrire l'histoire réelle du cœur humain sans décrire en même temps l'histoire telle qu'elle aurait pu être si l'homme avait suivi « la marche de la nature », c'est-à-dire s'il avait reçu l'éducation naturelle. D'ailleurs, le projet d'établir un nouveau système d'éducation s'impose à celui qui a

44. *Ibid.*, p. 550 ; voir aussi p. 348.

45. *Lettres de la montagne, Œuvres complètes*, P1., III, p. 783.

toujours le souci de rendre les hommes heureux ; et pour Rousseau, le bonheur n'est pas possible tant qu'on ne sait pas, dit-il, « distinguer la réalité de l'apparence, (et) l'homme de la nature de l'homme factice et fantastique que nos institutions et nos préjugés lui ont substitué »⁴⁶.

Telles sont, nous semble-t-il, les raisons qui permettent d'expliquer la fusion des deux projets anthropologique et pédagogique dans l'*Émile*, le fait qu'« un traité de la bonté originelle de l'homme » se présente en même temps comme « un traité de l'éducation ».

Nous avons essayé précédemment de montrer que le projet de Rousseau dans l'*Émile*, c'est de chercher à connaître l'homme dans sa réalité essentielle par la voie d'une expérience imaginaire de l'éducation. La reconnaissance de cette intention fondamentale nous permet de comprendre pourquoi l'auteur désapprouve ceux de ses lecteurs qui considèrent l'*Émile* comme un traité de pédagogie, comme un recueil d'instructions à l'usage des parents. La cinquième des *Lettres écrites de la montagne* affirme que l'*Émile* n'a pas pour but d'offrir « une méthode pour les pères et les mères, à laquelle (l'auteur) n'a jamais songé »⁴⁷. Répondant à un certain monsieur Hangardt, qui se flatte d'avoir suivi scrupuleusement l'enseignement de l'*Émile* dans l'éducation de son fils, Rousseau a cette réplique : « Tant pis, monsieur, pour vous et pour votre fils, tant pis »⁴⁸.

L'attitude de Rousseau comme les éclaircissements qu'il fournit à ses correspondants sur la signification première de son œuvre nous montrent à quel point se sont mépris ceux qui, pour avoir lu l'*Émile* comme un traité d'intention pédagogique, dénoncent les utopies et les absurdités de son soi-disant système d'éducation. L'auteur de la *Critique de la Raison pure* a fait cette remarque : « Il n'est pas naturel qu'un homme passe la plus grande partie de sa vie à enseigner à un enfant comment il doit vivre lui-même un jour. Par conséquent, des précepteurs comme Jean-Jacques Rousseau

46. *Dialogues, Œuvres complètes*, P1., I, p. 728.

47. *Œuvres complètes*, P1., III, p. 783.

48. Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, Introduction par François et Pierre Richard, Paris, Grenier, 1954, p. XXXVIII.

sont pure invention »⁴⁹. Cette critique serait pertinente si l'intention de Rousseau était de proposer Émile et son précepteur comme modèles de relations pédagogiques. Le caractère délibérément impersonnel, schématique de ces deux personnages, leur isolement par rapport à toute société conviennent mal à des modèles. Par contre, ils conviennent parfaitement à des symboles. Émile, nous rappelle Rousseau, est « l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine »⁵⁰. Quant au précepteur, il est doué de toutes les qualités, de tous les talents convenables pour travailler à l'éducation d'Émile. C'est dire qu'Émile et son précepteur représentent la nature même de l'homme, l'un dans son développement, l'autre dans son état d'achèvement. « Émile et Mentor, écrit excellemment Jeanine Eon, n'entretiennent pas une relation interpersonnelle, ce sont des figures philosophiques. Mentor est l'être achevé : l'éducation qui le fit pleinement homme est supposée, il n'évoluera pas au cours de la démarche, il représente la raison, la conscience. Émile en revanche est pur devenir... »⁵¹.

Les pédagogues dénoncent l'irréalisme du système d'éducation de Rousseau ; de leur côté, les psychologues relèvent le caractère spéculatif et artificiel de sa psychologie. Cette critique est formulée par Arthur Chuquet en ces termes : « Émile vit d'abord par les sens, puis par l'intelligence, puis par la raison. Mais peut-on ainsi diviser l'existence et la découper par tranches ? Rousseau oublie que la nature développe à la fois toutes les forces de l'âme »⁵². Dans le même esprit, Jean-Louis Lecercle déplore que Rousseau ait méconnu la dimension affective de l'enfance : « Ce qui enlève le plus de vie à Émile, écrit ce commentateur, c'est la rigueur implacable avec laquelle lui est refusée toute affectivité avant la

49. KANT cité par Jean Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 197, note 22. « De telles conditions sont requises pour l'éducation d'Émile, qu'il n'y aurait, dans tout le royaume de France, quelques centaines d'enfants qui puissent recevoir une éducation de cette sorte » (Jules LEMAITRE cité par Alexis Philonenko, *J.J. Rousseau et la pensée du malheur*, t. 3, Vrin, 1984, p. 98).

50. *Œuvres complètes*, P1., IV, p. 252.

51. Jeanine EON, « Émile, ou le roman de la nature humaine » dans *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.J. Rousseau, Chantilly 5-8 septembre 1980, Beauchesne, Paris, 1980, p. 136.

52. Arthur CHUQUET, *Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, Paris, 8^e édition, 1929, p. 122.

quinzième année »⁵³. Toutes ces critiques seraient certainement valables si l'auteur de l'*Émile* avait voulu faire œuvre de psychologue, s'il s'était proposé de décrire le développement psychologique de l'être humain. Or, nous l'avons vu, Rousseau a suivi les penseurs de l'époque pour appliquer la méthode de l'expérience imaginaire, méthode qui l'oblige à opérer une dissociation des diverses structures psychiques en vue de mieux « démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel » en chacune d'elles. Il s'agit pour Rousseau de faire œuvre de philosophe en effectuant une analyse génétique en respectant un ordre qui accorde la primauté ontologique à la sensibilité. C'est seulement au livre IV que Rousseau étudie la structure de l'affectivité ; pourtant, on peut déjà trouver dans les trois premiers livres des notations sur la vie affective de l'enfant, par exemple sur son attachement à sa nourrice⁵⁴. Ce fait est significatif : le découpage de l'existence dans l'*Émile* répond à une exigence méthodologique ; il n'est nullement l'effet de la méconnaissance de la complexité du psychisme. Que Rousseau n'ait pas l'intention de se placer sur le plan de la psychologie empirique se voit dans la lettre à Philibert Cramer, où il revendique pour l'*Émile* le statut d'un ouvrage « philosophique ». (« C'est un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par l'auteur dans d'autres écrits que l'homme est naturellement bon »)⁵⁵. Quand on connaît la critique que Rousseau fait de la philosophie et des philosophes, on peut voir combien est significative une telle revendication.

* * *

Avec l'*Émile*, Rousseau a résolu à sa façon le problème qu'il s'était posé dans la préface du *Discours sur l'Inégalité*. L'*Émile* est bien un traité d'anthropologie ou, pour reprendre les termes mêmes de l'auteur, une étude de la condition humaine⁵⁶. C'est en tenant compte de cette intention et de l'approche réalisée dans l'*Émile* que l'on peut rendre raison de certaines de ses particularités

53. Voir note 22 plus haut.

54. Jean-Louis LECERCLE, *Rousseau et l'art du roman*, A. Colin, Paris, 1969, p. 324.

55. Voir *Œuvres complètes*, P1., IV, pp. 257 ; 259 ; 492.

56. « Notre véritable étude est celle de la condition humaine » (*Œuvres complètes*, P1., IV, p. 252).

et par là même percevoir la non-pertinence de certaines critiques qui lui sont habituellement adressées. Mais dire que l'*Émile* représente la solution du problème de l'anthropologie rousseauiste, c'est s'obliger à reconnaître la particularité, donc les limites de l'anthropologie du *Second Discours*. À la lumière des remarques précédentes, il nous semble permis d'affirmer que, dans la recherche passionnée de la nature humaine de Rousseau, ce *Discours* ne représente qu'un aspect et n'offre qu'une perspective. Déjà dans ce discours, il a suggéré à ses lecteurs de ne pas prendre cette œuvre pour son discours anthropologique fondamental et définitif. Ce n'est pas par fausse modestie qu'il déclare dans la Préface qu'il a seulement « commencé quelques raisonnements (et) hasardé quelques conjectures ». ⁵⁷ C'est dans le même esprit qu'il fonde, sur les recherches que pourraient faire des hommes compétents, l'espoir de voir la connaissance de l'homme atteindre à plus de vérité : « Supposons, écrit Rousseau dans la note X, un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils savent faire... ; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre... » ⁵⁸.

S'il est donc vrai que le *Discours sur l'Inégalité*, en tant que discours anthropologique, a ses limites, on devrait se défaire de cette vue — trop longtemps admise — selon laquelle l'homme naturel de Rousseau est ce Sauvage « ... errant dans les forêts, sans industries, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables... » ⁵⁹. On devrait s'interdire de croire que la conception de l'homme de ce *Discours* puisse servir de base à toute la philosophie de l'auteur de l'*Émile*.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

57. *Œuvres complètes*, P1., III, p. 123.

58. *Ibid.*, p. 213-214.

59. *Ibid.*, p. 159-160.

Le problème de l'esprit d'autrui. Discussion de quelques solutions récentes

Richard Vallée

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027054ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027054ar>

[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

Vallée, R. (1988). Le problème de l'esprit d'autrui. Discussion de quelques solutions récentes. *Philosophiques*, 15 (2), 421–451.
<https://doi.org/10.7202/027054ar>

Résumé de l'article

Les quatre thèses suivantes ont pour résultat qu'il devient impossible de justifier sa croyance en l'existence d'états mentaux hors les siens propres : (1) on a un accès direct à ses propres états mentaux ; (2) on n'a qu'un accès indirect aux états mentaux d'autrui ; (3) le matérialisme est indéfendable et (4) toute prétention à la connaissance doit respecter des contraintes empiristes. L'argument par analogie, une tactique classique pour justifier cette croyance, est insoutenable, en particulier lorsqu'il se base sur le comportement linguistique. Un autre argument de Putnam nous engage sur un terrain où, à la limite, il n'est plus nécessaire de parler des états mentaux d'autrui. Il faut donc rethématiser certains problèmes en théorie de la connaissance.

LE PROBLÈME DE L'ESPRIT D'AUTRUI. DISCUSSION DE QUELQUES SOLUTIONS RÉCENTES *

par Richard Vallée

RÉSUMÉ. Les quatre thèses suivantes ont pour résultat qu'il devient impossible de justifier sa croyance en l'existence d'états mentaux hors les siens propres : (1) on a un accès direct à ses propres états mentaux ; (2) on n'a qu'un accès indirect aux états mentaux d'autrui ; (3) le matérialisme est indéfendable et (4) toute prétention à la connaissance doit respecter des contraintes empiristes. L'argument par analogie, une tactique classique pour justifier cette croyance, est insoutenable, en particulier lorsqu'il se base sur le comportement linguistique. Un autre argument de Putnam nous engage sur un terrain où, à la limite, il n'est plus nécessaire de parler des états mentaux d'autrui. Il faut donc rethématiser certains problèmes en théorie de la connaissance.

ABSTRACT. The impossibility of justifying our commonsense belief that there are other minds follows from four theses : (1) we have direct access to our own mental states ; (2) we have only an indirect access to other's mental states ; (3) materialism is untenable and (4) our knowledge claims must be made in accordance with empiricist requirements. The well-known argument from analogy cannot be supported, especially when based on the analogy with linguistic behavior. Another argument, used by Putnam, runs on an epistemic ground. But here, the ultimate consequence is that it is useless to talk about other's mental states, a very unwelcomed conclusion. We are thus led to a reexamination of certain areas of the philosophy of knowledge, especially those connected with our knowledge of our own mental states.

* Je tiens à remercier Renée Bilodeau et Claude Savary pour leur lecture patiente et critique de versions préliminaires de ce texte. Je tiens aussi à remercier Robert Waldron pour m'avoir aidé à traduire les passages cités. Il va sans dire que je suis seul responsable des obscurités et erreurs que pourrait contenir cet article.

Introduction

Certains objets physiques faisant partie de l'environnement du lecteur sont réputés avoir un esprit (les individus humains) ou, plus simplement, des états mentaux comme des désirs et des croyances, alors que d'autres sont reconnus comme en étant totalement dépourvus (les chaises, les automobiles, les téléviseurs, etc...). Une telle propriété divise notre ontologie en deux parties, sans laisser de place pour des cas intermédiaires. Bien sûr, il est quelques objets à propos desquels un jugement ferme n'a jamais été prononcé. On se rappellera que Descartes s'est attiré les foudres de ses contemporains en privant les animaux d'une « *res cogitans* » et en les traitant, conséquemment, comme de simples « mécaniques ». Jamais on n'a pu faire disparaître le problème de l'existence d'états mentaux chez quelques-uns de nos mammifères préférés. Récemment, un autre cas à propos duquel Descartes s'était prononcé, a fait couler beaucoup d'encre : les machines. Un ordinateur puissant et sophistiqué pourrait-il avoir des états mentaux ? Il n'en demeure pas moins que ces objets ont ou n'ont pas d'états mentaux.

Mais comment savoir si certains individus qui nous entourent ont ou n'ont pas d'états mentaux ? Cette question n'a jamais vraiment occupé l'avant-plan en philosophie analytique, et n'est pas l'objet de débats comme l'est celle de la relation corps-esprit. Ce destin n'est pas mérité. Je crois, en effet, qu'autour de ce problème se cristallisent des questions importantes révélant des enjeux qui dépassent largement le cadre initial dans lequel il fut soulevé. En particulier, comme on le verra, ce problème est sous-jacent à certaines discussions, en philosophie de l'intelligence artificielle, relatives à la présence d'états mentaux chez certaines machines. Dans les prochaines pages, je formulerai clairement les données du problème, et examinerai les positions qu'il présuppose, de même que celles auxquelles il engage. Plus précisément, j'introduirai la question de l'esprit d'autrui et soutiendrai que les thèmes dont découle ce problème font qu'on ne peut le résoudre dans la mesure où on le considère comme relevant de la théorie de la connaissance et que, conséquemment, on ne pourrait jamais savoir si certains objets ont des états mentaux. J'examinerai donc uniquement les principales solutions préservant ces thèses, soit l'argument par analogie et l'argument de la meilleure explication. Je soutiendrai

en particulier (1) qu'un argument se fondant sur une analogie entre comportements linguistiques ne peut être défendu, et (2) qu'un argument invoquant la valeur explicative de la postulation d'états mentaux n'est que de peu d'intérêt. Dans ces conditions, il semble que l'on doive admettre soit que le problème de l'esprit d'autrui n'est pas un problème de théorie de la connaissance soit que les thèses dont il résulte doivent être remises en question. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est toute la thématization de la connaissance de son propre esprit, en plus de celle de l'esprit d'autrui, qui devra être révisée. Aussi mes conclusions ne sont, malheureusement, que négatives.

J'éviterai de discuter les positions wittgensteiniennes et strawsonniennes au sujet du problème de l'existence de l'esprit d'autrui. Je veux examiner des solutions qui procèdent de quatre thèses de base, dont je veux faire une critique interne. Wittgenstein (1953) a thématized le problème de l'existence de l'esprit d'autrui en niant l'une ou l'autre des quatre thèses qui m'intéressent. Strawson (1959), de même que Davidson (1984), ont évacué la question hors du cadre épistémique dans lequel j'entends mener la discussion. Je ne me suis pas inspiré de leurs critiques parce que j'aurais dû présenter l'approche générale dans laquelle elles s'inscrivent, ce qui aurait élargi inconsiderément cet article.

1. LE PROBLÈME DE L'ESPRIT D'AUTRUI : FORMULATION GÉNÉRALE

C'est chez Descartes que le problème de l'esprit d'autrui est introduit dans les termes dans lesquels il se pose encore aujourd'hui. On se rappellera que, pour réaliser son programme fondationnel, Descartes utilise la procédure du doute méthodique : il remet en question la validité de tout son savoir en attendant d'avoir fourni une base sur laquelle appuyer la connaissance. Ce faisant, il met aussi en doute son savoir relativement à l'existence d'esprits autres que le sien. La solution cartésienne au problème des fondements de la connaissance est aussi connue du lecteur. Descartes se convainc qu'il peut douter de tout, sauf du fait qu'il a un esprit, esprit qui est distinct de son corps puisqu'il peut imaginer qu'il n'a pas de corps. Il peut douter de l'existence d'autres esprits, mais ne

peut douter de l'existence de son propre esprit. Il écrit, par exemple :

Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas persuadé que je n'étais point ? Non, certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.

(*Méditations*, p. 415)

On pourrait s'attendre à ce que Descartes prouve l'existence d'autres esprits, comme il a prouvé l'existence d'autres corps. Malheureusement, le philosophe ne semble pas avoir consacré d'efforts particuliers à cette question, à propos de laquelle il demeure muet.¹

Dans ce texte, nous parlerons du problème de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits. Cette formulation du problème a ses raisons.

Il est assez clair que nous agissons comme si l'on croyait qu'il y avait d'autres esprits. Le problème est de justifier cette croyance. Nous discuterons donc le problème épistémique de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits. Il ne sera pas question d'un problème ontologique, qui serait celui de la preuve de l'existence d'autres esprits.

Le problème philosophique de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits trouve donc une origine dans le dualisme cartésien. Je ne veux pas dire que ce soit là sa seule origine. Seulement, on peut affirmer sans se tromper qu'il s'y pose avec une évidence et une acuité particulière. Ce problème est donc le suivant, dans sa formulation classique : Je sais que j'ai des états mentaux (un esprit) ; je crois aussi que les autres individus humains qui m'entourent ont des états mentaux (un esprit) ; mais quelles raisons ai-je de croire qu'il ont des états mentaux (un esprit) ? Comment puis-je justifier cette croyance ?

1. Matthews a consacré un intéressant article à ce sujet. Voir Henze (1972) pour le développement d'une solution cartésienne au problème de l'esprit d'autrui. Mais on peut remettre en doute le caractère rationaliste de l'argument de Henze, qui est fortement teinté d'empirisme.

1.1 Le caractère privé des états mentaux

J'aimerais attirer l'attention sur deux thèses essentielles dont découle le problème de l'esprit d'autrui. Premièrement, l'affirmation que je sais que j'ai des états mentaux (un esprit). Il ne s'agit pas de l'affirmation d'une simple croyance, mais de celle d'un savoir. On dit habituellement que l'on sait que l'on a des états mentaux, et que l'on est en contact direct avec ses propres états mentaux (auxquels on a un accès privilégié) alors que l'on n'a pas d'accès direct à l'esprit d'autrui. C'est là une des thèses caractéristiques du cartésianisme, selon lequel il est plus facile de connaître son propre esprit que le monde extérieur ; on la retrouve aussi chez les empiristes, qui soutiennent que les individus humains ont un accès direct et privilégié à leurs états mentaux.

Deuxièmement, on doit noter que, dans le cadre cartésien dans lequel se pose le problème, il est impossible d'avoir un contact direct avec l'esprit d'autrui au sens où l'on a un contact direct avec son propre esprit. On devra parler de contact indirect avec l'esprit d'autrui. On retrouve aussi cette thèse chez les empiristes.

Ces deux thèses caractérisent une position affirmant le caractère privé de l'esprit. Ici, l'esprit peut être entendu au sens cartésien ou en un sens plus contemporain : les états mentaux d'autrui, ses croyances, son savoir, ses intentions, etc... Cette conception de l'esprit le soustrait au domaine public, au domaine de l'inter-subjectif.²

Le problème épistémique de la justification de la croyance que d'autres individus ont un esprit peut aussi se poser sans arrière-fond historique. Un sceptique pourrait affirmer qu'il n'a aucune raison de croire que les individus qui l'entourent ont un esprit, qu'ils peuvent être des machines ou des animaux sans pensée, et que, par conséquent, plutôt que de risquer de se tromper en adoptant une croyance qu'il ne peut justifier, il préfère ne pas adhérer à cette croyance.

2. Kenny (1968) résume bien la place des thèses cartésiennes dans l'histoire de la philosophie en affirmant que « L'introduction de la *cogitatio* comme caractéristique définissant l'esprit équivaut à la substitution du privé à la rationalité comme marque du mental ». (Kenny, 1968, p. 360).

Quoi qu'il en soit de l'origine du problème, il faut noter qu'essentiellement elle n'en change pas les données.

1.2 Importance du problème

Avant d'aller plus loin, il convient de souligner les enjeux liés à ce problème. S'il est impossible de justifier la croyance en l'existence d'autres esprits, on peut se demander si on pourra accorder une grande valeur à une psychologie de type mentaliste, puisque la connaissance que nous donne ce type de psychologie se base sur l'étude d'objets qui n'ont peut-être pas d'esprit, ou d'objets auxquels nous accordons, sans pouvoir le justifier, des états mentaux. Au fondement de cette connaissance, il y aurait donc un acte de foi.

Cette question forme également le cœur des problèmes auxquels ont dû faire face certains grands courants philosophiques telle la phénoménologie husserlienne, qui se fonde justement, en partie tout au moins, sur la possibilité d'un accès direct à ses propres états de conscience. Elle se pose aussi à l'empirisme logique, pour lequel son importance fut dramatiquement posée par Feigl, qui écrivait :

Les perpétuelles controverses portant sur le problème de l'existence d'autres esprits gravitent autour d'un certain embarras pouvant s'énoncer comme suit : si on veut préserver comme cognitivement pourvues de sens les croyances communes relativement à la présence d'états mentaux chez d'autres personnes (et éventuellement aussi chez quelques animaux « supérieurs »), alors il faut abandonner le critère (« fort ») de vérifiabilité de la signification factuelle. Et, par simple contraposition, si on veut préserver ce critère empiriste restrictif, on ne peut interpréter les énoncés à propos des autres esprits comme littéraux, bien que ce soit l'interprétation du sens commun, et qu'elle soit manifestement présupposée par de nombreuses maximes morales (par exemple celles interdisant la cruauté ou celles enjoignant à la sympathie et à la bienveillance).³

3. « The continuing controversies concerning the problem of other minds center about a perplexity which may be stated in the following form : If we want to retain as cognitively significant the common beliefs in the occurrence of mental states in other persons (and possibly also in some « higher » animals), then we must abandon the (« strong ») verifiability criterion of factual meaningfulness. And, by simple contraposition, if we want to retain this restrictive empiricist criterion, we cannot interpret statements about other minds in the literal way intended by common sense, and obviously presupposed by many moral maxims (e.g. those forbidding cruelty or those enjoining sympathy and kindness). » (Feigl, 1958, p. 978).

Il y a aussi, comme le souligne Feigl dans le texte cité, des conséquences éthiques. Si on ne peut justifier cette croyance, on peut toujours agir comme si elle l'était, et comme si les autres avaient un esprit. Mais il n'y a là rien de contraignant, et la position inverse est aussi viable : puisqu'on ne peut justifier cette croyance, faisons comme si les autres individus n'avaient pas d'états mentaux et étaient des machines ou des animaux sans esprit. Il est assez clair que les principes éthiques qui découlent de ces deux attitudes diffèrent, puisque nos droits et devoirs vis-à-vis de nos semblables ne sont pas ceux que nous avons devant des machines ou des animaux.

Certaines théories philosophiques reposent aussi sur une solution à ce problème, en particulier certaines théories expliquant l'action en termes d'attribution de plans d'actions à des agents (Goldman, 1970, pp. 116-117). Il est assez évident que si on ne peut justifier la croyance que d'autres individus ont des états mentaux, il devient difficile de justifier l'attribution de plans d'action composés de croyances et de désirs, qui sont des états mentaux.

Enfin, toutes les discussions autour de la question de savoir si les ordinateurs peuvent avoir des états mentaux ou une conscience présupposent des thèses à ce sujet, puisqu'elles font fréquemment appel à des tests externes dont on dit qu'ils nous permettent de décider si oui ou non un objet, en l'occurrence un ordinateur, a des états mentaux (Turing, 1950). On a recours aux performances publiquement observables des ordinateurs qui, dans le cas où elles se révéleraient impossibles à distinguer de performances publiquement observables d'individus humains, nous forceraient à croire, selon certains, que les ordinateurs ont des états mentaux. Dans de telles discussions, l'argument majeur est que, si on ne peut faire la différence entre les performances d'un individu qui a un esprit et un autre à propos duquel on se demande justement s'il a un esprit, on doit concéder que ce dernier en a un puisqu'il est impossible de déceler des différences entre le premier et le second individu. On aura reconnu le jeu de l'imitation de Turing. Il est évident qu'on applique aux ordinateurs un test que l'on présuppose valable pour décider si, oui ou non, les individus humains ont des

états mentaux : leur comportement publiquement observable révélerait, en quelque sorte, le fait qu'ils ont un esprit. Dans les discussions qui suivirent la parution de l'article de Turing, même les critiques les plus convaincus ne remirent pas en question le fait que les autres individus humains puissent avoir des états mentaux. Souvent même un test externe, à la Turing, était considéré comme suffisant pour justifier cette croyance (Scriven, 1953), alors qu'il ne suffisait pas pour attribuer des états mentaux à des machines passant le jeu de la simulation.

2. L'ARGUMENT PAR ANALOGIE

Notre problème est la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits. On a apporté différentes réponses à ce problème. Une des plus courantes et des plus naturelles (au sens où elle est très près du sens commun) est l'argument par analogie.

On le retrouve chez Locke, Berkeley et Hume, et il est très important d'en souligner le caractère empiriste : il répond en effet à la thèse selon laquelle la seule connaissance possible passe par la perception. Avec cette contrainte concernant le processus d'acquisition de la connaissance, la question devient celle de savoir comment on peut déterminer si quelqu'un a un esprit, alors que ce dernier n'est évidemment pas perceptible par les sens. La réponse classique est relativement simple. Lorsque l'on observe les autres, on observe que leurs actions *ressemblent* aux nôtres, et, étant donné que nos actions ont pour cause des états mentaux, et qu'aux mêmes effets on peut assigner les mêmes causes, on pourrait donc affirmer que les autres ont des états mentaux.

Il convient ici d'écarter la thèse soutenue par Goldstein (1970) et qui voudrait que le problème de l'esprit d'autrui ait pour source l'empirisme qui, exigeant que la connaissance provienne des perceptions, nous conduirait à l'argument par analogie, puisque, toujours selon l'empirisme, l'esprit n'est pas perceptible par les sens. On doit aussi écarter la conséquence radicale que tire Goldstein de cette thèse et qui serait que, puisque je sais que des individus autres que moi ont des états mentaux et que l'empirisme ne réussit pas à rendre compte de cette connaissance, il faut rejeter l'empirisme. C'est bien plutôt le dualisme cartésien qui est le berceau du problème, car il fait disparaître toute possibilité de percevoir

directement l'esprit d'autrui. Toutefois, il ne pose aucune contrainte sur la solution du problème, et n'impose certainement pas l'argument par analogie. Le cadre empiriste pose évidemment des exigences à une solution acceptable du problème, et l'argument par analogie fut longtemps réputé respecter ces exigences. Mais ce dernier n'est pas le seul possible, et on pourrait construire une solution dans un cadre rationaliste.

Goldstein accorde une valeur décisive à l'expérience empathique de l'autre comme justification de la croyance en l'existence d'états mentaux chez autrui. L'empirisme écarte cette expérience psychologique comme preuve et lui nie toute valeur justificative. Bien sûr on peut, contre les empiristes, rétorquer que l'on fait tout de même cette expérience. Mais celle-ci n'est pas du même ordre qu'une expérience perceptuelle, malgré ce que laisse entendre Goldstein en mettant cette expérience sur le même pied que l'expérience du vert. On ne peut admettre la possibilité de justifier la croyance en l'existence de certains objets en faisant appel à une expérience non sensible, sans argument supplémentaire, comme le fait Goldstein. Ce faisant, on ouvrirait la porte à la possibilité de justifier à peu près n'importe quelle croyance, par exemple la croyance en l'existence de fantômes.

On retrouve chez Russell (1948) la version classique de l'argument par analogie. Ce dernier a soutenu que je sais que, si j'ai le comportement X, ce dernier est causé par un état mental Y. Si j'identifie le même comportement chez autrui, je puis lui assigner la même cause. Russell écrit :

On connaît, par auto-observation, une loi causale de forme « A cause B », où « A » est une pensée et « B » un événement physique. On observe parfois B sans pouvoir observer A ; on infère alors un A non-observé.⁴

Cette citation résume bien l'argument par analogie. J'utilise comme modèle mon comportement que je sais causé par un état mental. C'est en tout cas ce que nous dit le sens commun. Si

4. « We know, from observation of ourselves, a causal law of the form "A causes B", where "A" is a thought and "B" a physical occurrence. We sometimes observe B when we cannot observe A ; we then infer an unobserved A » (Russell, 1948, dans Buford, ed., 1970, p. 6).

j'observe le même comportement chez autrui, je devrais pouvoir lui associer le même état mental, par analogie. C'est encore ce que nous dit le sens commun. On rencontre dans cette citation les éléments importants de l'argument : les notions d'inférence, de causalité et d'observation.

Cet argument s'appuie donc sur la thèse selon laquelle je sais directement que j'ai des états mentaux, sans inférence, et que je puis inférer que les autres ont des états mentaux. On devrait rajouter qu'*on ne peut qu'inférer que les autres ont des états mentaux* puisqu'on n'y a pas un accès direct. Cette inférence se fait sur la base de l'observation du comportement, et utilise une notion de causalité élémentaire : même effet, même cause. Le comportement étant ici un effet, on doit en chercher la cause qui est, par analogie avec ce que je sais à mon propos, un état mental. Notons que cet argument fait appel à la ressemblance entre mon corps et mes comportements d'une part, et les autres corps et leurs comportements d'autre part.

Hampshire (1952) a aussi utilisé l'argument par analogie, mais en tenant compte du comportement linguistique, et du fait qu'on assigne une valeur de vérité aux énoncés formulés par autrui à propos de ses émotions. Sa version de l'argument est la suivante. Si j'utilise « Je suis étourdi », je sais quelles sont les conditions de vérité de cet énoncé. Si quelqu'un d'autre l'utilise, je sais aussi quelles sont les conditions de vérité d'un tel énoncé, et par conséquent je sais quels sont ses états mentaux. Il est clair qu'ici intervient la causalité — même cause à l'énonciation — et la notion d'inférence — j'infère que le locuteur est étourdi. On peut aussi utiliser une analogie entre situations et comportements ou situations seulement pour reconstruire l'argument (Thomson, 1951). On dira alors que l'on se fie à la situation dans laquelle se trouve un individu pour lui attribuer des états mentaux, en posant que l'on s'est déjà retrouvé dans une situation analogue. Cette variation sur l'argument est intéressante puisqu'elle montre la grande complexité de l'attribution d'états mentaux, et évite de parler de « monde intérieur ». Cette approche, qui n'a pas encore été pleinement articulée, se heurte tout de même à quelques sérieux problèmes, dont celui de savoir comment on pourra affirmer que l'individu qui se trouve dans la situation dite analogue

est un individu humain. Thomson renvoie encore à la situation, qui nous permettrait de décider (Thomson, 1951, p. 338). Mais si je vois une bête dans une situation analogue à une situation dans laquelle je me suis trouvé — disons au moment où je la vois se faire anesthésier — dirais-je qu'elle va perdre conscience ? Et surtout qu'est-ce qu'une situation analogue ? Pouvons-nous en produire une caractérisation un peu contraignante ? La voie ouverte par Thomson mériterait d'être explorée. On doit cependant remarquer que les problèmes liés à l'analogie se posent pour l'analogie entre situations comme pour l'analogie entre comportements. Par la suite, je ne tiendrai compte que de l'analogie entre comportements.

Les problèmes liés à l'argument par analogie sont assez nombreux, et les discuter nous fera pénétrer plus avant dans sa complexité.

3. QUELQUES PROBLÈMES LIÉS À L'ARGUMENT PAR ANALOGIE

3.1 Interactionnisme, épiphénoménisme, matérialisme et analogie

Il faut signaler que nos exemples postulent le dualisme — il y a un corps et un esprit — et l'interactionnisme — l'esprit peut avoir un effet sur le corps et inversement. Plus précisément, nos exemples exigent seulement que l'esprit puisse avoir un effet sur le corps, et ne demandent pas que l'on se prononce sur la relation inverse. Comme on n'a jamais soutenu que la relation causale allait uniquement de l'esprit vers le corps, on peut considérer que la théorie endossée est un interactionnisme. On pourrait croire que l'argument par analogie n'est pas disponible pour un occasionnaliste ou un épiphénoméniste. On pourrait aussi se demander comment peut réagir un moniste matérialiste devant cet argument.

De plus, on doit postuler que l'on connaît les causes de ses propres comportements, que l'on connaît des lois causales psychophysiques, et que ces lois s'appliquent à autrui. Ces postulats sont évidemment controversés. Chaque individu connaît-il directement toutes les causes de ses comportements ? À des comportements identiques peut-on toujours associer les mêmes causes ? À ces deux questions on doit répondre par la négative. Les sciences humaines

nous ont trop appris sur la rationalisation. Chaque aveu d'une raison ne peut être regardé qu'avec suspicion. On sait, par ailleurs, qu'un même comportement peut avoir plusieurs causes : l'énonciation de « J'ai faim » peut être causée au moins par la réalité physiologique de la faim, par la boulimie, ou simplement par un manque d'attention de la part d'autrui (et fonctionne alors simplement comme une demande d'attention). Commençons par les données générales du problème. L'argument par analogie n'est pas essentiellement lié à la causalité. Plutôt que de dire que tel comportement est causé par tel état mental, on peut dire qu'à chaque comportement est lié un état mental, ou qu'à toutes les fois que j'ai eu tel comportement, il y a eu état mental concomitant (voir Ayer, 1953. Voir aussi Ray, 1976, pour une formulation de la thèse analogique sans recours à la causalité). L'argument par analogie est donc disponible pour l'occasionnaliste.

On pourrait construire une version épiphénoméniste de l'argument par analogie. Il suffirait de soutenir que j'ai observé, dans mon cas, qu'à chaque fois que je me frappe, j'éprouve une douleur. Par analogie, en voyant les corps des autres, je pourrais affirmer qu'à chaque fois qu'ils se frappent, ils éprouvent une douleur. L'épiphénoméniste peut donc utiliser l'argument par analogie.

Que faire du matérialisme ? Les tenants de cette dernière théorie refusent de parler d'états mentaux, et parlent d'états neurophysiologiques. Le problème de l'existence de l'esprit d'autrui ne peut se formuler dans le contexte de cette théorie⁵. Hyslop (1970) a contesté une telle conclusion et soutenu que, pour le matérialiste, le problème était celui de corrélérer des états du cerveau et des états mentaux et qu'il fallait, pour ce, identifier des états du cerveau, les états du cerveau d'autrui, comme des états mentaux, ce qui présuppose, il va sans dire, une solution au problème de l'existence de l'esprit d'autrui. Mais la critique de Hyslop ne vise pas juste. Ce qu'il présente aux matérialistes comme un problème est en fait le principe sur lequel s'appuient ces derniers. C'est pourquoi l'hypothèse matérialiste rend impertinente la formulation du problème de l'existence de l'esprit d'autrui.

5. Voir Feigl, 1958, pour une défense du matérialisme dans le contexte d'une discussion du problème de l'esprit d'autrui.

Si l'hypothèse matérialiste qui identifie état du cerveau et état mental se révèle vérifiée, on aura évidemment une solution au problème de l'esprit d'autrui et, en ce sens, le problème de l'esprit d'autrui ne se pose pas pour le matérialiste puisque ce problème disparaît avec une vérification éventuelle de l'hypothèse sans qu'il y ait quoi que ce soit à ajouter à cette dernière. L'argument d'Hyslop porte donc moins contre la solution matérialiste au problème de l'existence de l'esprit d'autrui que contre le matérialisme tout entier.

L'argument par analogie peut donc être reproduit dans toute théorie dualiste, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la causalité. Il n'a pas sa place, cependant, dans un monisme matérialiste comme solution au problème de l'existence de l'esprit d'autrui puisque ce problème est en quelque sorte dissout par le matérialisme, où il se confond avec le problème de l'existence d'états neurophysiologiques identifiés à des états mentaux. Demeurent deux problèmes majeurs : l'induction et la vérification.

3.2 Le problème de la base inductive et de la vérifiabilité

La critique la plus commune souligne que l'argument par analogie utilise l'induction, mais s'appuie sur un seul et unique cas : à partir du fait que j'ai un esprit, j'induis que tous les autres ont un esprit. Cette base inductive est évidemment la plus faible que l'on puisse imaginer et elle est trop faible pour justifier sa conclusion.

Une seconde critique est souvent présentée : on peut remarquer que la conclusion de l'argument ne peut jamais faire l'objet d'une vérification, ni être confirmée ou infirmée (voir Thomson, 1951, Feigl, 1958 et D. Locke, 1973).

3.2.1. L'induction

On a apporté diverses répliques au problème de la base inductive. Une de celles-ci mérite d'être largement discutée. Il s'agit de la réponse selon laquelle on n'infère pas à partir d'un seul cas, le sien, mais à partir d'un grand nombre de cas (Ayer). Selon cet argument, je ne justifie pas ma croyance en l'existence d'un

esprit chez autrui à partir de l'existence de mon esprit, mais je prête aux autres des états mentaux sur la base des nombreuses observations de concomitance de comportements et d'états mentaux dans mon propre cas, et sur la base de l'observation de leurs comportements. Sikora (1977) a offert une défense sophistiquée de cet argument.

Selon Sikora, l'argument par analogie ne justifie pas, en lui-même, la croyance en l'existence d'autres esprits. Cet argument est simplement que, à partir de nombreuses observations de concomitance d'états mentaux et de comportements (dans son propre cas) on prête, par analogie, des états mentaux aux autres lorsqu'on observe ces comportements. On n'a pas inféré que soi-même et les autres avaient un esprit. Pour affirmer qu'à chaque corps on peut associer un esprit, il faut un nouvel argument, un argument indépendant selon Sikora. Il s'agit, en fait, de faire l'hypothèse que tous mes états mentaux ont été et sont encore liés à ce corps, mon corps. On pourrait, pour ce, faire appel à ses souvenirs. Une fois cette étape accomplie, il suffirait de poursuivre en affirmant qu'il en va de même pour les autres corps, qui, comme mon corps, se seraient vus associés des états mentaux.

La force de cet argument vient évidemment du fait qu'il permet d'éviter apparemment le problème de l'induction à une première étape et que, à une seconde étape, on n'a qu'à défendre pour son corps et pour les autres corps une « hypothèse », la même « hypothèse ». Mais à cette seconde étape intervient l'induction : je dois affirmer que, puisque j'associe un esprit à mon corps, je dois associer un esprit à chaque autre corps auquel j'ai attribué des états mentaux. On devrait inférer à partir d'un cas où des états mentaux sont liés à un corps et constituent un esprit, son propre cas, tous les autres, c'est-à-dire que tous les états mentaux que j'ai associés à un objet physique constituent l'esprit associé à cet objet physique. Il est important de parler de l'esprit de cet objet, car on veut soutenir qu'il n'y a qu'un esprit, et non plusieurs, associé à cet objet. Ici surgissent quelques problèmes. Si, en effet, j'associe l'état mental d'un individu à une action, qu'est-ce qui me permet d'affirmer qu'à un autre comportement correspond un autre état mental *du même individu* ? Qu'est-ce qui me permet de l'affirmer dans mon propre cas ? On pourrait prouver l'existence d'autres esprits, mais peut-être d'un trop grand nombre d'esprits.

Par ailleurs, est-ce vraiment une hypothèse ? Et si c'en est une, comment pourrais-je vérifier ou falsifier une telle hypothèse ? Peut-on admettre la possibilité de la falsifier ? On doit répondre non à la première question, puisqu'on doit répondre non aux deux autres. Affirmer que tous les états mentaux attribués à un corps peuvent être constitués comme formant l'esprit que l'on associe à ce corps n'est pas une hypothèse empirique. Ce serait plutôt une position raisonnable, et non une hypothèse.

Admettons que ce soit simplement une thèse philosophique défendable et que je tente de la défendre dans le cas de mon corps. Comment pourrait-on justifier la croyance que toutes mes expériences sont liées à ce corps ? Mais il y a plus. Puisqu'une personne est plus qu'une somme d'états mentaux en ce sens que ce qu'on appelle l'esprit a une certaine structure, comment justifier la croyance que je suis plus qu'une somme d'états mentaux ? Ces problèmes, qui se posent pour moi, se posent aussi dans le cas des autres. Enfin, et c'est le problème majeur, comment établir que l'on peut unifier ces états, et soutenir qu'il n'y a qu'un esprit ? La seconde partie de l'argument de Sikora nous écarte, en fait, du problème de la croyance en l'existence d'autres esprits, pour nous placer devant ceux de l'identité des individus et de l'unité de la conscience, et ne fait que reporter la question à un autre niveau, sans y répondre. Nous ne pouvons discuter ce problème ici.

Le problème de l'induction demeure entier, même lorsqu'on aborde l'argument par analogie par le biais de l'attribution de multiples états mentaux, puisqu'on doit affronter ce même problème à une certaine étape de l'argument.

3.2.2 La vérification

Le problème de la vérification est, traditionnellement, le problème de l'impossibilité de vérifier la validité des résultats obtenus inductivement. Plus précisément, en ce qui concerne le problème des autres esprits, « il serait absurde de parler de vérification indépendante de l'inférence qu'il (un esprit) fait à

propos des autres »⁶. Cette objection s'appuie sur un principe général, formulé par Hyslop et Jackson :

Aucun argument (inductif) par analogie partant de faits observés et conduisant à des conclusions qui (logiquement) ne peuvent être observées, n'est un bon argument par analogie.⁷

En regard de ce réquisit, les arguments par analogie jusqu'ici formulés seraient de mauvais arguments et, par conséquent, seraient des arguments sans valeur.

Hyslop et Jackson (1972) ont apporté quelques réponses à cette objection. Ils objectent, par exemple, que le principe serait faux puisque dans certains cas on infère à partir de l'observable vers de l'inobservable, dans le cas d'hypothèses empiriques par exemple. Évidemment, ils reconnaissent qu'il y a une différence entre l'impossibilité d'observer pour des raisons physiques, et l'impossibilité d'observer pour des raisons logiques, et ils conviennent que le problème de l'esprit d'autrui est lié à ce dernier type d'impossibilité (voir aussi Ayer, 1953 à ce sujet). Mais, curieusement et sans argument, ils posent qu'il n'est pas évident que la différence entre ces deux impossibilités soit pertinente dans le contexte de la discussion du principe. Pourtant, à nos yeux, c'est là l'essentiel du problème. Ils soutiennent aussi que si l'hypothèse ne peut être vérifiée, elle ne peut être falsifiée, et qu'elle demeure intouchée par ce type de critique. Ils semblent oublier que ce type de critique s'attaque justement au fait que cette hypothèse n'est ni falsifiée ni falsifiable. Les réponses d'Hyslop et Jackson ne touchent pas le cœur du problème. C'est à Mellor (1956) que l'on doit l'un des affrontements les plus dramatiques avec cette question, qui se termina sur une conclusion des plus radicales. Faisant le parallèle entre le problème de l'induction et celui de la vérification des conséquences de l'argument par analogie, Mellor écrit :

Dans chacun de ces deux cas, la tentation est forte de soulever ces nouvelles questions : (a1) « Qu'est-ce qui rend une induction probable ? » (b1) « Qu'est-ce qui rend les inférences par analogie probables ? ». Ces

6. « It makes no sense of his independently checking the particular inference that he himself makes about others » (Mellor, 1956, p. 214).

7. « No analogical (inductive) argument which proceeds from observed facts to conclusions about what cannot, logically, be observed, is a good analogical argument » (Hyslop et Jackson, 1975, p. 168).

questions rencontrent les mêmes difficultés. Si on dit « les conclusions inductives sont probables parce que les inductions se sont souvent révélées justifiées dans le passé », on doit affronter la question : « Mais comment pouvez-vous savoir que ces inductions se révéleront justifiées dans le futur, sinon par induction ? » De la même façon, si on dit « Les conclusions par analogie sont probables parce que les arguments par analogie effectués par les autres à mon propos sont souvent justifiés », on hérite de la question « Mais pouvez-vous savoir que les arguments que vous avez fournis à propos des autres sont aussi justifiés — sinon par analogie ? » Tout comme il est impossible de montrer que le futur sera comme le passé indépendamment de l'induction, il est impossible de montrer que les autres sont comme moi indépendamment de l'analogie.⁸

Que faire ? Mellor propose de considérer les propositions « Les inductions sont probables (raisonnables) » et « L'argument par analogie donne des conclusions probables (des conclusions qu'il est raisonnable d'accepter) » comme analytiques.

Mais peut-on accepter une solution par législation ? On ne gouverne pas par décret en philosophie. De plus, la décision de Mellor est *ad hoc*.

Pour accentuer l'importance de ce problème, on doit soulever une autre objection majeure. Ainsi, on peut fortement douter de l'intérêt du réquisit formulé par Hyslop et Jackson dans le cadre de cette discussion. Ce principe disqualifie toute inférence inductive qui se base sur des faits observés vers de l'inobservable. On n'a jamais observé (au sens strict) que nos « événements mentaux » avaient un effet causal sur des événements physiques, ou même qu'il y avait concomitance d'événements physiques et d'événements mentaux, et que mon esprit était lié à mon corps. Le principe, tel

8. « Now, in both cases there is the temptation to raise the further questions : (a1) « What makes induction probable ? » (b1) « What makes analogical inferences probable ? » These questions run into similar difficulties. If we say « inductive conclusions are probable because inductions have often been successful in the past », we are faced with the question « But how do you know that inductions will be successful in the future — except by induction ? » Likewise, if we say « Analogical conclusions are probable because the analogical arguments made by others about myself are often successful », we get the question « But how do you know that the arguments you yourself make about others are also successful — except by analogy ? » Just as it is not possible to show independently of induction that the future will be like the past, so it is not possible to show independently of analogy that others are like myself. » (Mellor, 1956, p. 215).

que formulé, n'est pas pertinent dans ce contexte. Et s'il l'est, il disqualifie les fondements mêmes de l'argument par analogie en écartant la base inductive de ce dernier comme inadéquate.

En fait, l'induction à la base de l'argument par analogie ne se fonde certainement pas sur des faits observés, puisqu'on n'observe jamais que ses états mentaux causent (ou accompagnent) ses états physiques. Sur quoi se fonde-t-elle ? Avant d'entrer sur le terrain de la vérification ou de la falsification des conclusions du raisonnement inductif, on doit discuter les problèmes philosophiques liés à la base de l'argument : l'auto-observation.

3.3 L'analogie

L'argument par analogie peut être attaqué sur un autre front. Pour dire que les autres ont certains états mentaux, il faut utiliser des critères de ce qui compte comme « observation d'un comportement révélant un état mental ». Il faut aussi des critères permettant d'identifier ce qui compte comme un même comportement. Sans critères, nous ne pouvons dire que les autres ont les mêmes comportements que nous. Les partisans de l'analogie ont bien défini un test permettant d'attribuer des états mentaux, mais un test behavioriste. Ce faisant, ils n'ont pas justifié leur utilisation du vocabulaire mentaliste pour parler d'autrui, ils n'ont fourni qu'une interprétation behavioriste du vocabulaire des états mentaux.

On pourrait toujours affirmer que le vocabulaire des états mentaux reçoit une interprétation mentaliste lorsqu'appliqué à soi, et une interprétation behavioriste lorsqu'appliqué à autrui. Pourtant, comme l'a noté Strawson (1959), le vocabulaire des états mentaux n'est pas ambigu ; il n'y a pas une signification pour de telles expressions utilisées dans une phrase à la première personne, et une autre signification pour les mêmes expressions utilisées dans des phrases à la troisième personne.

3.4 États mentaux et comportement linguistique

Enfin, on peut fortement remettre en question tout argument s'appuyant sur l'analogie entre des comportements linguistiques, comme l'argument présenté par Hampshire. Ray (1976) a bien

identifié les problèmes relatifs à l'utilisation du comportement linguistique pour justifier l'application au vocabulaire des états mentaux et souligné que l'on ne peut faire l'inférence :

- 1) Smith dit habituellement la vérité
 - 2) Smith me dit qu'il souffre
- Donc probablement
- 3) Smith souffre

Cette inférence ne vaut pas puisque la première prémisse est inacceptable, présupposant l'applicabilité du vocabulaire des états mentaux (avec une interprétation mentaliste de ce vocabulaire) à Smith afin de justifier l'application de « dit », et ne peut, par conséquent, être utilisée pour prouver que ce vocabulaire est applicable avec cette interprétation. En effet, on ne peut affirmer qu'un objet dit quelque chose si on ne pose pas que cet objet parle notre langue ou une langue. Mais si on pose que l'objet parle notre langue ou une langue, alors il n'est plus nécessaire d'argumenter pour affirmer que cet objet a des états mentaux : on peut le croire sur parole lorsqu'il s'attribue des états mentaux. Afin d'éviter ce type de problème, Ray va formuler une prémisse qui ne présuppose pas le vocabulaire des états mentaux. Il fait l'inférence :

- 1) La plupart des bruits que Smith a émis et qui sont tels qu'ils expriment des propositions dans ma langue sont tels que ces propositions sont vraies.
 - 2) Smith a émis le bruit : « Moi, Smith, je souffre ».
 - 3) Le bruit : « Moi, Smith, je souffre » exprime une proposition dans ma langue.
- Donc, probablement :
- 4) La proposition exprimée dans ma langue par le bruit « Moi, Smith, je souffre » est vraie.⁹

9. « (1) Most of the noises that Smith has made which are such that they express propositions in my language are such that these propositions are true.
 (2) Smith has made the noise « I, Smith, am in pain ».
 (3) « The noise "I, Smith, am in pain," expresses a proposition in my language. Therefore, probably,
 (4) The proposition expressed in my language by the noise "I, Smith, am in pain," is true. »

Cette stratégie permet d'éviter le problème de la définition de critères d'application du vocabulaire des états mentaux puisqu'elle n'attribue *a priori* aucun état mental. Ray considère qu'avec cet argument il est possible de justifier sa croyance en l'existence d'autres esprits. On doit toutefois noter quelques problèmes présentés par son argumentation.

Le premier est lié à la possibilité de rencontrer un ordinateur qui simule la parole et duquel on devrait affirmer, à cause du critère de Ray, qu'il a des états mentaux. Ray accepte cette conséquence (Ray, 1976, p. 137). Le dualisme qui sous-tend le problème de l'esprit d'autrui et l'argument par analogie, qui est un argument externe d'assignation d'états mentaux, forment le cadre du jeu de simulation de Turing. L'argument par analogie autorisant l'attribution d'états mentaux à tout objet qui présente un comportement similaire à celui de l'individu qui formule cet argument, et certains ordinateurs présentant de tels comportements (linguistiques en particulier), on tend à assigner des états mentaux à ces machines. Pour obtenir un test de Turing, il suffit donc simplement de modifier légèrement les données du problème : certains ordinateurs présentant des comportements analogues à des comportements humains, on tend à leur attribuer des états mentaux comme on attribue des états mentaux à tout individu qui a un comportement analogue au sien. Le test de Turing n'est que l'application de l'argument par analogie à des ordinateurs.

Un second problème vient du critère linguistique de Ray, qui, s'il permet de savoir qu'il y a d'autres esprits, est relativement local : faut-il parler la même langue que Ray pour que ce dernier sache que l'on a des états mentaux ? Ce même critère s'applique chez les germanophones, et pourrait leur faire croire que seuls les allemands ont un esprit. C'est une étrange conséquence, mais un problème mineur.

Mais surtout, l'argument de Ray n'est pas concluant parce que celui-ci introduit des prémisses injustifiées et tire des conséquences tout aussi injustifiées. Ainsi, p. 135, Ray prend pour acquis que les sons émis par Smith correspondent à des phrases vraies de sa propre langue, et non qu'ils ont la même signification que les expressions de sa langue : Ray ne préjuge pas de la signification

des expressions qu'il entend. Mais p. 136, ce qu'il affirme va plus loin que ce qu'il a explicitement présupposé. Il écrit :

Cependant, ce n'est pas avant d'entendre Smith dire « Je souffre » ou « Je pense » que je sais qu'il s'engage dans une activité mentale comme moi. Et cette connaissance est basée non pas sur le fait qu'il parle le français, mais sur le fait que je sais que les bruits qu'il émet sont généralement des indicateurs fiables de ce qui arrive dans le monde, tout comme la hauteur de la colonne de mercure est un indicateur fiable de la température de l'air.¹⁰

Passons sur la bizarrerie de l'analogie avec un thermomètre, qui tendrait à prouver que les thermomètres ont des états mentaux parce qu'ils « disent » toujours la vérité. Passons aussi sur le fait que Ray oublie que Smith peut parfois mentir ou faire des énonciations sans valeur de vérité.

Ray commet deux erreurs majeures. Pour affirmer que le locuteur fait part d'une activité mentale lorsqu'il dit « Je pense », il faut que Ray accorde à cette expression complexe la même signification que celle qu'il accorderait à cette expression si elle faisait partie du français. Pourtant, il n'a considéré jusqu'à maintenant l'énonciation de ces expressions par le locuteur que comme la production de sons qui ont une signification dans sa propre langue, dans la langue de l'interprète, sans se permettre de dire que le locuteur parle la même langue que lui, et donc accorde à ces sons la signification qu'ils ont dans sa langue. Et, de fait, ce locuteur, par l'énonciation de « Je pense », pourrait signifier « La neige est blanche » parce que « Je pense » signifie « La neige est blanche » dans sa langue ; l'objet pourrait aussi ne rien signifier parce que cet objet qui émet des sons correspondant à des phrases du français est une machine à calculer utilisant des lettres comme signes numériques, et émettant des formules qui sont des formules mathématiques. Ce pourrait être aussi une machine qui choisit au hasard d'émettre

10. « Yet it is not until I hear Smith say "I am in pain" or "I think" that I know that he engages in mental activities as I do. And this knowledge is based not on my knowledge that he speaks English, but rather on my knowledge that his noises are generally reliable indicators of what is happening in the world, just as the height of the mercury in a thermometer is a reliable indicator of what the temperature of the air is. » (Ray, 1976, p. 136)

certains bruits auxquels l'allocutaire associe naïvement une signification. L'audition de sons correspondant à des énonciations de phrases de sa langue n'autorise pas à dire que ces énonciations sont des énonciations de phrases dans sa langue. Il faut un argument supplémentaire pour soutenir que l'objet qui émet ces sons est un locuteur s'exprimant dans cette langue.

L'argument de Ray n'est certainement pas concluant, puisqu'il suppose que celui qui émet des sons qui, dans la langue de Ray, expriment des propositions, exprime les propositions qui sont émises par ces sons dans la langue de Ray. Pour ce, il faudrait que Ray et son allocutaire parlent une même langue, ce que ne veut pas soutenir Ray, car, autrement, il devient impossible d'utiliser cet argument pour prouver que l'autre a des états mentaux. On doit en effet se rendre à l'évidence que si l'un et l'autre utilisent la même langue, ils s'attribuent des états mentaux, et sur la foi de cette auto-attribution, Ray devrait conclure que Smith a des états mentaux. Dans ces conditions, toute l'argumentation précédente se révèle inutile ou trompeuse puisque la question de savoir si autrui a des états mentaux n'a rien à voir avec une analogie quelconque, mais avec le fait que l'on parle ou non la même langue. Et le fait que Ray considère que les sons émis correspondent, de façon générale, à des propositions vraies, n'y change rien, car il peut considérer que ce qui est dit est vrai, sans en connaître la signification. Par exemple, toutes les propositions vraies, à un moment t , dans la langue de Ray, pourraient être vraies à un moment t_1 , dans ce qui serait la langue parlée par l'allocutaire de Ray (Smith), sans que ces propositions soient exprimées par les mêmes expressions que celles utilisées par Ray, même s'il y a une identité entre la syntaxe et l'ensemble des signes formant le vocabulaire de la langue de Ray et ce qui serait la langue de Smith. On ne peut cependant aussi facilement passer de la valeur de vérité à ce qui est exprimé par la phrase ayant cette valeur de vérité. Mais quels moyens a Smith de savoir que lui et son allocutaire parlent la même langue, ou même que son allocutaire parle une langue ? En utilisant l'expression « l'autre parle la même langue » on présuppose une solution au problème. La propriété d'être un locuteur ne peut être attribuée indépendamment de celle d'avoir des états mentaux (voir aussi Davidson, 1973, Biro, 1979 et Thurston, 1981).

Une simple analogie entre comportements apparemment linguistiques ne peut justifier l'attribution d'états mentaux à autrui. Il va sans dire que cet argument peut être retourné contre le test de Turing.

4. LA MEILLEURE EXPLICATION

Une alternative à l'argument par l'analogie est « l'argument de la meilleure explication », que l'on trouvait déjà chez H.H. Price (1938) : il s'agit de l'affirmation que si on fait l'hypothèse que les autres ont un esprit, des états mentaux, on peut expliquer un grand nombre de faits qui, autrement, demeurent mystérieux. En particulier — et l'argument de Price s'appuie là-dessus — on peut expliquer le comportement linguistique des individus. Et c'est là la meilleure explication de ce comportement. Ziff (1965) a repris cette position, en invoquant autant le pouvoir explicatif d'une telle hypothèse que la futilité d'une hypothèse inverse, ou de toute autre hypothèse concurrente. Avant d'aller plus loin, il faut écarter quelques malentendus. Malgré ce que croyait Price (1938), cette approche est indépendante de tout argument par analogie, et échappe donc aux critiques de cet argument. Hyslop (1976) a tenté de montrer que l'hypothèse s'appuyait sur l'analogie entre la figure humaine (*human figure*) de celui qui fait l'hypothèse, et celle des individus auxquels on veut l'appliquer. Mais c'était mal comprendre l'hypothèse, qui ne tire pas sa force d'une quelconque analogie entre son corps et ses comportements, et le corps et les comportements d'autrui, comme l'argument par analogie, mais du pouvoir explicatif de ses conséquences, comme c'est le cas pour toute hypothèse (Pargetter, 1984, p. 160). D'ailleurs, on peut l'utiliser pour attribuer des états mentaux à des ordinateurs qui n'ont manifestement rien d'humain (Moor, 1976, 1978). L'hypothèse peut aussi être utilisée par un individu pour rendre compte du comportement d'individus qui l'entourent sans préjuger quoi que ce soit à son propre endroit.¹¹ Ce pouvoir explicatif est d'autant plus remarquable qu'il rend compte non seulement des ressemblances de comportement,

11. Ceci semble nous dégager de la thèse de l'accès direct à nos propres états mentaux, et donc du cadre général de la discussion. Mais on devrait reconnaître qu'un individu capable d'attribuer à autrui des états mentaux devrait aussi être capable de s'en attribuer. Reste à savoir sur quelle base s'effectue cette auto attribution. Et dans ce contexte, la

essentielles à l'argument par analogie, mais aussi des différences de comportement, ne requérant pas que les comportements d'autrui soient tous analogues à ceux qu'a adoptés celui qui fait appel à cette hypothèse.

Il faut remarquer que l'hypothèse de Price se basait essentiellement sur le fait d'avoir un comportement linguistique sophistiqué. En plus, comme le signale Pargetter (1984), cette hypothèse ne tient pas compte que des comportements, comme l'argument par analogie dans sa forme développée ; elle tient aussi compte des circonstances dans lesquelles ces comportements ont une occurrence, circonstances qui interviennent comme facteurs incitant à l'attribution d'états mentaux. Les partisans de l'argument par analogie n'ont jamais développé ce dernier point. C'est d'ailleurs une raison qui fait que l'hypothèse de la meilleure explication est plus sophistiquée que l'argument par analogie.

Cependant, quelques remarques nous obligeront à priver cette approche d'un de ses attraits. En effet, on ne peut sérieusement parler d'hypothèse. Comme le souligne Putnam (1975), accepter une telle « hypothèse » n'est pas exactement accepter une hypothèse empirique. Ce serait plutôt accepter la conséquence de nombreuses théories, de toutes les théories expliquant le comportement humain en termes mentalistes. Bien sûr, on peut faire un rapprochement avec les hypothèses empiriques, puisque, comme avec une hypothèse empirique, si on abandonne notre « hypothèse », de nombreuses explications tombent. Cette « hypothèse » ressemble beaucoup à

thèse de l'accès direct semble s'imposer. Un philosophe pourrait toutefois soutenir que ses états ne fournissent pas une bonne explication de son comportement. Dans ces circonstances, c'est l'interprétation de « bonne explication » qui doit être examinée. On peut vouloir affirmer par là que l'on peut expliquer en faisant appel à des lois qui permettent aussi de prédire les comportements. Peut-être que parler de lois est trop fort, puisqu'on ne connaît pas de lois liant états mentaux et comportements. Peut-être que « bonne explication » doit être traduit par « rend intelligible ». Dans ces conditions on doit soutenir à la fois que des états mentaux rendent intelligibles les comportements d'autrui et les siens propres. Peut-on néanmoins soutenir que nos états mentaux rendent intelligible notre comportement sans entériner la thèse de l'accès direct, c'est-à-dire sans présumer que l'intelligibilité est liée à l'immédiateté de la saisie de nos états mentaux ? Si celui qui défend la thèse de la meilleure explication refuse l'idée d'un accès direct, il doit, dès lors, expliquer ce qui rend compte de l'intelligibilité qu'assure l'attribution d'états mentaux, ce qui l'oblige à inscrire ses positions dans un cadre plus large. Il devra aussi nous expliquer comment comprendre ses aveux s'il dénie toute valeur informative à ces derniers en niant qu'il existe une base sur laquelle ils sont faits.

une hypothèse empirique en ce sens qu'elle explique beaucoup et, rajoute Putnam, n'a pas de concurrentes sérieuses. Nous reviendrons sur ce dernier argument.

Mais est-ce vraiment une hypothèse ? Putnam se laisse emporter par son enthousiasme lorsqu'il parle d'aspect hypothétique. Ce serait plutôt un postulat ayant un grand pouvoir explicatif, postulat qui n'est jamais vérifié et qui est même invérifiable. Comment pourrait-on vérifier empiriquement que les états mentaux ont un pouvoir causal (puisque ici le pouvoir causal de l'esprit est essentiel, venant fournir l'explication des divers comportements) ou que les autres ont des états mentaux ? On a vu les problèmes liés à la vérification de « l'hypothèse » que les autres ont un esprit dans le cadre de l'argument par analogie. Comment peut-on vérifier une telle hypothèse ? Putnam se laisse aussi emporter lorsqu'il affirme que c'est une explication qui n'a pas de rivales sérieuses. Nous parlerons donc de la thèse de la bonne explication, une thèse relativement faible qui n'est certainement pas sans rivales. Young (1972) a attiré l'attention de Castañeda (1967), qui soutint cette thèse, sur le fait que l'on peut aussi postuler que les autres sont des automates, dont les comportements seraient explicables sans faire appel à un esprit ou à des états mentaux (voir aussi Stalker, 1978, en réponse à une utilisation de l'argument de la meilleure explication dans le cadre d'une discussion du test de Turing). Stemmer (1987) a aussi défendu contre Pargetter (1984) une position matérialiste contre la thèse de la meilleure explication, invoquant la simplicité de la position matérialiste qui ne postule pas deux types d'entités (physiques et mentales), mais un seul type (physiques). Aucune raison évidente ne nous permet de trancher entre la thèse selon laquelle tous les autres seraient des automates sans esprit ou que les états mentaux seraient identiques à des états physiques, et la thèse voulant qu'ils seraient des individus dotés d'un esprit, d'états mentaux ayant un pouvoir causal. À moins de considérer le matérialisme comme une mauvaise explication, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas d'autres possibilités (Hyslop, 1970). Évidemment, le matérialisme a les conséquences que l'on connaît pour le problème de l'existence de l'esprit d'autrui.

Une autre possibilité est la problématisation en termes de systèmes intentionnels proposée par Dennett (1971, 1973, 1976 et 1981). Un système intentionnel est un système dont on peut

expliquer et prédire le comportement en lui attribuant des attitudes propositionnelles (« croire que p », « désirer que p », etc.) Notons que l'on qualifie un système d'intentionnel sur la base de sa prédictibilité et de son explicabilité en termes d'attitudes propositionnelles, et que, en ce sens, « un objet particulier n'est un système intentionnel que relativement aux stratégies de quelqu'un tentant d'expliquer et de prédire son comportement » (Dennett, 1971, dans Dennett, 1981, p. 3-4). Ceci signifie que, si un être humain auquel on est porté à associer des états mentaux est un système intentionnel, une fourmi ou un missile, auxquels personne n'est porté à associer des états mentaux, sont aussi des systèmes intentionnels. Les cas litigieux, les ordinateurs, sont aussi des systèmes intentionnels. L'intérêt de cette approche est sa neutralité ontologique (Dennett, 1981, p. 27), avec préservation du pouvoir explicatif du vocabulaire mentaliste. À ce titre, on peut affirmer que la thèse de Dennett fournit aussi une bonne explication, mais sans engagement ontologique litigieux et inutile. D'ailleurs, l'approche de Dennett serait, pour des raisons épistémologiques, la meilleure explication, parce qu'elle explique tout avec une ontologie moins riche : on ne postule plus l'existence d'esprits. La thèse, à la limite, fait disparaître le problème qu'elle devait résoudre. Elle le dissout, et n'apporte pas de réponse à la question de savoir si on peut ou non justifier sa croyance en l'existence d'autres esprits. La seule conclusion qu'elle nous permette de tirer est qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer que les autres ont des états mentaux pour expliquer leurs comportements.

On pourra objecter que la notion de système intentionnel fut introduite pour expliquer le comportement de systèmes qui n'ont pas d'esprit. Mais on comprendra que, dans le contexte du problème de l'esprit d'autrui, on se demande justement comment justifier la croyance que les autres ont un esprit. Et si on veut leur en prêter un sur la base de l'observation de leur comportement en invoquant la valeur explicative de cette attribution, on se heurte à la notion de système intentionnel, qui rend superflu la postulation de l'existence d'un esprit sur une telle base.

Revenons à l'« hypothèse ». Celle-ci est de type épistémique et tire sa force et son intérêt de son pouvoir explicatif. Mais cette « hypothèse » a aussi des inconvénients liés justement au terrain sur lequel elle se situe. Puisque, si on soutient ce type d'« hypothèse »

en invoquant sa capacité explicative, on trouve des thèses tout aussi explicatives mais ontologiquement moins compromettantes. Peut-on même encore espérer trouver une solution au problème épistémique de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits ? Peut-être le terrain épistémique n'est-il pas celui sur lequel le partisan de la thèse selon laquelle les autres ont des états mentaux puisse se reposer avec le plus de confiance.

Conclusion

Nous faisons maintenant face à quatre possibilités. (1) On peut toujours continuer de chercher à justifier notre croyance en l'existence d'états mentaux chez autrui, en préservant les thèses qui nous ont conduits au problème de la justification de la croyance en l'existence d'autres esprits, et garder notre croyance en suspens. Mais la cause semble pour l'instant désespérée. (2) On peut cesser de chercher et abandonner une croyance que l'on ne peut justifier. Cette position, que le lecteur aura reconnue comme étant la position sceptique, qui, dans ce cas particulier, est la position solipsiste, est assez radicale. La soutenir avec cohérence exigerait en effet que l'on abandonne toute croyance que l'on ne peut justifier même si cette croyance était vraie, c'est-à-dire qu'elle exige que l'on abandonne toute croyance que l'on ne peut transformer en savoir. Par ailleurs, cette position présuppose que toutes nos croyances peuvent être examinées une à une et que l'on peut assigner à chacune une justification et une valeur de vérité. Elle présuppose, en quelque sorte, que toute croyance peut être transformée en savoir, savoir que p , si la croyance p est justifiée, ou que non- p si elle ne l'est pas. Elle implique aussi qu'il doive en être ainsi si l'on veut continuer à « croire » certaines propositions. Avant de nous convaincre de la valeur de ses positions, le sceptique devrait nous convaincre du bien-fondé de ces présuppositions. (3) Une troisième position n'a aucune de ces implications : selon cette dernière, on peut légitimement croire une proposition même si on ne peut la transformer en savoir. Si on ne peut justifier cette croyance, ne peut-on dire que celle-ci pourrait avoir un statut particulier dans le système de nos croyances ? La troisième position admet la possibilité de développements intéressants, et ouvre la voie à un examen de la fonction de certaines croyances qui semblent injustifiables. Castañeda (1974), dans sa réponse à

Young, a donné de bonnes raisons d'explorer cette troisième possibilité en affirmant qu'on doit croire que les autres ont des états mentaux en raison de l'attitude envers les autres qui est sous-jacente à cette perspective, mais surtout à cause d'un besoin d'autrui. (Castañeda, 1974, pp. 308 et 310). Cet argument est évidemment creux en ce sens qu'on pourrait toujours imaginer que quelqu'un puisse satisfaire ce besoin, le besoin d'autrui, dans un monde d'automates et que cette personne se moque de la question de savoir si les êtres qui l'entourent sont ou non des automates. On pourrait aussi arguer que les matérialistes semblent bien s'accommoder d'un monde où tous les états mentaux sont des états physiques. Mais cet argument oriente la recherche dans une autre direction : dans la direction d'une croyance profondément ancrée et non justifiée en l'existence d'autres esprits et qui semble pour l'instant injustifiable dans les termes de la théorie de la connaissance.

Enfin (4), on pourrait carrément remettre en question toutes les thèses qui nous conduisent au problème de l'existence de l'esprit d'autrui. En particulier, on pourrait tenter de comprendre ce que signifie la métaphore de l'accès direct à ses propres états mentaux, et/ou remettre en question le respect de l'exigence empiriste dans le domaine de la connaissance des affaires humaines. Si on adopte une de ces deux dernières possibilités, c'est toute la problématique de la connaissance de ses états mentaux et de ceux d'autrui qui sera renouvelée. Mais c'est là une toute autre question.

Université du Québec à Trois-Rivières.

BIBLIOGRAPHIE

- AUNE, B. « The Problem of Other Minds », in *Philosophical Review*, 70, 1961, pp. 320-338.
- AYER, A.J. « One's Knowledge of Other Minds », in *Theoria*, vol. XIX, 1953.
- BIRO, J. « Intentionalism in the Theory of Meaning », in *The Monist*, 62, 1979, pp. 238-258.
- BUDLONG, T. « Analogy, Induction and Other Minds », in *Analysis*, 35, 3.
- BUFORD, T. (éd.) *Essays on Other Minds*, University of Illinois Press, 1970.
- CASTAÑEDA, H.N. « Consciousness and Behavior : Their Basic Connections », in *Intentionality, Mind and Perception*, Castañeda (éd.) Wayne State University Press, Detroit, 1967.
- , « The Acceptance of Theories, Conceptual Analysis, and Other Minds », in *Philosophical Studies*, 26, 1974, pp. 301-312.
- CHAPPEL, V.C. « Introduction » in Chappell, (éd.) *The Philosophy of Mind*, N.Y. : Dover, 1981, pp. 1-22.
- , « Myself and Others », in *Analysis, Supplement*, 23, 1963.
- CHURCHLAND, P. *Matter and Consciousness*, The MIT Press, 1984.
- DAVIDSON, D. « Radical Interpretation », in *Dialectica*, 27, 1973, pp. 313-328.
- , « First Person Authority », in *Dialectica*, 38, 1984, pp. 101-111.
- DENNETT, D. « Intentional Systems », in *Journal of Philosophy*, LXVIII, 4, 1971, pp. 87-106. Aussi dans Dennett, 1981, pp. 3-22.
- , « Mechanism and Responsibility », in Honderich T. (éd.) *Essays on Freedom and Action*, Routledge and Kegan Paul, 1973. Aussi dans Dennett, 1981, pp. 233-255.
- , « Conditions on Personhood », in Rorty, A. (éd.) *The Identities of Persons*, University of California Press, 1976. Aussi dans Dennett, 1981, pp. 267-285.
- , « Reply to Arbib and Gunderson », in Dennett, 1981.
- , *Brainstorms*, Cambridge : The MIT Press, 1981.
- DESCARTES, R. *Méditations*, in Descartes, *Œuvres Philosophiques*, T.2, Garnier, Paris, 1967.
- FEIGL, H. « Other Minds and the Egocentric Predicament », in *Journal of Philosophy*, LV, 1958, pp. 978-987.
- GOLDSTEIN, L.J. « Why the Problem of Other Minds? » in *Philosophical Forum*, vol. 2, n° 2, 1970-1971, pp. 271-277.
- GOLDMAN, A. *A Theory of Human Action*, Princeton University Press ; Princeton, N.J., 1970.
- HAMPSHIRE, S. « The Analogy of Feelings », in *Mind*, LXI, 1952. Aussi dans Buford, T. (éd.), 1970.
- HENZE, D. « Descartes on Other Minds », in *American Philosophical Quarterly*, Monograph Series, Monograph n° 6, Oxford, 1972, pp. 41-56.
- HSYLOP, A. « Criteria and Other Minds », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 51, n° 2, 1973, pp. 105-114.

- , « Other Minds as Theoretical Entities », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 54, n° 2, 1976, pp. 158–161.
- , « The Identity Theory and Other Minds », in *Philosophical Forum*, 2 NS, 1970.
- , « A Multiple Case Inference and Other Minds », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 57, n° 4, 1979, pp. 330–336.
- HYSLOP, A. et F.C. JACKSON, « The Analogical Inference to Other Minds », in *American Philosophical Quarterly*, vol. 9, n° 2, 1972, pp. 168–176.
- KENNY, A. « Cartesian Privacy », in *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, Pitcher, G. (éd.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1968, pp. 352–370.
- LOCKE, D. « Just What is Wrong with the Argument from Analogy », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 51, n° 2, 1973, pp. 153–156.
- MATTHEWS, G.B. « Descartes and the Problem of Other Minds », in Rorty, A.O. (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, 1986, pp. 141–151.
- MELLOR, W.W. « Three Problems about Other Minds », in *Mind*, LXV, 1956, pp. 200–217.
- MOOR, J.H. « An Analysis of the Turing Test », in *Philosophical Studies*, 30, 1976, pp. 249–257.
- , « Explaining Computer Behavior », in *Philosophical Studies*, 34, 1978, pp. 325–327.
- PARGETTER, R. « The Scientific Inference to Other Minds », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 62, n° 2, 1984, pp. 158–163.
- PLANTINGA, A. « Comment », in *Journal of Philosophy*, LXII, 1965, pp. 584–587. Aussi dans Buford, (éd.) 1970.
- PRICE, H.H. « Our Knowledge of Other Minds », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1931–1932, pp. 53–78.
- , « Our Evidence for the Existence of Other Minds », in Buford, T. (éd.) *Essays on Other Minds*, University of Chicago Press, 1970, pp. 133–176.
- PUTNAM, H. « Other Minds », in Putnam, H. *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1975, pp. 342–361.
- RAY, P. « An Inductive Argument for Other Minds », in *Philosophical Studies*, 29, 1976, pp. 129–139.
- RUSSELL, B. *Human Knowledge, its Scope and Limits*, London : Allen and Unwin, 1948.
- SCRIVEN, M. « The Mechanical Concept of The Mind », in *Mind*, 62, 1953, pp. 230–240.
- , « The Complete Robot : A Prolegomena to Androidology », in Hook, S. (éd.) *Dimensions of Mind*, Collier Books, N.Y., 1960, pp. 113–133.
- SIKORA, R.I. « The Argument from Analogy is not an Argument for Other Minds », in *American Philosophical Quarterly*, vol. 14, n° 2, 1977, pp. 137–141.
- STALKER, D.F. « Why Machines Can't Think : A Reply to James Moor », in *Philosophical Studies*, 34, 1978, pp. 317–320.
- STEMMER, N. « The Hypothesis of Other Minds : Is It The Best Explanation ? » in *Philosophical Studies*, 51, 1987, pp. 109–121.

- STRAWSON, P.F., *Individuals*, London : Methuen, 1959.
- THOMSON, J.F. « The Argument from Analogy and our Knowledge of Other Minds », in *Mind*, 60, 1951, pp. 336-350.
- THURSTON, B. « Against Meaning-Nominalism », in *Mind*, 90, 1981, pp. 184-200.
- TURING, A. « Computing Machinery and Intelligence », in *Mind*, 59, 1950, pp. 433-460.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*, Oxford : Basil Blackwell, 1953.
- YOUNG, G. « Castañeda on Other Minds », in *Philosophical Studies*, 23, 1972, pp. 58-67.
- ZIFF, P. « The Simplicity of Other Minds », in *Journal of Philosophy*, XLII, 1965, pp. 575-584. Aussi dans Buford (éd.) 1970.

Philosophiques

philosophiques

Présentation

Pierre Cohen-Bacrie

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027055ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027055ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Cohen-Bacrie, P. (1988). Présentation. *Philosophiques*, 15 (2), 452–452.
<https://doi.org/10.7202/027055ar>

INTERVENTION

PRÉSENTATION

La rubrique *Interventions* est vouée, d'une part, aux questions concernant la philosophie comme profession, sa place institutionnelle et son rôle social ; d'autre part, aux questions susceptibles de faire l'objet de débats dans l'actualité de la réflexion philosophique. Si les textes publiés dans cette rubrique ne sont pas à proprement parler des textes de recherche spécialisée, ils expriment un point de vue d'intérêt général sous différentes formes (de l'entrevue aux discours publics, en passant, bien entendu par des textes de facture plus classique).

L'intervention qui suit reprend le texte du Discours de réception que Louise Marcil-Lacoste a prononcé en mars 1988, lors de son admission à la Société Royale du Canada¹. On y trouvera exposé, par le biais de l'évocation de l'itinéraire intellectuel de la nouvelle sociétaire, le thème de l'égalité « épistémique ». Il débouche sur la question contemporaine du féminisme qui cherche à s'inscrire dans un égalitarisme qui ne serait pas une négation de l'altérité.

Soulignons, enfin, que les manuscrits qui sont destinés à cette rubrique de *Philosophiques* font l'objet d'une évaluation par la personne responsable qui soumet, ensuite, sa recommandation au comité de rédaction. Il me fera plaisir de recevoir les contributions que vous jugeriez pertinentes.

Pierre Cohen-Bacrie
Responsable des *Interventions*²
Collège Montmorency

1. Ce discours est publié avec l'autorisation de la Société Royale du Canada.

2. Me permettra-t-on de consacrer un post scriptum reconnaissant à Jean-Claude Simard, du Collège de Rimouski, mon prédécesseur, qui a su donner à cette rubrique un allant et un dynamisme de si bon augure ?

Du sens commun à l'égalité Discours de réception à la Société Royale du Canada

Louise Marcil-Lacoste

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027056ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027056ar>

[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

Marcil-Lacoste, L. (1988). Du sens commun à l'égalité : discours de réception à la Société Royale du Canada. *Philosophiques*, 15 (2), 455–464.
<https://doi.org/10.7202/027056ar>

DU SENS COMMUN À L'ÉGALITÉ

DISCOURS DE RÉCEPTION À LA SOCIÉTÉ ROYALE DU CANADA

par Louise Marcil-Lacoste

Les circonstances de la vie cessent-elles un jour d'être fortuites pour avoir donné lieu à de grands moments ? On se met à l'espérer quand on reçoit un titre qui autorise l'addition de l'épithète « royal » sur la plus professionnelle, voire sur la plus courante de ses signatures. Il est difficile en tous cas de réagir tout simplement en méritocrate, car on ne peut s'empêcher de rêver. Surtout, comme c'est le cas ici, que l'on peut employer le terme « royal » sans profession de royalisme — c'est là si l'on peut dire l'aubaine démocratique de l'événement —, ce qui n'empêche pas le titre d'être conféré par la Société qui regroupe le nombre le plus impressionnant d'inscrits à mon calendrier canadien d'excellence, ainsi que j'ai pu en faire le compte à même l'annuaire de la Société.

En accédant à la Société Royale du Canada sous le parrainage solennel de Vianney Décarie — grâce à qui vous aurez pu voir que la philosophie n'empêche pas d'être grand seigneur, ni surtout d'être bon prince —, j'ai quand même l'avantage de ne pas perdre le fil de mon enfance. Car lorsque mes parents me louangeaient, l'itinéraire parcouru était, me semblait-il, toujours infime à côté du chemin à poursuivre. Et quand on a de telles personnes pour parrains et une telle Académie comme famille, la seule chose à faire — ne serait-ce que pour s'accorder à soi-même le plaisir de l'honneur reçu — est de se tourner vers l'avenir.

Je parlerai donc d'égalité, tout royal que soit désormais le rajout à ma signature, et j'en parlerai du point de vue de mes recherches sur le sens commun, si peu commune que soit l'Académie

qui m'accueille ce soir. Il n'y a d'ailleurs dans ce propos aucune velléité de joindre les rangs de ceux qui m'accueillent par la voie royale, entendons facile, du paradoxe. Puisqu'aussi bien l'avouer tout de suite : c'est sur ce double thème que s'inscrivent et mes recherches et mes défis.

Philosophiquement, tout a commencé par mon incursion dans la philosophie des Lumières. Et si je dis ici « philosophiquement » c'est pour souligner que mon passage de l'éducation à la philosophie n'était pas, quoi qu'on m'en ait avertie, le passage étrange, entendons à rebours, de la pratique à la théorie. Il n'était pas davantage, quoi que j'en aie cru, le passage de la question, issue de ma pratique éducative, à la réponse que la philosophie se devait de m'apporter. J'y reviendrai.

Il se trouve donc que philosophiquement tout commence quand, inscrite au doctorat en philosophie, je me dois de choisir un sujet de thèse, c'est-à-dire par quel moyen philosophique régler le sort du monde ou, à défaut, celui de l'éternité. J'ai eu alors la bonne fortune, dont je ne perçus d'abord que la contrainte, d'être guidée vers un sujet dont on m'a assurée qu'il était « un peu moins vaste ». Le sujet offrait, en outre, l'heureux présage d'une contribution originale à l'histoire des idées : c'était un sujet de thèse en quête d'auteur, suggestion d'autant plus opportune que McGill venait d'enlever à l'Université de Californie un spécialiste en la matière.

La thèse en quête d'auteur devait répondre à la question suivante : oui ou non, le plus illustre représentant de la philosophie du sens commun, pour ne pas dire le chef de file de la philosophie écossaise, le pasteur presbytérien Thomas Reid, avait-il plagié le petit *Traité* du jésuite français Claude Buffier paru quarante ans plus tôt, c'est-à-dire en 1724 ?

Reid avait-il plagié Buffier, telle était donc la question à laquelle l'histoire de la philosophie n'avait pas encore donné de réponse et le moins que l'on puisse dire, c'est que la question ne manquait pas de délimitation. Mais enfin, pouvait-on s'inquiéter, fait-on une thèse doctorale pour si peu ? Et quand Reid aurait commis cette imposture, en quoi cette découverte toucherait-elle le sort de l'humanité ? S'agissait-il alors, grâce à Buffier, d'assurer le rapatriement en France de la philosophie d'Écosse, c'est-à-dire de réfuter les manuels qui persistent à présenter la philosophie du

sens commun comme le monopole de la philosophie écossaise, pour ne pas dire le sens commun lui-même comme le monopole des Écossais ?

Mais il est bien connu que l'appellation nationale, même contrôlée, ne fait pas partie du répertoire des arguments philosophiques. Et il est bien connu aussi qu'il est toujours possible de répondre à une question par une autre question. C'est même à ce qu'on dit le sport chéri des philosophes. L'athlétisme consiste ici à poser une nouvelle question plus difficile, laissant aux olympiades le loisir des questions insolubles.

Dans le cas du plagiat, et puisqu'il s'agissait ici de deux philosophes du sens commun, on pouvait donc raisonner de la manière suivante : à moins de supposer que le sens commun n'est pas commun, n'y a-t-il pas lieu de s'attendre à ce que deux philosophes qui en ont fait le concept central de leur philosophie aient dit à son sujet les mêmes choses ?

Mais même ainsi reformulée, la question provoquait des rebondissements. Car dans l'hypothèse où ils l'avaient fait, il fallait bien admettre que la question précise du plagiat perdrait tout intérêt. On ne sauvait en somme l'intégrité de Reid ou la contribution de Buffier que pour avoir reconduit la tradition philosophique du sens commun elle-même à un gigantesque plagiat. Dans le cas contraire, la perspective n'était pas plus séduisante. Car si, en parlant du sens commun, deux philosophes n'en disaient pas la même chose, on reconduisait alors la tradition philosophique du sens commun à un tissu de contradictions. On ne sauvait en somme soit l'honneur de Reid, soit l'influence de Buffier, que pour avoir hypothéqué la recevabilité philosophique de tout appel au sens commun.

L'inquiétude en l'espèce était d'autant plus de mise que, si on en croit les grands de la philosophie, pour ne pas dire tout philosophe digne de ce nom, l'appel au sens commun tel qu'il s'était exprimé durant le siècle des Lumières était le chef d'œuvre consommé de l'ineptie. Kant et Hegel, en tous cas, n'y étaient pas allés de main morte. L'appel au sens commun, écrivait Kant, pour ne citer que lui, était le moyen commode qu'avaient inventé les philosophes modernes d'affecter de la morgue, sans rien savoir ; une manière d'invoquer un oracle quand on n'a rien d'intelligent à

dire. Et Kant de s'indigner : « Le plus fade bavard peut ainsi braver en toute sécurité le cerveau le plus solide et lui tenir tête ! » Il n'en demeure pas moins, c'était la conclusion, que de s'en rapporter ainsi au jugement de la foule restera et devra rester un sujet de honte pour la philosophie, même si le bouffon populaire peut y trouver un sujet de triomphe et d'orgueil.

Dogmatisme, refus de l'examen, recours au ridicule, abandon de la preuve, telles étaient donc et telles devaient rester les caractéristiques philosophiques de l'appel au sens commun. Et on aura compris qu'à cette enseigne aussi bigarrée que dérisoire, non seulement la question historique (petite ou grande) du plagiat perdait de nouveau tout intérêt, mais la question philosophique de la comparaison des textes perdait toute importance. Car qu'ils aient dit la même chose ou se soient contredits — il fallait même s'attendre à ce qu'ils aient fait l'un et l'autre —, quand des philosophes invoquent le sens commun, il faut s'attendre à tout, sauf à de la philosophie.

À peine entrée dans le XVIII^e siècle pour juger d'une accusation précise d'imposture, me voici donc plongée dans une histoire qui, à l'instar des romans de détective, comprend des bons et des méchants. Mais contrairement aux romans édifiants, il faut comprendre ici que les bons ne sont pas du grand nombre et que les méchants font légion. Il serait même à croire qu'il suffit d'être suspect de loger du côté du grand nombre pour être, par prudence, mis du mauvais côté. Dans la philosophie du XVIII^e siècle, cette distribution s'exprimait à deux niveaux distincts. Pour la philosophie, le côté du grand nombre était occupé par les philosophes du sens commun. C'est en effet la philosophie typique des Lumières quand on dit de ce siècle qu'il fut peu éclairé. Pour le sens commun, le côté du grand nombre étant occupé par le vulgaire, pour ne pas dire tout un chacun. Et c'était pour avoir affirmé de cette raison, telle qu'elle serait commune, c'est-à-dire *propre* à tous les hommes, qu'elle devait servir de critère, sinon de tribunal à la philosophie, que les philosophes du sens commun s'étaient vus retirer le titre de philosophes, comme autant de polissons qui avaient poussé l'audace jusqu'à demander des comptes à la philosophie.

Mais à l'instar des appellations nationales, il est bien connu que l'indignation n'est pas un argument. Pour faire la part du feu, il

devenait donc nécessaire de passer, encore une fois, à une autre question. J'en venais à celle-ci : qu'en était-il donc du sens commun et de la philosophie qui s'en réclame pour s'être mérités une telle indignité ?

Il en était — et le suspense continuait — qu'ils avaient pris le parti d'une notion que l'histoire de la philosophie tient pourtant en haute estime et cette notion, je vous la donne en mille, était l'esprit de finesse. Et si vous croyez que la passion des détectives m'égare ici, je vous demanderai de ré-examiner la manière dont Pascal lui-même l'avait définie. Dans l'esprit de finesse, avait-il écrit, les principes sont d'usage commun et devant les yeux de tout le monde, tandis que dans l'esprit de géométrie, les principes sont palpables mais éloignés de l'usage commun. C'est même la raison pour laquelle Pascal désespérait de relier l'un et l'autre. Autre passage à ré-examiner : Le cœur (côté finesse) a des raisons que la raison (côté géométrie) ne connaît pas. Et Pascal qui s'y connaissait en pari, pariait sur l'esprit de finesse quand il avait conclu que « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ». Mais cette conclusion, vous serez peut-être étonnés de l'apprendre, n'était pas celle des philosophes du sens commun. Car leur perspective était toute autre : ils s'étaient fait un programme d'établir les *liens* finesse/géométrie ou, comme ils le disaient, sens commun et philosophie.

Mais admettons ici qu'après son expulsion sans réserve, la canonisation des philosophes du sens commun ne saurait tenir lieu d'argument. Venons-en donc à ce qui fut leur impertinence. Je le dirai pour tourner court : plus que l'esprit de finesse, les philosophes du sens commun avaient pris le mot célèbre de Descartes sur le bon sens au sérieux. Le bon sens, avait dit le Père de la philosophie moderne, est la chose du monde la mieux partagée. Mais comme l'avait dit Pascal à propos de la philosophie cartésienne, l'histoire de la philosophie ne croyait pas que ce mot valait « une heure de peine ». D'autant moins, et c'est là que se logeait l'impertinence, que Descartes s'était empressé d'ajouter que « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».

Le problème des philosophes du sens commun était donc qu'ils n'arrivaient pas à condenser le propos de Descartes dans l'ironie. Ils y lisaient plutôt une piste révolutionnaire susceptible

de donner à l'esprit de finesse tout son horizon. Car en déclarant, par le bon sens, la raison naturellement égale en tous les hommes, Descartes avait introduit *en philosophie* la notion que j'ai baptisée « l'égalité épistémique ». L'idée que pour être déclarées valides, les notions de vérité et d'évidence doivent être accessibles à la raison de tous. (En passant, je ne résiste pas à le mentionner, cette notion d'accessibilité de la vérité est aussi une condition épistémologique indispensable pour que l'on puisse penser la possibilité même de toute éducation).

C'est donc la notion d'égalité épistémique qui, en matière de bon sens, offrait le meilleur des fils conducteurs. Car lorsque les philosophes du sens commun déclaraient qu'il existe des premiers principes, universellement valables, pour tous les hommes, ils ne disaient pas qu'il fallait reconduire la raison de tous à l'uniformité. Ils disaient même que les premiers principes sont peu nombreux, que chez le savant et chez le commun, ces principes s'expriment de diverses manières. Ce qui n'était pas une raison, estimaient-ils, pour cesser d'y voir des fondements qu'il est déraisonnable de nier.

Pour découvrir les rapports entre le rationnel et le raisonnable, l'égalité épistémique n'exigeait donc pas l'unanimité. Elle permettrait cependant d'entrevoir la double impasse à laquelle on condamnait le commun. Dans un premier temps, on opposait la philosophie au sens commun, à cause d'une diversité d'opinions populaires insurmontable. Dans un deuxième temps, on opposait le sens commun à la philosophie à cause de l'uniformité du sens commun. Dans cette double impasse, les philosophes du sens commun voyaient le résultat d'une distribution abusivement asymétrique. Après tout, et Descartes y avait insisté, en passant du commun au monde des doctes, la diversité d'opinions n'avait pas tendance à diminuer. Dans cette distribution, les philosophes du sens commun voyaient aussi autre chose : cette fausse solution à la diversité des opinions que j'ai appelée « l'élitisme épistémologique ». L'idée que seuls peuvent être présumés vrais les énoncés provenant d'un petit nombre de doctes ou, à la limite, c'est-à-dire s'ils divergent, d'un seul d'entre eux.

Dans le cas des philosophies du sens commun, cet élitisme se traduisait de la façon suivante : on valorisait la diversité quand il s'agissait des doctes et on la tenait pour incompatible avec la raison

quand il s'agissait du commun. Et comme le voyaient les philosophes du sens commun, ceci revenait à dire que, pour atteindre l'universel, il fallait faire un tri, fondé sur le statut, voire le prestige, pour ne pas dire le nombre de ceux qui parlent. Et quand cet expédient aurait été pratiqué en philosophie et par des philosophes, il ne transformait pas moins la question de la vérité en argument hiérarchique d'autorité.

Il était donc possible qu'en déclarant le sens commun dogmatique, l'histoire de la philosophie ait été conduite elle-même au dogmatisme à propos du sens commun. En l'associant à l'unanimité, elle était en tous cas passée à côté de l'histoire. Certes, Descartes s'était-il empressé d'ajouter au bon sens le recours indispensable à la méthode. Mais c'était pour avoir démontré, que, tant pour le savant que pour l'honnête homme, la raison naturelle ne suffisait pas. La raison ne suffisait pas, non à penser, mais à penser d'une manière telle qu'elle surmonte la diversité. Pour parvenir à l'unité, il fallait donc autre chose que l'égalité épistémique mais cette autre chose était une addition. La méthode ne faisait pas soustraction du bon sens dans l'aventure philosophique, puisqu'elle le maintenait comme sa condition. C'est même grâce au bon sens que, selon Descartes, on pouvait tenir la méthode pour universelle et accessible à tous les hommes. Et même aux femmes, avait-il précisé, sans empressement cette fois.

Mais avant de conclure que cette remarque sur les femmes relève elle aussi de la boutade, et qu'elle risque de m'entraîner dans la digression, il faudrait sans doute considérer ceci : Descartes était bien placé pour avoir soupçonné qu'une universalité qui, quant à la raison, excluerait la moitié de ce qu'il est convenu d'appeler tous les hommes, serait à tout le moins coupée dans le vif. La remarque de Descartes était en tous cas d'autant plus prophétique que l'on a vu tout le XVIII^e siècle s'escrimer à la réfutation d'un petit traité qu'avait publié Poullain de la Barre et qui, sur l'égalité de raison entre les hommes et les femmes, avait eu lui aussi l'impertinence de prendre Descartes au sérieux.

Mais même s'il n'est évident que ce soit là une toute autre histoire, convenons de ceci : au XVIII^e siècle, en tout cas, l'appel à la raison des femmes ne pouvait tenir lieu d'argument. Faudra-t-il donc cette fois aller jusqu'à conclure que tel était le cas aussi de

l'égalité ? La chose paraissait d'autant plus stupéfiante que l'on a coutume d'associer le projet d'égalité au XVIII^e siècle lui-même, et plus encore que le sens commun. Or c'est à cette époque que surgissait une cristallisation négative à l'égard des philosophes qui avaient pris l'égalité épistémique au sérieux. Et cette cristallisation persistait dans les annales philosophiques jusqu'à aujourd'hui, jusqu'à ce siècle qui est le nôtre et qu'on décrit si volontiers comme le siècle dont le leitmotiv est l'égalité.

Qu'en était-il donc de l'égalité pour avoir ainsi tenu lieu d'obstacle à la reconnaissance des philosophies du sens commun ? Nouvelle question, nouvelle aventure où si précise soit-elle, la question ne conduit pas cette fois à un territoire bien circonscrit. Aussi centrale que soit ou qu'ait été l'égalité, ma première surprise fut de découvrir qu'il n'existait sur ce concept aucun instrument de recherche, ni pour le XX^e siècle, ni pour le XVIII^e. J'ai donc été contrainte de les produire, le premier, celui du XX^e siècle, un répertoire raisonné qui comprend près de neuf cents entrées ; le second, qu'en ce moment j'achève, sur le XVIII^e siècle et dont le nombre d'entrées dépasse les sept cents.

Trêve de chiffres, pourtant, puisqu'en matière d'argument nous sommes bien placés pour nous méfier du nombre, et venons-en au fond des choses. Car ma seconde surprise fut de découvrir que la philosophie dominante, tant au XX^e siècle qu'au XVIII^e siècle, n'est pas l'affirmation de l'égalité. C'est plutôt la thèse de l'anti-égalitarisme, c'est-à-dire l'idée qu'il est utopique, erroné et dangereux de soutenir que tous les humains sont égaux. Nous voici donc, encore une fois, devant une accusation d'imposture dont la raison vient de ceci : en disant que tous les humains sont égaux on serait forcé de dire que tous les humains sont identiques, à moins de vouloir dire, ce qui est le comble de la perversité, qu'ils doivent le devenir.

Venons-en donc à ma troisième découverte. Dans les milliers de sources que j'ai analysées, je n'ai pas trouvé un seul exemple contemporain d'égalitarisme qui endossait la perspective dénoncée. Quant au XVIII^e siècle, je n'en ai trouvé qu'un. À l'instar du sens commun dont les annales philosophiques avaient inventé le concept comme repoussoir, était-il donc possible que l'on ait inventé le concept d'égalité comme imposture dans la cohorte des idéaux de l'humanité ?

Nouvelle question, mais dont le scénario change soudain de perspective. Car tout se passe comme si, pour une fois, mes questions échangeaient entre elles de bons procédés. Pour le sens commun, l'égalité épistémique m'avait offert un fil conducteur. Il semblait désormais que pour l'égalité, le sens commun ouvrait une piste. Car de la même manière qu'on avait exigé des philosophes du sens commun qu'ils disent que tous les hommes disent la même chose, de la même manière on exige de l'égalité qu'elle dise de tous les hommes qu'ils sont pareils. Comme dans le cas du sens commun, où la diversité était présumée incohérente, dans le cas de l'égalité, sa polysémie est réputée contradictoire avec son projet fondateur. Et de la même façon que par présomption d'uniformité, voire de banalité, on avait dissocié le sens commun de tout projet philosophique, de la même manière, par présomption d'identité, voire de nivellement, on dissocie l'égalité de la justice, sans autre forme de procès.

Je prédirai donc — même si en faisant ceci devant mon parrain Vianney Décarie j'ai peur de devoir admettre que par-delà Descartes, il faudrait cette fois remonter jusqu'à Aristote —, je prédirai donc qu'il sera possible d'*établir* qu'il y a autant d'erreurs historiques et philosophiques à soutenir, à propos de l'égalité, la thèse de l'anti-égalitarisme qu'il y avait d'erreurs à extirper le bon sens de la philosophie. Pour découvrir les rapports complexes qu'entretiennent le rationnel et le raisonnable, il fallait abandonner l'a priori du dogmatisme et de l'uniformité. Pour découvrir les rapports complexes qu'entretiennent l'équité et les différences entre les humains, il faudra abandonner l'a priori du fanatisme et de l'identité.

J'en reviens donc à mon point de départ. Par son insistance sur l'art des questions, on aurait pu croire que la philosophie n'était que le culte de la non-réponse. Tout ce qu'elle dit pourtant c'est que la validité d'une réponse dépend de la validité d'une question. Dans ce questionnement si souvent repris, il n'est d'ailleurs pas interdit de retrouver une saveur d'enfance. Car dans la mesure où le rapport intime de tout enfant à son avenir n'est peut-être pas autre chose qu'un moment intense d'espérance, dans la même mesure me permettra-t-on de conclure en posant le rapport du philosophe à la philosophie comme un rapport d'avenir.

Forte des nouveaux appuis que me procure cette élection à l'Académie des lettres et sciences humaines, je supposerai donc, désormais, que cette histoire à suivre ne se ramène pas à une illusion. Je supposerai, et m'emploierai à le montrer, que ce qui, par l'égalité, cherche encore à se dire n'est pas le nivellement des êtres mais le désir de l'autre vécu dans l'équité.

* * *

Mais au fait, me demanderez-vous, Reid avait-il plagié Buffier ? Il n'en avait rien fait. Et si cette découverte chagrinait quelque peu les amateurs du rapatriement de la philosophie d'Écosse en terre de France, du moins pourront-ils se consoler en songeant aux vertus toutes françaises des idées claires et distinctes, même quand on pose une question. Car la réponse au plagiat se trouvait là où personne n'avait eu l'idée de la chercher d'une manière systématique. Inscrite en noir sur blanc dans leurs textes, elle se trouvait — qui aurait pu le croire ? — dans leur philosophie.

Département de philosophie
Université de Montréal

Philosophiques

philosophiques

Normand Lacharité, *Introduction à la méthodologie de la pensée écrite*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987, XVI, 235 p.

Vance Mendenhall

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027057ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027057ar>

[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

Mendenhall, V. (1988). Normand Lacharité, *Introduction à la méthodologie de la pensée écrite*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987, XVI, 235 p. *Philosophiques*, 15 (2), 465–482. <https://doi.org/10.7202/027057ar>

ÉTUDE CRITIQUE

NORMAND LACHARITÉ, *Introduction à la méthodologie de la pensée écrite*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1987, XVI, 235 p.

par Vance Mendenhall

« La connaissance des règles suffit à l'arbitre mais non aux joueurs »

R. Blanché

I

1. Aujourd'hui, une « Introduction à la méthodologie de la pensée écrite » sera inéluctablement prise dans un contexte défini par le sentiment largement répandu d'insatisfaction à l'égard des institutions scolaires. Ce sentiment se fonde sur une évidence : la fréquentation des institutions scolaires, même sur des périodes très longues, n'assure pas aux étudiants l'acquisition des savoirs et savoir-faire fondamentaux — l'écriture et la lecture — qui permettent d'accéder aux autres savoirs et savoir-faire. La non-acquisition de compétences minimales — savoir déchiffrer un texte et comprendre ce qu'on lit ; savoir composer un texte, intelligible pour autrui — rend difficile sinon impossible la réalisation des fonctions de l'école, que celles-ci soient de reproduire la société ou de la contester, de démocratiser l'enseignement ou de libérer les individus. Quoi qu'il en soit, la non-acquisition de compétences minimales produit un effet d'atrophie sinon de privation ; elle engendre des problèmes pour les individus, pour les institutions, pour la société.

1.1 Dans ce contexte, une « Introduction à la méthodologie de la pensée écrite » sera mise à contribution pour résoudre le problème de l'acquisition des compétences minimales, des savoirs et savoir-faire fondamentaux — la lecture et l'écriture. L'utilisateur y cherchera les instruments et les dispositifs qui favorisent l'acquisition d'une maîtrise pratique des règles et des principes définitoires des activités de l'écriture et de la lecture. Il y cherchera des consignes, des techniques, des stratégies qui rendent cette pratique facile, commode et efficace.

1.2 Le problème de l'incompétence, dans ce contexte, est central. L'accueil fait à une « Introduction à la méthodologie » sera lié à sa contribution

à la résolution de ce problème, à sa capacité de rendre ceux qui y ont recours, compétents ou plus compétents.

1.3 Une façon de rendre compte du livre de Normand Lacharité sera de le situer par rapport à ce problème et de demander s'il contribue à sa résolution. Pour ce faire, il faut commencer par mieux identifier le problème qui engendre tant d'insatisfaction à l'égard des institutions scolaires. Il faut essayer de dire ce qui ne va pas, ce que l'étudiant n'est pas en mesure de faire.

II

2. L'ignorance de la langue est à l'origine des maux qui affligent l'enseignement. Bien sûr, l'emprise médiatique, la complexité et l'atomisation des savoirs, la défaite d'une certaine « culture universelle », la multiplication des foyers d'apprentissage et de socialisation n'y sont point étrangères. Mais l'évidence avec laquelle ces phénomènes explicatifs s'imposent ne doit pas oblitérer le fait que la transmission et la formation des savoirs et des savoir-faire qui font l'objet d'un enseignement passent nécessairement par la langue. Quels que soient les savoirs et savoir-faire qui font l'objet d'un enseignement, ils sont totalement inaccessibles aux personnes qui ignorent la langue.

2.1 Cette ignorance n'est pas seulement une ignorance de la grammaire (morphologie et syntaxe) et du lexique, elle est aussi et peut-être avant tout une ignorance des choses que nous faisons ou que nous pouvons faire dans la langue (parlée ou écrite). En effet, si la langue est à la fois un instrument et une forme de vie sociale, c'est-à-dire si elle est un moyen de faire des choses comme donner des renseignements, poser des questions, expliquer ou justifier une thèse, faire des promesses, nuancer un propos, etc. et une manière pour un locuteur d'agir ou de se comporter à l'égard d'un interlocuteur (réel ou possible), l'ignorance de la langue se manifestera comme l'incapacité de faire ces choses ou de réaliser certaines formes de comportement interindividuel.

2.1.1 Certes l'ignorance du code et l'incorrection syntactico-sémantique sont des empêchements à l'interaction langagière, mais elles ne rendent pas toujours celle-ci impossible. Des locutions comme :

1. « Montage au 2^e plancher » (affiché près d'un ascenseur dans un hôpital à Ottawa) ;
2. « Je ne monterai pas deux planchers à pied. » ; (Étudiante à l'Université d'Ottawa, 1986) ;
3. « Prends soin. » ;

peuvent produire, sans penser à M. d'Iberville-Fortier, toutes sortes d'effets. Mais, dès que nous savons (ou pensons savoir) ce que le locuteur fait (ou essaie de faire), l'interaction langagière est réussie (en partie, du moins).

Inversement, la maîtrise du code et la correction syntactico-sémantique n'assurent pas la réussite de l'interaction langagière. Sans une connaissance

de la langue comme moyen de faire des choses, ou, plus exactement, comme pratique sociale, nous pouvons nous trouver exclus de l'interaction réalisée par des locutions telles :

4. Savez-vous qui est le premier ministre du Canada ?
5. Le déclin de l'été américain.

où (4) peut être une interrogation, ou une information et (5) une information ou un jeu de mots. Ainsi, autant il est important de savoir comment marche la langue et de maîtriser les règles du fonctionnement interne du code, autant il est essentiel de savoir à quoi sert ce code et comment s'en servir.

2.2 L'interlocution est une interaction qui se réalise dès que l'interlocuteur reconnaît ce que le locuteur fait ou essaie de faire, et qui échoue lorsque l'interlocuteur ne reconnaît pas ou ne peut pas reconnaître ce que le locuteur fait ou essaie de faire.

L'interlocuteur peut ne pas reconnaître ce que le locuteur fait ou essaie de faire parce que :

1. Le locuteur ne sait pas faire ;
2. L'interlocuteur ne sait pas reconnaître (tel acte).

À partir du moment où un locuteur ne peut pas compter sur la reconnaissance (possible) de ce qu'il fait (ou essaie de faire), il ne peut pas le faire : un « jeu de mots » qui est pris pour une « assertion » ou un « renseignement » n'est pas un « jeu de mots », une argumentation prise pour une suite d'informations ne peut pas produire les effets d'une argumentation.

2.3 L'incapacité de faire des choses comme expliquer, justifier, commenter, concéder, élaborer, décrire, circonstancier, etc., et de les reconnaître lorsqu'elles sont faites (ou lorsqu'on essaie de les faire) s'est installée dans les institutions scolaires, et ailleurs. S'il faut attendre les résultats d'études empiriques pour mesurer l'amplitude de ce phénomène, il est d'ores et déjà possible de dire qu'il se produit quelque chose comme un rétrécissement ou une contraction dans le répertoire commun des interactions langagières de sorte qu'il ne reste, comme le dit Baudrillard, que deux modes : l'assertorique (c'est ainsi) et l'injonctif (faites). On a l'impression que nous ressemblons de plus en plus à ce menuisier que décrit Georges Perec dans *La vie mode d'emploi* (Paris, Hachette, 1978, p. 148) qui travaille dans un atelier où se trouvent tous les instruments du métier — trusquin, bouvet, gorget, varlope, bédane, riflard, guillaume, scie à araser, égoïne, etc. — et qui les appelle tous « machin » et, faute de savoir à quoi ils servent, utilise le même « machin » pour refendre, couper, dégrossir, raboter, buriner, etc. Ou encore nous sommes comme un cuisinier qui renonce à l'emploi d'instruments spécialisés et coupe, pèle, gratte, hache, dépèce, pique, etc. avec le même couteau. Comme ce menuisier et ce cuisinier font maladroitement ce qu'ils font et se trouvent dans

l'impossibilité de réaliser certaines opérations culinaires ou de fabrication, de même, limités à l'assertion et à l'injonction, nous nous trouvons à faire certaines choses avec maladresse et à ne pas pouvoir en faire d'autres, à ne pas pouvoir nous engager dans certaines formes d'interaction.

2.4 Les choses que nous faisons dans le langage, les relations que nous instaurons ou contribuons à instaurer par là, ou les effets que nous produisons, ne sont pas le résultat de l'exploitation de quelque « fonds » naturel. Le fait que l'emploi des mots et des suites de mots — les formes grammaticales, les mots du lexique, les tournures et les constructions, comme le dit Oswald Ducrot — a pour caractéristique régulière d'instaurer entre les interlocuteurs des relations spécifiques n'est pas un fait de nature. Il est un fait historico-social, c'est-à-dire, *une acquisition* résultant d'un *apprentissage*. Nous apprenons qu'en employant tels mots, telles formes grammaticales, nous faisons ou pouvons faire telle chose — nous faisons une promesse ou nous offrons des condoléances ou nous justifions une opinion ou une action, par exemple. Nous apprenons que dans notre groupe socio-linguistique, pour faire une promesse, donner un renseignement, justifier une idée, offrir des condoléances, nous devons employer tels mots, telles formes grammaticales, telles tournures, telles constructions, sous peine de faire autre chose ou rien du tout. De même nous apprenons que par le fait d'offrir des raisons nous pouvons convaincre ou persuader ; ou encore qu'en ordonnant nos mots de telle manière nous aménageons un chemin, un parcours qu'un interlocuteur (réel ou possible) suivra (ou pourra suivre). Nous apprenons ce qui compte comme comportement socialement acceptable, nous apprenons à réagir, à recevoir, à interagir ; nous apprenons, par exemple, que le refus d'une argumentation est « déraisonnable », irrationnel, à moins qu'il ne soit lui-même l'objet d'une argumentation.

Ainsi, la production et la réception d'actes langagiers sont des activités apprises et socialement réglées. Pour s'engager dans ces activités, pour faire quelque chose avec les mots, il faut une connaissance pratique de ces règles. L'ignorance ou la méconnaissance de ces pratiques, de ces « façons de faire », de ces règles, suffit pour perturber l'interaction langagière sinon pour la rendre impossible.

2.5 Le problème de l'École n'est ni celui de mauvaises notes, ni celui de la non-acquisition de « connaissances fondamentales ». Le problème est celui de l'incapacité de faire les choses (et celle de les reconnaître lorsqu'elles sont faites) que l'acquisition de ces « connaissances fondamentales » suppose. Le problème est (en partie) celui de ne pas savoir faire des choses comme expliquer, justifier, commenter, élaborer, décrire, etc. et de ne pas savoir les reconnaître lorsqu'elles sont faites.

Autrement dit, le problème de l'École, une partie des difficultés qu'éprouvent les enseignants dans la réalisation de leurs tâches et une partie des déceptions de ces mêmes enseignants, proviennent du fait qu'un trop grand nombre d'étudiants à tous les niveaux — secondaire, collégial, universitaire — n'ont pas une maîtrise adéquate de ces savoir-faire. Ils sont incapables de faire les choses qu'on leur demande : *reconnaître* les thèmes et les propos, la

hiérarchisation des thèmes et des propos, *reconnaître* les rapports entre les éléments d'un discours, les types de discours (narration, description, exposition, commentaire, argumentation, etc.) *faire* des résumés, problématiser un thème ou un propos, *circonstancier* un thème ou un propos, *évaluer* la force et la pertinence des rapports posés entre les éléments du discours, etc.

III

3. Pour résoudre ce problème, il ne suffit pas seulement d'améliorer les cours de langue, d'en augmenter le nombre, d'introduire des cours de rattrapage ou de faire faire des dictées publiques. Les savoir-faire ou les compétences dont il s'agit ne concernent pas la connaissance du code mais son emploi.

Bien entendu, certains savoir-faire langagiers sont liés à des champs spécialisés et n'ont de sens qu'à l'intérieur de ces champs : faire un contrat ou un protocole de recherche, invalider une loi ou un projet de loi, institutionnaliser quelqu'un, sont des actes qui dépendent d'un champ (et d'un pouvoir). Mais certains savoir-faire — affirmer, argumenter, décrire, interroger, s'exclamer, par exemple — sont communs à tous les champs, tout au moins ils sont nécessaires pour l'accomplissement des tâches qui reviennent à l'École. Les enseignants supposent ces savoir-faire.

3.1 Cependant une telle supposition n'est légitime que si les enseignants peuvent supposer en même temps que, quelque part dans la chaîne pédagogique, les étudiants ont appris ou pouvaient apprendre ces savoir-faire. Mais ils savent qu'ils ne peuvent pas(plus) faire cette supposition. Ils savent que ces savoir-faire ne font pas (plus) l'objet d'un enseignement. C'est pourquoi ils chercheront dans un livre de méthodologie des instruments, des techniques et des stratégies qui favoriseront l'acquisition et le développement de ces savoir-faire, d'une véritable compétence langagière.

3.2 Cette compétence sera définie, d'une *façon minimale*, comme la capacité de s'engager dans une interaction langagière (texte ou conversation), c'est-à-dire, la capacité de produire et d'interpréter des actes langagiers. Elle suppose une connaissance opérationnelle des règles, principes et pratiques qui font en sorte que, par le fait d'employer tels mots, de telle façon, dans telles circonstances, un locuteur produit régulièrement tel effet dès que la position ou le rapport de ces mots, ces constructions, ces circonstances aux règles, principes et pratiques est identifié par un interlocuteur (réel ou possible).

3.3 Autrement dit, plus particulièrement, l'enseignant qui recourt à un livre de méthodologie, qui le conseille à ses étudiants ou qui fait un cours autour de lui, le fera pour que ses étudiants soient en mesure de faire certaines choses : des choses « simples » et « fondamentales », mais que les étudiants (et beaucoup d'autres) ne savent pas faire ou ne savent pas faire sans difficultés. Il cherchera dans un livre de méthodologie de quoi leur donner

les moyens de *savoir identifier* dans un discours (texte ou conversation) au moins :

- ce dont il est question (thème) ;
- ce qui en est dit (propos) ;
- ce qui est fait (directement ou indirectement) (affirmer, nier, proposer, décrire, expliquer, illustrer, renseigner, raconter, résoudre un problème, élaborer, motiver, concéder, circonstancier, etc.) ;
- l'importance relative (principale-secondaire) des thèmes, des propos et des actes langagiers qui composent le discours.

Les enseignants peuvent y chercher en plus les moyens d'assurer une connaissance opérationnelle des règles normatives des différents types de discours (discours descriptif, discours d'exposition, discours argumentatif, discours régulateur, etc.) qui déterminent, en partie, *l'acceptabilité* d'un discours (texte ou conversation).

Enfin, ils peuvent y chercher, outre des moyens d'assurer une compétence minimale d'interprétation et d'évaluation, des moyens d'assurer une compétence minimale de production — non pas seulement un savoir reconnaître ou savoir identifier, mais un savoir décrire, argumenter, raconter, commenter, etc.

3.4 Voilà à grands traits, les attentes à l'égard d'un livre de méthodologie qui ressortent d'un examen des problèmes qui affligent l'enseignement aujourd'hui. C'est sans nul doute par rapport à ces attentes que le livre de Normand Lacharité sera reçu et évalué par un grand nombre de lecteurs.

IV

4. Le livre, *Introduction à la méthodologie de la pensée écrite*, de Normand Lacharité « propose des exercices conçus pour développer les habiletés de lecture et d'écriture » (p. ix). En particulier, pour la lecture, ces exercices

- « développeront seulement des habiletés qui concernent la reconnaissance de *l'organisation* des textes sur les plans respectivement rhétorique, thématique et logique » (p. ix) ;

et pour l'écriture, ils

- « développeront seulement des habiletés qui concernent la mise en place d'une recherche orientée vers la production d'un texte » (p. ix).

Ces dernières habiletés « sont celles qui requièrent les opérations suivantes : la problématisation des thèmes, la recherche de documentation, la détermination de stratégies intellectuelles pertinentes et l'organisation des divers éléments du texte » (p. ix, x).

4.1 L'ouvrage est divisé en trois parties :

4.1.1 La première partie, *Les exercices : instructions et éclaircissements*, « décrit les tâches que l'étudiant est invité à accomplir en manière d'exercice et fournit, précise M. Lacharité, de brèves explications souvent de type lexical, nécessaires à la compréhension des instructions » (p. x). La description des exercices est faite sous « forme d'instructions » (p. x).

4.1.2 La deuxième partie, *Démonstrations et corrigés*, présente les textes utilisés pour réaliser certains exercices. (Il s'agit de textes de J.L. Austin, « Performatif-constatif », in *La philosophie analytique*, Paris, Éditions de Minuit, 1962, p. 271-281) et Bertrand Russell, *Problèmes de la philosophie*, Chapitres 1 et 2, New York, Oxford University Press, 1943). Elle présente aussi « les résultats de l'effectuation des exercices qui sont du type analyse de texte » (p. x). Cette partie comprend, comme l'indique son titre, des « démonstrations » et des « corrigés ». Cette distinction tient, écrit M. Lacharité, à ceci : que « les "démonstrations" sont des analyses faites devant les étudiants, sur un texte donné, avant que ceux-ci ne fassent le même exercice sur un autre texte », alors que les « corrigés », conformément à l'usage traditionnel de ce terme, « effectuent l'exercice même demandé aux étudiants » (p. x).

4.1.3 La troisième partie, *Essais théoriques et didactiques*, est composée de deux textes dont l'un « fournit davantage de détails techniques et de considérations théoriques » par rapport aux exercices d'analyse et l'autre « tente d'élucider le plus concrètement possible la notion de méthode » (p. x) par rapport à la question de la production d'un texte écrit.

4.2 Le matériel pédagogique proprement dit se trouve dans les deux premières parties. Les textes qui constituent « la troisième partie peuvent servir en partie de matériel pédagogique (...) et en partie de considérations didactiques » (p. x, xi).

4.3 La quasi totalité du matériel présentée dans cet ouvrage a été produite, dit M. Lacharité, « à l'occasion de l'enseignement (...) dispensé aux sessions d'automne 82 et 83 » (p. xi) dans le cadre du cours *Initiation au travail philosophique* (Université du Québec à Montréal). Les exercices ont été réécrits en 1983 et en 1984.

4.4 Si cette réécriture conserve les traces des circonstances premières de production — le vocabulaire, les tournures, les exemples, les textes analysés sont tous « philosophiques » — il ne sera pas exact de supposer ni que le destinataire demeure l'apprenti philosophe, ni que ce matériel réécrit constitue une initiation au travail philosophique (en ce sens qu'il présente les procédures et protocoles définitoires du travail philosophique et en assure chez l'étudiant une capacité et un niveau de manipulation jugés convenables par la communauté philosophique). Ce livre se situe en deçà des divisions en champs de savoir et propose d'introduire à la méthodologie de la *pensée écrite*, méthodologie dont l'intérêt et l'utilité ne seront pas limités aux seuls philosophes. Autrement dit, cette méthodologie sera commune à toute pensée écrite, elle sera donc, en quelque sorte indépendante de ses applications ou actualisations dans tel ou

rel champ particulier. Maîtrisée dans un champ, cette méthodologie sera transférable à un autre.

4.5 La méthodologie que propose M. Lacharité porte sur la *réception* et la *production* de la pensée écrite. Elle répond aux questions :

- comment faire pour *lire* un texte ?
- comment faire pour *écrire* un texte ?

Cependant, il ne s'agit pas de toutes les formes de la pensée écrite. Cette méthodologie ne s'applique pas non plus à tous les textes, elle s'applique en tout premier lieu aux textes théoriques, c'est-à-dire, à ces textes qui « ont pour but d'établir, par une mise en contexte et une argumentation, des assertions qui disent, sur le mode indicatif et par des concepts généraux, ce qui est le cas à propos d'une chose ou d'un état de choses pris comme objets de recherche » (p. 207). Le texte ou discours théorique se distingue du texte ou discours « poétique, romanesque, prophétique, pamphlétaire, encyclopédique, électoral, religieux, journalistique, etc. » (p. 207).

La méthodologie que propose M. Lacharité ne portera donc pas sur tous les types de lecture (lecture informative, lecture anecdotique, lecture de détente, lecture critique, lecture productrice, etc.) ni sur tous les types d'écriture (écriture poétique, romanesque, descriptive, injonctive, régulative, expressive, etc.).

Il s'agira presque exclusivement de lecture et d'écriture « théorique » ou encore « argumentative ».

4.6 Pour lire efficacement un texte « théorique » ou « argumentatif », selon M. Lacharité, il faut être en mesure de reconnaître son *organisation* « sur les plans respectivement rhétorique, thématique et logique » (p. ix). Les exercices sont conçus spécialement pour développer ces capacités ou ces habiletés.

4.7 Pour écrire efficacement un texte « théorique » ou « argumentatif », il faut être en mesure de *problématiser des thèmes*, de *chercher la documentation*, de *déterminer les stratégies intellectuelles pertinentes* et d'*organiser les divers éléments du texte* (p. x). Les exercices sont conçus spécialement pour développer ces capacités ou ces habiletés.

4.8 Ainsi, comme on le voit, n'importe quel texte, pourvu qu'il ait quelque chose à dire et qu'il appuie de quelque manière ce qu'il dit peut faire l'objet de la méthode Lacharité. Cette méthode s'appliquera tout autant aux textes « spécialisés » qu'à ceux qui font partie d'un régime très ordinaire de lecture. Elle en rendra la lecture plus efficace. Ce livre n'intéressera donc pas seulement les universitaires et les étudiants à l'université, mais aussi tous les lecteurs ordinaires qui souhaitent rendre leur lecture plus efficace.

4.9 Les capacités que la méthode Lacharité compte développer sont définitoires des activités de lecture et d'écriture. Ne pas savoir reconnaître l'organisation d'un texte théorique, c'est ne pas *savoir lire*. De même,

l'écriture théorique se définit comme un ensemble de capacités — problématisation des thèmes, recherche de la documentation, détermination de stratégies intellectuelles, organisation des éléments du texte — qui permettent la production d'un texte organisé sur les plans rhétorique, thématique et logique. Ne pas savoir faire ces choses, c'est ne pas *savoir écrire*.

V

5. Cette détermination des activités de la lecture et de l'écriture a l'immense mérite de restituer aux textes « rhétoriques » et « argumentatifs » une dimension que les théories dominantes du texte oblitéraient. En effet, en appuyant sur le fait de « lectures plurielles », ces théories ont pris le texte, tout texte, pour un objet aléatoire et la lecture pour une activité essentiellement productrice. Lire n'était pas *reconnaître*, mais surtout *agir*, c'est-à-dire s'approprier les éléments d'un texte à la lumière de ce que le texte *fait au lecteur*, par rapport aux intérêts, préoccupations, désirs, histoire personnelle, etc. de celui-ci. Lire, c'était déterminer en un sens ce qui, comme une matière première, était essentiellement indéterminé.

5.1 L'étudiant qui prend le livre de M. Lacharité apprendra que le texte théorique n'est pas un objet arbitraire ou fortuit qui s'approprie selon les goûts, les intérêts ou les dispositions des utilisateurs ; il apprendra que le texte théorique, toujours placé dans une situation de communication, est plutôt un *objet construit, organisé* selon des règles supposées communes dans un but de dire quelque chose et d'appuyer de quelque façon ce qu'il dit.

5.2 Il apprendra que l'appropriation adéquate, la lecture ou encore la compréhension d'un tel texte, consiste à *reconnaître* ce que le texte fait (organisation rhétorique), ce dont parle le texte (organisation thématique) et ce que le texte en dit (organisation logique). En particulier, pour l'organisation rhétorique (ce qui est fait) il apprendra que :

- il y a une multitude de procédés d'exposition :
 - introduire, illustrer, opposer, rappeler, par exemple ;

et que :

- le choix des procédés d'exposition se fait par rapport :
 - au thème traité ;
 - à la position du locuteur à l'égard du thème ;
 - à la position du locuteur à l'égard de l'interlocuteur (le changement à produire) ;

Pour l'organisation thématique (ce dont le texte parle), il apprendra que :

- il y a une hiérarchie de thèmes définie ou déterminée par le fait qu'un thème ou un groupe de thèmes est « dominant » et que d'autres sont « emboîtés » ;

et que :

- il y a une différence entre *ce dont parle un texte* et *ce qu'il en dit*, ou *ce qu'il soutient à l'égard de ce dont il parle*.

Enfin, pour l'organisation logique (ce qui est dit) il apprendra que :

- certaines « propositions », ou parties du texte, appuient, justifient, prouvent, établissent d'autres propositions ou parties du texte ; les premières s'appellent « raisons », les secondes s'appellent « conclusions » ;

et que :

- les liens qui relient les prémisses à une conclusion ont une « force » allant du « nécessaire » au « probable ».

5.3 À partir du moment où le texte est placé dans une situation communicationnelle, c'est-à-dire, pris comme moyen et forme d'interaction sociale, un certain nombre d'évidences portant sur les « conditions de possibilité » de cette interaction s'impose. La plus importante est sans doute celle-ci : l'interaction langagière ne peut avoir lieu que sur le fond d'un ensemble de suppositions relatives aux savoirs et aux savoir-faire nécessairement partagés et reconnues comme telles par les interlocuteurs. Ces savoirs et savoir-faire concernent *la langue* (grammaire et lexique), *les choses qu'on fait* et qu'on peut faire dans la langue (les actes discursifs) et *les situations de communication* (champ discursif, locuteur, interlocuteur (réel ou possible)). Autrement dit, dans toute situation communicationnelle, le locuteur suppose que son interlocuteur (réel ou seulement possible) est en mesure de reconnaître :

- ce qui est fait (asserter, donner une raison, avertir, etc.) ;
- ce dont il est question (principalement, secondairement) ;
- ce qui en est dit (principalement, secondairement).

L'interlocuteur, de son côté, suppose que le locuteur est en mesure d'employer la langue de telle manière que l'interlocuteur puisse reconnaître, sans se méprendre :

- ce qui est fait (asserter, donner une raison, avertir, etc.) ;
- ce dont il est question (principalement, secondairement) ;
- ce qui en est dit (principalement, secondairement).

5.4 Dans les descriptions qu'il fait de l'organisation rhétorique, thématique et logique du texte, M. Lacharité rappelle ces évidences. Il est vrai que l'étudiant pourra beaucoup apprendre dans ce rappel — par exemple, qu'une appropriation impressionniste d'un texte ne suffit pas pour le comprendre, qu'un texte n'est pas une suite quelconque de mots et de phrases, mais un *ensemble organisé* dans le but de faire quelque chose, qu'il y a des « procédés d'exposition », qu'on peut les identifier, qu'il y a des relations rhétoriques et des relations logiques, que tout ce qui est dit dans un texte n'est pas dit sur le même plan, etc.

5.5 Mais il s'agit là d'évidences, *d'informations anciennes* et incontestables.

5.6 La réponse que M. Lacharité propose à la question : « Comment faire pour lire et pour écrire ? » constitue par contre une *information nouvelle*.

C'est cette réponse qu'il faut accepter ou refuser, nuancer, restreindre ou amplifier. Pour ce faire, il faut ici poser une autre question : « Est-ce que les instruments, les démarches, les procédés que M. Lacharité propose suffisent pour assurer, autant que faire se peut, l'acquisition des savoir-faire ? » Ou encore, « Est-ce que l'effectuation des exercices proposés par M. Lacharité débouche sur une compétence véritable ? »

5.7 C'est par rapport à la capacité de la méthode Lacharité de former les compétences ou de contribuer à le faire que les enseignants et les étudiants choisiront d'employer ce livre dans un cours comme manuel, ou comme référence. Autrement dit, c'est l'efficacité de ce livre comme instrument de formation qui déterminera sa réception par les enseignants et les étudiants. Cette méthode sera utile, importante, intéressante, indispensable dans la mesure où elle permettra aux enseignants de mieux accomplir leurs tâches de formation et où elle rendra l'apprentissage, pour l'étudiant, plus aisé, plus commode, plus sûr.

5.7.1 Toutefois, le jugement que les enseignants ou les étudiants feront de ce livre devra tenir compte des deux déterminations du terme « méthode » que M. Lacharité rend explicites dans son « Essai sur les méthodes de lecture et d'écriture de la pensée et particulièrement des contenus philosophiques » (pp. 205–235). Selon M. Lacharité, il faut distinguer « deux contextes d'emploi du terme "méthode" » (p. 205). D'une part, il y a le contexte *descriptif* où le terme « méthode » désigne « une suite d'opérations reconnues comme ayant été accomplies de fait » (p. 205), et d'autre part, un « contexte praxéologique ou contexte de "design" » dans lequel « on appelle "méthode" une suite d'opérations présentées comme devant être accomplies en vue d'une fin quelconque » (p. 205). Dans le premier contexte, « le terme "méthode" a une acception *factuelle* » ; dans le deuxième, il « possède (alors) une acception *prescriptive* » (p. 205). De plus, M. Lacharité affirme que c'est de l'acception prescriptive « qu'on a besoin, en contexte d'apprentissage, pour répondre à une question du praticien qui, voulant apprendre, demande : "Comment ferai-je ?" Le contexte pédagogique exige que l'on conçoive le design d'une action particulière, à savoir l'apprentissage » (p. 206).

Le jugement qui sera fait de ce livre doit porter alors, d'une part, sur la *méthode* que propose M. Lacharité, sur le « design » des « opérations présentées comme devant être accomplies » en vue de lire et d'écrire, sur ce que Lacharité dit qu'il faut dire pour lire et pour écrire un texte théorique, et, d'autre part, sur la « méthode » que M. Lacharité suit, les opérations qu'il accomplit pour atteindre son but, « fournir à l'étudiant des éléments de méthode pour lire et écrire efficacement et au professeur des instruments pour développer méthodiquement ces habiletés » (p. ix).

5.8 Il convient de rappeler, pour mémoire, le détail de la méthode Lacharité. Elle consiste essentiellement à :

- « utiliser le système de numération à deux points décimaux pour identifier les suites matérielles du texte » (p. 3) et, précisément, pour identifier les parties et sous-parties du texte ;

- établir l'organisation du texte sur les plans :
 - *rhétorique* (les procédés d'exposition — les coupures et les articulations, ce que le texte fait) ;
 - *thématique* (ce dont il est question principalement et secondairement) ;
 - *logique* (ce qui est dit ou soutenu, les raisons ou les raisonnements dans le texte) ;
- faire des représentations arborescentes de ces plans d'organisation.

VI

6. Il est certes possible de trouver le « code » pour découper les textes — système de numérotation à deux points décimaux — d'une grande complication. Voire d'une application si compliquée qu'il devient l'objet unique d'attention faisant ainsi oublier le texte. Il se peut que l'utilité de ce « code », d'une identification ou découpage si minutieux, si subtil, ne soit pas évidente pour tous. Mais cela n'empêchera pas les réalisations des opérations de reconnaissance de l'organisation du texte sur les plans rhétorique, thématique et logique de coïncider avec l'acte de lire (ou d'écrire) un texte théorique, ou encore, de constituer l'acte de lire un texte théorique. C'est ainsi que l'application de cette partie de la méthode Lacharité, ou encore la capacité d'appliquer cette méthode à un texte sera en quelque sorte une garantie d'une compétence minimale à l'égard des textes. Autrement dit, ce que la méthode Lacharité présente comme « suite d'opérations devant être accomplies » en vue de lire (ou d'écrire) un texte théorique, sera en tout point conforme à cette activité/pratique sociale.

6.1 L'intérêt majeur, sinon la nouveauté de la méthode Lacharité se trouvera surtout dans la mise en évidence systématique des actes discursifs, dans le fait qu'elle part de l'évidence que le texte fait des choses comme asserter, prouver, illustrer, et que lire c'est reconnaître ce que le texte fait.

La valeur de la méthode Lacharité ne fait pas de doute ; cette méthode est en vérité celle qu'emploie tout lecteur un tant soit peu attentif et soucieux de bien « prendre » le texte tel qu'il est donné, de suivre le parcours discursif qui y a été aménagé. C'est cette méthode qu'un locuteur emploiera pour aménager un parcours discursif, pour s'assurer que son « texte » soit « recevable » par son interlocuteur. C'est ainsi que cette méthode définit un modèle de compétence discursive.

La méthode Lacharité n'est rien d'autre que l'expression systématique des règles que nous suivons, des opérations que nous accomplissons dans une communication normale, que nous transgressons dans une communication paradoxale, que nous négligeons ou bafouons dans une communication perturbée.

6.2 En somme, l'intérêt, la valeur et l'utilité de cette méthode se trouvent dans la mise en évidence du fait que le langage est un instrument, un moyen, pour nous, de faire des choses comme asserter, prouver, contester, commenter, etc. et que la réussite de ces actes discursifs n'est possible que si

l'interlocuteur reconnaît que telle suite de mots ou de phrases est, dans cette situation interlocutive, une assertion, une preuve, un commentaire, etc.

6.3 L'étudiant qui apprend à employer cette méthode sera en mesure de suivre un parcours discursif, il pourra y voir un véritable « prétexte » producteur d'autres textes. L'enseignant qui fait connaître cette méthode rendra à ses étudiants un service d'une valeur inestimable — comme les services rendus par d'autres instances pédagogiques — celles qui montrent à marcher, à courir, à différencier le rouge du bleu, le plein du vide...

VII

7. Toutefois la méthode que M. Lacharité emploie pour faire apprendre cette méthode, pour « fournir à l'*étudiant* des éléments de méthode pour lire et pour écrire efficacement, et au *professeur* des instruments pour développer méthodiquement ces habiletés » (p. ix) comporte un certain nombre de difficultés. En effet, la méthode que M. Lacharité suit, sa pédagogie si on veut, ne semble pas convenir, en tous les cas, à l'atteinte de ses buts — elle ne peut satisfaire les attentes des enseignants — une imprégnation active, une assimilation des procédures, débouchant sur une compétence véritable (et non sur la simple capacité de reproduire des échafaudages ou des constructions). Ces difficultés relèvent non pas de la méthode Lacharité, de sa mise en œuvre ou de sa complexité, mais, pour l'essentiel, d'une conception des moyens d'acquisition qui ne semble pas suffisamment étayée, qui ne tient pas suffisamment compte ni du niveau de l'étudiant, ni de ses capacités. Ou encore, M. Lacharité semble se faire une idée de l'apprentissage d'une pratique, de la formation des savoir-faire, qui ne tient pas suffisamment compte du rapport entre une connaissance théorique des règles et une mise en pratique de celles-ci. Il ne tient pas suffisamment compte du fait que ce genre d'apprentissage se fait en faisant des choses et en faisant faire des choses.

7.1 En effet, M. Lacharité travaille avec l'idée que, dans un contexte pédagogique, pour répondre à la question « comment ferai-je ? », il suffit de faire trois choses :

1. Présenter une suite d'opérations comme *devant être accomplies* en vue d'une fin (p. 205) ;
- 1.1 Présenter ces opérations sous une forme prescriptive ou injonctive : « faites ceci » ; « chercher cela » ; « on subdivise » ; « on numérote », etc.
2. Montrer comment « ces opérations » permettent d'atteindre le but envisagé, ou encore montrer que cette méthode s'applique, de fait.
3. Fournir certains éclaircissements et précisions d'ordre lexical.

7.2 Ce que M. Lacharité fait, c'est montrer *comment sa méthode s'applique*, mais il ne montre pas *comment l'appliquer*. La différence est semblable à celle entre montrer qu'une scie peut faire des coupes composées et montrer comment faire, avec cette scie, des coupes composées. La question « comment ferai-je ? » doit être prise dans ce deuxième sens. Prise dans ce

deuxième sens, la méthode sera différente. Parce que M. Lacharité ne choisit pas ce deuxième sens, l'étudiant et l'enseignant rencontreront des difficultés dans l'emploi de sa méthode et pourront même la trouver inutile.

7.3 Certes il y a une coïncidence entre le fait de savoir que l'acte de lire consiste à reconnaître l'organisation du texte sur les plans rhétorique, thématique et logique et l'acte même de lire. Toutefois, il y a aussi une « distance » entre savoir ce qu'il faut faire pour lire ou pour écrire et l'acte de lire ou d'écrire — distance indiquée par cette expression quasi-aphoristique de Robert Blanché, « La connaissance des règles suffit à l'arbitre mais non aux joueurs ».

7.4 Il est possible d'illustrer le problème de la méthode qu'emploie M. Lacharité pour faire l'acquisition de la *méthode Lacharité* comme suit :

Le problème pour beaucoup d'étudiants n'est pas de savoir ce qu'est un thème, le problème est de pouvoir identifier le thème de tel ou tel texte.

Plus précisément, certains étudiants ne peuvent pas identifier le thème dans des phrases simples, comme celles-ci par exemple. *

1. À quand la rentrée ?
- 1.1 Les réponses à la question : « De quoi parle cette phrase ? » varient :
 - la rentrée
 - la date, l'heure de la rentrée
 - la date, l'heure
 - l'école, etc.
2. « Il n'a aucune faiblesse, il ne fume pas, ne boit ni café ni alcool, il ne lit pas de romans... » (D. Buzzati, *Les nuits difficiles*)
- 2.1 Les réponses à la question : « De quoi parle cette phrase ? » varient :
 - il ;
 - un type ;
 - les faiblesses du type ;
 - l'absence des faiblesses du type ;
3. « C'est dans le secteur universitaire que la loi 15, qui permet à toute personne de conserver son emploi après 65 ans, risque d'avoir les effets les plus négatifs ». (Lysiane Gagnon, *La Presse*, 22 novembre 1983)
- 3.1 Les réponses à la question « De qui parle cette phrase ? » varient :
 - la loi 15 ;
 - l'opinion de Lysiane Gagnon ;
 - le secteur universitaire ;
 - le lieu où la loi 15 risque d'avoir les effets les plus négatifs ;
 - la retraite non-obligatoire à 65 ans, etc.

* Questions posées dans le cours PHI 1601 *Raison logique et pensée critique* donné à l'Université d'Ottawa aux étudiants de la Faculté des Arts (cours obligatoire) depuis 1983.

Ces exemples montrent assez clairement qu'il ne suffit pas de dire :

- « Identifier le thème » ; « Le thème est ce dont parle le texte » ;
- « Le thème n'est pas ce que le texte fait ou me fait » ;
- « Il n'est pas non plus ce que le texte dit ».

Il faut faire plus.

7.5 L'acquisition de la méthode Lacharité et son assimilation pratique se feraient plus aisément et plus efficacement si M. Lacharité complétait les exercices par une série de travaux pratiques allant du simple au plus complexe.

7.6 Plus précisément, pour assurer cet apprentissage et le rendre plus aisé, il faudrait décomposer les opérations de reconnaissance des plans d'organisation. C'est-à-dire commencer avec des plus petites unités, d'une part, et, d'autre part, avec des textes plus familiers. Il faut aussi montrer à l'étudiant une très grande variété de textes et de situations interlocutives pour qu'il puisse se rendre compte des différentes manières de donner un thème, de tenir un propos, de produire des effets discursifs. Il faut lui proposer un très grand nombre de tâches pour assurer l'acquisition de ces habitudes.

7.7 Il faut, de plus, lui donner les moyens de « contrôler » sa lecture par la mise en évidence des contraintes linguistiques et contextuelles qui font que tel groupe de mots est un thème, tel autre ne l'est pas, ou encore celles qui font que tel groupe de mots est une question, une assertion, un appui, etc. Pour la même raison, il faut montrer comment les suites — les répliques, commentaires, actions, etc. — sont des indices de ce qui est en position de thème, de propos tenus, d'actes langagiers posés, etc.

VIII

8. Quel que soit le rapport entre le savoir et le savoir-faire, l'acquisition d'un savoir-faire ne semble pas être le résultat des mêmes démarches ou procédures suivies dans l'acquisition d'un savoir. S'il suffit de dire — décrire, définir, expliquer, prescrire, illustrer, etc. — pour que l'acquisition d'un savoir soit faite (et on sait que ce savoir est acquis lorsqu'il est reproduit), pour nécessaire qu'il soit, le dire ne suffit pas à l'acquisition d'un savoir-faire. Celle-ci demande en plus du dire, un faire et un faire-faire.

8.1 Le problème pour le lecteur ou l'utilisateur éventuel de ce livre est de savoir comment le prendre. Car, comme on le voit, il ne saura pas, à partir de ce qui est fait dans ce livre, s'il doit le prendre comme une présentation de la méthode Lacharité, une sorte de mode d'emploi ou suite d'instructions pour démonter et monter un texte théorique, comportant des illustrations, ou bien comme un ensemble de stratégies et dispositifs mis en place pour favoriser, chez l'étudiant, une maîtrise pratique de la méthode, c'est-à-dire pour favoriser la formation d'une compétence en lecture et en écriture.

8.2 L'enseignant qui prend ce livre non comme un ensemble d'informations ou d'injonctions, mais comme un moyen d'apprendre et de faire apprendre ces savoir-faire constitutifs de la lecture et de l'écriture devra le compléter et le réaménager pour qu'il serve de cette façon. Deux exemples suffiront à faire voir la nécessité et la nature de ces compléments et réaménagements.

8.3 D'une part, il devra fournir des *illustrations* des « opérations devant être accomplies » et de la plupart des concepts employés pour présenter ou pour définir ces opérations. Il y sera obligé parce que M. Lacharité en fournit peu et que, dans un contexte pédagogique, il ne suffirait pas de dire qu'une relation logique, par exemple, est :

- « la relation entre une thèse et un argument à l'appui de la thèse (un argument s'appelle aussi "justification", une "raison") ; noter qu'un *exemple* peut servir d'argument, même si ce type d'argument est le plus souvent défectueux du strict point de vue logique » (p. 190).

L'enseignant, pour s'assurer que l'étudiant *voit* cette relation, dira, au moins : « Dans la phrase : *Jean-Marie est venu me voir parce qu'il a des ennuis, il a des ennuis* est une raison, un motif, une justification pour la venue de Jean-Marie ; *parce que* signale cette relation ».

Ou encore, il ne suffirait pas de seulement dire que « les principales relations rhétoriques sont :

- x illustre y.
- x est relié à y par association d'idées.
- x est une explication de y, (...).
- x est un commentaire de y (...).
- x est une digression par rapport à y (...).
- x est une variation sur y (...) (p. 192-193).

Il faut donner des exemples. Car il est plus que probable que l'étudiant ne comprendra pas ce qu'est « une relation rhétorique » parce qu'il ne sait pas en quoi consistent les opérations d'illustrer, d'associer des idées, d'expliquer, de commenter, etc. Tout au moins il ne le sait pas avant que l'enseignant ne le lui rappelle avec des exemples.

8.4 D'autre part, M. Lacharité rompt avec l'ordre habituel de présentation suivi dans un livre ayant des visées pédagogiques. Comme on le sait, l'auteur d'un tel livre présente, le plus souvent, en tout premier lieu, *le champ* dans lequel l'étudiant va travailler, les *problèmes* et les difficultés qu'il peut rencontrer, les *concepts* avec lesquels il va travailler ; l'auteur prend soin de les définir, lorsqu'il s'agit de concepts techniques ou peu familiers, il en donne des exemples ou illustrations, etc. *Ensuite*, il invite l'étudiant à effectuer certaines tâches qui favoriseront l'acquisition ou l'amélioration (théorique et/ou pratique) des habiletés dont il est question. Dans tous les cas, il présente d'abord des informations, ensuite il demande à l'étudiant de

les mettre en œuvre. Ce n'est pas l'ordre suivi par M. Lacharité. Il propose d'abord des exercices, ensuite des explications.

8.5 Il n'est pas évident que cette nouvelle forme de présentation permette de mieux atteindre les objectifs pédagogiques annoncés par M. Lacharité. Tout au contraire, elle semble en être un empêchement. Pour atteindre ces objectifs pédagogiques l'enseignant est obligé de réorganiser le livre en présentant ou en faisant lire la troisième partie avant de faire faire des exercices. M. Lacharité lui-même le fait par des renvois et des incises.

Ainsi, dès la première page des « Exercices : Instructions et éclaircissements » (p. 3), M. Lacharité renvoie le lecteur à la troisième partie du texte (sans toutefois lui donner les numéros de page). C'est là où il trouve non pas des « explications additionnelles » mais les informations nécessaires pour comprendre les instructions et pour les suivre. C'est aux pages 163, 164, 165 et 166 que le lecteur trouve les informations qu'il lui faut pour « utiliser le système de numérotation à deux points décimaux pour identifier les suites matérielles du texte... » (p. 3). Le lecteur ne pourra ni identifier ni décrire les coupures et articulations rhétoriques d'un texte, comme le lui demande M. Lacharité, sans prendre connaissance au préalable de la deuxième section « La reconnaissance de l'organisation rhétorique d'un texte » qui se trouve dans la troisième partie de cette méthodologie (pages 166 à 179).

La suite de ce premier exercice, de même que les trois autres exercices présentent pour le lecteur le même problème : il ne sait pas quoi faire sans se rapporter à la troisième partie. C'est pourquoi cette « nouvelle forme d'organisation » semble être un empêchement à l'atteinte des objectifs pédagogiques que M. Lacharité s'est donnés.

8.6 Enfin, certaines « informations », bien qu'elles soient données le plus souvent entre parenthèses ou dans la marge, semblent rompre avec les procédés d'exposition qui dominent l'ensemble du texte. Par exemple, les remarques à la page 8 — « (La notion de discours principal est expliquée en classe (...)) », et « Le déblayage (...) constitue un brouillon du travail (...) et n'est pas remis au professeur... » —, ressemblent à des notes ou aide-mémoire que l'enseignant consigne dans les marges de ses propres notes de cours. Ces informations données de cette façon posent la question du destinataire de ce livre en ce sens qu'on ne sait pas exactement s'il est adressé aux enseignants à titre de guide ou aux étudiants à titre d'exercices à accomplir.

8.7 Cette question se trouve exacerbée dès que le lecteur se rend compte que les exercices pour développer des habiletés de lecture et d'écriture peuvent être pris comme des *instructions* qui règlent une série de tâches ou d'opérations que l'utilisateur de ce manuel pourra effectuer sur n'importe quel texte (théorique — argumentatif). Car M. Lacharité fournit « un mode d'emploi » qui s'applique à tous les textes théoriques et argumentatifs ; l'utilisateur du livre (professeur ou étudiant) est pour ainsi dire tenu de fournir lui-même les textes sur lesquels il appliquera cette méthode (les

textes de Russell et de Austin qui font l'objet d'analyse chez M. Lacharité, « sont, dit-il, trop longs pour la plupart des contextes pédagogiques », page 88). M. Lacharité ne fournit pas, à vrai dire, un ensemble d'exercices propres à assurer l'acquisition de cette méthode.

8.8 La force et la valeur « pédagogique » de ce livre seraient grandement augmentées si M. Lacharité l'enrichissait de « décompositions » et d'exemples. L'enseignant fera cet enrichissement de toute manière. Mais si, par ce fait, il se sent plus libre dans son choix de contenus, il peut tout aussi bien penser que, faute d'instruments assez précis, son travail pédagogique risque d'être plus difficile.

8.9 Il suffirait de quelques réaménagements mineurs, de quelques exemples des relations centrales, pour que ce livre, même sans « exercices », contribue davantage à résoudre le problème d'incompétence — celle qui rend la tâche de l'enseignant difficile et la jouissance d'un texte impossible.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

Chartrand, Luc, Duchesne, Raymond, Gingras, Yves, *Histoire des sciences au Québec*, Montréal, Boréal, 1987, 487 p.

Jacques G. Ruelland

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027058ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027058ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ruelland, J. G. (1988). Compte rendu de [Chartrand, Luc, Duchesne, Raymond, Gingras, Yves, *Histoire des sciences au Québec*, Montréal, Boréal, 1987, 487 p.] *Philosophiques*, 15 (2), 483–484. <https://doi.org/10.7202/027058ar>

COMPTES RENDUS

CHARTRAND, LUC, DUCHESNE, RAYMOND, GINGRAS, YVES, *Histoire des sciences au Québec*, Montréal, Boréal, 1987, 487 p.

par Jacques G. Ruelland

Léon Lortie déplorait un jour l'absence d'un ouvrage relatant l'histoire des sciences au Québec depuis les débuts de la colonisation. Le livre de MM. Chartrand, Duchesne et Gingras comble magistralement cette lacune. Alors que plusieurs auteurs estiment que l'ère scientifique au Canada français a débuté avec le XX^e siècle, les auteurs de l'*Histoire des sciences au Québec* n'hésitent pas à montrer le grand intérêt des premiers colons envers la découverte et la culture scientifique dès le XVI^e siècle, intérêt sans lequel la recherche scientifique n'aurait jamais pu voir le jour au Québec. On découvre ainsi des noms peut-être déjà connus, mais que l'on n'osait pas toujours assimiler à un quelconque progrès scientifique au Québec.

Le principal obstacle épistémologique à vaincre ici est l'anachronisme. Il est facile de juger d'un progrès scientifique du XVI^e s. avec les normes du XX^e. On est ainsi porté à dénigrer l'entreprise de découverte qui constitue la base même de l'induction propre à la méthode scientifique d'autrefois. Les auteurs de l'*Histoire des sciences au Québec* évitent ce piège, et remettent chaque chose dans le contexte approprié. C'est dans cet esprit que l'on est amené à apprécier aussi bien les encouragements prodigués au XVIII^e s. par le marquis de La Galissonnière à la cueillette d'échantillons (minerais, végétaux, animaux) et à leur envoi en Europe, que les positions des Jésuites de Québec en faveur du système copernicien cinquante ans avant la levée par le Vatican (en 1822) de l'interdit pesant sur ce système depuis 1616, et à voir dans ces détails la manifestation certaine d'un véritable esprit scientifique : celui qui sait dire *non* à l'immobilisme de la vérité éternelle.

En douze chapitres, les auteurs rassemblent une documentation considérable et fort dispersée ; leur premier mérite est d'y mettre de l'ordre après le tri et l'évaluation de chaque élément. Travail d'historiens s'il en est un, qui ne se borne pourtant pas à dater les divers événements, mais qui consiste surtout à écrire une *histoire*, c'est-à-dire à interpréter la signification spatio-temporelle de chaque pièce dans un ensemble, en vue de la démonstration d'une hypothèse : celle qui affirme que les sciences ont, au Québec, une

histoire qui leur est propre et qui dépend essentiellement de l'accueil que leur réserve la population québécoise — francophone et anglophone — à travers les âges. Ce livre est donc plus qu'une simple histoire des disciplines scientifiques, il est aussi l'histoire de la culture scientifique et de l'intérêt des Québécois pour toutes les questions relatives à la science ; il est, somme toute, l'histoire des sciences au Québec à travers toutes les instances du processus d'institutionnalisation : écoles, universités, sociétés savantes, organisations internationales, revues, journaux, bibliothèques, musées, vulgarisation scientifique, présence de savants au Québec, controverses auxquelles ils participent, etc., le tout étant replacé dans le contexte sociopolitique et culturel approprié à chaque cas.

L'ouvrage, qui se présente comme un manuel universitaire, est doté d'un index, d'une table des matières très détaillée, d'une bibliographie sommaire et de nombreuses notes. Il est, sans conteste, le premier ouvrage du genre à donner un panorama de l'histoire des sciences au Québec ; mais il a surtout la qualité de susciter la fierté légitime des Québécois pour leur contribution au développement scientifique, contribution qui a trop souvent été reléguée à l'arrière-plan, dépréciée ou simplement ignorée par les historiens. Ce livre, à peine édité, fait déjà figure de classique dans le domaine de l'histoire des sciences. C'est pourquoi, même si l'on y décèle des lacunes — certaines contributions de savants, quoique mentionnées, ne sont pas analysées en profondeur ; certains noms peuvent avoir été omis ou oubliés ; — il ne faut pas y voir quelque négligence, mais simplement le fait que l'objet du livre est de tracer non pas un portrait encyclopédique et exhaustif des sciences au Québec, mais une grande fresque qui replace les sciences dans l'histoire générale du Québec. C'est dans ce sens-là que cet ouvrage contribue lui-même, à la fois par sa facture, son contenu et son impact, au développement des sciences au Québec et au rayonnement de celui-ci dans le monde.

*Département de Philosophie, Collège Édouard-Montpetit
Département d'Histoire, Université de Montréal*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Lafrance, Guy, dir, Gaston Bachelard. *Profils épistémologiques*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1987, coll. « Philosophica » # 32, 155 p.

Jacques G. Ruelland

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027059ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027059ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Ruelland, J. G. (1988). Compte rendu de [Lafrance, Guy, dir, Gaston Bachelard. *Profils épistémologiques*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1987, coll. « Philosophica » # 32, 155 p.] *Philosophiques*, 15 (2), 484–486.
<https://doi.org/10.7202/027059ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1988

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/>

LAFRANCE, GUY, dir., *Gaston Bachelard. Profils épistémologiques*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1987, coll. « Philosophica » # 32, 155 p.

par Jacques G. Ruelland

Ce livre rassemble dix textes écrits par les plus grands spécialistes de la pensée bachelardienne. Divisé en deux parties où sont examinés les rapports de Bachelard au rationalisme scientifique et à la philosophie, l'ouvrage qui aurait pu (comme parfois la pensée de Bachelard) se laisser aller au gré de la rêverie, présente au contraire une remarquable unité des thèmes et des interventions.

Chacun des textes est d'une grande limpidité, et ne se présente jamais comme une somme définitive sur le sujet abordé, mais plutôt comme l'amorce d'une réflexion initiatrice d'un dialogue fécond et enrichissant. M. Lafrance le rappelle d'ailleurs dans son introduction : « La connaissance pour Bachelard, reste toujours une œuvre à faire (...) qui doit contourner et surmonter les obstacles » (p. 5). Cette méthodologie a vraisemblablement inspiré les auteurs de ce livre.

Le premier chapitre, écrit par M. Gilles-Gaston Granger, traite du rationalisme de Bachelard, et du rejet par celui-ci des figures traditionnelles de la rationalité : Descartes, Kant, Bergson. « Une conception authentique de la rationalité devrait être fondée sur la prise de conscience du *travail* de la science plutôt que proposée comme idéal de la connaissance » (p. 11). Le rationalisme scientifique est ouvert à l'expérience nouvelle ; les mathématiques figurent alors au premier plan des outils méthodologiques dont se sert le savant pour composer les formes complexes à partir des plus élémentaires (p. 17), créant ainsi des objets de pensées et des systèmes d'opérations qui les déterminent (p. 23). Le second texte, signé par M. Jean-Claude Pariente, traite de la question du rationalisme et de l'ontologie chez Bachelard (p. 25). L'auteur trace l'évolution de la notion de rationalité dans l'œuvre de Bachelard, de l'*Étude sur l'évolution d'un problème de physique* (1928) à la conférence intitulée « De la nature du rationalisme » (1950). Il en conclut que le rationalisme de Bachelard n'est pas une ontologie (heureusement !), mais une *méta-ontologie* dont la fonction « n'est pas de répondre elle-même aux questions : qu'est-ce que l'être ? et qu'est-ce qui est ? Sa mission prend fin quand elle nous dit où nous trouverons la réponse à ces questions » (p. 44).

Se situant dans le prolongement des deux premiers chapitres, le texte de M. Maurice Loi a pour titre « Bachelard et les mathématiques » (p. 47). À travers l'examen rigoureux des œuvres du philosophe champenois, le *mathématisme* (p. 53) apparaît nettement comme le ferment de l'esprit scientifique. M. Michel Vadée, pour sa part, pose la question du matérialisme philosophique de Bachelard (p. 57) ; celui-ci se trouve confronté à Descartes par le biais du « matérialisme rationnel » (p. 76) : on peut se demander comment Bachelard aurait apprécié une telle analyse... par ailleurs fort révélatrice !

Mme Danièle Letocha se penche sur le problème de la finitude et du progrès anthropologique chez Bachelard (p. 79). La question du progrès est posée par Mme Letocha dans le double cadre de la monade existentielle (« le progrès de notre être intime ») et du destin des sciences exactes traité au niveau de l'individu et de la culture (p. 81). « De la théorie anthropologique qui fonde l'idée du progrès de la monade, il est peu souvent fait état », remarque l'auteur (p. 81). Le rejet de la métaphysique par Bachelard laisse une latitude démesurée à la notion du « progrès de l'homme total » pour se poser comme mesure des constats d'une amélioration de l'homme, d'autant que l'athéisme souriant de Bachelard affirme paradoxalement la finitude de la pensée et du sens (p. 81). L'étude de *l'Intuition de l'instant* permet de fonder l'anthropo-éthique bachelardienne. Au terme de son analyse, l'auteur conclut que la notion de progrès ne doit pas être entendue au sens moderne

du terme, « mais plutôt [au sens] du motif classique de la perfectibilité humaine » (p. 88). « La métaphysique du progrès de la monade représente (...) une exception dans le corpus bachelardien, et ceci par sa thématique autant que par son traitement » (p. 88), laissant ainsi délibérément sans réponse la question du statut de la finitude. Le texte très articulé de Mme Letocha termine magistralement la première partie de l'ouvrage.

Le premier texte de la seconde partie (p. 93), signé par Mme Simone Goyard-Fabre, tente une analyse en parallèle de Bachelard et de Bergson, où les deux philosophes sont confrontés dans les réponses que l'un donnerait à l'autre sans jamais entrer dans le jeu de la polémique. Comme le précédent, ce texte s'achève sur une question ouverte — une de plus que la pensée de Bachelard aura suscitée : « d'un côté, la majesté de l'élan vital qui va, sûre d'elle-même, grandiose jusque en ses retombées ; de l'autre côté, l'opération fantastique du dynamisme et du travail que rythme la dialectique des oui et des non » (p. 107). Mme Hélène Védrine opère un autre rapprochement, plus audacieux encore : Bachelard et Sartre, sur l'imaginaire (p. 109). Bachelard reproche à la psychanalyse la méconnaissance du rôle créateur de la rêverie, et l'appauvrissement des images par leur réduction à un schéma de complexes figés (p. 117) ; sur le même plan, Sartre juge la notion d'inconscient incompatible avec une philosophie de la liberté. Il est ainsi possible de voir Bachelard côtoyer Sartre sur le terrain de Freud, mais le voisinage s'arrête là, et le texte de Mme Védrine s'achève sur une question sans réponse : celle de la fonction de l'irréel, ontologique chez Sartre, étranger à Bachelard (p. 119).

Le chapitre écrit par M. Jean-Paul Margot (p. 121) place la pensée de Bachelard dans le tableau de l'épistémologie française ; il en dégage les caractères de rupture les plus originaux. Et dans les deux derniers textes de ce recueil, Mme Clémence Ramnoux risque une descente aux enfers. Bachelard est opposé à Heidegger, dont il condamne les épigones français. Accueillant à toute lecture (p. 145), Bachelard ne s'y enferme jamais ; il ne s'en sert que pour la recréer. À travers les textes de Mme Ramnoux, l'usage bachelardien de la poésie révèle des caractéristiques très particulières de la pensée du philosophe, que l'on retrouve — sans grand étonnement — dans son épistémologie.

« Profils épistémologiques » : pouvait-on choisir meilleure expression pour parler d'un kaléidoscope de textes sur Gaston Bachelard ? On aurait aussi bien pu mettre ce sous-titre au singulier, pour rendre encore plus de justice à l'unité de la pensée du philosophe champenois ; mais ce serait là une critique trop facile et trop polémique adressée à un livre dont le but évident est d'ouvrir de nouveaux horizons sur l'épistémologie contemporaine. En remettant à l'ordre du jour, ici comme ailleurs, l'œuvre d'un philosophe que l'on a parfois tendance à oublier dans nos universités, cet ouvrage rappelle que l'épistémologie française fait aussi partie de la culture française ; pour paraphraser Voltaire : rien qui concerne cette dernière ne nous est étranger.

Département d'Histoire, Université de Montréal.

Département de Philosophie, Collège Édouard-Montpetit.

Bonnet, Nicole, *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*. Préface d'André A. Devaux, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1987, 324 p. (Coll. Recherches, Nouvelle Série : 11).

Simone Plourde

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027060ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027060ar>

[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

Plourde, S. (1988). Compte rendu de [Bonnet, Nicole, *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*. Préface d'André A. Devaux, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1987, 324 p. (Coll. Recherches, Nouvelle Série : 11).] *Philosophiques*, 15 (2), 487–489. <https://doi.org/10.7202/027060ar>

BONNET, NICOLE, *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*. Préface d'André A. Devaux, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1987, 324 p. (Coll. Recherches, Nouvelle Série : 11).

par Simone Plourde

Entre les années 1950 et 1970, la pensée de Teilhard de Chardin a suscité une abondante littérature. Les études qu'on lui a alors consacrées reflétaient les controverses soulevées par l'évolutionnisme teilhardien et certaines critiques déniaient à l'ensemble de l'œuvre la valeur scientifique revendiquée par son auteur.

Avions-nous besoin aujourd'hui d'une nouvelle étude sur l'œuvre de Teilhard ? Le teilhardisme serait-il l'une de ces grandes pensées qui surgissent trop tôt et qui bousculent à ce point notre vision des choses qu'il faut les laisser en veilleuse un moment avant d'en saisir la pertinence ? Nicole Bonnet a sans doute estimé que le temps était venu de faire le point et de présenter au public une étude où apparaît la taille scientifique, philosophique et religieuse de Teilhard. Pour entreprendre l'analyse qu'elle nous offre dans son livre, il lui a certes fallu percevoir dans la pensée teilhardienne une valeur et une actualité qui justifient sa patiente et courageuse tentative.

C'est en philosophe que l'A. aborde l'œuvre de Teilhard. Elle a discerné dans celle-ci un fil conducteur qui lui a permis de mettre en relief la progression d'une pensée aux multiples facettes : la relation étroite entre les concepts d'immanence et de transcendance. Nicole Bonnet s'applique donc à montrer comment se joue la dialectique de l'immanence et de la transcendance aux niveaux suivants : la vie, l'homme, la société, l'action. Cette voie la conduit à la clef maîtresse de l'œuvre de Teilhard, jusqu'à l'absolu que postule l'évolution, c'est-à-dire le « point Oméga ». Immanence donc et transcendance du point Oméga identifié au Christ, immanence et transcendance de l'Esprit qui justifient toute la conception teilhardienne des œuvres de l'effort et du progrès.

Ce qui fait l'originalité de la pensée de Teilhard et apparaît comme central chez lui est très bien mis en relief, à savoir le « souci de découvrir le sens de la vie et de l'histoire, de déceler dans la réalité elle-même le sens de l'évolution, d'élucider son intentionnalité immanente dans l'ordre du phénomène par la seule méthode scientifique » (p. 47).

À quelques reprises, Nicole Bonnet souligne de façon pertinente l'originalité de la méthode teilhardienne qui, écrit-elle, « pénètre le réel progressivement, par conjonctions d'axes de pénétration scientifique, philosophique, religieuse, par une "série de réflexions successives", par un mouvement alternatif de prospection et de rétrospection, par retournement, si bien que tout s'éclaire par le final qui est essentiellement le "finalisant". La dialectique teilhardienne est un retournement où l'immanence et la transcendance sont mise en relation réciproque » (p. 187). Chez Teilhard, la méthode du *retournement*, c'est explique-t-elle, un changement de pôle, une excentration qui

fait passer l'auteur d'un centre donné à un centre supérieur : méthode qui permet à Teilhard d'opérer le passage de la phénoménologie à l'ontologie.

Il est impossible de rendre compte ici en détail de l'étude de Nicole Bonnet qui suit pas à pas le cheminement de la pensée teilhardienne, de la loi de complexité-conscience jusqu'au Dieu de l'En-Haut et de l'En-Avant. Mentionnons que l'A. n'élude pas les objections apparentes ou réelles que soulève la pensée de Teilhard, qu'elle les discute, qu'elle pointe bien les convergences et les divergences entre, d'une part, Teilhard, et, d'autre part, Bergson, Mounier, Blondel, Ernst Bloch, le marxisme, Monod, etc. ; qu'elle n'ignore pas les accusations de syncrétisme, de panthéisme, d'optimisme, etc. portées contre le teilhardisme, mais tente de dénouer les malentendus et les impasses.

C'est à l'immanence et à la transcendance du Christ qu'est consacré le plus long chapitre du livre, thème où se rejoignent le plan phénoménologique et le plan religieux, point brûlant autour duquel se sont souvent noyautées plusieurs objections à la « sainte Évolution ». C'est à l'intérieur de ce chapitre qu'est très bien explicitée la catégorie de transformation créatrice, fruit d'une réflexion de Teilhard qui date de 1919, au moyen de laquelle ce penseur, à la fois homme de science réputé et philosophe, opère le dépassement dialectique de la transformation et de la création. Disons en bref ce que développe longuement l'A. : pour Teilhard, créer, c'est unir et non pas formellement produire. L'Un ne lui apparaît qu'à la suite du Multiple, dominant celui-ci, puisque son action formelle est d'unir. Nicole Bonnet dégage bien les deux postulats qui soutiennent la théorie de l'union créatrice — théorie induite du réel, option et principe de base d'une construction qui en est réduite, théorie qui s'attache à élucider la genèse de l'Esprit au cours de l'unification du Multiple, — à savoir : 1) l'être est bon ; 2) la vie réussit.

Le livre de Nicole Bonnet ouvre-t-il de nouvelles perspectives sur la pensée de Teilhard de Chardin ? Il nous faudrait avoir lu l'abondante littérature que cette dernière a suscitée pour répondre adéquatement à cette question. Nous croyons que le fil directeur pressenti et bien exploité par l'A. laisse voir sous un angle nouveau l'unité profonde de l'œuvre teilhardienne. Il nous autorise à donner raison à l'A., lorsqu'elle écrit : « Passionné d'unité, Teilhard a réalisé l'union entre l'immanent et le transcendant, l'union de la science et de la foi, au niveau de son expérience vécue, de sa phénoménologie, de sa philosophie, de l'action » (p. 313).

Nicole Bonnet fait preuve d'une connaissance approfondie de l'œuvre de Teilhard de Chardin dont elle s'applique à exposer et à suivre les nervures principales sans se perdre dans les détails, passionnants certes, mais qui obnubilent l'architecture de la pensée. Son étude est une invitation à dépasser la lecture du *Phénomène Humain*, d'allure plus scientifique, à entrer dans l'envergure d'une pensée qu'éclairent deux foyers de lumière formellement distincts, mais qui conjuguent ici leurs faisceaux lumineux : la raison et la foi. Il faut sans doute être croyant pour suivre Teilhard jusqu'au bout et se livrer comme lui sans réticence au souffle d'espérance qui portait son esprit et

animait tout son être. Il faut au moins être sensible et ouvert à la dimension de la transcendance pour résister à la tentation d'amputer cette œuvre des éléments essentiels sans lesquels elle perd sa signification.

Sous la plume de Nicole Bonnet émergent principalement les dimensions métaphysique et morale de l'œuvre de Teilhard. Tel que présenté par l'A., le teilhardisme nous est rendu accessible, simplifié, mais sans réduction induite. Bien loin d'être un simple livre de vulgarisation, l'ouvrage de Nicole Bonnet peut être considéré comme une honnête et excellente introduction à l'ensemble de la pensée de Teilhard de Chardin, dont il met bien en relief tant l'unité structurelle profonde que l'envergure d'une vision qui englobe passé et avenir.

Université du Québec à Rimouski

* * *

Elster, Jon, *Le Laboureur et ses enfants : deux essais sur les limites de la rationalité*. Paris : Minuit, 1986, 199 p40,95 \$.

Pierre Blackburn

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027061ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027061ar>

[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

Blackburn, P. (1988). Compte rendu de [Elster, Jon, *Le Laboureur et ses enfants : deux essais sur les limites de la rationalité*. Paris : Minuit, 1986, 199 p40,95 \$.] *Philosophiques*, 15 (2), 489–493. <https://doi.org/10.7202/027061ar>

ELSTER, JON, *Le Laboureur et ses enfants : deux essais sur les limites de la rationalité*. Paris : Minuit, 1986, 199 p. 40,95 \$.

par Pierre Blackburn

Ce livre est le deuxième ouvrage du norvégien Elster qui soit disponible en français. L'auteur avait déjà publié *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste* en 1975. Il comprend, outre une introduction spécialement rédigée pour cette édition, deux sections. La première, intitulée *Le laboureur et ses enfants*, est la traduction du deuxième chapitre de *Sour Grapes* (Cambridge University Press, 1983) ; la deuxième, *La rationalité imparfaite : Ulysse et les Sirènes*, est, quant à elle, une traduction du deuxième chapitre de *Ulysses and the Sirens* (Cambridge University Press, 1979).

LE LABOUREUR ET SES ENFANTS

Il est question, dans cette section, de l'excès de volonté, c'est-à-dire de « la tentative de réaliser par la volonté ce qui ne saurait se produire qu'à notre insu », autrement dit, d'atteindre par la volonté des effets qui sont essentiellement secondaires. Elster fait le tour de plusieurs contextes à l'intérieur desquels peuvent surgir de tels effets. Parmi ceux-ci, on trouve la création artistique, les ordres paradoxaux (« sois spontané »), les comportements ostentatoires (« pour faire impression il ne faut pas vouloir faire impression ») et la décision politique.

L'intérêt des effets essentiellement secondaires est qu'ils nous entraînent souvent soit dans un leurre moral (« pratique » aurait été plus exact), soit dans un leurre intellectuel. Le leurre moral vient du fait que même si certains de ces effets sont souhaitables, la tentative d'essayer de les atteindre est vouée

à l'échec. On en trouve un exemple chez Stendhal qui multiplie les tentatives pour « être naturel ». Le leurre intellectuel, quant à lui, est d'expliquer les effets essentiellement secondaires par la volonté d'un agent. C'est prendre pour acquis que l'effet bénéfique d'un phénomène pour quelqu'un, pour un groupe particulier, ou pour une institution *explique* le phénomène. On reconnaît là un thème qu'on retrouve constamment dans les ouvrages d'Elster : la critique des explications fonctionnelles incomplètes.

Ces effets essentiellement secondaires peuvent sans doute, dans certains cas, être accessibles par des moyens indirects. On peut l'illustrer par le pari de Pascal : la croyance en Dieu n'y est pas supportée directement mais l'est indirectement par l'observation de son utilité. Pourtant, ce n'est pas suffisant pour entraîner l'adhésion à cette croyance. La volonté de croire doit donc utiliser un moyen indirect : dans le cas de Pascal, c'est *agir comme si nous croyions* en espérant que la croyance effective suivra. S'il est vrai que de telles stratégies indirectes sont parfois disponibles, elles ne le sont pas toujours. Elles peuvent, en plus, soulever de nouveaux problèmes. Dans le cas de la stratégie de Pascal, ce nouveau problème est le suivant : si nous croyons *p* seulement parce qu'il nous est utile d'y croire et que nous en sommes conscients, pouvons-nous sincèrement dire que nous croyons *p* ? Elster, à la suite de Williams, considère que, pour être efficace, la technique indirecte doit contenir une sous-technique pour effacer de la mémoire les traces qu'elle aurait pu laisser. « Une décision de croire, par exemple, sera sans effet si l'individu ne parvient pas à oublier que sa croyance résulte d'une décision de croire. » (35)

Les effets essentiellement secondaires peuvent, par ailleurs, se retrouver au niveau collectif : certains états sociaux ou politiques ne peuvent être accessibles directement. Les tentatives avouées de les atteindre seront autodestructrices. Elster cherche à montrer que certains arguments que l'on avance en faveur d'institutions politiques sont auto-destructeurs car ils les justifient par des effets essentiellement secondaires. Prenons le cas du jury et l'idée de Tocqueville selon laquelle le système du jury est intéressant avant tout pour sa fonction éducative sur les jurés. Selon Elster, on ne peut pas défendre une institution comme celle-là sur cette seule base puisqu'« une condition nécessaire pour que le système du jury ait sur les jurés l'effet éducatif en vertu duquel Tocqueville le recommande est que les jurés croient qu'ils font quelque chose d'important et d'utile bien au-delà de leur édification personnelle. » (84)

La première section de l'ouvrage se termine avec une section sur l'obsession du sens, c'est-à-dire sur la lecture intentionnelle de processus qui ne le sont pas et l'utilisation injustifiée d'explications fonctionnelles incomplètes qui en découle. Nous sommes ici sur le terrain du « leurre intellectuel. » Elster vise surtout les formes non-sophistiquées de fonctionnalisme, les analyses psychanalytiques et les théories conspiratoires de certains phénomènes sociaux. Comme il le souligne, « dans la vie quotidienne [...], on rencontre constamment l'hypothèse implicite que tout phénomène social ou psychologique

a forcément un sens qui permet de l'expliquer : il y a forcément une façon de voir les choses dans laquelle le phénomène est bénéfique pour quelqu'un ou quelque chose — et ces bénéfices expliquent l'existence du phénomène. » (90) C'est lorsqu'on voit un bénéfice pour « quelque chose » et qu'on pense par le fait même avoir expliqué le phénomène que l'on tombe dans le fonctionnalisme non-sophistiqué. Elster n'est certes pas le premier à souligner ce danger, Robert Merton l'avait fait il y a longtemps. Cependant, il semble que les raisonnements de type fonctionnel qui sont incomplets obtiennent toujours autant de succès et, en ce sens, Elster insiste à juste titre sur la question d'autant plus qu'il la pose dans une optique différente : celle de la confusion d'un effet essentiellement secondaire et d'un résultat intentionnel. L'auteur avait déjà abordé cette question de façon plus complète dans *Explaining Technical Change* (Cambridge University Press, 1982).

Elster voit deux sources à l'obsession du sens : d'une part, la tradition théologique où le mal est considéré soit comme une condition causale indispensable pour l'optimalité de l'univers (Leibniz : « les monstres ont pour fonction de nous permettre de voir la beauté de ce qui est normal ») soit comme un effet secondaire inévitable d'une solution globalement optimale. L'autre source est l'idée de la valeur adaptative de toutes les structures biologiques qui est passée de Darwin aux apprentis sociologues qui voient maintenant une valeur adaptative (pour quelqu'un, pour quelque chose) à toutes les structures sociales. Elster souligne à juste titre que si l'analogie entre l'adaptation biologique et l'adaptation sociale est, de toute façon, boiteuse, elle repose en plus sur une caricature du darwinisme qui, en fait, n'implique nullement que toutes les structures biologiques aient une valeur adaptative. L'idée ici est qu'en biologie les explications fonctionnelles sommaires sont valables parce qu'un cadre général, la théorie de l'évolution, permet de les compléter : celle-ci fournit un processus général qui explique le maintien de la stabilité et de l'adaptation (la sélection naturelle), ainsi qu'une variable, supervéniente il est vrai, qui est optimisée (l'aptitude à la survie). En aucun cas les théories sociologiques n'ont un tel cadre général pour compléter leurs explications fonctionnelles. Elster termine cette section en donnant des exemples de ce genre de sophismes chez Bourdieu et Foucault.

ULYSSE ET LES SIRÈNES

Cette deuxième section porte sur un cas particulier de faiblesse de la volonté, « l'incapacité de s'en tenir aux décisions prises et de sacrifier le plaisir immédiat au plaisir futur ». La question que se pose l'auteur est celle-ci : « quelles sont les stratégies employées par les individus pour contrer ce type de faiblesse de la volonté, c'est-à-dire pour se lier d'avance en prévision de leurs éventuels comportements irrationnels ? » On retrouve donc ici toute la problématique des *engagements préalables*.

Les stratégies utilisées par les individus pour contrer cette forme de faiblesse de la volonté sont multiples. L'auteur en distingue huit, qu'il regroupe en deux classes. D'une part, les stratégies par lesquelles un agent

s'impose des contraintes, d'autre part, celles par lesquelles il réordonne son espace intérieur. Parmi ces dernières, on trouve a) la planification cohérente, sur laquelle Elster passe rapidement, et b) l'utilisation des paris privés (« si je finis ma thèse, je me paie un voyage au Mexique »). Parmi les premières, qui consistent à mettre sur pied un mécanisme causal dans le monde extérieur, on trouve deux stratégies où on manipule, soi-même, l'ensemble des options auxquelles on fait face. Un de ces moyens est c) la restriction des actions physiquement possibles, dont le cas type est celui d'Ulysse qui se fait attacher à son bateau avant de passer près de l'île des Sirènes. Un autre d) est de modifier l'ensemble des options auxquelles nous ferons face par la méthode des paris publics. Par exemple, un individu peut avertir les membres de son entourage de sa décision d'arrêter de fumer, afin d'ajouter le coût de leurs sarcasmes à l'option « recommencer à fumer » à laquelle il pense avoir de la difficulté à résister plus tard. Un autre type de stratégie pour s'imposer des contraintes est la manipulation de son caractère qui peut se faire par e) le renforcement de la volonté, ou par f) le changement de la structure de ses préférences. Finalement, un dernier type de stratégie pour s'imposer des contraintes est la manipulation de l'information. On peut, entre autres, g) modifier son système de croyances (La Fontaine : le renard, s'apercevant que les raisins sont inatteignables, se dit qu'ils sont verts). Toute décision reposant évidemment sur certaines croyances, une manipulation préalable de celles-ci, si elle est bien faite, peut nous induire à prendre la décision que nous voudrions prendre. On peut aussi, par ailleurs, décider h) d'éviter d'être exposé à certains signaux (« je ne verrai plus mes amis qui prennent de l'opium »).

L'auteur illustre chacune de ces stratégies par de multiples exemples et va même, au passage, faire une brève analyse de la décision de croire chez Pascal et de la critique de la rationalité ponctuelle chez Descartes (« la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse »). Les domaines particuliers où il met en évidence l'importance de ces stratégies sont ceux de l'analyse de l'incohérence des préférences temporelles, du changement endogène des préférences et des deux thèmes mettant le problème de l'engagement préalable en évidence au niveau collectif : la démocratie et l'État capitaliste. En ce qui concerne la démocratie, il en arrive à la conclusion que l'étude des processus démocratiques met en évidence quelques exemples d'engagements préalables. Un de ceux-ci est la rédaction d'une constitution qui détermine les processus de prise de décision qui seront acceptables dans le futur. Un autre est le retrait, politiquement décidé, de certaines activités de la sphère politique. On pense ici aux décisions de rendre indépendants du gouvernement une banque centrale ou un réseau national d'information. Sa conclusion est inverse dans ses considérations sur l'État capitaliste : on ne retrouve *pas* d'exemple convainquant où l'État capitaliste utilise des engagements préalables pour contrer sa propre myopie et agir selon son intérêt à long terme lorsque ce dernier va à l'encontre de son intérêt à court terme.

Parmi les huit stratégies mentionnées ci-haut, les plus efficaces, selon l'auteur, sont la stratégie de modification de l'ensemble des options disponibles par les paris publics et la stratégie de changement de la structure des préférences. Ses arguments, que nous ne reprenons pas ici, sont valables quoique la capacité des individus à manipuler leurs propres croyances à des fins stratégiques nous semble beaucoup plus importante que ne le croit Elster. En ce qui concerne la stratégie du « renforcement de la volonté », Elster souligne qu'un individu peut modifier son système de buts et de désirs jusqu'à un point où il sera très rigide et que ceci peut passer pour de la force de volonté.

Le souci de l'auteur, malgré ce que le sous-titre de l'ouvrage pourrait laisser penser, est de faire des suggestions permettant de rendre compte de phénomènes qui semblent des anomalies du point de vue de la théorie de la décision. Ceux qui reprochent à l'analyse de l'action de type économique sa « lourdeur », avec des arguments habituellement typiquement économiques d'ailleurs, gagneront à la lecture de cet ouvrage qui montre comment ce type d'analyse peut être appliqué de manière fructueuse à des comportements complexes. Ceux qui sont plus sympathiques à la théorie de la décision y trouveront un livre stimulant où des liens intéressants sont faits entre des analyses philosophiques et l'analyse éthico-économique récente, particulièrement sur la façon dont la rationalité instrumentale contourne certaines de ses propres limites et sur la façon dont elle délimite son domaine légitime d'application.

Les motivations de l'éditeur qui a construit cet ouvrage à partir de deux chapitres d'ouvrages différents restent mystérieuses...

*Département de philosophie,
Université de Sherbrooke.*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Breton, Jean-Claude, *Foi en soi et confiance fondamentale*. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson. Recherches. Nouvelle série 13. Bellarmin. Cerf. Montréal-Paris, 1987, 358 p.

Anita Caron

Volume 15, numéro 2, automne 1988

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027062ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027062ar>

[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

Caron, A. (1988). Compte rendu de [Breton, Jean-Claude, *Foi en soi et confiance fondamentale*. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson. Recherches. Nouvelle série 13. Bellarmin. Cerf. Montréal-Paris, 1987, 358 p.] *Philosophiques*, 15 (2), 493–495. <https://doi.org/10.7202/027062ar>

BRETON, JEAN-CLAUDE, *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Légaut et Erik H. Erikson*. Recherches. Nouvelle série 13. Bellarmin. Cerf. Montréal-Paris, 1987, 358 p.

par Anita Caron

L'ouvrage de Jean-Claude Breton se présente comme une contribution originale à l'analyse des rapports entre l'anthropologie de Marcel Légaut et celle d'Erik H. Erikson. Les concepts qui sont au centre de cette analyse sont ceux de « foi en soi » et de « confiance fondamentale ».

L'auteur procède pour cela à une étude systématique de l'œuvre de Marcel Légaut et de celle de Erik H. Erikson. À travers les expressions de

« foi en soi » et de « confiance fondamentale » utilisées par le chercheur spirituel Marcel Légaut et par le psychologue chercheur Erik H. Erikson, Jean-Claude Breton propose des perspectives nouvelles sur les rapports entre foi et psychologie.

Il choisit délibérément de suivre de très près le texte des ouvrages dont il fait l'étude, de façon à retracer l'ordonnancement des thèmes et des sous-thèmes qui y apparaissent, cela dans une attention directe aux expériences, aux préoccupations et aux visées de deux hommes qui, malgré l'absence certaine d'influence réciproque n'en partagent pas moins des interrogations similaires sur le mystère que nous sommes par rapport à nous-mêmes.

Dans un premier temps, Breton s'applique donc à identifier l'anthropologie sous-jacente du chercheur spirituel et du psychologue-psychanalyste. Il entreprend ensuite la comparaison proprement dite au sujet des ressemblances et des différences entre foi en soi et confiance en soi chez l'un et l'autre des auteurs qu'il étudie pour en dégager la complémentarité ou l'incompatibilité que l'un et l'autre leur attribuent.

Religion et psychologie ne sont pas pour autant traitées comme des champs disciplinaires mis en parallèle ou en opposition. C'est un dialogue psycho-spirituel que propose plutôt l'auteur de cet ouvrage fort bien documenté et qui met nettement en évidence comment l'approche anthropologique du spirituel Légaut et du psychologue Erikson est avant tout centrée sur le mystère de l'individu et la subjectivité du chercheur.

C'est, comme l'indique l'auteur, ce qui permet de mettre en valeur comment, en dépit d'appartenance à des univers culturels et linguistiques fort éloignés, Légaut et Erikson manifestent « une parenté humaine indiscutable » (p. 329). Sans doute la foi en soi et la confiance fondamentale telles que perçues à travers l'expérience spirituelle de Légaut ne sauraient, en aucune façon, être identifiées à la compréhension qu'en propose Erikson.

L'un et l'autre se rejoignent cependant « dans leurs tentatives respectives de s'approcher du mystère humain » (p. 329). C'est ainsi que tous deux peuvent être partie prenante du dialogue sur la foi que Breton articule à partir de leurs témoignages propres qui, constate-t-il, « dévoilent des aspects similaires ou complémentaires de la réalité humaine » (p. 329).

La préoccupation de l'auteur, à travers cette réflexion sur deux « témoins » privilégiés de notre époque, c'est en effet de mettre en lumière comment l'examen systématique d'une façon de croire et sa confrontation avec des conditions psychologiques qui en marquent l'origine et le développement, peuvent fournir des points de repère intéressants pour le travail d'éducation de la foi. N'est-il pas en effet nécessaire « avant d'élaborer une pédagogie de la foi » de « tenir compte des conditions qui lui servent d'assises » (p. 21).

L'ouvrage de Breton s'adresse donc tout autant au chercheur spirituel, au théologien qu'à l'agent de pastorale. L'analyse qu'il propose de la pensée de Légaut et d'Erikson met précisément en évidence qu'il « n'est pas possible de

s'interroger sur la nature et le rôle de la foi, sur la façon d'en vivre et de la partager, sans tenir compte de son vécu et de sa façon de se situer par rapport à elle » (p. 22).

Le témoignage de Légaut est particulièrement éloquent en ce sens. Sa vision même de la vie spirituelle se construit et s'appuie sur ce qu'il appelle « la foi en soi » et qu'il distingue toujours de la « confiance en soi », laquelle par ailleurs, selon Erikson, joue un rôle irremplaçable dans le développement de la personne.

C'est ce qui a conduit l'auteur à faire de la foi en soi telle que décrite par Légaut, à partir de son expérience propre, le champ privilégié de son investigation et à interroger ce concept en tenant compte de la signification quasi-religieuse conférée par Erikson à la notion de confiance fondamentale.

*Département des sciences religieuses,
Université du Québec à Montréal.*