

Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel : Négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles

Robert B. Brandom

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004905ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004905ar>

[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

B. Brandom, R. (2000). Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel : Négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles. *Philosophiques*, 27 (2), 231–261. <https://doi.org/10.7202/004905ar>

Résumé de l'article

Cet article examine la relation entre deux thèses de Hegel : une thèse pragmatiste et une thèse idéaliste. La thèse pragmatiste est que l'usage des concepts en détermine le contenu, ou autrement dit, que les concepts n'ont pas d'autre contenu que celui qui leur est conféré par l'usage. La thèse idéaliste est que la structure et l'unité du concept sont identiques à la structure et à l'unité du Soi. La thèse principale de cet article est que la thèse idéaliste est pour Hegel une manière de rendre la thèse pragmatiste acceptable, dans le contexte de son usage du modèle de la reconnaissance réciproque pour articuler une conception de l'autonomie qu'on peut faire remonter à Rousseau et Kant. Des moments réciproques d'indépendance et de dépendance (d'autorité et de responsabilité) sont reliés selon le modèle sous-jacent de la synthèse de la substance sociale et des Sois conscients-de-soi par la reconnaissance mutuelle, et interagissent dans trois dimensions : sociale, inférentielle et historique.

Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel :

Négociation et administration dans la conception hégélienne de la structure et du contenu des normes conceptuelles

ROBERT B. BRANDOM

University of Pittsburgh
rbrandom+@pitt.edu

RÉSUMÉ. — Cet article examine la relation entre deux thèses de Hegel : une thèse pragmatiste et une thèse idéaliste. La thèse pragmatiste est que l'usage des concepts en détermine le contenu, ou autrement dit, que les concepts n'ont pas d'autre contenu que celui qui leur est conféré par l'usage. La thèse idéaliste est que la structure et l'unité du concept sont identiques à la structure et à l'unité du Soi. La thèse principale de cet article est que la thèse idéaliste est pour Hegel une manière de rendre la thèse pragmatiste acceptable, dans le contexte de son usage du modèle de la reconnaissance réciproque pour articuler une conception de l'autonomie qu'on peut faire remonter à Rousseau et Kant. Des moments réciproques d'indépendance et de dépendance (d'autorité et de responsabilité) sont reliés selon le modèle sous-jacent de la synthèse de la substance sociale et des Sois conscients-de-soi par la reconnaissance mutuelle, et interagissent dans trois dimensions : sociale, inférentielle et historique.

ABSTRACT. — The paper discusses the relationship between one pragmatist thesis and one idealist thesis in Hegel's thought. The pragmatist thesis is that the use of concepts determines their content, that is, that concepts can have no content apart from that conferred on them by their use. The idealist thesis is that the structure and unity of the concept is the same as the structure and unity of the self. The main claim of the paper is that the idealist thesis is Hegel's way of making the pragmatist thesis workable, in the context of his use of the model of reciprocal recognition to articulate a conception of autonomy that is recognizably a descendent of Rousseau's and Kant's. Reciprocal moments of independence and dependence (authority and responsibility), related as in the underlying model of the synthesis of social substance and self-conscious selves by mutual recognition, interact along three dimensions: social, inferential, and historical.

Cet article aurait pu tout aussi bien s'intituler « Quelques thèmes idéalistes dans le pragmatisme de Hegel ». *Idéalisme* et *pragmatisme* sont deux concepts très larges qui englobent plusieurs thèses différentes. Je me concentrerai sur une thèse pragmatiste et une thèse idéaliste (bien que nous en effleurons d'autres). La thèse pragmatiste (ce que j'appellerai « la thèse pragmatiste *sémantique* ») consiste à dire que l'*usage* des concepts en détermine le *contenu*, c'est-à-dire que les concepts ne peuvent avoir d'autre contenu que celui qui leur est conféré par l'usage. La thèse idéaliste consiste à dire que la structure et l'unité du *concept* sont identiques à la structure et à l'unité du *Soi*. La

thèse pragmatiste sémantique est un lieu commun de notre univers philosophique wittgensteinien. La thèse idéaliste, pour le moins qu'on puisse dire, *ne l'est pas*. Je ne crois pas qu'il y ait quelque penseur sérieux en sémantique contemporaine qui explore l'idée que la meilleure manière de comprendre la nature des *concepts* consiste à les modeler sur les *Soi*. En effet, du point de vue de la sémantique contemporaine, il est même difficile de savoir ce qu'une telle idée pourrait bien *vouloir dire*. Quelles caractéristiques relativement non problématiques des Sois sont supposées illuminer quelles caractéristiques relativement problématiques des concepts ? Pourquoi devrions-nous penser que comprendre quelque chose au sujet, disons, de l'identité personnelle nous aiderait à comprendre les questions concernant l'identité et l'individuation des concepts ? D'un point de vue contemporain, la thèse idéaliste sémantique est vouée d'entrée de jeu à paraître peu prometteuse, voire complètement folle.

Ma position *interprétative* consistera à affirmer que la thèse idéaliste constitue la manière hégélienne de rendre la thèse pragmatiste viable, dans le contexte d'un certain nombre d'autres engagements [*commitments*] et intuitions [*insights*]. Ma position *philosophique* consistera à affirmer que nous avons réellement beaucoup à apprendre de cette stratégie, concernant des problèmes de sémantique contemporaine dont nous ne pourrions autrement espérer voir le fond. Dans le cadre de cet essai, je ne peux, de manière convenable, ni justifier textuellement la première affirmation, ni justifier argumentativement la deuxième. Je devrai me limiter à esquisser les grandes lignes et les motivations de la conception complexe, sophistiquée et intéressante de ce sujet qui est, selon moi, mise de l'avant par Hegel.

1 L'institution et l'application de normes conceptuelles déterminées

Le sujet en question est la nature et les origines des *contenus déterminés des normes conceptuelles empiriques*. Bien sûr, Hegel parle de *beaucoup* d'autres choses ; mais je ne vais suivre ici que ce fil de sa pensée, quoique il puisse paraître pervers d'identifier ce sujet comme *une* des préoccupations de Hegel. Après tout, ce dont il traite le plus longuement (dans les deux livres qu'il publia de son vivant, la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la Logique*) ce sont les concepts *purs*, *logiques* ou *formels* (les pures déterminations-de-forme du Concept), qui succèdent dans son système [*scheme*] aux catégories kantienne : des concepts tels *particularité*, *universalité* et *individualité*, et la distinction entre ce que les choses sont *en soi*¹ et ce qu'elles sont *pour* la conscience ou pour un autre. Mais un des principaux engagements méthodologiques qui guide ma lecture de Hegel est que l'*idée*

1. NdT : « *in themselves* ». Compte tenu du contexte, nous traduisons par « *en soi* », qui correspond à l'allemand « *an sich* », plutôt que par « *en elles-mêmes* ».

même de développer une compréhension adéquate de ces concepts catégoriels est de faire en sorte qu'ils puissent ensuite être utilisés pour rendre explicite la manière dont fonctionnent les concepts empiriques ordinaires. Je dirais la même chose à propos de Kant. Et je pense que l'une des choses qui rendent ces philosophes difficiles à comprendre est qu'ils consacrent relativement trop de temps à développer et à motiver (dans le sens transcendantal) leur appareil logique, et relativement trop peu de temps à l'appliquer à l'usage de concepts au ras-du-sol [*ground-level concepts*]. Dans les deux cas, je trouve que l'on fait bien de garder continuellement un œil sur la portée de ce qui est dit au sujet des concepts purs pour notre compréhension de l'usage des concepts empiriques ordinaires. Encore une fois, la thèse idéaliste de Hegel vise en première instance ce qu'il appelle *le Concept* : le système inférentiel holiste des concepts déterminés et des engagements articulés au moyen de ces concepts. Mais nous verrons que l'affirmation structurelle abstraite incorporée dans la thèse idéaliste vaut à la fois pour le système et pour ses éléments — et vaut pour les éléments en partie *parce qu'elle* vaut pour le système, et *vice versa*.

Tel que je le lis, Hegel pense que Kant a été insuffisamment critique au sujet de deux questions importantes et intimement reliées. Premièrement, il n'a pas examiné assez profondément les conditions de la possibilité de la *déterminité* [*determinateness, Bestimmtheit*] des règles qui spécifient le contenu des concepts empiriques ordinaires. Deuxièmement, Kant est virtuellement silencieux sur la question de leurs *origines*. Il n'a pas présenté une explication développée de la manière dont ces concepts empiriques déterminés deviennent tout d'abord disponibles aux agents et aux sujets connaissants [*knowers and agents*]. Kant reprend de Leibniz la compréhension rationaliste de la connaissance et de l'action comme consistant en l'application de concepts. La conscience [*awareness*], l'« aperception » de Leibniz, qu'elle soit théorique ou pratique, consiste à classer des particuliers à l'aide d'universaux — c'est-à-dire, pour Kant, à les amener sous des *règles*.

De Kant, Hegel hérite d'un engagement philosophique fondamental (je suis prêt à dire « intuition ») : un engagement au caractère *normatif* des concepts. Une des idées les plus fondamentales et importantes de Kant consiste à dire que ce qui distingue les jugements et les actions des réponses des simples créatures naturelles est qu'ils sont des choses pour lesquelles nous sommes *responsables* d'une manière caractéristique. Ils sont des prises d'*engagements* [*undertakings of commitments*] qui sont sujets à un certain genre d'évaluation normative, c'est-à-dire, qui peuvent être évalués comme corrects ou incorrects. Il appelle « concepts » les normes² qui déterminent ce qui compte comme correct ou incorrect. Ainsi, le genre dont le jugement et l'action sont des espèces

2. Kant dit habituellement « règles », mais il désigne par là quelque chose qui, quoique énonçable, peut être implicite, et non pas seulement ce qui est déjà explicitement énoncé.

est compris comme l'activité d'*appliquer des concepts* : produire des actes dont le caractère correct ou incorrect est déterminé par la règle ou la norme à laquelle on s'est implicitement lié en accomplissant cet acte. En adoptant ce point de vue, Kant initie un déplacement d'attention des questions *ontologiques* (visant à comprendre la différence entre deux sortes de faits : les faits physiques et les faits psychiques) vers les questions *déontologiques* (visant à comprendre la différence entre faits et normes, ou entre description et prescription). Ce changement entraîne un passage correspondant de la certitude cartésienne à la nécessité kantienne. C'est le passage d'une préoccupation pour notre emprise sur un concept (est-il clair ? Est-il distinct ?) vers une préoccupation pour son emprise sur nous (est-il valide ? Est-il contraignant ?). (« Nécessaire » pour Kant signifie simplement « suivant une règle ».) La tâche urgente devient alors celle de comprendre comment il nous est possible de nous *engager*, de nous rendre *responsables* envers une norme qui détermine la correction [*correctness*] de ce que nous faisons³. Le problème de comprendre la nature et les conditions de possibilité (dans le sens d'intelligibilité) de la *normativité conceptuelle* se déplace vers le devant de la scène. (Cette conception de la nature de la pratique consistant à faire usage de concepts pourrait être qualifiée de « pragmatisme *normatif* ».)

Kant nous en dit beaucoup sur le processus de l'application de concepts dans les jugements et les actions ordinaires. Et je suppose que son explication de l'origine, de la nature et du fonctionnement des concepts purs de l'entendement, dont l'applicabilité est implicite dans l'usage de n'importe quel concept empirique, est destinée à servir d'explication transcendantale des conditions d'arrière-fond en regard desquelles la normativité en général est seule intelligible. Mais il dit très peu de choses de la manière dont on devrait comprendre que les agents et les sujets connaissants ont accès aux concepts empiriques déterminés qu'ils déploient. Et ce qu'il dit reste largement programmatique et architectonique. Cependant, il est clair qu'une importante dimension structurale qui distingue l'explication kantienne de l'explication hégélienne des normes conceptuelles concerne la relation entre leur production et leur consommation, c'est-à-dire entre le processus par lequel elles deviennent disponibles à un agent ou un sujet connaissant, d'un côté, et la pratique de leur usage, de l'autre. Car Kant raconte une histoire *en deux phases*, selon laquelle un genre d'activité *institue* des normes conceptuelles, alors qu'un autre genre d'activité *applique* ces concepts⁴.

3. Être capable de faire cela, c'est être *libre*. Être libre, c'est par conséquent être capable de se lier par les normes que sont les concepts. La *seule* chose que les agents kantien peuvent *faire*, au sens strict de *faire* qui implique l'exercice de la liberté, c'est d'appliquer des concepts — que ce soit sur le plan théorique dans le jugement, ou sur le plan pratique, dans l'action. L'activité qui consiste à appliquer des concepts est l'activité *rationnelle*. Nous sommes ainsi libres exactement dans la mesure où nous sommes rationnels.

4. « La faculté de juger est en général le pouvoir de penser le particulier comme contenu sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger, qui

D'abord, un jugement réfléchissant produit ou trouve⁵ (d'une manière ou d'une autre) la règle déterminée qui articule un concept empirique. Ensuite, et seulement ensuite, ce concept peut être appliqué dans les jugements et les maximes déterminés qui sont l'objet ultime des deux premières *Critiques*⁶.

Grosso modo, Kant considère que l'expérience, c'est-à-dire l'application de concepts, commence par la *sélection* de concepts. Le sujet connaissant potentiel a à sa disposition une myriade de règles de synthèse de représentations déterminées qui sont toutes possibles. L'expérience exige d'en choisir une et de la mettre à l'épreuve en tant que règle de combinaison du divers des intuitions présentées. Si elle ne convient pas tout à fait, ou si elle ne permet la synthèse que d'une partie des intuitions qui se présentent, alors une erreur a été commise, et un autre concept déterminé (apparenté au premier et le recoupant partiellement) est mis à l'épreuve à sa place. Ainsi, bien qu'il revienne au sujet connaissant de choisir le concept à mettre à l'épreuve, le succès de la synthèse tentée selon cette règle ne dépend pas de lui. L'exercice de la spontanéité est limité par le produit [*deliverances*] de la réceptivité⁷.

La viabilité d'une telle conception dépend du fait que, pour chaque règle de synthèse et chaque divers possible des représentations, la question de savoir si ce divers peut être synthétisé avec succès selon cette règle ait une réponse déterminée. Cela pourrait s'appeler la condition de *déterminité complète* ou *maximale* des concepts. C'est seulement à cette condition — c'est-à-dire, seulement si les concepts empiriques rendus disponibles par les jugements réfléchissants sont *pleinement* et *finale*ment déterminés —, que l'explication kantienne rend intelligible l'application de concepts comme étant *limitée* par la perception sensible, et la correction des jugements comme étant limitée par les particuliers auxquels nous essayons d'appliquer les universaux, qui sont nos concepts empiriques déterminés. Hegel veut que nous examinions de manière critique les conditions transcendantales de la possibilité d'une telle détermination des concepts. Il ne trouve pas chez Kant une explication satisfaisante de *cette* condition cruciale de la possibilité de l'expérience⁸. La question est celle de savoir comment nous

subsume le particulier sous l'universel est déterminante. [...] Mais si seul le particulier est donné, pour lequel la faculté de juger doit trouver l'universel, alors la faculté de juger est simplement *réfléchissante*. » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § IV de l'introduction (NdT : p.105 de la traduction française).

5. Étant donné les autres engagements de Kant, aucun de ces termes ne peut être appliqué sans réserve, ce qui définit la problématique de la troisième *Critique*.

6. Seulement l'objet « ultime », puisque l'objet immédiat est la manière dont les concepts purs les rendent possibles.

7. J'indiquerai brièvement plus loin comment Hegel considère l'immédiateté comme exerçant une autorité qui contraint l'application des concepts, et ainsi comment les particuliers sont investis du rôle normativement significatif de négocier avec l'autorité réciproque d'universaux médiatisants ; tout cela sous l'administration de ceux qui attribuent des engagements pourvus d'un contenu conceptuel déterminé.

8. On doit ici noter qu'invoquer le *schématisme* temporel des concepts n'est pas une réponse adéquate à ce défi (même en ignorant les obscurités de détail). Car le schématisme de

pouvons comprendre la possibilité d'appliquer, d'endosser, de s'engager à, ou de nous lier à une règle complètement déterminée plutôt qu'à une autre, même légèrement différente. Ce problème est relié à celui que Kripke attribue à Wittgenstein⁹. Il s'agit de chercher à comprendre les conditions de possibilité de la *déterminité* de nos engagements, responsabilités et obligations conceptuels. Je ne veux pas m'étendre sur ce que Hegel considère, selon moi, comme les faiblesses de la réponse kantienne. Pour ce que je veux faire, il suffit de dire que Hegel propose une manière différente de comprendre la relation entre l'institution et l'application des normes conceptuelles. En fait, je pense que l'idéalisme de Hegel est le cœur de sa réponse à cette question précise, et c'est là, je pense, que nous avons le plus à apprendre de lui¹⁰.

Une bonne façon de comprendre les grandes lignes de l'explication hégélienne de la relation entre l'activité d'instituer des normes conceptuelles et l'activité de les appliquer est de la comparer avec un courant de pensée ultérieur, qui est structurellement similaire à bien des égards. Carnap et les autres positivistes logiques ont affirmé leurs racines néokantiennes en reprenant la structure en deux phases de Kant : *d'abord* on stipule les *significations*, *ensuite* l'expérience dicte quelles manières de les utiliser conduisent à des *théories* vraies¹¹. La première activité est antérieure à et indépendante de l'expérience ; la deuxième est limitée par et dépendante de l'expérience. Le choix des significations n'est pas soumis aux mêmes contraintes empiriques que la décision d'endosser ou de croire les phrases qui ont ces significations.

l'entendement explique tout au plus comment un concept pourrait avoir prise sur (s'appliquer ou ne pas s'appliquer à) une intuition particulière. Mais la question de la détermination est plutôt de savoir ce que c'est pour nous que de saisir un universel complètement déterminé, plutôt qu'un autre qui s'applique à *presque* tous les mêmes particuliers, mais pas tous.

9. Kripke, 1982. Seulement « relié » parce que Kripke importe des contraintes sur le problème que Hegel ne partagerait pas. Il est juste de se demander qu'est-ce qui, dans la manière dont nous avons *effectivement* appliqué des concepts dans le passé, détermine la manière dont nous *devons* les appliquer à l'avenir, c'est-à-dire qu'est-ce qui détermine de quelle manière nous nous sommes *engagés* à les appliquer. Car poser cette question, c'est se demander comment la pratique effective d'*application* de concepts parvient à *instituer* une norme plutôt qu'une autre. Mais il n'y a pas de point de vue légitime permettant de limiter la spécification de cette pratique d'application, comme Kripke le fait implicitement, à ce qui peut être énoncé dans un vocabulaire *non normatif*. Utiliser une expression *correctement* ou *incorrectement* est aussi quelque chose que nous faisons *effectivement*.

10. Les origines de cette manière de concevoir les problèmes de Hegel se trouvent dans l'ouvrage innovateur de Robert Pippin, 1989.

11. Parmi les nombreuses différences non-triviales qui les séparent se trouve le fait que la théorie de Carnap propose une vision *globalement* en deux phases, alors que celle de Kant n'est que *localement* en deux phases. Autrement dit, rien dans la conception kantienne ne suggère la possibilité de produire en premier lieu *tous* les jugements réfléchissants, pour seulement ensuite commencer à produire des jugements déterminants. La similitude structurelle consiste seulement en ce qu'ils sont tous deux engagés à soutenir qu'on fait deux sortes de choses tout à fait différentes, lorsqu'on rend disponibles des significations ou des concepts, et lorsqu'on les utilise ensuite.

Quine rejette la séparation nette de Carnap entre le processus consistant à décider quels concepts (significations, langage) utiliser et le processus consistant à décider quels jugements (croyance, théorie) endosser. Pour lui, c'est pure fantaisie que de considérer les significations comme librement fixées *a priori* et indépendamment de notre usage de ces significations dans la formation de croyances faillibles dont la correction dépend de la manière dont sont les choses. Changer nos croyances peut changer nos significations. Il n'y a qu'une pratique : la pratique de la production réelle de jugements déterminés. S'engager dans cette pratique implique fixer simultanément à la fois ce que nous signifions et ce que nous croyons. Le *pragmatisme* de Quine consiste en son développement de cette conception *moniste*, en opposition avec la conception en deux phases de Carnap. La pratique de l'utilisation du langage doit être intelligible, pas seulement comme *application* de concepts par l'usage d'expressions linguistiques, mais également et en même temps comme *institution* des normes conceptuelles qui déterminent ce qui compterait comme un usage correct ou incorrect des expressions linguistiques. C'est l'*usage* réel du langage qui fixe — et qui seul *pourrait* fixer — les significations des expressions utilisées¹².

Hegel est aussi un pragmatiste dans ce sens moniste. Il aspire à une conception de l'expérience qui ne distingue pas deux sortes d'activité ; une qui consiste à appliquer des concepts dans un jugement ou une action (déterminés), et l'autre qui consiste à instituer ou découvrir ces concepts (par des « jugements réfléchissants »). Pour Hegel, jugement empirique et action ne se limitent pas (comme chez Kant ou Carnap) à la *sélection* des concepts à appliquer, ou au remplacement d'un concept pleinement formé par un autre. Ils impliquent aussi l'*altération* et le *développement* du contenu de ces concepts. Le contenu conceptuel émerge du processus d'application des concepts — le contenu *déterminé* des concepts est inintelligible en dehors de la *détermination* de ce contenu, de son processus de *détermination*. Les concepts ne sont pas des éléments fixes ou statiques. Leur contenu est altéré par chaque cas particulier dans lequel ils sont ou ne sont pas appliqués dans l'expérience. À chaque étape, l'expérience présuppose la disponibilité préalable du concept à être appliqué dans le jugement, et à chaque étape le contenu de ces concepts dérive de leur rôle dans l'expérience¹³.

12. Il faut noter que cela n'équivaut pas à dire quoi que ce soit concernant le vocabulaire dans lequel l'usage doit être spécifié par le théoricien. En particulier, insister sur l'*usage* n'est pas la même chose qu'insister sur l'*usage spécifié dans un vocabulaire non normatif*.

13. Ainsi une des affirmations fondamentales de Hegel est qu'une explication *dynamique* convenable de la relation entre les contenus conceptuels et l'expérience, entre l'institution des concepts et leur application, permet de réconcilier la position rationaliste et la position empiriste (selon laquelle le contenu des concepts empiriques doit être compris comme dérivant de l'expérience), tout en rejetant à la fois l'innéisme et l'abstractionnisme. Cette stratégie *pragmatiste* examine le *développement* des concepts à travers leur usage dans l'expérience, c'est-à-dire dans les pratiques du jugement et de l'action.

Hegel exprime souvent cette idée en termes d'une distinction entre deux métaconcepts du conceptuel : la Raison (sa bonne conception, dynamique, active et vivante) et l'Entendement (la mauvaise conception, statique, inerte et morte, qui est celle de Kant et de tous les autres). Comprendre les concepts en termes des catégories de l'Entendement, c'est les traiter comme fixes et statiques. Cela n'autorise de progrès que dans le classement des *jugements* en vrai ou faux, c'est-à-dire dans la *sélection*, à partir d'un répertoire fixé à l'avance, des concepts qu'il convient d'appliquer dans un cas particulier. Mais Hegel veut insister sur le fait que si l'on ne tient pas compte du processus par lequel *se développent* les concepts — à partir de quels autres concepts ils se développent, et des forces implicites en eux qui, de concert avec leurs semblables, conduisent à leur altération (ce que Hegel appellera leur « négativité ») — alors le genre de contenu qu'ils ont est voué à rester inintelligible¹⁴.

2 Idéalisme et reconnaissance

L'objectif principal de cet essai est de montrer comment la thèse idéaliste que j'ai avancée au début contribue au développement de la stratégie pragmatiste de Hegel pour comprendre la nature et les origines de la détermination du contenu des concepts empiriques. On se souviendra que cette thèse idéaliste affirme que la structure et l'unité du concept sont identiques à la structure et à l'unité du Soi conscient-de-soi [*self-conscious self*]. Certaines des affirmations les plus claires de cette idée hégélienne centrale se trouvent dans la *Science de la Logique* :

Il appartient aux vues les plus profondes et les plus justes qui se trouvent dans la Critique de la Raison que l'*unité* qui constitue l'*essence* du *concept* se trouve connue comme l'unité *originellement-synthétique de l'aperception*, comme unité du : *Je pense*, ou de la conscience de soi.¹⁵

Ainsi se justifie par une thèse majeure de la philosophie kantienne [le fait] que, pour connaître ce qu'est le *concept*, on en appelle à la nature du *Je*. Mais à l'inverse il est nécessaire pour cela d'avoir saisi le *concept* du *Je*...¹⁶

Ce que je veux faire maintenant c'est esquisser la notion hégélienne de la structure et de l'unité caractéristiques des Sois conscients-de-soi — l'extrémité fixe

14. Admettre que chaque concept effectivement appliqué dans un jugement empirique n'est qu'une expression plus ou moins adéquate de l'articulation implicite des choses implique la reconnaissance [*acknowledging*] du fait qu'aucun jugement déterminé ne doit être considéré comme étant vrai sans réserve. (Pour Hegel, il en va autrement avec les concepts de la logique dont c'est la tâche expressive caractéristique de rendre explicite le processus par lequel le système des concepts et des jugements déterminés — le Concept — progresse et se développe.) Prendre ainsi le jugement comme unité de base de la connaissance [cognition] (comme le fait Kant, en raison de ce qu'il est l'unité minimale de la *responsabilité* cognitive), c'est déjà s'engager à une conception indéfendable de la nature de la détermination du contenu conceptuel.

15. Hegel, 1831, p. 584 (NdT : p. 45 de la traduction française).

16. *Ibid.*, p. 585 (NdT : p. 47 de la traduction française).

de l'analogie idéaliste au moyen de laquelle nous sommes supposés parvenir à comprendre la structure et l'unité des concepts, incluant le Concept (ce qui est explicitement visé dans ce passage).

Hegel reprend l'idée fondamentale de Kant selon laquelle appeler quelque chose un Soi et le traiter comme un « Je » consiste à adopter une attitude essentiellement *normative* à son égard. C'est le traiter comme le sujet d'*engagements*, comme quelque chose qui peut être *responsable* — et ainsi comme étant potentiellement un agent et un sujet connaissant. La question est alors de savoir comment comprendre la nature des attitudes et des statuts normatifs qui distinguent le fait d'être un *qui* de celui d'être un *quoi*. Une des idées les plus fondamentales de Hegel est que les statuts normatifs, tels que le fait d'être engagé et d'être responsable — et donc la connaissance et la capacité d'agir [*agency*] — doivent être compris comme des réalisations *sociales*. Les statuts normatifs sont une sorte de statut social. Kant pensait que la normativité ne pouvait être rendue intelligible qu'en invoquant quelque chose qui va au-delà ou reste en deçà de notre activité empirique. Pour Hegel, toute constitution transcendante est institution sociale¹⁷.

L'attitude pratique de prendre ou de traiter quelque chose comme capable d'assumer [*undertake*] des engagements et d'être responsable de ses actes — dans le sens articulé par des *concepts*, c'est-à-dire le sens dans lequel au moins une partie de ce à quoi on est engagé, ou de quoi on est responsable consiste à être capable de donner des *raisons* — est appelée « reconnaissance » (*Anerkennung*) par Hegel. L'idée centrale qui structure sa conception sociale des Sois est qu'ils sont synthétisés [*synthetized*] par la *reconnaissance mutuelle*. C'est-à-dire qu'être un Soi — un lieu d'engagement et de responsabilité conceptuels — c'est être pris ou traité comme tel par ceux que l'on prend ou traite comme tels : être reconnu par ceux que l'on reconnaît. Les simples êtres *biologiques*, sujets et objets de désirs, deviennent des êtres *spirituels*, qui assument (et attribuent) des engagements, en étant à la fois les sujets et les objets d'attitudes de reconnaissance. En même temps et par les mêmes moyens que les Sois, dans ce sens normatif, sont synthétisés, les *communautés* le sont aussi, en tant que totalités structurées de Sois qui tous reconnaissent et sont reconnus les uns par les autres¹⁸. Les Sois et les communautés sont tous deux des structures normatives instituées par reconnaissance réciproque.

Il s'agit là d'une théorie *sociale* des Sois, en ce sens que les Sois et les communautés sont les produits du même processus, des aspects de la même structure. Mais c'est également une théorie sociale dans un sens plus fort. Car être un

17. L'expression est de Haugeland, 1982. Bien sûr, l'institution sociale n'est pas dénuée de contraintes. Comme nous le verrons, l'histoire des applications antérieures d'un concept, y compris celles qui sont immédiatement provoquées par les particuliers auxquels ils sont appliqués, exerce une autorité cruciale sur une telle institution.

18. Pour Hegel, la reconnaissance générale authentique est une relation d'équivalence : symétrique, réflexive et transitive.

Soi, dans ce sens, n'est pas quelque chose que l'on peut accomplir entièrement par soi-même. Le Soi potentiel [*candidate self*] ne contrôle qu'une partie seulement de ce qui est requis. Qui chaque individu reconnaît ne dépend que de lui. Mais il ne dépend pas de lui que les individus qu'il a reconnus le reconnaissent à son tour. C'est seulement lorsque ce « mouvement » est complété qu'un Soi est constitué. Je pense que la structure apparaît le plus clairement lorsqu'on considère la reconnaissance *spécifique* — c'est-à-dire l'attribution d'un certain statut normatif spécifique, et non pas seulement l'attitude consistant à traiter quelqu'un comme ayant quelque statut normatif non spécifié (comme le sujet de responsabilités ou de droits, d'engagements ou d'autorité, en quoi consiste la reconnaissance en général). Par exemple, il ne dépend que de moi de reconnaître qui je veux comme un bon joueur d'échecs. Je peux décider de reconnaître n'importe quel pousseur-de-pions [*woodpusher*] capable de jouer une partie légale, ou bien je peux placer la barre si haut que seuls les Grands Maîtres se qualifient. Mais il ne dépend pas de moi (et certainement pas dans le même sens) que ceux que je reconnais comme de bons joueurs me reconnaissent comme un bon joueur. Si j'ai placé mes critères assez bas, il sera facile de me qualifier. Mais si mes aspirations pour le genre de Soi que je veux être, et donc pour lequel je veux être reconnu, sont plus élevées, il me sera d'autant plus difficile de gagner la reconnaissance de ceux que je reconnais. Cette conception de ce que c'est qu'être un bon joueur d'échec, dans les divers sens que peut prendre ce terme — et plus généralement, de ce que c'est que d'avoir un certain statut normatif spécifique — donne au candidat un certain genre d'autorité : l'autorité de constituer une communauté en reconnaissant des individus comme en étant membres. Mais faire cela c'est aussi concéder un autre genre d'autorité à ceux que l'on reconnaît : l'autorité de déterminer si le candidat se qualifie ou non comme membre de la communauté ainsi constituée par les standards auxquels je me suis assujetti. Avoir un statut normatif dans ce sens est une réalisation essentiellement sociale à laquelle le Soi individuel et la communauté doivent tous deux participer. Et tous les deux, le Soi et la communauté, n'acquièrent leur statut qu'en vertu d'une reconnaissance réciproque réussie.

Ainsi lorsque nous parlons de la structure et de l'unité du Je ou des Sois conscients-de-soi, selon Hegel, nous parlons de la structure et de l'unité produites par ce processus de reconnaissance réciproque, par lequel les communautés normatives et les membres de ces communautés sont simultanément institués. C'est cela que la thèse idéaliste propose d'utiliser comme modèle pour comprendre la structure et l'unité des *concepts*. Voici l'idée de base, qui sera développée plus loin. En reconnaissant les autres, j'institue en fait une communauté — une sorte d'*universel* commun à ces autres et, si tout va bien, à moi aussi. S'ils me reconnaissent à leur tour, ils me constituent comme quelque chose de plus que le simple particulier que j'étais au départ — comme un genre d'*individu* (Soi), qui est ce(t) (organisme) *particulier en tant que* membre de la communauté, c'est-à-dire *en tant que* caractérisé par cet universel. Par conséquent, le particulier (qui accorde sa reconnaissance) exerce une

sorte d'autorité sur l'universel, et l'universel exerce alors une sorte d'autorité sur l'individu. C'est à quelque chose comme ce niveau d'abstraction que nous trouverons une structure commune à l'institution sociale des Sois et des communautés par la reconnaissance réciproque, et à la relation entre les concepts, en tant qu'universels, et les particuliers qu'ils subsument, relation qui produit les individus caractérisés (c'est-à-dire les particuliers *en tant que* subsumés sous les universaux) qui sont présentés par les jugements.

Je pense que nous pouvons comprendre la force de cette ligne de pensée idéaliste en la situant dans la tradition de pensée concernant la nature de la normativité dont elle est issue. Les conceptions du normatif développées à l'époque des Lumières se distinguent par le fait qu'elles considèrent que les *attitudes* normatives jouent un rôle essentiel dans l'institution des *statuts* normatifs. Les engagements et les responsabilités sont considérés advenir dans un monde naturel désenchanté, qui en était jusque là dépourvu, comme les produits d'attitudes humaines consistant à les reconnaître, à les endosser, à les assumer [*undertaking*] ou à les attribuer. (Les théories contractuelles du fondement de l'autorité politique légitime avancées par Hobbes et Locke en sont des exemples.) La version de cette idée que Kant développe à partir de sa lecture de Rousseau veut que la distinction entre la force, la coercition, ou la simple *contrainte* sur moi, d'une part, et l'*autorité* légitime sur moi, d'autre part, consiste en ce que cette dernière dépend du fait que j'*endosse* ou que je *reconnaisse* cette autorité comme ayant le pouvoir de me lier. Cette manière de caractériser une sorte de normativité pourrait être appelée la *thèse de l'autonomie*. C'est la base de la distinction kantienne entre le domaine de la nature, dont les habitants sont liés par des règles sous la forme de lois de la nature, et le domaine de la liberté, dont les habitants sont plutôt liés par leurs *conceptions* des règles — c'est-à-dire, par des règles qui les lient seulement en vertu de leur propre *reconnaissance* de ces règles *comme* ayant le pouvoir de les lier. En ce sens distinctif, les règles n'acquièrent leur force normative, n'en viennent à gouverner nos actes, qu'en vertu de nos propres attitudes. On n'est authentiquement responsable que de ce dont on *prend* la responsabilité ; on n'est authentiquement engagé qu'à ce à quoi on s'est engagé.

Être un Soi, un sujet connaissant et un agent, selon l'idée normative première de Kant, c'est être capable de prendre la responsabilité de ce qu'on fait, c'est être capable d'assumer [*undertake*] ou de reconnaître [*acknowledge*] des engagements. C'est être lié par des normes. Selon la thèse de l'autonomie, on est seulement lié, dans un sens strict, par des règles ou des lois que l'on a établies pour soi-même, par des normes que l'on a soi-même endossées. Ce qui leur donne le pouvoir de nous lier, c'est qu'on les *considère* comme ayant ce pouvoir. Soutenir un tel point de vue est une chose délicate. Car si je *me* lie moi-même par ce que je fais, on pourrait se demander de quelle manière ce que je fais peut compter comme me liant *moi-même*. Si tout ce que je reconnais *comme* correct — comme satisfaisant à l'obligation que j'ai assumée [*undertaken*] — *est* correct, alors en quel sens ce que j'ai fait en

premier lieu peut-il être compris comme me *liant* moi-même ? (On comparera avec l'affirmation de Wittgenstein selon laquelle là où tout ce qui me *semble* correct *est*, pour cette raison même, correct, rien ne peut être correct ou incorrect.) La thèse de l'autonomie dit que l'on *est* seulement engagé à ce à quoi on *s'est* engagé. Mais cette idée ne doit pas se réduire à l'affirmation que l'on est engagé exactement à ce à quoi on se considère alors comme engagé ; sous peine de vider ainsi le concept d'engagement de son contenu au point de le rendre méconnaissable. L'autorité de celui qui se lie soi-même [*self-binder*] concerne la *force* qui s'attache à une certaine règle : c'est l'endossement par l'individu qui fait de la règle une règle pour, ou ayant le pouvoir de lier, cet individu. Mais cette autorité ne doit pas être comprise comme s'étendant aussi au *contenu* de la règle : à ce qui est ou n'est pas correct selon la règle que l'on a endossée. Car si c'est le cas, alors on ne s'est pas du tout réellement lié à une règle ou une norme, par son endossement. Ce qui est choisi — la règle ou la loi à laquelle je me lie en appliquant un concept — doit être relativement indépendant du fait de le choisir. Ainsi seulement pouvons-nous rendre intelligibles les deux facettes de l'idée d'auto-nomie : s'assujettir soi-même à une loi en se considérant soi-même comme tel¹⁹. C'est un défi particulièrement difficile, pour tout théoricien engagé à ce que j'ai appelé le « pragmatisme sémantique », que de maintenir une distinction suffisante entre ce que l'on *fait*, en se liant soi-même par l'application d'un concept, et le contenu de l'engagement ainsi institué. Car c'est précisément la conception selon laquelle c'est ce qu'on fait en appliquant des concepts — c'est-à-dire assumer des engagements — qui détermine leur contenu²⁰.

Il est clair, j'espère, que ce problème est une version de la question que j'ai plus haut attribuée à Hegel, à savoir la question de la *déterminité* [*determinateness*] des contenus des concepts que j'applique. Si je dispose d'une règle (parmi d'autres) pourvue d'un contenu déterminé, en ce sens qu'il est déjà déterminé pour tout particulier, si ce particulier tombe ou non sous cette règle (s'il serait *correct* ou non d'appliquer le concept à ce particulier), alors je peux me lier en appliquant le concept. Car le concept déterminera alors ce que je me suis obligé à faire. Mais Hegel pense que Kant laisse planer un mystère quant à la manière dont je peux avoir accès à des concepts, des règles ou des normes qui seraient déterminés en ce sens. En effet, Kant ne fait qu'assumer qu'il peut y avoir de telles choses. Hegel croit qu'un penseur rigoureusement critique devrait examiner les conditions de possibilité d'une telle détermination.

19. Le passage sur la « loi du cœur » dans la *Phénoménologie* est un des endroits où est explorée cette question des conditions de la possibilité de se lier soi-même de manière déterminée.

20. Ce serait ainsi une erreur d'affirmer une identité stricte entre l'application et l'institution de concepts pourvus d'un contenu déterminé : de dire, par exemple, que la signification *est* l'usage. Il est essentiel de voir l'identité qui est réellement impliquée (selon le pragmatiste) comme ce que Hegel appelle une identité « spéculative » — c'est-à-dire, une identité qui incorpore essentiellement une différence.

L'idée de Hegel est que le caractère déterminé [*determinacy*] du contenu de ce à quoi on s'est engagé — la partie qui *ne* dépend *pas* de soi, de la manière dont il dépend de soi *de* s'engager ou non — est garanti par les attitudes des autres, auxquels on a au moins implicitement accordé cette autorité²¹. Son idée est que la seule manière d'obtenir la distance requise avec mes reconnaissances [*acknowledgements*] (mes attitudes, qui en premier lieu rendent la norme contraignante à mon égard), tout en conservant sur mes engagements le genre d'autorité que leur confère la tradition de Rousseau et de Kant, est de soutenir que les normes sont *administrées* par quelqu'un d'autre. Je m'engage, mais ils me maintiennent ensuite dans mon engagement. Pour que je *sois* engagé, je dois avoir *reconnu* [*acknowledged*] un engagement, et les autres doivent me l'*attribuer*. C'est seulement de cette manière que s'institue un engagement réel et pourvu de contenu. C'est seulement de cette manière qu'on peut réellement me considérer comme m'étant *lié* moi-même. C'est là, fondamentalement, pourquoi la possibilité de *ma* liberté (dans le sens normatif de la thèse de l'autonomie : ma capacité de m'engager, de me lier moi-même à des normes) dépend des *autres*. Hegel épouse ainsi la conception apparemment paradoxale selon laquelle la possibilité de mon autonomie dépend de ce que les autres adoptent des attitudes à mon égard. Mais le paradoxe n'est qu'apparent : dans cette conception, l'autonomie ne se ramène pas à l'hétéronomie.

Avoir un engagement pourvu d'un contenu défini n'est intelligible, selon Hegel, que dans le contexte d'une division du travail entre celui qui assume l'engagement et ceux qui le lui attribuent et l'y maintiennent. Je décide quel pion je jouerai — disons, celui qui porte l'étiquette « ce métal est du molybdène », ou l'étiquette « je promets de vous conduire à l'aéroport demain matin » — mais ce n'est pas moi qui décide ensuite à quoi je me suis ainsi engagé, quels autres gestes sont appropriés ou obligatoires pour qui a joué ce pion. Mon autorité est réelle, mais elle est partielle. Et on peut dire la même chose des autres qui jouent le jeu avec moi et simultanément l'arbitrent. Car ils n'ont aucune autorité sur ma reconnaissance d'engagements. Leur autorité n'est opérante que dans l'administration de ces engagements — par laquelle ils me maintiennent dans un engagement pourvu d'un contenu déterminé dont ils ne sont pas moins responsables que moi. (Cf. les fonctions législative et judiciaire d'un gouvernement.) Comme le dit Hegel, je jouis d'une certaine *indépendance*, eu égard aux engagements que je prends. En dehors du fait que je les reconnais comme tels, ils n'ont aucune force normative sur moi. Mais en exerçant cette indépendance même, je suis en même temps *dépendant* de l'attitude des autres qui m'attri-

21. Quoique dire qu'il « garanti » par les autres, ce n'est pas dire qu'il est entièrement *déterminé* par eux. Comme il apparaîtra plus loin, l'autorité de la particularité, qui s'affirme à travers les jugements immédiats, selon les deux autres dimensions de reconnaissance (inférentielle et historique) limite la communauté, et constitue un élément essentiel du contenu qu'ils administrent, des normes qui ont une autorité réciproque sur eux.

buent et me maintiennent dans cet engagement, et par là en administrent le contenu. Et les autres, qui dépendent réciproquement de ma reconnaissance, jouissent d'un moment d'indépendance correspondant, dans leurs attitudes d'attribution et d'évaluation de mes engagements et de mes responsabilités. « Indépendance » et « dépendance » sont, pour Hegel, toujours normatives. Il s'agit en fait de manières de parler d'*autorité* et de *responsabilité*²².

Le *contenu* réel de l'engagement que l'on assume en appliquant un concept (de manière paradigmatique, en utilisant un mot) est le produit d'un processus de *négociation* impliquant des attitudes réciproques, et l'autorité réciproque, de ceux qui *attribuent* l'engagement et de celui que le *reconnaît*²³. Ce que le contenu d'une affirmation ou d'une action est *en soi*, résulte à la fois de ce qu'il est *pour* les autres et de ce qu'il est *pour* soi-même. Je considère l'explication fournie par Hegel de ce processus de négociation normative d'autorité réciproquement contraignante, par lequel des contenus conceptuels

22. Si X a une quelconque autorité sur Y, alors Y est dans cette mesure responsable devant X. Mais la manière dont Hegel élabore la conception de Kant et Rousseau de l'autonomie comme essence du caractère contraignant des normes [normative bindingness] (leur validité, *Gültigkeit*), exige que si X a une quelconque autorité sur Y, alors X a aussi une sorte de responsabilité envers Y — c'est-à-dire que Y a une autorité réciproque sur X. C'est là une affirmation concernant la nature même de l'autorité et de la responsabilité : la nature du normatif en tant que tel. Être engagé à soutenir qu'il est cohérent d'interpréter X comme ayant une autorité sur Y (dualement : Y comme étant responsable devant X) sans admettre en contrepartie l'autorité réciproque de Y sur X (dualement : la responsabilité de X devant Y) est l'indice d'une manière de penser qui reste au niveau métaconceptuel que Hegel appelle l'*entendement*, et qui n'arrive pas à se hisser au niveau métaconceptuel que Hegel appelle la *raison*. C'est ne pas réussir à accomplir le mouvement conceptuel catégoriel qui va de l'*indépendance* à la *liberté*, dans le sens de l'*autonomie* : être lié par des normes, mais exactement celles auxquelles on s'est lié *soi-même*.

Analyser les engagements et les autres statuts normatifs comme des produits institués par des attitudes de reconnaissance et d'attribution (et donc par deux sortes d'indépendance ou d'autorité, et deux sortes correspondantes de dépendance et de responsabilité), c'est invoquer l'idée de reconnaissance mutuelle. Mais la reconnaissance ici invoquée est *spécifique* plutôt que *générale*. Reconnaître quelqu'un, dans le sens général, c'est le considérer comme sujet normatif d'engagements et de responsabilités. On le fait en attribuant des engagements et des responsabilités spécifiques. En d'autres termes, la reconnaissance en général est une notion abstraite. C'est ce qui est commun à toutes les instances de reconnaissance spécifique. Pour être un Soi, on doit avoir effectivement des engagements et des responsabilités spécifiques. La reconnaissance en *général* n'est qu'une manière abstraite de parler de ce qui est commun à toute reconnaissance *spécifique*. On ne peut pas *simplement* reconnaître quelqu'un. Reconnaître quelqu'un, c'est toujours lui attribuer des engagements et des responsabilités spécifiques — quoique peut-être différents dans chaque cas. C'est pourquoi une reconnaissance réciproque *effective* est nécessaire pour que je *sois* un Soi dans le sens normatif.

23. Parler ici de *négociation* semblera sûrement une manière trop irénique de caractériser le genre de conflit et de confrontation de demandes inconsistantes dépeint par Hegel. Mais, bien que la question ne puisse être explorée davantage ici, je pense qu'il y a de bonnes raisons de croire que le langage belliqueux et intransigeant dont Hegel raffole nous induit en erreur sur ce point. Pour lui, rien n'est absolument autre, et aucun concept ou affirmation n'est simplement inconsistant. Ce sont toujours des incompatibilités matérielles de contenu (plutôt que des inconsistances formelles) dont la confrontation mutuelle oblige à changer ses engagements.

déterminés sont institués et appliqués, comme sa principale contribution philosophique, du moins lorsqu'on l'évalue à partir du cadre de référence de nos questions contemporaines. Ce processus de négociation d'affirmations normatives rivales est ce que Hegel appelle « expérience » (*Erfahrung*). Rendre explicite ce qui est implicite dans ce processus, c'est dire comment l'*institution* de normes conceptuelles est reliée à leur *application réelle* dans la reconnaissance, l'attribution et l'évaluation d'engagements conceptuellement articulés spécifiques, au moyen du jugement et de l'action. C'est cette relation qui donne corps à la notion moniste et unifiée d'expérience élaborée par Hegel, et à laquelle j'ai suggéré que Quine aspirait aussi, c'est-à-dire à une notion qui s'oppose à l'approche bifurquée et en deux phases commune à Kant et Carnap. C'est aussi ce dont la notion de reconnaissance réciproque est proposée être un modèle. L'affirmation idéaliste que nous examinons consiste à dire que les concepts sont institués de la même manière, et ont par conséquent la même structure et la même unité que les Sois conscients-de-soi.

3 L'autorité réciproque des universaux et des particuliers

Hegel conçoit l'esprit [*Spirit*] — le domaine du normatif — comme étant produit et soutenu par le processus de la reconnaissance réciproque, qui institue simultanément les Sois conscients-de-soi et leurs communautés. J'ai présenté cette conception comme étant motivée par le problème de savoir comment comprendre l'*autonomie* de manière à la rendre compatible avec la détermination des contenus conceptuels, tout en considérant ces contenus conceptuels comme *institués* par le même processus d'expérience dans lequel ils sont *appliqués* (l'engagement pragmatiste fondamental). J'ai suggéré que Hegel pense que les frontières qui délimitent à quoi l'on s'est ou ne s'est pas engagé en utilisant un concept donné (et ce qui en est ou n'en est pas une application correcte) sont déterminées par un processus de *négociation* entre des attitudes réelles d'application et d'évaluation de ces applications²⁴.

24. Cette structure argumentative n'est pas apparue clairement aux lecteurs de Hegel, et je crois qu'une raison pour cela, est l'ordre d'exposition adopté dans la *Phénoménologie*. Car Hegel commence en introduisant un concept de reconnaissance *générale* (dans la section sur la *conscience-de-soi*) — qui renvoie au fait de considérer ou traiter quelqu'un comme un sujet normatif d'engagements et de responsabilités en général. Il affirme le caractère essentiellement social de la reconnaissance, et explore quelques conséquences du fait de ne pas voir la structure essentiellement *réciproque* qui peut seule rendre les statuts normatifs intelligibles. Mais le contenu du concept n'émerge réellement que plus loin (dans la section sur la *raison*), alors qu'il aborde la reconnaissance *spécifique* — c'est-à-dire la reconnaissance et l'attribution des engagements et des responsabilités spécifiques et *déterminés* impliqués dans l'usage de *concepts* particuliers pourvus d'un contenu déterminé, dans le jugement et l'action. Ce n'est qu'en regardant en arrière à partir de ce point de vue (après l'examen de la *raison*) que nous pouvons voir la reconnaissance en général comme abstraite de la reconnaissance spécifique, c'est-à-dire, comme étant ce que toutes les attitudes de reconnaissance spécifique (les seules qui soient effectives) ont en commun. Et c'est à ce niveau que doit être motivée la conception de la

Cette motivation pour comprendre les *Sois* — les sujets d'engagements et de responsabilités pourvus de contenus déterminés, les utilisateurs de concepts, et donc les sujets d'expérience, sujets connaissant et agents — en termes de reconnaissance mutuelle explique pourquoi le processus de reconnaissance réciproque spécifique doit être considéré fournir le *contexte* à l'intérieur duquel les concepts sont appliqués et leurs contenus simultanément institués et déterminés. Mais cela n'explique pas encore avec évidence pourquoi la structure et l'unité que leur institution par la reconnaissance réciproque confère aux *Sois* et aux communautés devrait être considérée comme un *modèle* pour les concepts — comme une explication de *leur* structure et de *leur* unité. La raison pour laquelle le processus de reconnaissance réciproque, et donc la structure et l'unité des *Sois*, ne fournit pas seulement le *contexte*, mais aussi le *modèle* pour l'institution et l'application de normes conceptuelles est qu'il ne s'agit pas seulement d'un exemple de la manière dont les normes sont constituées par autorité réciproque (des moments mutuellement dépendants). *Partout où* il est correct de discerner une *norme*, il *doit* y avoir des centres d'autorité réciproque distincts, et un processus de négociation entre eux. Car selon Hegel, c'est là la nature du normatif en tant que tel, c'est-à-dire la *seule* manière dont des contenus déterminés peuvent être associés à des normes en vertu de la conception du normatif qu'incarne la thèse de l'autonomie. L'engagement que l'on assume [undertakes] en appliquant un concept dans un jugement ou dans une action ne peut être considéré comme pourvu d'un contenu déterminé, que s'il doit être *administré* par d'autres que celui dont c'est l'engagement. Ainsi, en reconnaissant un tel engagement, on reconnaît au moins implicitement l'autorité des autres sur le contenu auquel on s'est engagé²⁵.

Mais comment devons-nous exactement comprendre la structure et l'unité des concepts sur le modèle de la reconnaissance réciproque entre les *Sois* ? Pour Hegel, comme pour Kant, *toutes* les normes sont des normes *conceptuelles* : parler de normes et parler de concepts sont deux manières différentes d'aborder le même phénomène fondamental. La première chose à réaliser est que Hegel comprend les concepts, les contenus des normes,

reconnaissance comme étant essentiellement sociale et réciproque. Pour cette raison, il apparaît finalement que la dimension sociale de la reconnaissance, avec laquelle j'ai commencé mon exposé, ne peut être pleinement comprise en dehors des dimensions inférentielle et historique, puisque les engagements conceptuels pourvus d'un contenu déterminés qui sont attribués par des attitudes de reconnaissance spécifique ne le sont pas non plus.

25. Il n'en tient qu'à moi de choisir à la fois quel concept j'applique dans le jugement ou l'action, et qui a l'autorité de l'administrer. Car pour qu'une norme puisse être comprise comme ayant le pouvoir de me *lier*, comme possédant une authentique *force* normative, le moment d'indépendance (d'autorité) exercé par celui qu'elle lie (en vertu de sa reconnaissance de ce statut normatif) doit cependant être vu comme contrebalancé par un moment de dépendance (de responsabilité) envers ceux qui l'attribuent et l'évaluent. Et comme nous le verrons, ce n'est pas le seul moment de dépendance normative en jeu. Ceux qui attribuent et évaluent l'engagement sont aussi obligés de reconnaître l'autorité des applications précédentes (y compris l'autorité de l'immédiateté) dans leur administration du contenu qu'instituent ces applications.

comme étant, par essence, *inférentiellement* articulés²⁶. Hegel discute cette articulation inférentielle (dans la *Phénoménologie*, à partir de la section sur la perception) sous les rubriques « médiation » (*Vermittlung*) et « négation déterminée ». Le paradigme de la médiation, qui est responsable de ce choix terminologique, est le rôle joué par le moyen-terme d'un syllogisme. L'application du concept médiatisant sert de *conclusion* pour une inférence et de *prémisse* pour une autre²⁷. Affirmer que la *médiation*, la capacité de jouer ce rôle, est essentielle aux concepts, c'est affirmer qu'il est essentiel aux concepts qu'ils aient la capacité d'apparaître à la fois dans les prémisses et dans les conclusions d'*inférences*. C'est que je veux indiquer quand je parle de leur « articulation inférentielle essentielle »²⁸.

De manière similaire, lorsque Hegel parle de « négation déterminée », il fait référence aux relations d'incompatibilité matérielle entre concepts : la manière dont l'applicabilité d'un concept exclut normativement l'applicabilité d'un autre. On pourrait en donner pour exemple la manière dont le fait d'appeler « rouge » une tache de peinture exclut de l'appeler « verte ». La négation formelle ou logique (ce que Hegel appelle la négation « abstraite »)

26. Ceux qui ont lu mon livre *Making It Explicit* seront enclins à me soupçonner de simplement projeter ici mon propre point de vue sur Hegel, de commencer avec une approche normative socialement perspective de la pragmatique, pour passer à une approche inférentielle de la sémantique. La similitude n'est pas le fruit d'une coïncidence, mais l'influence va dans l'autre direction : je suis arrivé à ces idées par la lecture de Hegel, et j'ai poursuivi en les développant de ma propre manière. J'interprète ce que je suis en train de faire comme une tentative de reconnaître ma dette, plutôt que de refiler mes points de vue à Hegel.

27. Dans le syllogisme :

Les jugements sont des applications de concepts,

Les applications de concepts sont inférentiellement articulées,

donc

Les jugements sont inférentiellement articulés, le concept d'*application de concepts* joue le rôle de moyen-terme, qui médiatise l'inférence de l'applicabilité du concept de *jugement* à l'applicabilité du concept d'*inférentiellement articulé*. Le concept médiatisant sert à formuler la conclusion de l'inférence de « X est un jugement » à « X est l'application d'un concept » et la prémisse de l'inférence de « X est l'application d'un concept » à « X est inférentiellement articulé ».

28. Les inférences en question ne sont pas (seulement) des inférences formellement ou logiquement correctes, telles que le syllogisme, mais aussi les inférences *matériellement* correctes qui sont implicites dans leurs prémisses. Ce sont des inférences dont la correction dépend du, et articule le, *contenu non logique* des concepts impliqués. Dans l'exemple mentionné plus haut, le fait que les jugements (et les actions) soient des applications de concepts est un élément essentiel du contenu de ces concepts particuliers. On pourrait en donner comme exemple l'inférence de « Pittsburgh est à l'ouest de New York » à « New York est à l'est de Pittsburgh ». Étant donnée la notion d'appropriété matérielle d'une inférence — c'est-à-dire une appropriation qui en articule le contenu — plusieurs sortes d'inférences formellement valides peuvent être comprises comme des appropriations matérielles qui sont préservées sous différentes sortes de substitutions correspondantes.

NdT : Brandom utilise l'expression « material proprieties of inference » pour désigner le caractère matériellement correct ou *approprié* de certaines inférences. Ces inférences sont celles qui dépendent du contenu spécifique des concepts utilisés. Nous prenons la liberté de traduire par « appropriations » plutôt que par « caractère approprié ».

est définissable à partir de la négation déterminée ou matérielle. La négation abstraite de p est son minimum incompatible : ce qui découle de tout ce qui est matériellement incompatible avec p . Cette négation fait abstraction du contenu déterminé de ces incompatibles, et est ainsi *simplement* incompatible²⁹. Ensemble, les relations inférentielles matérielles et les relations d'incompatibilité matérielle (les relations de médiation et de négation déterminée) articulent les contenus des normes conceptuelles³⁰.

Nous sommes maintenant en mesure d'aborder la question centrale. Le modèle du genre de reconnaissance réciproque qui institue les *Sois* et leurs *communautés* s'applique à l'institution et à l'application des concepts dans l'expérience, à deux niveaux. Premièrement, il décrit les relations d'autorité réciproque qui lient les *particuliers* aux *universaux* ou aux concepts déterminés sous lesquels ils tombent : la manière dont des concepts déterminés sont institués et dont les jugements qui présentent des individus caractérisés sont produits. Les individus, qui sont des particuliers caractérisés par des concepts, et les concepts déterminés sont simultanément institués ou synthétisés — tout comme dans le modèle, les *Sois* conscients-de-soi individuels, *en tant que* membres d'une communauté (c'est-à-dire en tant que caractérisés

29. On peut dériver les relations de médiation à partir des relations de négation déterminée — c'est-à-dire les relations d'*inférence* matérielle à partir des relations d'*incompatibilité* matérielle. Car p implique-incompatiblement [*incompatibility-entails*] q seulement si tout ce qui est incompatible avec q est incompatible avec p (quoique peut-être pas inversement). Ainsi, être un chien implique être un mammifère, parce que tout ce qui est incompatible avec le fait d'être un mammifère est incompatible avec celui d'être un chien. Hegel s'exprime souvent comme si la *négation* était la notion fondamentale d'articulation du contenu.

30. C'est ultimement en termes de ces relations que nous devons comprendre l'équivalent des relations de reconnaissance pour les concepts : ce qui joue pour les concepts le rôle que la reconnaissance réciproque, dans le sens paradigmatique, joue pour les *Sois* conscients-de-soi individuels, selon la thèse idéaliste. Mais nous devons aussi nous rappeler la thèse pragmatiste. Cette thèse, commune à Hegel et Quine, dit qu'*instituer* des normes conceptuelles et les *appliquer* sont deux côtés de la même médaille, deux aspects du même processus. Instituer des normes, c'est établir des *significations* ; c'est déterminer les limites qui font la différence entre une application *correcte* ou *appropriée* et les applications qui seraient incorrectes ou inappropriées. Appliquer des normes, c'est produire des jugements (et accomplir des actions) et évaluer de telles performances — c'est *considérer*, en pratique, des applications particulières comme correctes ou incorrectes, les *traiter*, en pratique, comme appropriées ou non. Quine insiste ainsi sur le fait que le processus qui fixe les significations n'est pas distinct de celui qui fixe les croyances. Pour Hegel, c'est en produisant et en évaluant des jugements et des actions — c'est-à-dire dans l'expérience — que nous déterminons les contenus des normes conceptuelles qui gouvernent ce processus. Cette coordination des concepts et des jugements est une caractéristique essentielle de l'approche moniste à laquelle ces pragmatistes sont engagés. Les relations inférentielles matérielles et les relations d'incompatibilité matérielles entre concepts doivent donc être comprises comme des caractéristiques du processus consistant à adopter des attitudes effectives, à appliquer effectivement ces concepts : considérer ou traiter certaines applications *comme* appropriées, en assumant des engagements conceptuellement articulés sous la forme de jugements (ou d'actions), et en évaluant le caractère approprié de tels engagements. C'est ce processus qui, selon l'idéaliste, peut utilement être interprété comme impliquant des relations constitutives de reconnaissance mutuelle.

par un universel), et leurs communautés (universelles) sont simultanément institués et synthétisés. Deuxièmement, il décrit les relations d'autorité réciproque qui lient les concepts déterminés les uns aux autres. À ce niveau, les concepts déterminés, et ce que Hegel appelle « le Concept », le grand *système* holiste et inférentiellement articulé des concepts déterminés et des jugements articulés par ces concepts — une sorte d'universel ou de communauté qui les embrassent tous — sont simultanément institués ou synthétisés.

Les jugements, ou les actes de jugement, sont de deux sortes : *médiatisés* et *immédiats*. Les premiers résultent d'*inférences* à partir d'autres jugements — c'est-à-dire, à partir de l'application préalable d'*autres* concepts. Les seconds sont produits de manière *non* inférentielle ; ce sont de manière paradigmatique des jugements *de perception* ou des observations³¹. Les animaux désirants organisent d'ores et déjà leur monde en y réagissant différemment — ils traitent les choses comme de la nourriture, par exemple, puisqu'ils « se servent sans autres manières, et les dévorent »³². Les jugements immédiats sont ceux qu'un animal convenablement entraîné et adapté, qui a maîtrisé l'usage conditionné [responsive use] des concepts pertinents, fera automatiquement lorsqu'il sera confronté à la présence perceptible d'un état de choses observable ou susceptible d'être rapporté. Ces applications non-inférentielles de concepts (= jugements immédiats) sont en quelque sorte forcées ou provoquées par les *particuliers* mêmes auxquels les concepts sont alors appliqués. Par opposition, la responsabilité pour (= l'autorité sur) les applications de concepts *inférentiellement* produites (= jugements médiatisés) est dévolue aux concepts, ou *universaux*, dont les relations inférentielles sous-tendent le jugement qui tient lieu de conclusion.

Les jugements *immédiats* expriment une dimension dans laquelle les particuliers exercent une autorité sur les universaux ou les concepts qui s'appliquent à eux. Les jugements médiatisés expriment une dimension dans laquelle les universaux ou les concepts exercent une autorité sur les particuliers auxquels ils s'appliquent. Les individus caractérisés — les particuliers *en tant que* tombant sous des universaux — qui sont présentés par les jugements (= applications de concepts) émergent comme les produits d'une *négociation* entre les deux dimensions réciproques de l'autorité (chacune avec sa propre sorte, duale et corrélative, de responsabilité). C'est cette caractéristique de l'usage et du développement des concepts — le processus d'expérience, qui pour

31. Bien entendu, même ceux-ci sont inférentiellement *articulés*, ce sont des applications de concepts, et à ce titre, essentiellement le genre de chose qui peut servir de prémisse pour une inférence. Leur immédiateté consiste en ce qu'ils sont *non* inférentiels *seulement* dans le sens que l'engagement en quoi ils consistent n'a pas été assumé comme le résultat d'un processus d'inférence. Une des leçons principales de la section de la *Phénoménologie* portant sur la perception, et de l'influent essai de Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Voir mon commentaire dans Sellars, 1997) est précisément que c'est là le seul sens dans lequel des jugements peuvent être non inférentiels.

32. Hegel, 1807, § 109, p. 65 (NdT : p. 99 de la traduction française).

cette raison, est intelligible à la fois comme application et comme institution des normes conceptuelles — qui est modelée par la reconnaissance réciproque. La *Logique* de Hegel est l'exposé achevé de la manière dont cela fonctionne.

Les deux sortes d'autorité peuvent évidemment entrer en conflit. On peut se retrouver, immédiatement, avec des engagements incompatibles avec ceux auxquels on est inférentiellement engagés. On doit alors *modifier* certains de ses engagements — soit ceux qui sont autorisés par les particuliers (immédiatement), soit ceux qui sont autorisés par les universaux (médiatement). Cette nécessité est *normative* : on est *obligé* par l'incompatibilité de ses jugements, par les engagements que l'on a soi-même assumés, d'ajuster soit l'autorité des particuliers, soit celle de l'universel. C'est à un tel ajustement de ses engagements conceptuels à la lumière d'un tel conflit que renvoie la notion de *négociation* entre les deux dimensions d'autorité³³. C'est ce processus d'ajustement de ses dispositions à produire des jugements immédiats et médiatisés en réponse aux conflits qui résultent de leur exercice, que Hegel appelle « expérience ». Il commande le *développement* des concepts. C'est le processus de *détermination* de leur contenu. C'est ainsi que l'*application* des normes conceptuelles est en même temps le processus de leur *institution*. Les contenus conceptuels ne sont *déterminés* que parce que et dans la mesure où ils sont les produits d'un tel processus, qui consiste à les *déterminer en* les appliquant de concert inférentiel avec leurs semblables³⁴.

33. En ce qui concerne les concepts empiriques, en tout cas, je ne pense pas que Hegel soit engagé à ce qu'il y ait dans chaque cas une réponse unique qui puisse être établie à l'avance, à la question de savoir comment de tels conflits doivent être résolus, quels engagements doivent être modifiés ou abandonnés. Un conflit concret pourrait, par exemple, se résoudre par le jugement qu'on ne peut pas non inférentiellement appliquer les termes de couleur de manière fiable si les objets en question ne sont éclairés que par des ampoules électriques incandescentes, ou par le jugement que l'applicabilité de *Q* n'est impliquée que par l'applicabilité de *P&S*, et non pas de *P* par lui-même.

34. Parler de ce processus d'expérience comme étant commandé par la « négativité inlassable » des concepts de faire appel au rôle qu'y joue le fait que nos concepts empiriques ne sont jamais à l'abri d'une révision possible : leur capacité de donner lieu à des jugements (immédiats ou médiatisés) incompatibles de manière déterminée. Et bien que l'argument ne puisse être développé ici, il est de la plus haute importance de noter que c'est parce que c'est de cette manière que les concepts se développent et deviennent plus déterminés, que l'*immédiateté*, la *contingence* et la *particularité* sont *incorporées* dans le contenu de ces concepts. Supposons que nous avons (i) des dispositions bien développées à réagir différenciellement, qui nous conduisent à classer immédiatement les particuliers en *aigres* et en *rouges* ou *bleus*, et (ii) des engagements inférentiels à l'appropriété [propriety] d'inférer l'applicabilité de l'universel *acide* de celle de l'universel *aigre*, et au fait que les acides font tourner le papier tournesol au rouge. Si nous sommes confrontés une chose aigre qui fait tourner le papier tournesol au bleu (ce qui, toujours selon nous, est incompatible avec le fait qu'il soit rouge), nous sommes alors engagés à changer nos engagements. Que nous ajustions nos dispositions non inférentielles à réagir différenciellement ou nos engagements inférentiels, l'immédiateté du monde a été incorporée dans nos concepts par ce développement. Ce que nos concepts exigent est appelé « nécessaire », de telle sorte que ce qui est ici incorporé peut aussi être compris comme la *contingence* du monde ; et c'est l'autorité des particuliers sur nos universaux qui est de ce fait exercée par les jugements avec lesquels nous nous retrouvons immédiatement.

Ce processus de *négociation* entre des autorités reconnues quant à leurs désaccords est le processus consistant à *administrer* les autorités parfois opposées des particuliers et des universaux. Il est constitutif à la fois du Concept, en tant que système holiste de tous les universaux déterminés (les concepts empiriques) reliés par inférence matérielle et incompatibilité (médiation et négation déterminée), et des particuliers caractérisés qui sont présentés par un ensemble de jugements, un ensemble d'engagements qui sont des applications effectives d'universaux à des particuliers. Concepts et jugements, significations et croyances, langages et théories, sont deux côtés de la même médaille, intelligibles seulement de manière solidaire, en tant qu'éléments du processus de l'expérience. Cette perspective devrait nous être familière : c'est celle de Quine dans « Two Dogmas of Empiricism ». Voir le changement de signification et le changement de croyance comme deux aspects du même processus de l'expérience, d'un même processus d'ajustement de nos croyances (incluant celles que nous tenons de la perception) les unes aux autres, est la manière dont Quine élabore son engagement pragmatiste. Nous sommes maintenant en mesure de voir que c'est aussi la manière dont Hegel élabore son engagement idéaliste³⁵.

35. Les relations de reconnaissance modélisent à deux niveaux les dimensions réciproques d'autorité ici en jeu. D'une part, le Concept est relié aux concepts empiriques déterminés qui en sont les constituants, de la même manière que la communauté est reliée au Soi individuel. D'autre part, l'universel empirique déterminé est relié à l'individu caractérisé, de la même manière que la communauté est reliée au Soi. Ce sont les jugements qui lient l'un à l'autre les deux membres de cette structure. En fait, cet unique processus de l'expérience *est* — et n'est pas seulement modélisé par — le processus par lequel *les Sois conscients-de-soi* sont synthétisés. Dans le sens *normatif* introduit par Kant, les Sois sont les sièges de la responsabilité de régler les incompatibilités. L'unité transcendante de l'aperception est ce qui est responsable *des* jugements, et c'est son obligation de régler les incompatibilités entre applications de concepts qui fait d'eux *ses* jugements. Ainsi est-il trompeur de se représenter la reconnaissance mutuelle qui synthétise les Sois, comme étant disponible en principe avant toute compréhension de l'autorité réciproque inférentiellement articulée des universaux et des particuliers. Car la reconnaissance générale est abstraite à partir de la reconnaissance spécifique, laquelle implique de négocier l'autorité potentiellement concurrente des universaux et des particuliers. Cette exigence contraint et rend déterminé le contenu qu'administrent ceux qui attribuent un engagement.

La responsabilité que nous avons vous et moi de négocier les affirmations de différentes autorités de manière à éliminer les incompatibilités entre *vos* jugements empiriques et *les miens*, bien que réelle, est en principe secondaire et dérivée de la responsabilité que chacun de nous a de régler les incompatibilités entre ses *propres* engagements. (Bien que je ne puisse poursuivre ici cette question, dans la section de la *Phénoménologie* portant sur la perception, Hegel développe une explication parallèle des *objets* (particuliers) — c'est-à-dire de ce devant quoi nos jugements sont responsables, sur le plan de la particularité — comme étant les unités qui rendent compte des responsabilités déclenchées par les incompatibilités. Dire que deux couleurs sont des propriétés incompatibles, c'est dire qu'*aucun particulier* ne peut les avoir toutes les deux, et non pas que deux objets différents ne peuvent les avoir séparément. Et c'est précisément en termes de ce fait que nous devons tracer des limites autour des particuliers. Une condition duale correspondante s'applique à l'individuation des propriétés ou des concepts.) Le Soi individuel conscient-de-soi est le Soi qui exerce une autorité de reconnaissance spécifique et

4. La dimension historique

Hegel utilise souvent le langage de l'*identité* pour discuter de la relation entre les Sois et les concepts. Par exemple :

Le Concept [Begriff], dans la mesure où il parvient à une *existence* telle qu'elle est elle-même libre, n'est rien d'autre que le *Je* ou la conscience de soi pure. J'ai certes des concepts, ce qui veut dire des concepts déterminés ; mais le Je est le Concept pur lui-même, qui en tant que Concept est venu à l'*existence*.³⁶

Nous avons vu comment le *Je*, les Sois conscients-de-soi en général, en tant que sujets normatifs d'engagements conceptuellement articulés — jugements (et actions) — sont synthétisés comme des aspects essentiels (Hegel dit « moments ») du processus de l'expérience dont les autres éléments essentiels incluent à la fois ces jugements et les concepts qui y sont appliqués. Et nous avons vu que la structure et l'unité de ce processus dans tous ses aspects doivent être comprises en termes du genre de relations d'autorité réciproque, que Hegel appelle la « reconnaissance ». Pourtant, les différents aspects de ce processus et de ces structures de reconnaissance demeurent généralement distinctes et différenciables. Ils ne sont pas *identiques* l'un à l'autre dans un sens strict ou logique, ce qu'admet Hegel. Le passage cité plus haut conclut avec une caractérisation des structures de reconnaissance qui, dans le style caractéristique de la *Logique*, demeure abstraite :

[cette structure] constitue tout aussi bien la nature du *Je* que celle du *Concept* ; de l'un et de l'autre, il n'y a rien à comprendre si les deux moments indiqués ne se trouvent pas saisis à la fois dans leur abstraction et dans leur unité parfaite.³⁷

L'unité de la structure de reconnaissance amène Hegel à parler (selon moi de manière malheureuse) des moments essentiellement reliés de cette structure comme étant *identiques*. Ils ne sont pas identiques dans le sens ordinaire, puisqu'ils sont aussi essentiellement distincts. Mais il veut que nous les reconnaissons néanmoins en tant qu'identiques dans un sens *spéculatif*. Dans ce sens spéculatif, les éléments d'une structure de reconnaissance d'autorité réciproque, qui sont intelligibles seulement *en tant qu'*éléments reliés les uns aux autres dans une telle structure, sont décrits comme « identiques » les uns aux autres. C'est dans ce sens que Hegel parle des Sois étant identiques à leurs com-

qui est sujet à une responsabilité de reconnaissance spécifique ; c'est le Soi qui assume et attribue des engagements conceptuels pourvus d'un contenu déterminé, en produisant des jugements (y compris des évaluations des jugements d'autrui). Nous comprenons la structure et l'unité de tels Sois, et de leurs communautés, en termes de reconnaissance réciproque. Et c'est exactement dans les mêmes termes que nous comprenons la structure et l'unité à la fois des individus caractérisés qui sont les sujets du jugement (sous sa forme la plus fondamentale), et des concepts ou universaux pourvus d'un contenu déterminé qui sont appliqués dans la production de ces jugements. C'est là la thèse idéaliste fondamentale de Hegel.

36. Hegel, 1831, p. 583 (*NdT* : p. 44 de la traduction française, ici retouchée)

37. *Ibid.*, (*NdT* : pp. 44-45 de la traduction française, ici retouchée)

munautés, des concepts déterminés comme étant identiques au Concept holiste qui les comprend comme un système d'éléments inférentiellement reliés, etc. Si ce sens spéculatif d'« identique » est confondu avec la notion ordinaire d'identité, il n'en résulte que de la confusion. Car, ainsi, la structure de reconnaissance spécifique par laquelle ces divers éléments sont à la fois différenciés et reliés risque de s'effondrer. Confondre ces éléments rend inintelligibles les statuts normatifs pourvus d'un contenu déterminé : les jugements (et les actions) qui forment l'expérience ; les Sois qui les assument, les attribuent, et en sont responsables, leurs communautés de reconnaissance, les concepts déterminés qui articulent ces responsabilités par les relations d'inférence matérielle et d'incompatibilité qui forment l'universel suprême qu'est le Concept, les particuliers pour lesquels les jugements ont une responsabilité médiatisée par des jugements immédiats, et ainsi de suite.

Il reste à considérer une dernière dimension de la structure de reconnaissance au sein de laquelle la relation entre les Sois et les concepts doit être comprise. C'est une dimension que Hegel discute aussi dans le langage de l'identité, mais d'une manière qui ne doit être comprise, selon moi, ni dans le sens strict, ni dans le sens spéculatif. Je pense ici aux considérations soulevées par l'affirmation hégélienne — qui est au premier plan, par exemple, dans la Préface de la *Phénoménologie* — selon laquelle l'esprit [*Spirit*], en tant que Tout, doit être compris comme un *Soi*. Je comprends le *geistlich* comme étant le domaine des normes conceptuellement articulées, de l'autorité et de la responsabilité, de l'engagement et du droit [*entitlement*]. L'esprit comme un Tout est la communauté de reconnaissance de tous ceux qui ont de tels statuts normatifs, et de toutes leurs activités normativement significatives. Il s'agit, en d'autres termes, du sujet de l'enquête pragmatiste : le système entier des pratiques sociales de la plus large communauté possible. Affirmer que l'esprit a la structure et l'unité du Soi est une autre thèse idéaliste, qui doit aussi être comprise en fonction du pragmatisme de Hegel.

En avançant cette seconde thèse idéaliste, Hegel ne nous invite naturellement pas à penser que l'esprit pris comme un Tout n'est qu'un autre Soi ordinaire comme nous, un élément de quelque communauté dont nous sommes aussi membres. Mais je ne crois pas davantage qu'il veuille seulement dire que l'esprit est un élément de la structure de reconnaissance dont nous, les Sois individuels, sommes des éléments — de telle manière que nous puissions parler de nous et de la grande communauté qui nous inclut par la reconnaissance comme étant identiques dans le sens spéculatif. Il prétend que l'esprit, en tant que Tout, — c'est-à-dire la communauté de reconnaissance entière, dont nous autres, Sois individuels, sommes les membres, et toutes ses activités et ses institutions — a la structure et l'unité caractéristiques du Soi conscient-de-soi. Dans ce sens technique, il est un individu, bien qu'il ne soit pas associé à un organisme particulier, comme nous, les Sois humains, le sommes.

Je pense qu'il y a toutes sortes d'indices qui suggèrent que les remarques de Hegel au sujet de l'esprit en tant que Soi avaient pour lui une portée

de ce genre. C'est certainement ainsi qu'on le lit habituellement. On remarque beaucoup moins souvent qu'attribuer une telle conception au Hegel de la *Phénoménologie* soulève un problème interprétatif substantiel. Car Hegel y soutient clairement les trois affirmations suivantes :

1) L'esprit est un Soi conscient-de-soi.
 2) L'ipséité [*self-hood*] consciente-de-soi est une réalisation essentiellement *sociale*, qui exige la reconnaissance réelle *de* et *par* un *autre*, à qui le Soi individuel parvenant ainsi à la conscience-de-soi est alors lié dans une *communauté* de reconnaissance.

3) L'esprit n'a pas d'Autre ; il n'y a rien « en dehors » de lui.
 La difficulté est bien sûr que ces affirmations sont incompatibles. Mais Hegel les endosse toutes — pas seulement comme une manière de parler, ou comme s'il s'agissait d'un lapsus, mais comme des éléments essentiels de sa position. Bien sûr, plusieurs choses que j'ai dites dans cet essai ne correspondent pas aux idées reçues concernant la position hégélienne. Mais l'attribution de *ces* trois affirmations n'est pas un trait idiosyncrasique de ma lecture : cela *est* une idée reçue. La discussion des problèmes conceptuels que soulèvent ces thèses n'occupe pourtant pas beaucoup de place dans la littérature secondaire. (L'affirmation, qu'on entend parfois, selon laquelle Hegel serait finalement une sorte de *subjectiviste* est, à mon avis, une manière indirecte de reconnaître ces difficultés.) Il me semble qu'un critère d'adéquation fondamental, pour évaluer une interprétation de Hegel, doit consister à se demander dans quelle mesure cette interprétation reconnaît le problème et le résout de manière convaincante.

L'explication que j'ai esquissée, de la nature et de l'importance [significance] de la reconnaissance réciproque pour la compréhension de la nature des statuts normatifs, fournit les matériaux d'une telle solution. Ce faisant, elle ajoute un élément important à notre explication de la manière dont *appliquer* des normes conceptuelles en produisant des jugements peut être compris comme un processus de *détermination* de leur contenu, et donc d'*institution* de ces normes. Dans la mesure où elle y parvient, elle met en lumière un dernier aspect sous lequel l'*idéalisme* et le *pragmatisme* de Hegel (dans le sens que j'ai donné à ces termes) s'éclairent l'un l'autre.

J'ai soutenu que la reconnaissance réciproque est pour Hegel la structure qui rend le normatif intelligible en tant que tel. Dans sa forme *sociale* paradigmatique, elle institue à la fois les *Sois* individuels conscients-de-soi (les sujets d'engagements et de responsabilités) et leurs communautés (les Sois liés entre eux par le fait qu'ils s'attribuent mutuellement des engagements, qu'ils évaluent ces engagements et se tiennent mutuellement responsables). Dans sa forme *inférentielle*, cette structure caractérise la relation entre les particuliers et les universaux dans ce processus de production des *jugements* qu'est l'expérience : l'application de concepts déterminés. Elle se manifeste aussi dans les relations d'autorité réciproque par lesquelles les applications de concepts déterminés conditionnent l'applicabilité d'autres concepts inférentiellement reliés, constituant ainsi la « communauté » de

tous les concepts déterminés, structurée par des relations de médiation et de négation déterminée, c'est-à-dire le Concept. En plus de ces deux formes de reconnaissance réciproque, nous devons en reconnaître une troisième : la forme *historique*. Cela vient de ce que négocier et arbitrer les affirmations d'autorités se conditionnant réciproquement, administrer des normes conceptuelles en les appliquant dans des situations réelles (aux particuliers qui se présentent immédiatement), est un *processus*. Dans ce processus d'expérience, les normes conceptuelles *se développent*, de même que le corps des affirmations ou des jugements qui expriment les engagements résultant de l'application de ces concepts. Ce processus développemental qui consiste à déterminer progressivement le contenu des concepts en les appliquant de concert avec leurs semblables doit être compris comme étant la manière dont sont *instituées* des normes conceptuelles pourvues d'un contenu déterminé.

L'expérience — à la fois l'application et l'institution de normes conceptuelles — n'est pas simplement un processus *temporel*, mais un processus *historique*. Je veux dire par là qu'elle manifeste une structure de *reconnaissance* distinctive, qui résulte de l'autorité réciproque exercée, d'un côté, par les applications passées de concepts sur les applications futures et, de l'autre, par les applications futures de concepts sur les applications passées. Il n'y a, pour instituer des normes conceptuelles, pour déterminer *ce à quoi* nous nous sommes engagés en appliquant un concept, rien d'autre que *d'autres* applications du concept en question, ainsi que des applications de concepts qui lui sont inférentiellement reliés. Les applications du concept (et de ceux qui lui sont apparentés) qui ont effectivement été faites, ont donc déjà une certaine sorte d'*autorité* sur les applications futures possibles de ce concept (et de ceux qui lui sont apparentés). Les applications antérieures ont une autorité sur la signification ou le contenu du concept. C'est l'autorité du passé (les applications de concept passées) sur l'avenir (les applications de concepts futures) — qui fournit un sens dans lequel les applications futures sont responsables, pour ce qui est de leur correction, envers les applications passées.

Mais l'autorité a besoin d'être administrée. Les applications des normes instituées par les applications antérieures doivent être évaluées quant à leur correction, en fonction des normes auxquelles elles répondent. Pour que les applications courantes d'un concept *soient* responsables envers les applications antérieures de ce concept (et de ceux qui lui sont apparentés), elles doivent être *tenues* responsables, prises ou traitées *comme* responsables. C'est la leçon de l'analyse hégélienne des conditions sous lesquelles le caractère *contraignant* [bindingness] des normes est intelligible, conformément à sa version de la thèse, héritée de Kant et Rousseau, selon laquelle l'autonomie est la condition d'une véritable normativité — la leçon qui est à la base du modèle de la reconnaissance réciproque. Car on peut maintenant se demander : comment est-il possible qu'une application d'un concept compte comme *incorrecte*, à la lumière des engagements implicites dans les applications antérieures ? Si le contenu d'un concept ne dépend que de ce qu'y mettent les applications réelles

de ce concept (et des concepts apparentés), comment une application réelle peut-elle être comprise comme incorrecte, à la lumière de ce contenu ? Si c'est impossible, alors aucune norme n'a été instituée.

Voici ce qui me semble être la réponse de Hegel : l'autorité des applications passées, qui a institué la norme conceptuelle, est administrée en son nom par les applications *futures*, ce qui inclut l'évaluation des applications passées. C'est aux utilisateurs ultérieurs d'un concept de décider si chaque application antérieure donnée était correcte ou non, à la lumière de la tradition constituée par les utilisations antérieures à cette application donnée. Ce faisant, les applications futures exercent une autorité réciproque sur celles du passé. Le modèle de ce processus qu'il est selon moi le plus utile de garder à l'esprit, est celui du développement des concepts du *common law* sur la base du précédent. Le *common law* diffère du droit écrit [*statute law*], en ce qu'il consiste entièrement en un droit *jurisprudentiel* [*case law*]. Il ne consiste pas à interpréter des lois, des règles ou des principes fondateurs explicites. Il consiste *entièrement* en une suite d'applications de concepts à des ensembles de faits réels. C'est pour cette raison qu'il est souvent considéré comme un droit produit par les instances judiciaires [*judge-made law*].

Examinons une version idéalisée de ce processus. Chaque juge hérite d'une tradition de cas judiciaires qui peuvent être considérés comme un ensemble de particuliers (les circonstances de l'affaire, décrites dans un vocabulaire non juridique) auxquels ont été appliqués (ou refusés) des universaux juridiques, tels que « délit », « strictement responsable », etc. Le juge est à son tour confronté à un nouveau cas particulier (un ensemble de faits) et doit décider d'appliquer ou de refuser l'application d'un de ces universaux — classer les actions en question comme constituant un délit spécifique, ou comme impliquant une présomption de stricte responsabilité. L'autorité de la tradition consiste dans le fait que les *seules raisons* que le juge peut invoquer pour justifier sa décision concernant des précédents : le fait que l'universel en question a été effectivement appliqué ou refusé dans ceux des procès précédents qui ressemblent à celui en cours sous les aspects spécifiés par le juge (mais qui s'en distinguent naturellement sous d'autres aspects). Le contenu des concepts que le juge a la charge d'appliquer est entièrement constitué par l'histoire de leur application réelle (et par l'histoire de l'application réelle de tous les autres concepts juridiques que la tradition a considéré comme inférentiellement reliés à ceux-ci). C'est envers cette tradition que le juge est *responsable*. Le contenu de ces concepts a été entièrement institué par le fait qu'ils ont été appliqués. L'autorité réciproque du juge inclut³⁸ celle de répar-

38. Seulement « inclut », parce qu'elle renferme également d'autres dimensions. Par exemple, le juge a l'autorité de faire le tri entre les divers rapports de ressemblance et de dissemblance entre les faits du procès actuel et les faits des procès précédemment jugés, de traiter certains d'entre eux comme plus importants que d'autres eu égard à la question de savoir si le concept juridique en jeu doit être appliqué ou refusé aux faits qui sont devant lui. Cela fait en

tir les cas en ceux qui constituent, et ceux qui ne constituent pas, des *précédents*. Ce sont les applications antérieures qui, selon le juge, délimitent le contenu du concept. Une affaire jugée antérieurement peut être traitée comme ne constituant pas un *précédent*, comme ne faisant pas autorité eu égard au procès en cours, parce que le juge considère le jugement comme *erroné*, étant donné les décisions qui articulent le contenu du concept, c'est-à-dire à la lumière de la prépondérance qualitative ou quantitative du précédent. (Ici, les connexions inférentielles avec d'autres concepts que le juge considère comme ayant été établies par les décisions antérieures, ainsi que les précédents concernant l'application de ces concepts, peuvent aussi être prises en compte.) Ce genre d'évaluation doit lui-même être justifié, par une sorte de reconstruction rationnelle de la tradition d'application du concept juridique en question, et des précédents retenus comme les plus pertinents, conduisant à motiver la résolution du cas dans un sens plutôt que dans l'autre. C'est parce que *toute* résolution d'un cas juridique a cette forme et implique l'exercice de ce genre de discrétion ou d'autorité, et parce que les concepts juridiques appliqués n'ont pas d'autre contenu que celui qu'ils acquièrent à travers une tradition de telles résolutions, qu'il est approprié de considérer les principes qui émergent de ce processus comme constituant un « droit produit par les instances judiciaires »³⁹. Mais le contenu que les juges *produisent* de cette manière est aussi limité par ce qu'ils *trouvent* : les applications (immédiates ou inférentielles) de concepts qui ont valeur de précédent, à l'autorité desquelles les juges sont soumis, en même temps qu'ils en héritent et l'administrent.

Étant désormais sensibilisés à la structure d'autorité (et donc de responsabilité) réciproque que Hegel appelle la « reconnaissance mutuelle », nous devrions pouvoir la discerner dans le processus judiciaire idéalisé que

sorte que certains des procès antérieurs qui sont déjà classés comme correctement jugés sont plus pertinents que d'autres pour la décision en cours. Cela affecte à son tour l'autorité des applications précédentes de concepts inférentiellement reliés.

39. La conception en deux phases de Kant équivaldrait à insister pour que chaque tradition de *common law*, ou de droit jurisprudentiel, soit fondée sur quelque promulgation antérieure. C'est une sorte d'intellectualisme qui insiste pour que, derrière toute norme implicite à une pratique, il doive y avoir une norme explicite sous la forme d'une règle. (Le pragmatisme est l'inverse de l'intellectualisme, dans ce sens, puisqu'il insiste sur le fait que toute forme de connaissance théorique, explicite (toute forme de *savoir que*) se découpe sur l'arrière-plan d'une forme de connaissance pratique, implicite (une forme de *savoir faire*). L'intellectualiste pense que c'est seulement si des normes *pleinement* et *finalement* déterminées ont déjà été instituées, qu'une distinction quelconque entre leur application correcte et leur application incorrecte a été rendue disponible pour l'étape suivante. Hegel, le pragmatiste, nie qu'aucun concept soit pleinement et finalement déterminé en ce sens, c'est-à-dire indépendamment du développement réel de la pratique qui consiste à les appliquer. Les détails de la conception kantienne de l'institution ou de la découverte des normes conceptuelles dans les jugements réfléchissants (étant ce qu'ils sont) n'ont aucune importance pour les préoccupations de Hegel (qui sont aussi les miennes). *Tout* ce qui importe, c'est la structure en deux phases qu'il propose.

j'ai esquissé. Les applications passées de concepts (les décisions juridiques) exercent une autorité sur les applications futures, car elles fournissent les précédents qui constituent les seuls raisons [rationales] disponibles pour justifier les décisions ultérieures. Elles sont la source du contenu des concepts que les juges sont ultérieurement chargés d'appliquer. C'est le moment d'indépendance, de reconnaissance, d'autorité constitutive du passé sur l'avenir, et donc de dépendance de l'avenir envers son passé. Mais réciproquement, les applications ultérieures de concepts par les juges qui héritent de cette tradition exercent une autorité sur les applications antérieures. Car la portée de l'autorité de la tradition, c'est-à-dire quel contenu conceptuel précis elle est considérée avoir institué, est décidée par les juges qui rendent aujourd'hui des décisions. Ils *administrent* les normes, les *rendent* contraignantes de manière déterminée. C'est le moment d'indépendance, de reconnaissance, d'autorité constitutive de l'avenir sur le passé, et donc de dépendance du passé envers son avenir. Car ce n'est que dans la mesure où le juge d'aujourd'hui *reconnaît* [*recognizes or acknowledges*] l'autorité d'une décision antérieure que celle-ci a quelque autorité que ce soit. Ce que la norme est *réellement* (ce qu'elle est *en soi*) est le produit de la *négociation* recognitionnelle entre ces deux pôles d'autorité réciproque (ce que le contenu est *pour* les juges du passé et ce qu'il est *pour* celui d'aujourd'hui).

Il pourrait sembler que la situation n'est pas symétrique, dans la mesure où le juge actuel semble avoir le dernier mot. Après tout, le juge qui a maintenant une décision à rendre peut ignorer ou du moins écarter des décisions antérieures gênantes, en les traitant comme de mauvaises applications des concepts en question — c'est-à-dire comme des affaires mal jugées — ou comme non pertinentes parce que différentes du procès en cours sous les rapports qu'il a décidés de considérer comme les plus importants. Ainsi, il semble que le juge actuel n'ait envers le passé que les dettes qu'il décide lui-même de reconnaître. Si, et dans la mesure où il en est ainsi, l'autorité des décisions passées, le contenu qu'elles ont conféré aux concepts juridiques, est vide et indéterminé. Le fait que le juge doive justifier sa décision actuelle en faisant appel aux décisions antérieures n'imposerait alors qu'une contrainte simplement *formelle*. La discrétion dont il jouit dans le choix et l'application des précédents — en fait, dans la reconstruction rétrospective de la tradition par l'omission et l'emphase sélectives — dépouillerait cette contrainte de tout contenu. La voix du passé ne peut être conçue comme ayant une autorité sur le présent, que si le présent peut décider à la fois quels éléments du passé prendre en considération, et comment les interpréter.

Cette manière de décrire la situation est intelligible, et les inquiétudes qu'elle engendre ont mobilisé avec raison les théoriciens de la jurisprudence. Mais ce processus *conduit*, en fait, à une symétrie d'autorité, à une reconnaissance authentiquement réciproque. L'autorité authentique, ai-je affirmé au nom de Hegel, doit être *administrée*. Il n'est approprié de dire que je suis responsable de quelque chose que là où il y a quelqu'un pour m'en *tenir* res-

ponsable. Le juge actuel administre les normes instituées et déterminées par les applications passées. Mais, qui est là pour le tenir responsable envers la tradition des applications antérieures, pour évaluer la fidélité de sa décision au contenu que la tradition dont il est l'héritier a effectivement conféré aux concepts juridiques ? L'apparence d'asymétrie, sur le plan de l'autorité, entre le passé et le présent vient de ce qu'on ne considère pas la réponse à cette question. Toutefois, la réponse est claire. Le juge actuel est tenu responsable devant la tradition dont il a hérité par les juges qui sont encore à venir. Car sa décision n'importe pour le contenu du concept en question, que dans la mesure où la valeur de précédent de son autorité [*precedential authority*] est reconnue [*acknowledged or recognized*] à son tour par les juges du futur. S'ils considèrent son procès comme ayant été *mal* jugé, à la lumière de *leur* lecture de la tradition dont a hérité le juge actuel, alors la décision de ce dernier n'a pas d'autorité du tout. L'autorité du passé sur le présent est administrée en son nom par l'avenir. Puisque ce processus n'a pas en principe de terme final, pas d'autorité ultime qui ne dépendrait pas à son tour d'une reconnaissance [*acknowledgement or recognition*], la situation normative est entièrement symétrique. Et dire cela c'est affirmer, selon l'élaboration hégélienne de la notion d'autonomie issue de Kant et Rousseau en termes de reconnaissance réciproque, que les véritables normes conceptuelles pourvues d'un contenu déterminé *sont* instituées par un processus qui consiste à les appliquer et qui possède cette structure historique⁴⁰. Les normes conceptuelles déterminées ne sont intelligibles qu'en tant que caractéristiques d'une tradition effective qui est structurée par la reconnaissance et où des autorités réciproques négocient et administrent dans chacune des trois dimensions de la reconnaissance : sociale, inférentielle et historique.

J'ai soutenu que le pragmatisme de Hegel consiste dans son engagement à comprendre les normes conceptuelles empiriques pourvues d'un contenu déterminé comme étant instituées par l'*expérience*, le processus qui

40. Hegel pense que, parce que les concepts n'acquièrent un contenu déterminé que comme le résultat de leur rôle dans une telle tradition d'application, leurs contenus ne peuvent être présentés ou communiqués qu'en reconstruisant rationnellement une trajectoire selon laquelle ils auraient pu se développer. C'est ce qu'il fait, pour ses concepts logiques les plus fondamentaux, aussi bien dans la *Phénoménologie* que dans la *Science de la Logique*. Les propriétés qui gouvernent l'usage du vocabulaire qu'utilise Hegel pour rendre explicite le fonctionnement des concepts ordinaires sont communiquées par le biais de l'exploration de diverses *mésutilisations* et *mécompréhensions* qui, tout en révélant une partie du contenu éventuel, conduisent néanmoins à des engagements discordants et incompatibles. En adoptant la stratégie explicative proposée ici, je refuse implicitement d'admettre la nécessité de cette procédure. Je pense que les concepts logiques sont différents des concepts empiriques ordinaires (les concepts « déterminés » de Hegel), puisqu'ils tiennent leur contenu de leur rôle d'explicitation [*explicitating role*]. Je crois qu'il est possible d'éviter la récapitulation d'un parcours de développement de leur contenu et de présenter directement les contenus que ces concepts sont considérés avoir à la fin des deux livres de Hegel. Ma stratégie est ici d'utiliser le modèle de la reconnaissance réciproque pour le faire.

consiste à utiliser ces concepts en les appliquant dans la pratique : à produire des jugements et à accomplir des actions. Son idéalisme consiste comprendre ce processus d'expérience comme manifestant une constellation d'autorités réciproques dont le paradigme est la reconnaissance mutuelle : la structure et l'unité du Soi individuel conscient-de-soi. C'est ainsi que nous devons, pour comprendre les *concepts*, utiliser les mêmes concepts que nous utilisons pour comprendre les *Sois*. La structure de reconnaissance de l'autorité réciproque, qui est nécessaire pour rendre intelligible le caractère contraignant [bindinness] des normes pourvues d'un contenu déterminé, a trois dimensions : sociale, inférentielle et historique. Dans cet essai, je n'ai pas pu explorer les interactions entre ces dimensions que Hegel a tracées pour nous. Mais j'ai tenté d'esquisser ce que je considère être la pensée la plus fondamentale de Hegel : sa manière d'élaborer l'intuition qu'ont eue Kant et Rousseau d'un genre fondamental de normativité basée sur l'autonomie, selon le modèle de l'autorité et de la responsabilité réciproques dont le paradigme est la reconnaissance mutuelle. Je crois que c'est là l'idée maîtresse qui anime et structure la métaphysique et la logique de Hegel⁴¹.

Et en guise de prime, nous en avons aussi assez vu, je l'espère, pour savoir comment répondre à l'énigme que j'ai soulevée concernant la manière de comprendre les propos de Hegel lorsque, insistant sur le caractère irréductiblement *social* de la réalisation de la conscience-de-soi, il parle de l'esprit en tant que Tout comme d'un *Soi* individuel conscient-de-soi. La structure de la reconnaissance réciproque à l'intérieur de laquelle l'esprit, en tant que Tout, parvient à la conscience-de-soi est *historique*. C'est une relation entre différentes tranches temporelles de l'esprit, dans laquelle le présent reconnaît l'autorité du passé, et exerce en retour une autorité sur lui, et leurs conflits sont administrés par le futur. C'est la structure de reconnaissance de la *tradition*, qui articule la structure normative du processus de *développement* par lequel les concepts acquièrent leurs contenus par le fait d'être appliqués dans l'expérience. Ce processus est ce que le pragmatisme et l'idéalisme de Hegel visent ultimement à éclairer. Rendre cette structure explicite, c'est parvenir à la forme de la conscience-de-soi que Hegel appelle

41. Bien que l'emphase soit différente dans chacune des grandes œuvres systématiques — davantage sur les dimensions sociales et historiques dans la *Phénoménologie*, et sur la dimension inférentielle dans la *Science de la Logique* — je pense que toute la structure tridimensionnelle est partout présente. Le test crucial pour cette interprétation consistera dans la manière dont elle parviendra à rendre intelligible le sens radicalement nouveau que Hegel donne à la relation d'autorité (et donc de responsabilité) réciproque entre le sujet et l'objet (entre la certitude et la vérité, entre ce que les choses sont *pour* la conscience et ce qu'elles sont *en* soi, entre le concept et l'être), sens qui articule la structure qui est tout à la fois celle de la conscience (y compris la relation entre la spontanéité et la réceptivité, entre faire et trouver) et celle de l'Idée. Je pense que nous pouvons en apprendre beaucoup sur cette relation centrale en examinant les interactions entre les trois dimensions de l'autorité réciproque que j'ai examinées ici. J'espère pouvoir le faire à une autre occasion.

« le savoir absolu », dont j'ai essayé d'évoquer ici quelques-unes des lignes directrices⁴².

Bibliographie

- Brandom, Robert B. (1994), *Making It Explicit*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press
- Haugeland, John (1982), « Heidegger on Being a Person », *Noûs* 16, 15-26
- Hegel, G.W.F. (1807), *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller (1977), Oxford, Oxford University Press (pour la traduction française : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991)
- Hegel, G.W.F. (1831), *Hegel's Science of Logic*, translated by A.V. Miller (1969), New York, Humanities Press International (pour la traduction française : *Science de la Logique*, tome II, *La Logique subjective ou doctrine du concept*, trad. par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981)
- Kant, Immanuel (1790), *Critique of Judgment*, translated by J. H. Bernard (1951) New York, Macmillan (*Critique de la faculté de juger*, trad. par F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985)
- Kripke, Saul (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (pour la traduction française : *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. par T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1996)
- Pippin, Robert (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press
- Sellars, Wilfrid (1956), *Empiricism and the Philosophy of Mind* (with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997 (pour la traduction française : *Empirisme et philosophie de l'esprit*, trad. par F. Cayla, Combas, de l'éclat, 1991)

42. La version originale de cet article a été publiée dans le *European Journal of Philosophy* 7, 1999, 164-189. Il est ici traduit de l'américain par Jean-François Filion et Daniel Laurier.

Les objets de la logique classique peuvent-ils être des énoncés ?

Éric Audureau

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004894ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004894ar>

[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

Audureau, É. (2000). Les objets de la logique classique peuvent-ils être des énoncés ? *Philosophiques*, 27 (2), 263–285. <https://doi.org/10.7202/004894ar>

Résumé de l'article

La philosophie de Quine n'aurait pas lieu d'être s'il y avait des *propositions*. L'existence de celles-ci rangerait la logique aux côtés des mathématiques ; la rupture entre, d'une part, la science et, d'autre part, le langage et le sens commun serait alors établie et le programme empiriste devrait renoncer à rendre compte du fait de la science ; ce qui était précisément son but initial. Quine a si brillamment analysé les difficultés de la notion de *proposition*, qu'on a peu songé à examiner la nature de ce par quoi il les remplace : les *énoncés*. En s'appuyant sur des considérations élémentaires ressortant à des matières scientifiques philosophiquement neutres, on tente de montrer que la notion d'*énoncé* n'est :

(1) ni logiquement distincte (où « logiquement » signifie conforme aux lois de la logique et non pas à un mode de raisonnement particulier) de la notion de proposition : c'est une notion confuse ;

(2) ni linguistiquement claire (où « linguistiquement » signifie conforme à la théorie générale des langages) : c'est une notion obscure.

Les objets de la logique classique peuvent-ils être des énoncés ?

ERIC AUDUREAU

CNRS ESA 6059-CEPERC Université de Provence
eric.audureau@wanadoo.fr

RÉSUMÉ. — La philosophie de Quine n'aurait pas lieu d'être s'il y avait des *propositions*. L'existence de celles-ci rangerait la logique aux côtés des mathématiques ; la rupture entre, d'une part, la science et, d'autre part, le langage et le sens commun serait alors établie et le programme empiriste devrait renoncer à rendre compte du fait de la science ; ce qui était précisément son but initial. Quine a si brillamment analysé les difficultés de la notion de *proposition*, qu'on a peu songé à examiner la nature de ce par quoi il les remplace : les *énoncés*. En s'appuyant sur des considérations élémentaires ressortant à des matières scientifiques philosophiquement neutres, on tente de montrer que la notion d'*énoncé* n'est :

(1) ni logiquement distincte (où « logiquement » signifie conforme aux lois de la logique et non pas à un mode de raisonnement particulier) de la notion de proposition : c'est une notion confuse ;

(2) ni linguistiquement claire (où « linguistiquement » signifie conforme à la théorie générale des langages) : c'est une notion obscure.

ABSTRACT. — There would be no room for Quine's philosophy if there were *propositions*. In that case, logic, together with mathematics, would be cut from language and common sense knowledge so that the empiricist program would not be able to account for the fact of science, whereas it was its initial aim. Quine's criticism of the notion of proposition is so bright that one often forgets to scrutinize what is substituted to propositions: sentences. This paper, relying on elementary scientific considerations belonging to philosophically neutral fields of science, attempts to show that the notion of *sentence* is:

(1) neither logically distinct from the notion of proposition (where "logically" means in accordance with the general laws of logic): it is a confused notion,

(2) nor linguistically clear (where "linguistically" means in accordance with the principles of formal language theory): it is an obscure notion.

1. Introduction

1.1. *Discordance de la philosophie de la connaissance et de la logique mathématique.*

On constate aujourd'hui des contrastes saisissants entre les états actuels de la philosophie de la connaissance et de la logique mathématique. Un des aspects les plus frappants de cette situation est sans doute l'attachement des

philosophes à la thèse de l'unicité de la logique, thèse selon laquelle les lois que nous devons suivre pour raisonner correctement sont uniques.

Ce contraste rappelle des précédents regrettables. Par exemple celui de Lotze qui, confronté au développement des géométries non euclidiennes, persistait à ne vouloir reconnaître qu'une forme possible à l'étendue contre les leçons qu'imposaient les progrès de la géométrie et la théorie des groupes de transformations. Ou encore la résistance de Bergson qui, face aux conclusions de la théorie de la relativité restreinte, refusait de renoncer à l'idée de simultanéité absolue.

Cette situation embarrassante, qui présente tous les aspects d'un combat d'arrière-garde, n'a évidemment pas échappé aux philosophes. Aussi justifient-ils généralement leur position inconfortable par la nécessité de préserver la logique de toute compromission avec l'ontologie, car reconnaître l'existence de plusieurs logiques revient à reconnaître plusieurs types légitimes de raisonnements, et reconnaître une telle diversité, c'est admettre que les lois logiques varient selon les choses auxquelles on les applique.

L'inconvénient de cette position doctrinale sur l'unicité de la logique est qu'elle peut conduire à remplacer les difficultés apparentes du pluralisme logique, telle que l'absence d'une définition univoque de la vérité, par des difficultés réelles portant sur les rapports de la théorie de la connaissance et de la logique. Parmi ces difficultés réelles, celle qui semble avoir suscité le moins d'incrédulité est la suivante : il y aurait un système logique qui a) posséderait les règles et les constantes de la logique classique et b) dont les choses juxtaposées aux constantes logiques (c'est-à-dire les objets désignés, par exemple, par les symboles « A » et « B » dans « $A \vee B$ ») seraient des énoncés, c'est-à-dire des *entités linguistiques*.

Des considérations liminaires de logique mathématique permettent de constater l'incorrection de cette façon de voir. La popularité de cette conception, le fait que sa critique ne requiert qu'un minimum d'observations techniques et, comme on le verra, la nature de ces observations, qui relève de la syntaxe générale des *démonstrations*, recommande qu'on l'examine avant toute chose si on souhaite s'engager sur la voie de la réconciliation de la logique mathématique et de la théorie de la connaissance.

1.2. *Utilité publique de la question ici examinée.*

Le propos principal des réflexions qui suivent étant de montrer que les énoncés, tels que Quine les conçoit, sont des chimères, il n'exige pas, en toute rigueur, que soient examinés les motifs qui ont conduit les philosophes à les considérer comme les objets légitimes de la logique. On pourrait se borner à montrer, à partir de la seule définition des énoncés, que celle-ci ne s'accorde pas avec les propriétés formelles de la logique classique. Cependant, dans les circonstances actuelles, où la philosophie connaît une telle crise, il paraît préférable, lorsqu'on se livre à l'analyse des concepts fondamentaux de la logi-

que, de ne pas perdre de vue les motifs et, pour tout dire, l'utilité d'une telle entreprise. L'ambition ici poursuivie, à travers la critique des énoncés, est de freiner les élans généreux du nominalisme qui dépasse trop souvent ses limites. Une remarque de J. Vuillemin illustre, pour une part, ce qu'on doit entendre, en l'espèce, par « dépasser ses limites ». Le nominalisme imprègne à un point tel la philosophie contemporaine, observe Vuillemin, que même les interprètes de Platon paraphrasent une expression comme « l'humilité (est) une vertu » par l'expression « tous ceux qui sont humbles sont vertueux ». De sorte que « [l]a paraphrase porte sur les individus concrets humbles et vertueux. On a éliminé le mot abstrait *humilité*. À un énoncé de forme élémentaire, on a substitué un énoncé catégorique, donc complexe (« quel que soit x , si x est humble, x est vertueux »). »¹

Tant que ces confus débordements demeurent circonscrits aux débats philosophiques, et vu l'indifférence que la science (la logique mathématique) leur témoigne, on peut penser qu'il n'y a pas là de quoi fouetter un chat. Malheureusement, ils ne sont pas confinés aux discussions philosophiques et ils ont fait une percée insidieuse dans le domaine de l'enseignement de la logique élémentaire. Or, vu la parcimonie avec laquelle celui-ci est dispensé au cours des études universitaires de philosophie², il est particulièrement regrettable qu'on y mêle des éléments propres à une doctrine philosophique particulière et sans laisser, qui plus est, à l'étudiant la possibilité d'entrevoir que tel est le cas. L'utilité publique des remarques qui vont suivre, si elles sont fondées, consistera donc à rappeler à ceux qui ont la charge d'enseigner les rudiments de la logique de ne pas accorder une place indue à la notion discutable d'énoncé. La fonction propédeutique de la logique, dans le cadre de l'enseignement de la philosophie, consistant principalement, d'une part, à exercer l'étudiant à la rigueur dans le raisonnement et, d'autre part, à lui donner un instrument d'analyse des systèmes philosophiques, y mêler des éléments doctrinaux revient à la dévoyer de ces objectifs.

Quine est le principal promoteur de la notion d'énoncé au détriment de celle de proposition. Comme, par ailleurs, le point de départ de toute l'œuvre de Quine était un projet pédagogique³, qu'à ce projet est venu s'associer une

1. Vuillemin, Jules, « Les formes fondamentales de la prédication : un essai de classification », *Cahiers du DREUG* 4, 1984, pp.9-30. p.12 pour la citation.

2. En écrivant ces mots, c'est, bien entendu, à l'université française qu'on pense. Cette observation ne doit pas être comprise comme un plaidoyer pour le développement de l'enseignement de la logique. La connaissance des rudiments de la logique mathématique est indispensable à la compréhension de la philosophie contemporaine, mais la connaissance de rudiments de mathématiques est tout aussi indispensable à la compréhension de la philosophie ancienne, tout comme celle d'un minimum de physique l'est pour l'intelligibilité de la philosophie classique. C'est donc plutôt vers un enseignement élémentaire de ces trois sciences qu'il faudrait s'orienter.

3. Faire comprendre à des étudiants « undergraduate » ce qu'est un procédé complet de démonstration pour le calcul des prédicats et les rendre capable de transcrire dans le langage de la logique les expressions du langage ordinaire en un semestre. Hahn, L.E. et Schilpp, Paul A., dir. *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle, Open Court, 1986, p.644.

orientation philosophique⁴ et que ces deux motifs sont devenus indissociables dans l'élaboration de ses idées maîtresses, telles que son renoncement aux propositions et aux propriétés au profit des énoncés et des classes⁵, on rappellera rapidement les grands traits de cette doctrine.

1.3. *Rappel sommaire de la doctrine de Quine.*

Les mathématiques, et donc la théorie des ensembles, ne peuvent être ontologiquement neutres puisqu'elles nous engagent à quantifier sur des classes, et donc à postuler leur existence. La logique, de par sa place au sein du tissu de nos connaissances, doit être ontologiquement neutre puisqu'elle est la garante de l'invariance des conditions sous lesquelles la communication est possible.

Les énoncés constituent une classe distinguée de formes linguistiques. Leur trait distinctif, ce qui les oppose aux autres formes linguistiques, est qu'ils peuvent être vrais ou faux⁶. Aux énoncés peuvent être appliqués des fonctions telles que *non* ou *et*. La fonction *non* prend un énoncé *p* comme argument et donne l'objet *non(p)*. *Non p* est toujours un énoncé, car *non* transforme la valeur de vérité (le vrai ou le faux) d'un énoncé en la valeur opposée. La forme linguistique donnée, « *p* », qui était un énoncé *p*, est bien transformée, par la préfixation de « non », en un énoncé (puisque « non *p* » a une valeur de vérité, celle de *non(p)*). Les expressions auxquelles on peut associer une fonction de vérité doivent être distinguées de tous les autres éléments du lexique. On peut les dire universelles, au sens où elles valent pour toutes les langues⁷. De ce fait, les fonctions de vérité sont les seules règles du parler à échapper à l'indétermination de la traduction, ce qui les rend garantes de la possibilité de la communication. Cette propriété écarte l'éventualité d'une mentalité pré-logique⁸, tout comme elle exclut la considération de systèmes logiques autres que la logique classique. En effet la négation classique (la fonction *non*) appliquée deux fois à un énoncé (*non(non(p))*) laisse sa valeur de vérité inchangée. Tandis que la négation intuitioniste, par exemple, appliquée dans les mêmes conditions, laisse la valeur de vérité de l'expression résultante indéfinie.

L'adoption de la notion d'énoncé est liée à un certain nombre de thèses : l'indétermination de la traduction et ses limites, la neutralité ontologique, l'unicité, et, enfin, le « classicisme » de la logique, qui sont toutes essentielles à la philosophie de Quine. Il reste à comprendre pourquoi les propositions ne peu-

4. Dans la conception de la théorie de la concaténation comme syntaxe générale (exposée, par exemple, dans Quine, William V.O., « Concatenation as number theory » in *Selected Logic Papers*, New York, Random House, 1966) *ibid* p.645

5. Mais également au profit de l'insistance sur la distinction entre implication et conditionnel et, plus généralement sur la distinction entre mention et usage.

6. Quine, William V.O., *Méthodes de logique*, p.19, Paris, A.Colin, 1973, p.19.

7. Plus exactement les mots logiques sont universels par provision. Quine considérant qu'on ne peut exclure qu'une découverte scientifique future puisse nous amener à réviser les lois de la logique, puisque celles-ci sont solidaires de la totalité de nos connaissances.

8. Quine, William V.O., *Word and Object*, Cambridge, MIT Press, 1960, p.58.

vent remplir un rôle similaire à celui des énoncés, puisque, généralement, on est enclin à penser que ce sont là les êtres dont on peut dire qu'ils sont vrais ou faux.

Une proposition est la classe des énoncés ayant la même signification. Mais la relation d'identité de signification « est dénuée de sens objectif au niveau des énoncés »⁹, car l'identité de signification dépend de la synonymie qui, à son tour dépend de l'identité de signification. Cette circularité explique les difficultés de la notion de signification, qui devient incompréhensible lorsqu'on tente de procéder à des substitutions d'énoncés identiques par la signification. Telle est, sommairement résumée, la position de Quine.

Cependant, l'impossibilité d'établir une correspondance ferme entre énoncés et propositions ne permet de disqualifier la notion de proposition qu'à partir de l'instant où la notion d'énoncé est elle-même assurée. Pour vérifier que cette condition n'est pas remplie, on ne préjugera pas de la nature des objets manipulés par la logique mathématique. On se bornera à observer que celle-ci manipule des *formules*. De même on ne préjugera pas de la nature de la logique. On se limitera à constater que, aux côtés de la logique classique, l'existence de systèmes de logiques « déviants » est historiquement attestée et on se demandera plutôt si la logique mathématique met à notre disposition un mode de représentation laissant apparaître les propriétés des logiques « non classiques » au même titre que celles des logiques classiques, sans privilégier, dans la formalisation, les traits caractéristiques d'un système au détriment de ceux d'un autre système. Or une telle théorie de la représentation existe, c'est le calcul des séquents de Gentzen. L'examen des propriétés générales de ce calcul nous permettra de constater :

- 1) qu'il est *philosophiquement* neutre,
- 2) qu'il permet de vérifier la véracité de la thèse fondamentale, due à Quine, de l'indétermination de la traduction : celle-ci vaut pour les langages logiques,
- 3) que de 1) et de 2), il suit que logique classique et logique intuitioniste sont égales en droit quant à la clarté de leurs principes¹⁰,
- 4) que la logique, classique, intuitioniste ou autre, ne peut jamais être dite neutre, selon une notion de neutralité plus restrictive que celle retenue par Quine lorsqu'il parle de « neutralité ontologique »,
- 5) qu'il en découle que la notion d'énoncé est confuse, c'est-à-dire indistinguable de celle de proposition, et obscure, car elle est le produit d'un mélange de considérations linguistiques et logiques.

Examinons le calcul des séquents.

9. « S'il y avait des propositions, elles induiraient une certaine relation de synonymie ou d'équivalence entre les énoncés eux-mêmes : les énoncés qui expriment la même proposition seraient équivalents. Or [...] la relation d'équivalence appropriée est dénuée de sens objectif au niveau des énoncés. » *Philosophy of Logic*, Engelwood Cliffs, Prentice-Hall, 1970, p.3. Trad. française : *Philosophie de la logique*, Paris, Aubier, 1975, p.11. Sauf mention expresse, les références à cet ouvrage renvoient à la traduction française.

10. Ici la thèse de l'indétermination se retourne contre Quine.

2. Rappels sur le calcul des séquents et examen de certaines de ses propriétés

La doctrine selon laquelle il ne peut exister qu'une logique, qu'il s'agisse de celle de Quine ou d'une autre, revient à soutenir ceci : aux mots du langage usuel « ou », « et », « non », etc...il faut associer un sens univoque. Par exemple que l'on dise « mes clés sont dans mon pantalon *ou* dans mon veston » ou « quelque soit x $P(x)$ *ou* non $P(x)$ », les emplois de « ou » n'auront pas à être différenciés. Chez Quine la nature immanente des constantes logiques, nature à laquelle elles doivent leur signification unique, relève d'une sorte de miracle comme le montre l'impossibilité de passer de façon univoque de la logique du verdict à la logique des fonctions de vérité.¹¹ Or à la révélation il vaut mieux préférer la logique car, « si la logique à l'état pur n'est pas impérative, qu'est-ce qui l'est ? »¹²

2.1. Description informelle du calcul des séquents.¹³

Un séquent est une expression de la forme $A_1, \dots, A_n \vdash B_1, \dots, B_m$ où les A_i et les B_j sont des expressions bien formées d'un langage logique au sens habituel. La signification informelle de l'expression précédente est la suivante : « B_1 ou...ou B_m est déduite de A_1 et...et A_n ». Le dictionnaire pour passer de l'expression formelle à la signification informelle est donc le suivant : « $\vdash$ » signifie « déduire » et la virgule « , » signifie « et » ou « ou » suivant qu'elle est respectivement à gauche ou à droite de $\vdash$. On peut estimer, d'après la signification informelle de l'expression formelle, que celle-ci entretiendra un certain rapport avec la formule de logique $A_1 \dots A_n \vdash B_1 \vee \dots \vee B_m$. On voit donc déjà qu'un des buts du calcul des séquents est de permettre d'analyser les rapports qui unissent l'expression formelle à sa signification informelle. Lorsque, faisant du calcul ou de la déduction logique, nous employons les signes $\wedge$, $\vee$, $\neg$, etc...nous les tenons pour les représentants légitimes des mots du langage usuel « et », « ou », « non », etc. parce que, dans les apparences, tout y invite. Mais, puisque le propre de la science est de nous révéler ce qu'il peut y avoir de trompeur dans les apparences, on peut s'attendre à ce que la

11. Cf. Le § 20 de *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle, 1973. L'examen détaillé de cette question dépasse les limites de cet article.

12. *Philosophie de la logique*, p.120.

13. Le rôle prêté ici au calcul des séquents est inspiré des réflexions de Scott, Dana, "On engendering an illusion of understanding", *Jour. of Philosophy*, 1971, pp.787-807. À savoir que ce calcul doit être avant tout considéré comme un cadre de représentation des « principes les plus généraux de l'inférence déductive » (p.793), plutôt que comme un outil de la théorie de la démonstration. Scott montre comment les opérateurs modaux de la logique aléthique peuvent être analysés grâce au calcul des séquents. Rappelons que cet essai de Scott est à l'origine d'une série de travaux dans lequel le calcul des séquents sert de cadre de représentation pour classer les systèmes logiques ou pour analyser les mots logiques. Voir par exemple Dosen, Kosta, "Logical constants as punctuation marks", *Notre-Dame Jour. of Formal Logic*, Vol.30, n°3, 1989, et les références données dans cet article.

logique mathématique, qui est une science, nous révèle des propriétés inattendues sur la nature des constantes logiques et, en particulier, que celles-ci ne correspondent pas au sens que nous attribuons spontanément aux mots logiques auxquels elles sont associées à travers l'usage du langage ordinaire.

On fait du calcul sur les séquents à l'aide de règles qui doivent être divisées en trois groupes (X, Y, Z,... désignent respectivement des expressions de la forme $A_1, \dots, A_m, B_1, \dots, B_n, C_1, \dots, C_p, \dots$, c'est-à-dire des suites d'expressions bien formées)¹⁴ :

1) Les règles de l'identité

axiome d'identité	$A \vdash A$
coupure	$\frac{X \vdash Y, A \quad A, Z \vdash U}{X, Z \vdash Y, U}$

2) Les règles de données¹⁵

	à gauche	à droite
affaiblissement	$\frac{X \vdash Y}{X, A \vdash Y}$	$\frac{X \vdash Y}{X \vdash Y, B}$
contraction	$\frac{X, A, A \vdash Y}{X, A \vdash Y}$	$\frac{X \vdash Y, A, A}{X \vdash Y, A}$
expansion	$\frac{X, A \vdash Y}{X, A, A \vdash Y}$	$\frac{X \vdash Y, A}{X \vdash Y, A, A}$
échange	$\frac{X, A, B, Z \vdash Y}{X, B, A, Z \vdash Y}$	$\frac{X \vdash Y, A, B, Z}{X \vdash Y, B, A, Z}$

14. Cette présentation des règles du calcul des séquents est simplifiée, puisque, en particulier, les règles pour l'introduction des quantificateurs n'y sont pas données. Telle quelle, elle suffit à l'exposé de notre propos.

15. On appelle habituellement règles structurales ce qui est ici appelé règles de données. En empruntant cette modification terminologique à Crocco, Gabriella, *Les fondements logiques du raisonnement contextuel*, Padoue, Unipress, 1996, p.13, on ne se borne pas à reconnaître que les règles logiques sont également structurales, mais on dispose également d'un terme commode pour désigner les choses sur lesquelles portent les règles du calcul des séquents : données.

3) Les règles logiques

conjonction	$\frac{X, A \vdash Y}{X, A \wedge B \vdash Y}$	$\frac{X \vdash A, Y \quad X \vdash B, Y}{X \vdash A \wedge B, Y}$
disjonction	$\frac{X, A \vdash Y \quad X, B \vdash Y}{X, A \vee B \vdash Y}$	$\frac{X \vdash A, Y}{X \vdash A \vee B, Y}$
négation	$\frac{X \vdash Y, A}{X, \neg A \vdash Y}$	$\frac{X, A \vdash Y}{X \vdash \neg A, Y}$
conditionnel	$\frac{X \vdash Y, A \quad Z, B \vdash W}{X, A \rightarrow B, Z \vdash Y, W}$	$\frac{X, A \vdash Y, B}{X \vdash Y, A \rightarrow B}$

Considérons d'abord les règles logiques. Elles gouvernent le comportement des constantes logiques en rendant explicites, en termes de séquents, les conditions sous lesquelles on peut les introduire. Ces règles sont symétriques au sens où elles permettent de considérer les cas où la constante est introduite dans la partie gauche ou la partie droite d'un séquent. Elles nous renseignent également sur les propriétés de $\vdash$. Les règles de la négation et du conditionnel sont telles qu'on peut se demander légitimement si elles portent sur le comportement de $\vdash$ ou de $\neg$ et $\rightarrow$. Nous y reviendrons. Elles contiennent également une autre forme de réciprocité entre $\vdash$ et les constantes logiques, cette fois $\wedge$ et $\vee$ plus particulièrement (mais également $\rightarrow$) puisque, tout autant qu'elles permettent d'introduire les constantes logiques, elles transforment deux séquents en un seul, ou, si l'on préfère, elles sont un procédé de suppression des signes $\vdash$.

Les règles de données transforment également les séquents comme le font les règles logiques, mais en un sens différent. Une image, hasardeuse, comme toutes les images, peut illustrer ce qui distingue les règles logiques des règles de données. Ces dernières traitent des transformations moléculaires des séquents tandis que les premières décrivent leurs transformations atomiques. Les molécules, ce sont nos expressions A , B , etc.... Les règles de la conjonction, par exemple, font surgir une nouvelle molécule de composition $A \wedge B$. La conjonction à droite est comme une transformation physico-chimique. À partir de deux éléments simples A et B , elle donne une molécule d'un composé $A \wedge B$. Les transformations physico-chimiques consomment de l'énergie. Les transformations logiques consomment de l'information. L'information perdue dans la transformation qui donne la conjonction à droite est celle portant sur l'existence originaires de deux séquents (deux signes $\vdash$) car, après application de la règle, nous n'avons plus qu'un séquent. Les règles de données, comme on le constate en les regardant, n'opèrent pas de transformation à l'intérieur des formules (des molécules), pas plus qu'elles ne suppriment de $\vdash$.

Les règles d'échange modifient l'ordre des formules. Les règles de contraction permettent de réduire plusieurs occurrences d'une même formule à une seule occurrence. Les règles d'expansion jouent un rôle inverse. Les règles d'affaiblissement peuvent être distinguées des autres règles de données,

car, contrairement à celles-ci, elles introduisent de nouvelles formules dans un séquent. L'interprétation des règles d'affaiblissement gagne à être illustrée par un exemple. Soit le séquent $A, B \vdash C$. Il peut être informellement interprété comme : de A et B on déduit C. A et B étant comme des hypothèses et C, comme une conclusion de la déduction. Puisque, à partir de A et B, on peut déduire C, on peut *a fortiori* faire de même à partir de A, B et D. La déduction est affaiblie, car les hypothèses sont augmentées. De même pour l'affaiblissement à droite. Une conclusion « A ou B » est moins ferme, plus faible, qu'une conclusion unique A.

Les règles de l'identité, enfin, sont mal nommées puisqu'il y a là une règle et un axiome. Deux choses de nature différente comme nous allons bientôt le voir.

L'axiome dit que, d'une formule donnée, on peut déduire elle-même, et qu'une formule peut être déduite d'elle-même. C'est ce qu'on doit appeler l'axiome de la logique, comme l'avait vu Leibniz. Quand cet axiome n'est pas respecté on quitte la logique. On rencontre de plus en plus souvent des cas de calcul formel employant peu ou prou les règles logiques et les règles de données mais qui, par ailleurs, violent l'axiome d'identité¹⁶. La seule chose que l'on doit dire de ces calculs est qu'ils ne sont pas (que) de la logique. La prolifération des systèmes logiques fait qu'on considère parfois comme pressante la question de la démarcation entre ce qui relève de la logique et ce qui lui est étranger. L'axiome d'identité donne une condition nécessaire pour qu'un calcul appartienne à la logique. En demeurant platement au niveau formel, l'exigence exprimée par cet axiome est la suivante : une fois définie clairement, à travers des règles explicites d'assemblage de symboles, ce que sont les formules, une formule a la même valeur qu'elle-même au sens où le

16. C'est ce qui ressort de l'examen de certains systèmes employés pour formaliser la négation par échec en théorie de la programmation logique. Par exemple Kunnen, K., « Signed data dependencies in logic programs », *Jour. of Logical Programming*, 6, pp.231-45, 1989, propose des conditions sur la formation des clauses des programmes logiques qui reviennent, une fois faite la traduction du langage des clauses de Horn dans celui du calcul des séquents, à exclure les séquents de la forme $\neg A(x) \vdash \neg A(x)$. Bien évidemment l'axiome d'identité n'est pas rejeté en tant que tel. Plutôt, une fois définies de façon usuelle la syntaxe et la sémantique du langage, on ajoute des conditions formelles *ad hoc* qu'on pourrait, par analogie avec la nomenclature de la grammaire, qualifier de morphologiques, puisqu'elles conduisent à des restrictions sur la syntaxe justifiées par des conditions d'usage altérant la sémantique. L'altération sémantique en question consistant à essayer de conserver les propriétés de « ne pas », telles qu'elles apparaissent dans une locution comme « être ou ne pas être », dans un usage strictement restreint au cas où « ne pas » est employé dans « être dérivable ou ne pas être dérivable ». Une des leçons des difficultés de la programmation logique semble donc être qu'il n'y a pas de mesure commune d'identité dans les deux locutions « être identique ou ne pas être identique » et « être dérivablement identique et ne pas être dérivablement identique ». Pour une discussion de certaines orientations de la philosophie de la logique (en particulier celle suivie par Tennant, Neil, *Anti-realism and Logic*, Londres, Clarendon Press, 1987) soulevant des difficultés pour le principe logique d'identité voir Crocco, *Les Fondements logiques du raisonnement contextuel*, ch.2.

calcul logique ne doit jamais nous amener à réviser en cours de route notre définition explicite de ce qu'est une formule¹⁷. Si nous délaissions un instant ce qui découle d'un examen purement formel pour nous tourner vers des considérations historiques élémentaires nous voyons que le calcul des séquents permet de comprendre la profondeur de vue de Leibniz. Celui-ci voyait un lien analytique entre le principe de contradiction et le principe d'identité tout en attribuant une priorité logique au premier. En appliquant la négation à gauche à l'axiome d'identité on obtient $A, \neg A \vdash$. Soit, en signification informelle, de A et non A rien ne doit être déduit, c'est-à-dire le principe de contradiction. Comme Leibniz félicite Aristote d'avoir fait cette découverte on voit que la logique mathématique moderne s'accorde avec le point de vue des deux plus grands logiciens du passé.

La règle de coupure est parfois comptée parmi les règles de données, mais l'examen de son rôle invite à la ranger aux côtés de l'axiome d'identité puisqu'elle exprime, entre autres, la propriété suivante : si une même formule apparaît dans la partie droite d'un séquent S_1 et dans la partie gauche d'un séquent S_2 , alors on peut inférer un séquent S_3 où A ne figure plus et dont les parties gauche et droite contiennent respectivement les parties gauches et droites de S_1 et S_2 . La règle de coupure permet donc de composer des déductions sous condition de l'identité entre une conséquence et une hypothèse de ces deux déductions. Elle exprime, sous une autre forme, une condition nécessaire, toujours liée à l'identité, pour qu'un calcul soit une logique : une relation de déduction logique est transitive. L'axiome exprime le principe d'identité, la règle de coupure donne les conditions d'usage de l'identité. Ou, comme on le dit parfois justement, l'axiome est la forme statique de l'identité, la règle de coupure sa forme dynamique, puisque cette dernière règle utilise l'identité dans le cours des démonstrations.¹⁸

2.2. Règles et axiomes.

La première chose à observer dans cette formulation des lois de la logique est la manière dont elle se distingue de la méthode axiomatique de Hilbert et Russell. Dans celle-ci on tient pour vraies un certain nombre de formules de base et on déduit à partir d'un nombre restreint de règles d'inférence, le plus souvent le principe de substitution uniforme et le *modus ponens* (et la règle de généralisation universelle dans le cas du calcul des prédicats), l'ensemble de toutes les formules vraies. Dans le cas du calcul des séquents, le recours aux formules de base disparaît au profit de la formalisation de la relation $\vdash$, qui n'est caractérisée que par des règles d'inférence.

17. Voir la note précédente..

18. G. Crocco, *Fondements logiques...*, p.14. Girard, Jean-Yves, *et alii.*, *Proof and Types*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 3 et 31.

Pour mesurer toute la portée de la différence entre la méthode axiomatique et l'approche de Gentzen, considérons l'une de ces formules de base, par exemple l'un des axiomes du calcul des propositions retenus par Hilbert et Ackermann dans leur célèbre monographie¹⁹, $A \rightarrow A \vee B$. Cette formule est élevée au rang d'axiome, car elle semble exprimer une vérité indubitable. De quel ordre est cette vérité ? Relève-t-elle d'un principe du calcul ou d'une évidence intellectuelle, c'est-à-dire d'un postulat logique auquel on ne saurait, dans aucune circonstance, renoncer ? Un peu des deux, car, d'une part, elle code ce qu'exprime distinctement la règle d'affaiblissement à droite, comme l'indique la signification informelle, et, d'autre part c'est un théorème de la logique classique comme de la logique intuitioniste. Telle est la difficulté de la méthode axiomatique en logique mathématique : ses principes mi-intuitifs, mi-abstraites confondent sous un même chef les règles et ce qu'on obtient en appliquant les règles, c'est-à-dire les choses démontrées inconditionnellement (sans hypothèses), qu'on appelle vérités logiques.

Le calcul des séquents permet toutefois de retrouver tout ce que la méthode axiomatique permet d'exprimer, mais en en relativisant la nature, et c'est là que réside la source de sa neutralité et, par là même, sa plus grande généralité. Reprenons l'exemple de l'axiome du paragraphe précédent. On vérifie rapidement que celui-ci est un théorème du calcul des séquents : $A \vdash A$ (axiome), $A \vdash A \vee B$ ($\vee$ à droite), $\vdash A \rightarrow A \vee B$ ($\rightarrow$ à droite). Il s'agit bien d'un théorème, le fait qu'aucun symbole n'apparaisse à gauche du $\vdash$ devant être interprété comme une démonstration inconditionnelle de ce qui est à sa droite.

On ne peut donc, comme on le croit parfois, considérer que la méthode axiomatique et le calcul des séquents ne sont que des modes différents de présentation de la logique.

3. La neutralité philosophique du calcul des séquents

On dit d'un point de vue qu'il est neutre lorsque, considérant plusieurs parties qui s'opposent, il s'abstient d'épouser une des thèses propres à l'une des parties. Ce n'est évidemment pas en ce sens que Quine considère que la logique est neutre. La logique est neutre dit-il, car elle ne nous engage pas à reconnaître, comme le font les mathématiques, l'existence d'entités suprasensibles. La neutralité que nous recherchons dans le calcul des séquents est préliminaire à l'examen de la neutralité ontologique, au sens donné par Quine à cette notion. Ce calcul est neutre face à l'opposition énoncé/proposition car, nous venons de le voir, il ne manipule que des formules. Ce n'est qu'au terme d'un examen plus avancé qu'on pourra décider si ces formules désignent des énoncés ou des propositions. Mais le calcul des séquents est

19. Hilbert, David et Ackermann, Wilhelm *Grundzüge der theoretischen Logik*, Springer 1928.

neutre à un autre égard. Défendre l'idée que la logique s'occupe d'énoncés conduit de manière concomitante, dans le système philosophique de Quine, à soutenir, comme nous l'avons rapidement vu, que la logique ne peut être que la logique classique²⁰. La neutralité, telle qu'on l'entend ici, consiste également à ne pas admettre que « les noms et les notations de la négation et de la disjonction ne se transposent à une logique déviante, telle l'intuitionniste, que par une analogie grossière et quelque peu arbitraire »²¹ ou que les constantes de cette logique ont « une sorte de sens intuitif »²² avant d'avoir examiné les enseignements littéraux de la logique mathématique sur la nature des constantes logiques. Rappelons donc brièvement ce qu'est l'intuitionnisme, après quoi nous pourrions examiner la caractérisation logique de cette doctrine.

3.1. *Qu'est-ce que l'intuitionnisme ?*

Avant que Cantor et d'autres n'introduisent les ensembles transfinis dans les mathématiques, celles-ci pouvaient admettre sans réserves des procédés de démonstration indirecte, ou par l'absurde, une démonstration indirecte étant en principe convertible en une démonstration directe ou constructive. Les démonstrations par l'absurde pouvaient être considérées comme des pis-aller. Plus simples que les preuves directes, ou constructives, elles sont comme un encouragement à rechercher de telles preuves. Dès lors que sont introduits les ensembles transfinis, cette possibilité de principe d'une conversion de toute preuve par l'absurde en une preuve directe disparaît. Toutefois, ce n'est là que l'amorce de la crise des fondements des mathématiques. La crise proprement dite survint lorsqu'on constata que les principes généraux sur lesquels s'appuient les démonstrations indirectes irréductibles à des preuves constructives conduisaient à des paradoxes. Pour remédier à ces difficultés, un courant de pensée se fit jour, au sein de la communauté des mathématiciens, qui exigea qu'on règle l'emploi des méthodes de démonstration de sorte que les mathématiques soient exemptes de paradoxes. On appelle *intuitionniste* ce courant de pensée. On pense parfois que ces controverses ne concernent qu'un aspect épiphénoménal des mathématiques, qui n'intéresse que les philosophes et qui est sans incidence sur le développement des mathématiques. Plutôt que de mentionner les noms des mathématiciens, les plus grands de ce siècle, qui ont pris part à cette controverse, bornons-nous à en

20. Cette affirmation doit être nuancée, Quine admettant soit que l'évolution de nos connaissances pourrait nous conduire à changer de logique (cas de la mécanique quantique), soit que l'enracinement linguistique de l'épistémologie est compatible avec la logique intuitionniste. Mais la maxime de la mutilation minimum éliminant, pour l'heure, ces éventualités, la logique ne peut être que la logique classique. Pour Quine le pluralisme logique équivaut au relativisme, par conséquent la logique doit être unique.

21. Quine, *Philosophie de la logique*, p.139.

22. *Ibid.*, p.130.

observer les conséquences à travers un exemple. Selon les intuitionnistes, le théorème : *Sur la droite réelle $\mathbf{R}$ munie de sa relation d'ordre naturel, toute partie majorée non vide a une borne supérieure et toute partie minorée non vide a une borne inférieure*, qu'on enseigne en première année de licence de mathématiques, est indémontrable.

Une preuve par l'absurde a la forme générale suivante. On veut savoir si A est vraie. On suppose non A et on démontre qu'il en découle une absurdité. De non A on peut alors dire que découle non non A . Comme on considère que non non A est identique à A , la démonstration est achevée. Ce que récusent les intuitionnistes, c'est cette identification entre « non non » et « oui » : de l'inexistence d'une preuve de non A on ne peut conclure à la vérité de A . Les réserves intuitionnistes peuvent être formulées différemment : le principe selon lequel soit A est vraie soit non A l'est est inadmissible.

3.2. Comment caractériser l'intuitionisme ?

La logique intuitioniste se distingue de la logique classique en repoussant le principe du tiers exclu. On peut déduire le tiers exclu au moyen des inférences suivantes :

$$\begin{array}{c}
 A \vdash A \\
 \hline
 A \vdash A \vee \neg A \\
 \hline
 \vdash \neg A, A \vee \neg A \\
 \hline
 \vdash A \vee \neg A, A \vee \neg A \\
 \hline
 \vdash A \vee \neg A
 \end{array}$$

disjonction à droite, négation à droite, disjonction à droite, contraction à droite. Pour éliminer la possibilité d'une telle déduction, trois possibilités sont offertes : modifier la règle de la disjonction, modifier la règle de la négation, supprimer la règle de contraction à droite. Du point de vue de la signification informelle d'un séquent, la règle de contraction paraît sans conséquence. Quelle différence entre déduire deux fois le tiers exclu et le déduire une fois ? À quoi on peut ajouter que les intuitionnistes pensent souvent que s'il y a une difficulté dans la logique classique, c'est bien dans la nature obscure de la négation, source principale de l'usage inconditionné de la dialectique, qu'il faut la chercher. Par conséquent avant de répondre à la question « comment amender les règles du calcul des séquents de sorte que le principe du tiers exclu n'y soit plus déductible ? », on doit constater 1°) que plusieurs possibilités nous sont offertes et 2°) que les apparences poussent à modifier les règles logiques plutôt que les règles de données. Mais le calcul des séquents est un calcul formel. C'est une méthode mathématique pour examiner objectivement les rapports entre la signification informelle et la part de cette signification véhiculée par les symboles $\neg$, $\vee$,...dans le langage logique. Interprété à la lettre, il proscriit donc d'identifier $\vdash A \vee \neg A$,

$A \vee \neg A$ avec $\vdash A \vee \neg A$. De plus, faire porter la modification sur les règles logiques serait retomber dans les difficultés de la méthode axiomatique auxquelles le calcul des séquents se propose justement de remédier. Gentzen choisit donc de modifier les règles de données en adoptant la condition générale suivante : un séquent intuitioniste n'a au plus qu'une formule à droite. Cette condition revient à supprimer les règles structurales à droite, puisque celles-ci n'ont plus lieu d'être. Ces considérations appellent trois remarques.

1°) La formalisation de l'intuitionisme retenue par Gentzen n'a pas pour thème explicite le tiers exclu ; le principe explicitement formalisé, ici, comme propre à l'intuitionisme, c'est l'univocité de la chose déduite. Cette caractéristique est propre aux enchaînements déductifs qui déterminent une construction. $X \vdash A$ ne permet pas d'inférer $X \vdash A, B$. La relation $\vdash$ n'a qu'une image ; rapportées à leur signification informelle, les démonstrations intuitionistes sont des fonctions.

2°) L'ordre ici suivi pour présenter informellement les notions essentielles du calcul des séquents pourrait laisser supposer que l'on y définit la logique intuitioniste à partir de la logique classique (en privant cette dernière de quelque chose, en l'occurrence les règles de données à droite). La thèse de la neutralité du calcul des séquents en serait affectée, et ceux qui pensent que les logiques « non-classiques » sont, en dernier recours, toujours subordonnées aux principes de la logique classique y verraient de l'eau apportée à leur moulin. Cette objection doit être repoussée. Les règles logiques du calcul des séquents sont, dans l'exposé de Gentzen, définies à partir de leur signification opérationnelle tel que l'exige l'intuitionisme. On peut donc tout aussi bien dire que c'est l'adjonction de règles supplémentaires à la logique intuitioniste qui permet de définir la logique classique. Cette remarque doit être complétée par la suivante.

3°) La présentation succincte du calcul des séquents donnée ci-dessus est incomplète. Les progrès de la formalisation des logiques « non classiques » ont révélé une distinction formelle significative entre deux types de disjonction et de conjonction que le seul examen des logiques classique et intuitioniste ne laissait pas apparaître. La règle de la disjonction à gauche donnée plus haut s'écrivait

$$\frac{X, A \vdash Y \quad X, B \vdash Y}{X, A \vee B \vdash Y}$$

elle s'applique donc uniquement dans les cas où A et B sont entourées des mêmes listes de formules (X et Y). Or les cas où les contextes de A et B sont différents correspondent à une distinction pertinente et on doit en toute rigueur discerner la disjonction additive (ci-dessus) de la disjonction multiplicative

$$\frac{X, A \vdash Y \quad Z, B \vdash W}{X, Z, A \vee B \vdash Y, W}$$

et la même observation vaut pour la règle de la disjonction à droite et pour les règles de la conjonction.²³ Lorsqu'un calcul logique contient toutes les règles de données, cette distinction s'évanouit. Si on considère que la logique intuitionniste est obtenue par suppression de certaines règles de données, il faut tout autant admettre que la logique classique est obtenue par la suppression de certaines règles logiques.

$A \vdash A \vee B$ est une expression homophone et homographe appartenant aux idiomes classiques et intuitionnistes et pour laquelle les locuteurs de ces deux langages donnent leur assentiment en toute circonstance. Le principe de l'indétermination de la traduction est ainsi établi sur les bases fermes et neutres de la logique mathématique. Du point de vue du langage de la logique classique, les constantes logiques intuitionnistes peuvent paraître avoir « une sorte de sens intuitif » qui se rapproche « par une analogie grossière » des constantes de la logique classique, comme le dit Quine. Mais seulement au prix d'une appréciation encore plus grossière, qui voit ces constantes comme des isolats, sans considération pour la nature des constituants linguistiques auxquels elles sont inévitablement liées, nature qui est analysée par les règles de données du calcul des séquents. C'est uniquement en s'attachant à une vision archaïque de la logique, comparable à la conception euclidienne de la géométrie, qui mêle dans ses axiomes contenu intuitif et procédé déductif, qu'on peut privilégier une espèce de sens révélé aux constantes logiques indépendamment de la nature globale du langage de la logique. Les éléments de ce langage ne peuvent et ne doivent être compris qu'à travers l'examen des relations entretenues par ses différents constituants.

Nous pouvons passer à l'examen de notre problème qui est de savoir si la logique mathématique permet de concevoir un système logique possédant les règles de la logique classique et dont les données puissent désigner des énoncés

4. Confusion et obscurité de la notion d'énoncé.

Être philosophiquement neutre, ce n'est pas ignorer les engagements ontologiques, tels que les expriment partiellement mais distinctement les règles de données, auxquels nous astreignent les systèmes logiques, mais, au contraire, admettre que ceux-ci sont inévitables et qu'il faut les reconnaître pour en mesurer correctement la portée. Par conséquent, si les objets du calcul des prédicats sont des énoncés, on ne peut, du point de vue de la logique, en conclure qu'une chose : la neutralité ontologique de la logique signifie simplement que son ontologie est différente de celle de la théorie des ensembles. Mais la légitimité de cette distinction ne peut être reconnue que par un seul

23. Anderson, Alan et Belnap, Nuel, *Entailment*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Les qualificatifs « additive » et « multiplicative » sont dûs à Girard, Jean-Yves, « Linear logic » *Theoretical Computer Science* 50, 1-102, 1987.

tribunal : les règles de la logique. Celles-ci sont-elles sensibles à une telle distinction ? Et par quelles marques ?

4.1. *Confusion.*

Bien que les objections de Quine à l'encontre des propositions ne proviennent pas « d'un refus des entités intangibles ou abstraites »²⁴ il n'en est pas moins vrai que la matérialité est une propriété qui oppose les énoncés aux propositions : des phénomènes physiques (ondes sonores ou lumineuses) signalent la présence des premiers et aucun signal physique ne nous indique la présence des seconds.²⁵

Puisque, pour Quine, la logique, c'est le calcul classique des prédicats, il suffirait de vérifier que les règles de données par lesquelles le calcul des séquents distingue ce système logique (permutation, contraction, expansion et affaiblissement, chacune à gauche et à droite) sont satisfaites par les énoncés et ne le sont pas par les propositions pour que soit établie de façon drastique la thèse selon laquelle les objets de la logique classique sont des énoncés.

« Si nous avons chacun un oeuf, dit un proverbe chinois, et que nous l'échangeons, nous aurons chacun un oeuf. Si nous avons chacun une idée et que nous l'échangeons, nous aurons chacun deux idées. » Les propositions ressemblent aux idées. Les énoncés, dont on nous dit qu'ils se distinguent des propositions par leur matérialité, doivent-ils être mis dans le même panier que les œufs ?

Avec les règles d'expansion et de contraction, le calcul des séquents dispose des ressources symboliques permettant d'exprimer l'opposition entre matérialité et immatérialité des données. Ces règles formalisent, comme l'a remarqué Girard, la nature suprasensible des objets de la logique classique²⁶. Employons A dans une inférence d'une démonstration logique, nous pour-

24. Quine, *Philosophy of Logic*, p.3. Ici, comme l'a remarqué un des examinateurs de cet article, la traduction française de l'ouvrage de Quine doit être modifiée. Celle-ci dit : "entités non sensibles ou abstraits".

25. On préjuge peut-être de la nature des formes linguistiques lorsqu'on affirme qu'elles sont concrètes. Les énoncés sont des suites de phonèmes et un phonème n'a pas plus de réalité physique qu'une proposition. L'invocation (*Philosophie de la logique*, p.26) de la distinction peircéenne entre *tokens* (signes concrets) et *type* d'un énoncé pour caractériser les énoncés éternels, plutôt que de dissiper cette difficulté en ajoute une nouvelle. Puisqu'un phonème est une classe de sons équivalents (les membres d'une même classe d'équivalence pouvant être matériellement plus dissemblables entre eux que ne le sont des représentants de phonèmes distincts) et qu'un type est la classe des tokens équivalents, le caractère concret des énoncés paraît mal établi.

26. Girard, « Linear logic », art. cité. Cette distinction entre nature matérielle et nature immatérielle des données désignées par les formules de la logique doit être prise en compte lorsqu'on désire qu'un ordinateur fasse de la déduction logique puisque celui-ci, évidemment, ne manipule pas des abstraits, mais des chaînes de caractères qui sont bel et bien concrètes. Les règles d'expansion et de contraction du calcul des séquents permettent de traduire la distinction entre données matérielles et immatérielles de la façon suivante. Lorsque A apparaît dans un

rons toujours la réemployer dans une inférence ultérieure. Employons un oeuf pour faire une pâte à biscuit, nous ne pourrons plus l'utiliser pour faire la crème pâtissière. La matérialité n'est pas un trait distinctif des objets du calcul classique des prédicats. Ceux-ci doivent être considérés comme des abstraits. La notion d'énoncé est donc confuse puisqu'elle est indistinguable de celle, abstraite, de proposition, qui, par cette seule abstraction, répond aux propriétés que le calcul des séquents assigne aux données de la logique classique. Des propriétés formelles d'une représentation neutre de la logique on ne peut conclure que les formules de la logique classique désignent des énoncés, celles-ci nous invitant plutôt à constater que les données de cette logique vérifient la propriété qui distingue les propositions des énoncés.

Le formalisme de la logique ne pouvant, à lui seul, épuiser les questions que l'on peut, et que l'on doit, se poser dans l'examen des rapports de la logique mathématique et de la théorie de la connaissance, on pourrait songer à objecter aux considérations précédentes qu'elles n'ont pas la valeur d'un test définitif. Mais jusqu'ici, on s'est astreint à respecter les principes de la dialectique, qui nous enjoignent d'accepter par provision les hypothèses et les méthodes reçues par ceux dont nous voulons rejeter les conclusions. Or Quine « appartient à la petite majorité de ceux qui rejettent le rêve cartésien d'un fondement de la méthode scientifique plus ferme que la méthode scientifique elle-même ».²⁷ Comme on ne peut concevoir de science plus ferme, c'est-à-dire plus neutre, que le calcul des séquents, qui n'est rien d'autre qu'une théorie symbolique générale de la représentation du raisonnement correct, il faut alors convenir que le test proposé à l'instant est à préférer, par exemple, aux arguments ressortant d'une théorie comportementaliste du langage qui, comme on le sait, ne reçoit pas l'assentiment de tous les linguistes-

séquent, alors A, A ou A, A, A ou A, A, A, ou etc... peuvent en être inférées (expansion). Inversement de A, A, A, A, par application répétée de la contraction, A (seule) peut être inférée. C'est là une propriété distinctive des données immatérielles. Supprimons les règles d'expansion et de contraction : le calcul logique distinguera alors une occurrence singulière de A d'une double occurrence A, A. Les formules démontrables à partir d'un séquent, selon qu'il contient une ou deux occurrences de A, ne seront plus les mêmes.

Cette propriété a trouvé une part de sa signification à l'occasion des développements de l'application de la logique aux langages de programmation. Les ordinateurs, contrairement aux hommes, ne peuvent percevoir des êtres immatériels tels que les propositions. Leur comportement n'est affecté que par le caractère concret des symboles présents dans les formules logiques. Par conséquent l'information associée à deux nombres distincts d'occurrences d'un symbole donné ne peut être la même pour chacun de ces cas.

27. Quine, William V.O. *Pursuit of Truth*, Harvard, Harvard University Press, 1990, p.19. Cette majorité est-elle si étroite ? Tout laisse plutôt penser qu'elle est pratiquement absolue. Elle réunit, aux côtés de Quine, Wittgenstein, Heidegger et Foucault. La majorité a-t-elle raison ? Ce serait alors un cas exceptionnel dans l'histoire de la pensée philosophico-scientifique. Mais on doit tout autant convenir que si cette majorité est aussi large c'est au bénéfice de l'obscurité de la locution « méthode scientifique ». Ce que Quine, d'ailleurs, semble admettre par implication. Voyez par exemple « Success and limits of mathematization » in Quine, William V.O., *Theories and Things*, Harvard University Press, 1981, pp.148-54.

tes ou de tous les psychologues, et qui, par là même ne peut prétendre à la même neutralité que la logique mathématique.

4.2. *Obscurité.*

Derechef « Le propre des énoncés — d'où vient leur différence avec les autres formes linguistiques — est qu'ils sont susceptibles de vérité et de fausseté et peuvent donc être affirmés et niés de manière significative. »

Une forme linguistique peut-elle être définie par un critère non linguistique, tel que la vérité ? En d'autres termes la vérité délimite-t-elle, au sein de la classe des expressions linguistiques admissibles dans une langue naturelle donnée, une sous-classe distinguée dont on puisse dire que ses éléments sont eux-mêmes des formes linguistiques ?

Pour Quine les énoncés, au sens défini ci-dessus, sont des êtres linguistiques, car ils peuvent être caractérisés par un procédé propre à la définition des langages : la grammaire.

L'existence d'une grammaire pour le langage du calcul des prédicats est bien une condition suffisante pour affirmer que les expressions grammaticales de ce langage sont des expressions linguistiques. Toutefois la forme, sinon l'existence, d'une telle grammaire ne va pas de soi, même si l'exposé de Quine laisse penser le contraire. L'autorité de Quine en ces matières explique-t-elle le désintérêt des commentateurs, pourtant fort nombreux, pour cette question ? Quoi qu'il en soit, quand la critique suspend son assentiment à cet argument d'autorité elle se trouve face à des difficultés inextricables qui tiennent à l'origine confuse de la charge de la preuve. Il faut en effet trouver dans quelque chose, dont on nous dit qu'elle existe (une grammaire pour le langage du calcul des prédicats), mais dont on ne nous décrit pas la nature, l'inévitable défaut de construction qu'elle comprendrait si, au lieu de se contenter d'affirmer son existence, on s'avancait jusqu'à la décrire.

On conduira l'analyse de cette question comme suit. (1) On vérifiera d'abord, dans le cas simplifié du calcul des propositions, que les noms de propositions sont à la fois construits par la grammaire et donnés comme déjà construits. (2) On constatera ensuite que, dans toute grammaire pour le calcul des prédicats, ce procédé doit être multiplié pour les noms des prédicats, des variables et des individus. Comme le propos de Quine invite à confondre des matières que notre science permet de distinguer clairement, (0) on fera précéder ces remarques de rappels élémentaires sur la notion de grammaire formelle.

Les observations précédentes ne concerneront que l'affirmation : « le langage du calcul des prédicats a une grammaire ». Mais Quine demande plus à la grammaire, de la logique. Celle-ci doit traiter les noms, qu'il s'agisse des noms communs ou des noms propres, comme des dispositifs notationnels redondants. Cette exigence n'est pas destinée à alléger la rédaction de la grammaire mais à sauver le slogan « être c'est être la valeur d'une variable ». Si, par exemple, il y avait réellement des noms propres dans la grammaire,

alors être, ce serait être la valeur d'une variable ou être un individu. C'est pourquoi (3) on essayera de faire voir que les procédés proposés pour éliminer les noms propres sont antinomiques avec l'idée de grammaire.

(o) Rappels sur la grammaire

Une grammaire est un quadruple (S, V_A, V_T, P) où S est un axiome, V_A et V_T sont des vocabulaires distincts et finis, appelés respectivement *vocabulaire auxiliaire* et *vocabulaire terminal*, et P est un ensemble fini de règles de réécriture qui transforment des suites finies de symboles de $V_A \approx V_T$ en suites finies de symboles de $V_A \approx V_T$. L'ensemble des suites de symboles composées exclusivement d'éléments de V_T engendrées par les règles de réécriture est le langage décrit par la grammaire.²⁸

La distinction, dans une grammaire, entre vocabulaire auxiliaire et vocabulaire terminal correspond au fait que les éléments du vocabulaire auxiliaire doivent être réécrits, ils sont les analogues des parties du discours, tandis que les éléments du vocabulaire terminal ne peuvent être réécrits, ils correspondent aux mots du dictionnaire. C'est grâce à cette distinction qu'on peut considérer que le concept général de langage subsume la notion particulière de langage naturel²⁹.

Cette description grammaticale des langages peut être dite purement syntaxique, car elle se ramène uniquement à des opérations de substitution de symboles. On remplace un ou plusieurs symboles par un ou plusieurs symboles (éventuellement par un symbole « nul », cas où la règle efface des symboles). Il faut, à ce sujet, rappeler une observation de Chomsky³⁰. On appelle *langage universel* sur un vocabulaire donné l'ensemble de toutes les expressions que l'on peut construire à partir de ce vocabulaire. Cet ensemble est infini dénombrable. Par définition, un langage formel, sur ce vocabulaire, est un sous-ensemble du langage universel. L'ensemble des langages est donc non dénombrable. Comme une grammaire, par définition, ne comporte qu'un nombre fini de symboles, l'ensemble des grammaires est infini dénombrable. Il y a donc un ensemble non dénombrable de langages pour lesquels il ne peut exister de grammaire. En d'autres termes, avoir une grammaire, pour un langage, au sens large mais précis de la théorie des grammaires, est l'exception plutôt que la règle. Venons-en à la syntaxe logique.

28. Exemple : La grammaire $G = (S, V_A = \{A, B\}, V_T = \{a, b\}, P = \{S \rightarrow ASB, S \rightarrow AB, A \rightarrow a, B \rightarrow b\})$ engendre le langage $L(G) = \{a^n b^n\}$ composé des expressions $ab, aabb, aaabbb, \dots$. Le symbole $\rightarrow$ se lit « se réécrit » (on ne doit pas le confondre avec le symbole de l'implication matérielle : $\Rightarrow$). G engendre, par exemple, l'expression $a^2 b^2$ avec la dérivation suivante $S \rightarrow ASB \rightarrow AABBB \rightarrow aABBB \rightarrow aaBBB \rightarrow aabbB \rightarrow aabb$ en appliquant successivement la première, la deuxième, la troisième, la troisième, la quatrième et la quatrième règle.

29. Cette observation est indépendante de la question de savoir s'il est possible de construire des grammaires, au sens retenu ici, pour les langages naturels.

30. Chomsky, Noam, « Trois modèles de la description du langage », *Langages* n° 9, 1968, pp.51-76.

- (1) Construction et emploi des noms des propositions dans toute grammaire pour le langage du calcul des propositions.

Commençons par simplifier l'exposé en ne retenant qu'un mot logique, $|$ ³¹, dans la rédaction des expressions du calcul des propositions.

Le langage le plus simple du plus simple des systèmes logiques est défini au moyen de

- i) une liste indéfinie³² de variables propositionnelles : $p_1, p_2, \dots$
 - ii) une constante logique : $|$
 - iii) règles de formation :
- a) $p_1, p_2, \dots$ sont des expressions bien formées
 - b) Si A et B sont des expressions bien formées alors $(A | B)$ est une expression bien formée.

L'application de ces règles permet d'obtenir l'ensemble des expressions bien formées du calcul classique des propositions. Chacune de ces expressions se présente comme un assemblage de symboles où ne figurent que des p_i , des $|$ et des parenthèses, ces dernières indiquant l'ordre de la construction de l'expression et pouvant être omises au profit d'un autre dispositif notational tel qu'un indicateur syntagmatique ou arbre de construction. Une telle expression sera, par exemple $(p_i | p_j) | p_k$. On voit donc que, s'il faut assimiler l'ensemble des expressions du langage de la logique classique des propositions à un langage engendré par une grammaire, les p_i doivent remplir le rôle, aux côtés de $|$, d'éléments du vocabulaire terminal. Or le fait que le nombre des p_i soit indéfini, qu'il ne soit pas fini, est incompatible, par définition, avec un tel rôle. Ces éléments doivent eux-mêmes être engendrés par une règle de réécriture comme $p \rightarrow p'$. Un artifice technique permet de contourner facilement cette difficulté. Prenons comme vocabulaire terminal $V_t = \{ |, 1 \}$ et comme règles de grammaire $\{ S \rightarrow S | S, S \rightarrow p, p \rightarrow pp, p \rightarrow 1 \}$, nous obtenons ainsi un procédé de renommage des variables propositionnelles qui satisfait les réquisits de la grammaire, c'est à dire qui permet de disposer d'un vocabulaire terminal dont les éléments ne sont pas réécrits.

- (2) Duplication du procédé précédent pour engendrer le langage du calcul des prédicats du premier ordre.

On vient de voir que, pour pouvoir affirmer qu'un langage logique, même dans le plus simple des cas, a une grammaire, il faut recourir à un artifice technique. Cet artifice, traiter les éléments du vocabulaire terminal comme des éléments du vocabulaire auxiliaire, est inévitable, car la définition induc-

31. $|$ est la constante logique de Sheffer. Voir, par exemple, Quine, *Méthodes de logique*, p.28.

32. L'acception de « indéfini », ici, est celle employée par Descartes : qui n'est ni fini ni infini ou, en d'autres termes, dont on ne peut connaître le nombre.

tive des expressions bien formées du langage du calcul des propositions s'appuie sur la donnée d'un vocabulaire terminal dont on n'a pas à, et dont on ne peut, connaître le nombre des éléments. Cette observation vaut, à plus forte raison, pour le langage de la logique classique du premier ordre.

D'abord, comme le dit Quine³³, les variables doivent être construites par une règle d'accentuation, $x \rightarrow x'$. Elle a le même effet que celle que nous venons d'examiner pour les noms de propositions. On peut donc la traiter de la même manière. Qu'en est-il des prédicats ? « Le logicien, dit Quine, se désintéresse d'explicitement le lexique des prédicats puisqu'il est indifférent pour la structure du langage »³⁴. Mais la question présentement examinée n'est pas une question de logique, c'est une question de grammaire. Les définitions usuelles du langage du premier ordre stipulent qu'on a $P_1^1, \dots, P_n^1, \dots, P_1^2, \dots, P_m^2, \dots, P_1^i, \dots, P_l^i, \dots$ prédicats dans le vocabulaire du langage, les exposants indiquant le nombre d'arguments qu'on doit lui juxtaposer pour obtenir une expression bien formée du langage, une prédication dans le langage de Quine. La différence entre le cas des noms de prédicats et celui des noms de variables ou des noms de propositions est dans le nombre de règles de réécriture qu'il faut employer pour les engendrer : il en faut deux fois plus. En fixant à l'avance la liste des prédicats, comme le demande Quine, en donnant son sens usuel et légitime à la notion de vocabulaire terminal, ou de lexique, on franchit le pas qui distingue le langage du calcul des prédicats du langage d'une théorie formulée dans le langage du calcul des prédicats. Aussi, soit on dit en toute rigueur que le langage du calcul des prédicats a une grammaire, mais alors c'est au prix d'une description formelle indifférenciée des éléments du vocabulaire auxiliaire et de ceux du vocabulaire terminal : ces éléments sont engendrés par des règles itératives qui ont pour effet commun de juxtaposer l'un à l'autre un même caractère. Soit il fallait entendre que la grammaire du langage de la logique, « dont la simplicité plaît »³⁵, était la grammaire d'un *emploi* de ce langage (pour la formalisation d'une théorie).

Ces remarques suffisent à établir qu'il ne va pas de soi que le langage du calcul des prédicats a une grammaire.

(3) Conséquences de l'élimination des noms.

Il reste à considérer le dernier élément constitutif usuel du vocabulaire du calcul des prédicats, les constantes ou noms d'individus ou noms propres³⁶.

Quand on retient pour acception de « grammaire du langage de la logique » celle de « grammaire d'un emploi du langage de la logique », on fixe la liste des prédicats qu'on peut alors ranger légitimement dans le vocabulaire terminal. Mais, implicitement, on fixe simultanément le nombre de

33. Quine, *Philosophie de la logique*, p.40.

34. *Ibid.*, p.41.

35. *Ibid.*, p.39.

36. Pour simplifier l'exposé on néglige le cas des termes.

noms de variables. Il est inutile d'avoir un nombre de ces noms supérieur à la somme de toutes les places d'arguments de tous les prédicats du langage de la théorie. Par contre le nombre de noms d'individus dans le langage d'une théorie du premier ordre peut-il être fixé ? L'emploi d'un prédicat tel que « être fils de » devrait alors être restreint arbitrairement. La présence, dans le vocabulaire d'un langage formel, d'une suite indéfinie de noms d'individus remet réellement en cause le caractère exclusif de la disjonction entre le vocabulaire auxiliaire et le vocabulaire terminal. Ce dernier fait implique qu'une grammaire, même conçue pour une théorie, pour un emploi du langage de la logique, tout en satisfaisant la lettre de la définition de la grammaire, en sacrifie l'esprit en abolissant la distinction, constitutive de la notion de grammaire, entre vocabulaire auxiliaire et vocabulaire terminal.

Pour cette raison, peut-être, mais plus vraisemblablement pour d'autres auxquelles nous avons fait allusion plus haut et sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre, Quine considère que les noms propres ne sont que des dispositifs redondants de la grammaire et propose de les éliminer en les transformant en prédicats. Il ne nous reste qu'à vérifier l'incompatibilité de ce dernier procédé avec la définition littérale de la grammaire.

« Jean mange » se traduit, dans le langage de la logique, par $M(\text{Jean})$. En définissant un nouveau prédicat J on peut éliminer « Jean », $M(\text{Jean})$ se transcrivant alors $(\exists x) J(x) \wedge M(x)$. Pour conserver l'assurance d'unicité que nous donnait le nom il faut ajouter à cette transcription « de nouveaux énoncés »³⁷, tels que seul Jean puisse être vrai du prédicat J , à savoir :

Den : $\neg(\exists x) (\exists y) (J(x) \wedge (J(y) \wedge \neg(x=y)))$.

Mais pourquoi faut-il introduire de nouveaux énoncés ? La grammaire engendre toutes les expressions bien formées du langage et ces « nouveaux énoncés » sont bel et bien des expressions grammaticales. Il n'y a donc rien à introduire, la grammaire s'en charge toute seule. De plus Den est une condition *logique* qui, par elle-même, ne donne aucune indication sur la nature des restrictions grammaticales portant sur le nom de la variable qu'on pourra accoler à J . À vouloir nous faire confondre grammaire et logique on en est venu à les confondre réellement. Den est moins mal écrite comme suit :

$$\neg(\exists x_i) (\exists x_j) (J(x_i) \wedge J(x_j) \wedge \neg(x_i=x_j))$$

x_i et x_j sont deux noms (de variables) dont la forme se distingue par le nombre de caractères identiques les composant. La condition logique Den impose des restrictions sur la suite de règles de réécriture $\text{Jean} \wedge J(-) \wedge E(x_i) J(x_i)$ qui sont simplement celles-ci : si x_i a été employé dans une règle précédente de la grammaire, alors il ne peut être accolé à J . On peut donc remarquer en passant que le procédé destiné à éliminer les noms revient simplement à changer un nom pour un autre : parmi les noms de variables, certains seront réservés

37. *Ibid.*, p. 44.

exclusivement à certains prédicats. Il y aura toujours deux catégories de termes singuliers : les variables et les variables réservées aux noms. Les règles de la syntaxe seront simplement plus compliquées. Alors que dans « le système redondant », on voyait clairement ce qui pouvait figurer dans un quantificateur, dans le système soi-disant non redondant, il faut formuler des restrictions contextuelles pour distinguer, parmi les noms de variables, ceux qui peuvent être utilisés comme le sont habituellement les noms de variable et ceux qui sont affectés à un prédicat unique et qui peuvent figurer dans le quantificateur liant la pseudo variable affectée à ce prédicat. Mais ce n'est pas la stérilité du procédé de dénominisation qui nous intéresse ici.

La dénominisation confisque, à chaque occurrence d'un nom propre, un nom de variables. La convention par laquelle on croyait pouvoir fixer le vocabulaire des variables ne vaut donc plus. Il faut, même dans le cas où on se limite à un emploi du langage du premier ordre, engendrer cette partie du vocabulaire terminal. En soi, ce fait ne change rien. Nous l'avons vu, il faut déjà disposer de ce procédé pour les noms d'individus. Par contre, chaque apparition d'un nouveau nom de variable, qu'il soit destiné à un emploi de variable ou de pseudo variable, implique l'apparition de nouvelles règles de grammaire destinées à stipuler les restrictions évoquées plus haut. En d'autres termes, la croissance du vocabulaire terminal entraîne celle des règles de grammaire. Et une grammaire dont les règles changent au cours de son emploi n'est plus une grammaire, car il n'y a pas d'entité sans identité.

Si ces observations sont exactes, alors la notion d'énoncé, produit éclectique de considérations logiques et grammaticales, est obscure.

5. Conclusion

Concluons par deux remarques.

S'interrogeant sur la question de savoir si la logique classique manipule des énoncés, on a choisi d'examiner la doctrine de Quine car, de tous les philosophes, c'est celui qui semble avoir défendu avec le plus de cohérence cette idée. On peut donc retenir par provision que la logique classique ne manipule pas des énoncés.

On ignorerait tout de la philosophie de Quine, si on songeait que, ne portant que sur la philosophie de la logique, les remarques exposées précédemment ne concernent qu'un aspect de cette philosophie. Le rôle central tenu par la logique dans cette théorie de la connaissance fait que, si la conception de la logique s'écroule, le reste s'écroule avec. Bien que cette étude ne concerne pas la philosophie de Quine, mais la nature des objets de la logique classique, elle a pour corollaire, si les raisonnements qui y sont exposés sont corrects, l'incohérence de cette théorie.³⁸

38. De fructueuses discussions avec Gabriella Crocco et Bruno Gaume ont accompagné l'élaboration de cet article. L'auteur leur témoigne sa gratitude. Il remercie également Elisabeth Schwartz pour l'avoir encouragé, à l'issue d'une présentation orale, à publier ces remarques.

Quelques énigmes concernant le contrôle de soi

Michael Smith

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004985ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004985ar>

[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

Smith, M. (2000). Quelques énigmes concernant le contrôle de soi. *Philosophiques*, 27 (2), 287–304. <https://doi.org/10.7202/004985ar>

Résumé de l'article

L'idée selon laquelle un agent jouissant du contrôle de soi peut tantôt exercer ce contrôle, et tantôt faillir à l'exercer occupe une place centrale dans notre compréhension de la responsabilité morale. Mais lorsqu'on tente de préciser et d'explicitier davantage la notion de contrôle de soi, on semble se heurter à la contradiction et au paradoxe. Mon but dans cet article est de formuler et de résoudre les diverses énigmes soulevées par cette notion.

Quelques énigmes concernant le contrôle de soi

MICHAEL SMITH

Australian National University

Msmith@coombs.anu.edu.au

RÉSUMÉ. — L'idée selon laquelle un agent jouissant du contrôle de soi peut tantôt exercer ce contrôle, et tantôt faillir à l'exercer occupe une place centrale dans notre compréhension de la responsabilité morale. Mais lorsqu'on tente de préciser et d'explicitier davantage la notion de contrôle de soi, on semble se heurter à la contradiction et au paradoxe. Mon but dans cet article est de formuler et de résoudre les diverses énigmes soulevées par cette notion.

ABSTRACT. — The idea that agents who possess self-control may sometimes exercise their control while at other times failing to do so is central to our understanding of moral responsibility. When we try to make the idea of self-control more explicit and precise, however, it appears to be riddled with contradiction and paradox. My aim in this paper is to formulate and solve the various puzzles about self-control that arise.

Chaque jour, en allant au travail, Jean s'arrête au supermarché afin d'acheter sa ration quotidienne de tablettes de chocolat. Il sait très bien qu'il ne devrait pas manger autant de chocolat. Étant donné qu'il a dépassé la quarantaine et qu'il ne fait aucun exercice physique, le chocolat qu'il consomme ne fait qu'aggraver un problème de poids déjà préoccupant. Bien qu'il croit qu'en mangeant autant de chocolat il engraissera et augmentera les risques d'avoir un problème cardiaque, cela n'y change rien. On l'entend souvent dire : « Je sais que je ne devrais pas manger autant de chocolat. Je sais que je devrais me contrôler. Mais j'en suis incapable. J'aime tellement ça. »

Je n'ai nul doute que l'histoire de Jean vous est trop bien connue. Votre vice n'est peut-être pas le chocolat. C'est peut-être la cigarette, l'alcool ou la drogue ; c'est peut-être les autos, les motos, les livres, la télévision, le travail ou l'exercice physique. Il ne semble pas y avoir de limites aux choses que nous, humains, nous permettons, alors que nous ne le devrions pas. Mais peu importe le vice particulier de chacun, l'important est que nous savons tous ce qu'est penser que nous sommes en train de faire quelque chose que nous ne devrions pas faire, et nous savons tous ce que c'est que de se rendre compte que c'est le moment de se contrôler.

Jean dit qu'il ne peut se contrôler, et peut-être que ce qu'il dit est vrai. Si c'est vrai, alors, bien sûr, il pourrait ne pas être avisé de notre part de le tenir pour responsable de ses actions. S'il ne peut réfréner son désir de chocolat de son propre chef, alors peut-être a-t-il besoin que l'un d'entre nous l'emmène chez les *Chocoholiques Anonymes*. Mais, dans un cas comme celui de Jean, c'est au moins une question discutable que celle de savoir si ce qu'il

dit est vrai. Si ce qu'il dit est faux — s'il ment, ou s'il se trompe lui-même, et peut se contrôler — alors, en l'absence d'autres considérations qui pourraient suggérer le contraire, il est légitime pour nous de le tenir pour responsable de ce qu'il fait. C'est du moins ce que nous dit le bon sens. Dans le présent texte, je veux examiner de plus près la question de savoir si le bon sens a du sens.

Ma stratégie, dans les pages qui suivent, sera d'examiner certains détails de l'histoire de Jean. Je veux utiliser ces derniers afin de soulever un certain nombre d'énigmes concernant le contrôle de soi. Ces énigmes se présentent à nous parce que, comme nous le verrons, lorsque nous essayons de rendre plus explicite et plus précise l'idée de contrôle de soi, celle-ci semble pleine de contradictions et de paradoxes. Bien que mon but soit de résoudre ces énigmes, je dois dire dès le départ que ma solution requiert certaines assumptions que d'aucuns ne voudront pas accepter. De mon point de vue, si vous ne voulez pas les accepter, alors votre seul choix est d'abandonner l'idée que nous avons parfois besoin de nous contrôler et que nous sommes capables de le faire. Étant donnée la relation intime entre cette idée du sens commun et la possibilité d'assignation de responsabilité morale, je ne veux pas abandonner cette idée. Je préfère accepter les thèses controversées. Mais c'est une question à laquelle vous devez apporter vous-même une réponse.

1. **Comment peut-on, en toute connaissance de cause, agir d'une certaine façon alors que, croyons-nous, nous ne devrions pas agir de cette façon ?**

Selon Thomas Hobbes :

(...) l'objet, quel qu'il soit, de l'appétit ou du désir d'un homme, est ce que pour sa part celui-ci appelle *bon* ; et il appelle *mauvais* l'objet de sa haine et de son aversion ; *sans valeur et négligeable*, l'objet de son dédain. En effet, ces mots de bon, de mauvais et de digne de dédain s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie ; car il n'existe rien qui soit tel, simplement et absolument ; ni aucune règle commune du bon et du mauvais qui puisse être emprunté à la nature des objets eux-mêmes (...) Hobbes, 1651, première partie, chapitre 6, p. 48¹

La position défendue ici par Hobbes est très répandue de nos jours.

Cette thèse veut que, à cause de cette étroite relation entre ce que nous appelons le bien et le mal, d'une part, et ce que nous faisons, d'autre part, nos désirs et nos aversions, qui sont la cause de ce que nous faisons doivent donner un contenu aux faits que nous croyons être bien et mal. La raison pour laquelle les mots « bien » et « mal » sont utilisés, comme le mentionne

1. Hobbes, T. *Leviathan*, Introduction par C.B. McPherson, Harmondsworth, Penguin, 1968. Trad. Fr. par F. Tricaud, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.

Hobbes, « par rapport à la personne qui les emploie » est donc parce qu'il n'y a aucun fait non relationnel. — aucun fait sauf le fait que la chose est désirée — auquel une croyance puisse se raccrocher d'une manière requise pour l'action.

Si Hobbes a raison à propos de la signification de « bien » et de « mal », cependant, il semblerait que Jean soit dans l'erreur lorsqu'il dit qu'il ne devrait pas manger autant de chocolat. Après tout, si nous traduisons ce que Jean affirme dans les termes de Hobbes, il dit qu'il sait que c'est mal de manger autant de chocolat. Ceci signifie simplement qu'il éprouve de l'aversion à manger autant de chocolat, et désire ne pas en manger autant. Mais, étant donnée la manière dont nous avons raconté l'histoire de Jean, ce dernier n'éprouve pas d'aversion à manger autant de chocolat. En fait, il a un très fort désir de manger du chocolat ! Si nous le voulons, nous pouvons même embellir notre récit et imaginer que Jean n'a aucun désir de ne pas manger de chocolat. Mais, même si nous ajoutons ce détail, il semble que nous pouvons toujours l'imaginer dire, sincèrement et avec vérité, que bien qu'il ait un fort désir de manger du chocolat, et pas de désir de ne pas le faire, il sait néanmoins qu'il ne devrait pas manger autant de chocolat. Mais comment peut-il en être ainsi ? Si Hobbes a raison, Jean se contredirait, tout simplement.

Nous avons donc la première énigme du contrôle de soi. Il faut rendre compte de ce que « doit » signifie lorsque, dans les cas où nous perdons le contrôle de nous-mêmes, nous disons savoir que nous faisons une chose que nous ne devrions pas faire. Mais, les analyses les plus évidentes sur le marché — les variations sur l'analyse de Hobbes, par exemple — non seulement n'apporteront pas de réponse, mais elles semblent impliquer une contradiction dans ce que nous disons. J'aimerais soutenir que la solution à cette énigme réside non pas dans l'abandon complet de la position de Hobbes, mais dans une modification de cette dernière. Cette modification nous vient non pas de la Renaissance mais des Lumières. Afin de présenter la modification que j'ai à l'esprit, j'aimerais commencer par décrire le cas de Jean de façon un peu plus détaillée.

Supposons que Jean ait deux désirs intrinsèques : un désir d'être en bonne santé et un désir, plus faible, d'éprouver du plaisir. Étant donné que Jean a aussi de nombreuses croyances concernant la relation moyen/fin, il s'ensuit que s'il était pleinement instrumentalement rationnel, il aurait aussi des désirs extrinsèques : il aurait d'autres désirs pour ce qu'il ne désire pas intrinsèquement, mais simplement comme moyens pour atteindre ce qu'il désire intrinsèquement. Supposons donc que Jean, parce qu'il désire intrinsèquement le plaisir et croit que manger du chocolat donne du plaisir, s'il était pleinement instrumentalement rationnel, extrinsèquement désirerait manger du chocolat ; supposons aussi que, parce qu'il désire intrinsèquement être en bonne santé et croit que manger du chocolat fera qu'il ne sera pas en bonne santé, il désirerait aussi, s'il était pleinement instrumentalement

rationnel, ne pas manger de chocolat. Avec cet arrière-fond à l'esprit, demandons-nous ce que Jean devrait faire.

Une interprétation assez naturelle de cette question s'offre d'elle-même. Dans cette interprétation, ce que nous voulons savoir est ce que Jean voudrait le plus faire, dans les circonstances, *s'il était pleinement instrumentalement rationnel*. Lorsque nous posons la question dans ces termes, la réponse paraît relativement claire. Ce que Jean devrait faire — c'est-à-dire ce qu'il devrait vouloir faire, dans les circonstances, s'il était pleinement instrumentalement rationnel — est de s'empêcher de manger du chocolat. Il devrait s'empêcher de manger du chocolat, parce que son désir intrinsèque d'être en bonne santé est plus fort que son désir intrinsèque d'éprouver du plaisir. Donc, s'il était pleinement instrumentalement rationnel, les forces de ses désirs extrinsèques de manger et de ne pas manger de chocolat suivraient leurs cours.

Bien sûr, même si c'est ce que Jean *devrait* faire, il ne s'en suit pas que c'est ce qu'il *fera*. Ce qu'un agent fera est fonction du désir intrinsèque qu'il a *de fait*, et pas de celui qu'il aurait s'il était pleinement instrumentalement rationnel. Le désir d'être en bonne santé de Jean peut être sans impact sur son comportement, sans d'abord se combiner à ses croyances concernant la relation moyen/fin afin d'engendrer le désir extrinsèque de faire ce qu'il croit être un moyen d'être en bonne santé. Donc, même s'il peut être vrai que le désir de Jean de ne pas manger de chocolat devrait être plus fort que son désir d'en manger — en ce sens qu'il serait plus fort, s'il était pleinement instrumentalement rationnel — il peut toujours arriver qu'il ne soit pas le plus fort de fait parce que Jean peut ne pas être pleinement instrumentalement rationnel.

En conséquence de quoi, il me semble que nous avons trouvé une interprétation assez naturelle de ce que Jean signifie lorsqu'il dit « Je sais que je ne devrais pas manger autant de chocolat ». Si la structure des désirs de Jean est telle que décrite plus haut, alors la thèse veut qu'il exprime sa croyance qu'il désirerait extrinsèquement ne pas manger de chocolat, dans les circonstances, s'il était pleinement instrumentalement rationnel. Cependant, puisqu'il n'est pas pleinement instrumentalement rationnel, dans les circonstances, il n'a pas en fait un tel désir extrinsèque. Puisque ce qu'il fait est fonction des désirs extrinsèques qu'il a en fait, il s'ensuit que si le seul désir intrinsèque de Jean qui réussit à engendrer un désir pour les moyen est un désir de plaisir, alors il aura, et agira de fait, sur la base d'un désir extrinsèque de manger du chocolat. Je répète : ce peut ne pas être le désir extrinsèque le plus fort qu'il aurait s'il était instrumentalement irrationnel, mais ce peut être le plus fort désir extrinsèque qu'il a malgré tout.

Cette interprétation de ce que dit Jean me semble aussi naturelle. Après tout, les échecs de la rationalité instrumentale, peut-être inhabituels, ne sont pas inusités au point d'être incompréhensibles. Nous savons tous ce que c'est, lorsque sentir et goûter du chocolat rend particulièrement saillant et aigu le plaisir d'en manger, au moins lorsque nous le comparons à la nature

inerte et terne de notre savoir que s'empêcher d'en manger améliorera notre état de santé. Dans de telles situations, nous nous dirions, tout comme Jean, que nous devrions nous contrôler. Nous devrions nous contrôler parce que de cette manière seulement nos actions servent-elles nos désirs, étant donné nos croyances quant à la manière dont elles devraient le faire.

L'énigme initiale, concernant le contrôle de soi, était engendrée en adoptant la position de Hobbes selon laquelle ce que chacun de nous, pour sa part, appelle « bien » et « mal » est affaire des désirs et des aversion que nous avons de fait. La solution à cette énigme réside dans l'identification d'une faiblesse dans la position de Hobbes, une faiblesse qui nous oblige à la modifier. Lorsque nos désirs et nos aversions sont le produit d'une irrationalité instrumentale, il est simplement peu plausible de supposer qu'ils représentent ce que nous considérons comme bien et mal. C'est peu plausible, parce que serions rapidement d'accord pour dire que ce sont des désirs et des aversions que nous ne devrions pas avoir, en un sens légitime de ce terme, c'est-à-dire en ce sens que nous ne les aurions pas si nous étions pleinement instrumentalement rationnels.

Ce qui semble toujours plausible, néanmoins, est une version modifiée de la position de Hobbes, une version modifiée dans l'esprit des Lumières et due à Kant, selon laquelle nos désirs et nos aversions doivent eux-mêmes se former en accord avec des principes rationnels. Ce que chacun d'entre nous, pour sa part, appelle « bien » et « mal » est toujours affaire de la relation que les choses entretiennent avec nous. Mais cette relation n'est pas celle d'être une chose que nous désirons de fait ou pour laquelle nous avons une aversion de fait. C'est plutôt celle d'être une chose que nous désirerions, ou pour laquelle nous éprouverions de l'aversion, si nous étions dans un état *plus* pleinement rationnel, c'est-à-dire si nous avions des désirs et des aversions qui furent formées en accord avec les principes rationnels qui les gouvernent, des principes rationnels comme la relation moyen/fin.

Une fois ainsi modifiée la position de Hobbes, cependant, il devient clair que l'irrationalité *instrumentale* peut n'être qu'une cause parmi d'autres du besoin de se contrôler. *N'importe quelle* critique rationnelle des désirs que nous avons de fait amènera un besoin correspondant d'exercer le contrôle de soi, c'est-à-dire un cas dans lequel nous désirons faire quelque chose alors que nous ne le devrions pas. La question que nous devons nous poser est donc celle de savoir s'il y a d'autres formes de critique rationnelle. Et la réponse est oui.

Imaginons une variation sur le cas décrit plus haut. Jean n'a qu'un désir intrinsèque : le désir de plaisir. Et il croit que manger du chocolat est une cause de plaisir. Bien sûr, il croit que c'est aussi une cause de mauvaise santé, et il croit que la mauvaise santé est déplaisante. Mais supposons que Jean croit que, tout compte fait, une vie en mauvaise santé au cours de laquelle il mange du chocolat est plus agréable qu'une vie en bonne santé au cours de laquelle il n'en mange pas. Si, dans ce genre de cas, nous pouvons toujours

imaginer Jean dire, avec véracité, « Je sais que je ne devrais pas manger autant de chocolat », alors la raison pour laquelle nous pouvons l'imaginer dire une telle chose ne peut être que nous supposons qu'il ne voudrait pas manger du chocolat s'il était pleinement instrumentalement rationnel parce que, par hypothèse, nous supposons que Jean désirerait manger du chocolat s'il était pleinement instrumentalement rationnel. La question que nous devons nous poser est donc celle de savoir si nous pouvons toujours imaginer Jean dire « Je sais que je ne devrais pas manger autant de chocolat ».

Lorsque Jean dit qu'il ne devrait pas manger autant de chocolat, entendons-nous pour affirmer qu'il dit qu'il ne voudrait pas manger autant de chocolat, dans les circonstances, s'il était pleinement rationnel *simpliciter*, et entendons-nous aussi pour affirmer que la rationalité instrumentale est au moins un aspect de la pleine rationalité *simpliciter*. Y a-t-il d'autres aspects ? Il me semble qu'il y en a certainement. Un autre aspect est d'avoir des désirs qui soient libres de tout effet distordant, comme la dépression ; un autre est d'avoir des désirs qui soient éclairés ; un autre est d'avoir des désirs qui, réunis, forment un ensemble unifié et cohérent. On pourrait continuer ainsi pendant longtemps.

Ces autres exigences sur la rationalité *simpliciter* suggèrent que d'autres histoires sont possibles afin de rendre compte de la raison pour laquelle Jean n'a qu'un seul désir intrinsèque, un désir de plaisir, des histoires qui, chaque fois, condamneraient la structure désidérative comme un échec de la pleine rationalité. Ainsi, une première histoire donne comme raison pour laquelle Jean n'a qu'un désir intrinsèque, un désir de plaisir, son état dépressif et le fait que sa dépression a détruit ses autres désirs. Une seconde veut que Jean ait un seul désir intrinsèque, un désir de plaisir, et que son incapacité d'avoir d'autres désirs est en quelque sorte un produit de son ignorance. Une troisième veut que la raison pour laquelle Jean a un seul désir intrinsèque, un désir de plaisir, est qu'il a un ensemble de désirs moins que parfaitement cohérent. Je vais expliciter ces histoires avec un peu plus de détails, ne serait-ce que pour rendre claire l'idée que j'ai à l'esprit. Mettons l'accent sur l'exigence que l'ensemble des désirs soit pleinement éclairé.

Supposons que, bien que Jean n'ait pas de fait un désir intrinsèque d'être en bonne santé, il avait ce désir par le passé. Il a d'abord acquis ce désir comme sous-produit d'un programme de conditionnement physique dans lequel il s'était inscrit par curiosité. Mais, à mesure qu'il améliorait sa santé et gagnait un sens très aigu de ce qui constitue la bonne santé — l'énergie que l'on a, l'image du corps, l'ouverture de nouvelles possibilités, l'esprit clair et ainsi de suite — il a découvert qu'il voulait, intrinsèquement, vraiment être en bonne santé. En fait, c'était son plus fort désir intrinsèque, à tel point qu'il devint un fanatique du conditionnement physique. Cependant, supposons aussi que, pour une raison ou pour une autre, il ait été incapable de poursuivre son programme de conditionnement physique pendant un mois et que, lorsque ce mois se fut écoulé et qu'il s'est trouvé finalement capable d'y reve-

nir, il s'est aperçu qu'il ne voulait pas y revenir. Il n'avait plus un sens aigu de ce qui constitue une bonne santé — il avait plus ou moins oublié — et se rendit compte que, sans une constante réflexion sur ce qui constitue la bonne santé, son désir d'avoir une bonne santé avait tout simplement disparu.

Sur cet arrière-fond, demandons-nous ce à quoi a affaire Jean dans les circonstances. Si on interprète cela comme une demande quant à ce qu'il voudrait faire, dans les circonstances, s'il était pleinement rationnel — c'est-à-dire, abstraction faite maintenant des autres exigences, s'il connaissait tous les faits pertinents et était pleinement instrumentalement rationnel — alors la réponse impliquerait, me semble-t-il, un conflit, un conflit déjà résolu.

D'une part, même s'il était pleinement éclairé, il aurait toujours ce désir intrinsèque de plaisir. S'il était, en plus, pleinement instrumentalement rationnel, alors il aurait aussi un désir intrinsèque de manger du chocolat pour avoir du plaisir. Une chose qu'il devrait donc faire, dans la mesure où ce sont là tous les faits, est de manger du chocolat. D'autre part, il y a aussi le désir d'être en bonne santé qu'il aurait encore s'il avait toujours un sens aigu de ce qui constitue une bonne santé — c'est-à-dire s'il était pleinement éclairé — et le désir intrinsèque de ne pas manger de chocolat comme moyen d'être en bonne santé qu'il aurait encore s'il était pleinement instrumentalement rationnel. Une autre chose qu'il devrait faire, donc, est de s'empêcher de manger du chocolat.

Jusqu'à maintenant, il y a conflit. Jean, à la lumière d'un ensemble de considérations, devrait manger du chocolat et, à la lumière d'autres considérations, devrait s'empêcher de manger du chocolat. Mais ce conflit est aisément résolu. Parce que par hypothèse, puisque si Jean était pleinement rationnel, alors son désir intrinsèque d'être en bonne santé serait plus fort que son désir intrinsèque de plaisir. Il s'ensuit que, s'il était pleinement rationnel, son désir extrinsèque de s'empêcher de manger du chocolat, sachant que manger du chocolat le rendra en mauvaise santé, serait plus fort que son désir extrinsèque de manger du chocolat, sachant que manger du chocolat est un moyen d'avoir du plaisir. Lorsque ces deux affirmations contenant « devrait » sont réunies, alors les considérations contre manger du chocolat ont plus de poids que celles en faveur de manger du chocolat. Ce que Jean devrait faire, toutes choses bien considérées, est de s'empêcher de manger du chocolat. C'est ce qu'il voudrait le plus faire s'il était pleinement rationnel.

Nous avons donc une autre interprétation de ce que Jean affirme lorsqu'il dit qu'il devrait cesser de manger autant de chocolat. Il exprime la croyance que c'est ce qu'il devrait faire toutes choses bien considérées. Ceci, par ailleurs, est une croyance à propos de ce qu'il voudrait le plus faire s'il était pleinement rationnel *simpliciter*, c'est-à-dire abstraction faite d'autres exigences, s'il connaissait tous les faits pertinents et s'il était pleinement instrumentalement rationnel. Jean est en position d'avoir cette croyance, parce que, même s'il n'a plus un sens aigu de ce qui constitue une bonne santé, il

se souvient de ce que c'était lorsqu'il était en bonne santé. Il sait, en d'autres termes, qu'il avait de l'information dans le passé, information qu'il ne possède plus, qui cause en lui le désir très fort d'être en bonne santé. Cependant, parce qu'il n'a plus cette information, il n'a plus un tel désir de fait.

J'ai dit que cette explication de l'histoire de Jean était tout à fait naturelle. Elle est naturelle parce que nous sommes tous familiers avec des situations dans lesquelles, bien que nous soyons pleinement instrumentalement rationnels, nous n'avons aucun désir d'agir de la façon que nous croyons que nous devrions agir si nous étions pleinement rationnels *simpliciter*. Les trous de mémoire, le manque d'imagination et l'ignorance — et, dans le même registre, l'incohérence, la dépression et tous les autres désordres de personnalité — peuvent causer la perte du désir que nous croyons que nous aurions dans un état plus pleinement rationnel, ou causent en nous d'avoir des désirs que nous croyons que nous aurions dans un état plus pleinement rationnel. Ces types d'échec de la raison sont donc aussi parmi ceux qui peuvent expliquer notre besoin de contrôle de soi, parce qu'ils peuvent aussi expliquer pourquoi nous désirons agir d'une certaine façon, alors que nous croyons que nous devrions agir d'une autre façon.

2. Comment un agent peut-il avoir besoin de se contrôler, et réussir à se contrôler ?

La première énigme consistait à expliquer ce que signifie « doit » lorsque nous disons, comme Jean, que bien que nous puissions désirer agir d'une certaine façon dans certaines circonstances, lorsque nous pensons que nous aurions besoin de nous contrôler dans ces circonstances, ce que nous croyons est aussi que nous ne devrions pas agir de cette manière. La seconde énigme est de faire sens de cette idée que nous devrions nous contrôler dans la mesure du possible.

La source du problème réside dans un truisme en philosophie de l'action, un truisme popularisé par Davidson². Selon ce truisme, si un agent désire le plus agir d'une certaine façon, et s'il croit qu'il est libre d'accomplir cette action, alors s'il tente d'accomplir une action, ce sera cette action qu'il tentera d'accomplir. Donc, selon le truisme, si, ici et maintenant, je désire le plus continuer de parler, et si je crois que je puis le faire, alors c'est ce que je tenterai de faire. Bien sûr, je pourrais ne rien faire. Je pourrais m'évanouir, tomber dans le coma ou mourir. Mais si je tente de faire quelque chose, alors ce que je tenterai de faire est de continuer de parler.

2. Davidson, D. « How is Weakness of the Will Possible ? », 1970, repris dans Davidson, D. *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 21-42. Trad. fr. par P. Engel, « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? », dans D. Davidson, *Action et événements*, Paris, PUF, 1993, pp. 37-65.

Bien que le truisme requière une formulation plus nuancée que celle que j'ai donnée ici, j'espère que cela a l'air d'un truisme. Il devrait en être ainsi, étant donné la façon dont les concepts de désir, de croyance et d'action sont définis. Une action est définie, après tout, comme quelque chose qui est fait et qui est la conséquence causale d'un désir et d'une croyance et, dans le cas où l'agent aurait une grande variété de désirs et de croyances, ce qu'il veut le plus est simplement défini comme l'action qui est l'objet du désir et de la croyance qui ont le plus grand pouvoir causal. Bien que le truisme requière une formulation plus nuancée, il semble donc légitime de supposer que celui-ci, ou quelque chose de semblable, est vrai.

Étant donné le truisme, cependant, il est difficile de voir comment quelqu'un qui peut avoir besoin de se contrôler peut réussir à ce faire. Comme nous l'avons vu, un agent qui a besoin de se contrôler désire le plus agir d'une certaine façon alors qu'il croit qu'il devrait agir d'une autre façon. Mais si l'agent désire le plus agir d'une certaine façon alors qu'il croit qu'il devrait agir d'une autre, le truisme nous dit que, s'il tente de faire quelque chose, ce qu'il tentera de faire est d'agir de la façon dont il veut le plus agir, et non de la façon dont il croit qu'il devrait agir. En fait, puisque le truisme se présente comme une vérité conceptuelle, il semble s'ensuivre qu'il soit logiquement impossible pour qui que ce soit qui a besoin de se contrôler de réussir à ce faire, puisque cela exigerait qu'il désire le plus agir d'une certaine façon et désirer encore plus fort agir de la façon exigée par le contrôle de soi. C'est une parfaite contradiction dans la description de l'agent en question.

Considérons le cas de Jean afin d'être clair. Jean désire le plus manger du chocolat, mais croit qu'il ne devrait pas. Suivant le truisme, cependant, il s'ensuit que si Jean essaie de faire quelque chose, il va essayer de manger du chocolat. Mais si Jean va essayer de manger du chocolat, s'il tente de faire quelque chose, alors il ne va bien sûr pas essayer de se contrôler. Bien que nous ayons réussi à expliquer pourquoi Jean a besoin de se contrôler, il semble que ce qu'il a besoin de faire est une impossibilité logique. C'est la seconde énigme concernant le contrôle de soi. Comment la résoudre ?

Il me semble que cette énigme se présente à nous parce que certaines assomptions ont besoin d'être explicitées et questionnées. Notons, par exemple, qu'il y a au moins deux moments du temps différents pendant lesquels il peut se contrôler. Supposons que nous envisageons, au temps t_1 , que nous serons hors de contrôle au temps t_2 (ou au moins l'absence de contrôle de soi à t_2). Les deux moments pendant lesquels nous pouvons nous contrôler reflètent le fait que t_1 et t_2 peuvent être le *même* moment ou des moments *différents*. L'énigme surgit seulement si on suppose que t_1 et t_2 sont identiques.

Imaginons que t_1 précède t_2 . Nous sommes donc en mesure de nous demander, à t_1 , ce que nous voulons le plus faire à t_1 . La réponse pourrait bien être, croyant comme nous le faisons qu'à un moment t_2 nous pouvons potentiellement perdre le contrôle, que ce nous voulons le plus faire est de s'assurer de ne pas perdre le contrôle à t_2 . Et ici, conséquemment, nous

avons une façon parfaitement directe d'accomplir une action et donc de contrôler nos actions subséquentes, (du moins dans la mesure où nous ne perdons pas le contrôle à t_1). Nous pouvons nous contrôler diachroniquement, à un moment qui précède t_2 , en organisant les circonstances de l'action que nous affronterons à un moment subséquent de façon à faire disparaître la possibilité de perte de contrôle à ce moment.

Par exemple, si à un moment précédent, alors qu'il était pleinement instrumentalement rationnel, Jean avait prévu qu'il ne serait plus instrumentalement rationnel au moment de passer devant le supermarché en allant au travail — peut être que la vue du supermarché rend particulièrement saillante la possibilité d'acheter du chocolat, ce qui cause le fait qu'il devient instrumentalement irrationnel — alors, s'il avait le plus voulu faire cela, il aurait pu s'assurer d'agir d'une manière instrumentalement rationnelle plus tard, disons en s'assurant que sa seule option aurait alors été celle qu'il aurait désirée s'il avait été pleinement instrumentalement rationnel. Il aurait pu aller au travail en empruntant un chemin différent de façon à ce qu'il ne voit jamais le supermarché ou s'arranger pour ne pas avoir d'argent dans l'auto en allant au travail, ou même emmener quelqu'un avec lui dans l'auto, quelqu'un qui aurait pu lui parler et le convaincre de ne pas s'arrêter pour acheter du chocolat, et ainsi de suite. De cette manière, il aurait pu s'assurer à un moment précédent que, malgré le potentiel d'action instrumentalement irrationnelle à un moment subséquent, au moment de passer devant le supermarché, ce potentiel ne soit jamais réalisé.

En bref, donc, une solution à cette seconde énigme concernant le contrôle de soi se trouve dans l'observation, très simple, que le contrôle de soi diachronique est possible. Lorsque nous nous contrôlons diachroniquement, nos tentatives de ne pas faire ce que nous voulons vraiment faire peut exiger que notre plus fort désir soit de ne pas agir sur la base de notre plus fort désir. Mais il n'y a pas de contradiction, si l'on voit que les désirs sont présents à des moments différents. Lorsque nous nous contrôlons à t_1 , notre plus fort désir à t_1 peut être ce qui cause que nous n'agissions pas sur la base de ce qui, en l'absence de ce contrôle de soi diachronique, aurait été notre plus fort désir à un moment t_2 subséquent.

3. Comment un agent peut-il se contrôler, et réussir à ce faire au moment où il est le plus vulnérable ?

Tout cela peut être parfait. Mais que faire si t_1 et t_2 sont identiques ? Au moment où Jean désire le plus fortement manger du chocolat, Jean est-il capable de ne pas agir sur la base de son désir le plus fort ? C'est notre troisième énigme du contrôle de soi. Étant donné que le contrôle de soi diachronique est possible, le contrôle de soi synchronique est-il aussi possible ? Est-il possible pour un agent d'avoir besoin de se contrôler et de réussir à ce faire dans un moment de vulnérabilité ?

Certains sont sceptiques en ce qui concerne le contrôle de soi synchronique. Une raison de leur scepticisme est que plusieurs exemples de ce qui semble des cas de contrôle de soi synchronique sont en fait, après examen, des cas de contrôle de soi diachronique où les deux moments du temps sont simplement très rapprochés. Ainsi, par exemple, supposons que Jean aperçoit du coin de l'oeil le supermarché où il se rend régulièrement afin d'acheter son chocolat préféré lorsqu'il se rend au travail. Ce coup d'œil causera une modification irrationnelle dans son profil désidératif. Il causera le fait qu'il devient instrumentalement irrationnel, disons, et donc qu'il désire le plus fortement s'arrêter et acheter du chocolat, alors qu'avant le coup d'œil il n'avait pas un tel désir. Si cela est juste, Jean pourrait bien faire quelque chose afin de s'empêcher de jeter un coup d'œil un peu avant de jeter ce coup d'œil. Il pourrait regarder ailleurs, mettre son bras devant ses yeux, porter son attention ailleurs, et quoi encore. Mais bien que, dans de tels cas, il serait naturel de décrire Jean comme ayant repris ses esprits au moment de la vulnérabilité, le fait est que nous imaginons Jean reprendre ses esprits un instant avant qu'il puisse perdre le contrôle. C'est donc un cas de contrôle de soi diachronique, non un cas de contrôle de soi synchronique et, comme tel, ne nous donne aucune contradiction embarrassante dans la description de ce que fait Jean. On peut simplement imaginer que Jean veut le plus s'empêcher de jeter ce coup d'œil au supermarché et agir sur la base de ce désir un moment avant que ses désirs aient changé.

Nous ne pouvons cependant imaginer qu'un agent, au même moment, veut le plus agir d'une certaine façon — la façon requise par la perte de contrôle — et veut le plus agir d'une autre façon — la façon requise par le contrôle de soi. Jean, par exemple, ne peut au même moment vouloir le plus manger du chocolat et vouloir le plus s'empêcher de manger du chocolat, parce que ce serait une contradiction manifeste dans la description de Jean. Les sceptiques à propos du contrôle de soi synchronique mettent, à juste titre, l'emphasis sur ce point. La question que nous devons nous poser, néanmoins, est celle de savoir si le contrôle de soi synchronique exige une telle chose.

On pourrait penser qu'il y a une preuve *a priori* que le contrôle de soi synchronique peut être décrit de façon non contradictoire. La preuve va comme suit. La relation entre les désirs et les actions est causale. Étant donné que les causes précèdent leurs effets, il s'ensuit donc que les désirs causant nos actions sont les désirs que nous avons à un certain moment, et que ce qu'ils causent sont les actions que nous accomplissons un peu plus tard. Puisqu'il en va ainsi, il doit être au moins logiquement possible qu'il y ait un désir plus fort pour causer le contrôle de soi synchronique, même si le contrôle de soi ne fait qu'empêcher l'agent d'agir sur la base d'un désir plus fort qu'il a au moment où il se contrôle.

Afin de voir pourquoi, imaginons que le contrôle de soi prenne place pendant qu'un agent désire le plus agir d'une façon incontrôlée, et imaginons que cela compte comme le contrôle de soi synchronique parce que cela empêche ces désirs d'avoir leurs effets caractéristiques. Puisque le contrôle de soi

synchronique a été causé par le désir le plus fort que l'agent avait un peu plus tôt, il n'y a tout simplement pas de contradiction dans notre supposition que ces désirs les plus forts, ceux que l'agent avait un peu plus tôt, étaient différents. En d'autres termes, puisque les désirs qui causent un agent à se contrôler synchroniquement sont ceux qu'il a un instant avant de se contrôler synchroniquement, et puisque ce moment, le moment où il se contrôle synchroniquement, est l'instant pendant lequel l'agent désire le plus agir d'une manière incontrôlée, il n'y a tout simplement pas de contradiction impliquée dans notre supposition que ce que l'agent désire le plus faire un instant plus tôt est de se contrôler à l'instant suivant.

Un exemple peut être utile. Supposons que, comme cela semble souvent être le cas, Jean se contrôle en ayant certaines pensées ou en se mettant à rêver. Au moment où il veut le plus manger du chocolat, supposons qu'il pense que le chocolat qu'il s'apprête à manger est un morceau de gras et qu'il imagine le morceau de gras coincé dans son estomac après qu'il l'ait mangé. Cet exercice de l'imagination peut bien empêcher le désir de Jean de manger du chocolat — qui, par stipulation, est le plus fort désir que Jean a en cet instant — d'avoir son effet caractéristique. Mais il n'y a aucune contradiction impliquée dans la supposition qu'imaginer quelque chose était causé par le désir que Jean avait un instant plus tôt, un instant plus tôt pendant lequel ce que Jean voulait le plus faire était imaginer le chocolat comme un morceau de gras coincé dans son estomac, afin d'empêcher le plus fort désir qu'il avait à l'instant d'avoir son effet caractéristique. Le contrôle de soi compte comme synchronique, parce qu'il se produit au moment où Jean désire le plus manger du chocolat. Mais cela ne signifie pas qu'il ne pourrait pas être causé par des désirs plus forts de Jean différents à un instant précédent.

Je dois cependant confesser ne pas être convaincu par cet argument *a priori* en faveur de contrôle de soi synchronique. Le problème est que le désir qui cause les actions de l'agent ne les initie tout simplement pas. Les actions prennent du temps avant de se produire. Conséquemment, les désirs qui les causent doivent les initier et les soutenir dans les temps. Considérons, par exemple, quelqu'un qui désire le plus lever le bras au-dessus la tête et qui agit sur la base de ce désir, mais qui perd soudainement le désir de lever le bras au-dessus la tête avant que l'acte soit complété. On doit souligner que l'action de lever le bras cesse aussitôt que le désir disparaît. Si le bras est au niveau de ses épaules, il ne continue pas de le monter, parce que cette action était initiée par le désir de lever le bras au-dessus la tête. Son désir de lever le bras au-dessus la tête doit causalement supporter la levée du bras pendant tout le temps pendant lequel elle se produit.

De même, étant donné que cela prend du temps de penser ou de se mettre à imaginer quelque chose dans ce qui constitue une tentative synchronique de contrôle de soi — même une vague pensée prends du temps avant de se produire, comme le fait le *flash* d'une image devant l'esprit — le désir qui cause la pensée ou le fait d'imaginer quelque chose doit les initier et les

supporter pendant tout le temps pendant lequel ils se produisent. Un dilemme, pour la thèse voulant que nous avons donné une preuve *a priori* que le contrôle de soi synchronique peut être décrit en termes non contradictoires, s'offre de lui-même, un dilemme que nous pouvons mettre à l'avant scène en examinant encore une fois le cas de Jean.

Dans la première branche du dilemme, Jean désire le plus avoir une pensée qui l'empêchera d'acquérir un désir plus fort différent dans quelques moments. Par exemple, Jean peut vraiment croire qu'il acquerra le désir de manger du chocolat dans quelques instants, un désir qui sera alors son plus fort désir, s'il ne pense pas le chocolat comme un morceau de gras coincé dans son estomac dans les prochains instants, mais il peut aussi désirer le plus, ici et maintenant, avoir de telles pensées. Dans ce cas, bien que l'on puisse facilement imaginer que le désir de Jean initie et soutient avoir cette pensée pendant les prochains instants, avoir la pensée qu'il a, et donc le contrôle de soi que cela constitue si cela a l'effet désiré, se présente auparavant et ainsi empêche le désir de manger du chocolat. Le contrôle de soi, bien que peut-être une action, est au mieux diachronique.

Dans l'autre branche du dilemme ce que Jean désire le plus faire est ne pas avoir de pensée qui l'empêcherait d'acquérir le désir plus fort dans un moment subséquent, mais d'avoir une pensée qui empêchera le plus fort désir qu'il aura de fait, dans quelques instants, d'avoir ses effets caractéristiques. Par exemple, ici et maintenant, il pourrait vouloir le plus penser, en cet instant, le chocolat comme un morceau de gras coincé dans son estomac parce qu'il croit que, à l'instant suivant, il désirera le plus manger du chocolat, et parce qu'il croit que s'il pense le chocolat comme un vulgaire morceau de gras en cet instant, alors il empêchera son désir d'avoir son effet caractéristique.

Mais si c'est ce que Jean veut le plus faire, alors il est difficile de voir comment son désir peut réellement causer en lui d'avoir une pensée adéquate. Même s'il croit que penser le chocolat comme un vulgaire morceau de gras coincé dans son estomac empêcherait son désir de manger du chocolat d'avoir son effet caractéristique, son présent désir, qui disparaîtra l'instant suivant, pourrait au mieux initier une telle pensée, une pensée qui disparaîtra au moment suivant, alors qu'il n'y a plus aucun désir pour causalement soutenir cette occurrence. Alors Jean, présumément, agira sur la base de son désir le plus fort à l'instant qui suit : son désir de manger du chocolat. Il mangera du chocolat et ainsi échouera à se contrôler synchroniquement.³ Il me semble donc que rien de ce qui fut dit jusqu'à maintenant ne nous donne des

3. Cet argument supporte-t-il la conclusion plus forte que le contrôle de soi synchronique que ces actions sont logiquement impossibles, ou simplement la conclusion plus faible que, étant donné les faits empiriques, les pensées qui constituent le contrôle de soi synchronique doivent durer plus longtemps qu'un instant, et donc que nous ne nous contrôlons jamais sous la forme d'une action ? Ceux qui pensent que le concept d'une pensée qui dure plus d'un instant est incohérent devraient penser que cela supporte la conclusion la plus forte. Ceux qui pensent que ce concept est cohérent devraient penser qu'elle supporte, au mieux, la conclusion la plus faible.

raisons de supposer que le contrôle de soi synchronique puisse être décrit en termes non contradictoires

La discussion de cette prétendue preuve *a priori* que le contrôle de soi synchronique peut être décrit en termes non contradictoires a été utile, parce qu'elle nous a obligés à considérer ce qui me semble des cas beaucoup plus intéressants et éclairants de contrôle de soi apparemment synchroniques. Pensons à une variation sur l'exemple examiné plus haut. Comme il arrive souvent, Jean découvre qu'il veut le plus manger du chocolat. Il en prend, mais, au moment où il s'apprête à le mettre dans sa bouche, il le regarde et commence à imaginer que le chocolat est un morceau de gras qui sera bientôt coincé dans son estomac. C'est, je pense, une expérience commune que d'imaginer de telles choses. Et l'effet causal d'imaginer de telles choses peut être une modification complète et brutale du profil désidératif de l'agent. Bien qu'avant d'imaginer une telle chose Jean désirait le plus manger du chocolat — en fait, il s'apprêtait à en manger — après qu'il ait imaginé un telle chose, il ne veut plus le faire. Il pose le chocolat et fait autre chose.

Ici, me semble-t-il, nous trouvons enfin la question qui a exigé une réponse, dans la mesure où nous supposons que les cas de contrôle de soi synchronique sont possibles. Car, enfin, pourquoi diable supposons-nous que Jean imagine de telles choses ? Le plus fort désir qu'il a à ce moment ne l'a pas causé, c'est sûr. Par stipulation, ce qu'il voulait le plus faire en cet instant est de manger du chocolat, et imaginer une telle chose sape ce désir. Mais le plus fort désir qu'il avait un instant plus tôt ne le cause pas non plus. Encore une fois, par stipulation, ce qu'il voulait le plus faire un instant plus tôt est de manger du chocolat. Mais, dans ce cas, qu'est ce qui cause ce qu'il a imaginé ? La réponse me semble implicite dans ce qui fut dit au tout début de ce texte à propos de ce que « devrait » signifie lorsque Jean dit qu'il ne devrait pas manger autant de chocolat.

Souvenons-nous que Jean a besoin de se contrôler parce bien qu'il croit qu'il ne devrait pas manger autant de chocolat, c'est ce qu'il veut le plus faire. Comme je l'ai déjà soutenu, la croyance de Jean — sa croyance qu'il ne devrait pas manger de chocolat — est simplement la croyance qu'il voudrait le plus ne pas manger de chocolat, dans les circonstances, s'il était pleinement rationnel *simpliciter*, c'est-à-dire s'il avait l'ensemble de désirs qu'il aurait s'il était pleinement instrumentalement rationnel, si ses désirs étaient tous à l'abri des effets d'influences distordantes comme la dépression, si ses désirs comme tout formaient un ensemble maximale éclairé, unifié et cohérent, et ainsi de suite. Le problème de Jean, donc, est que son plus fort désir est en désaccord avec le plus fort désir qu'il croit qu'il aurait dans cet état d'esprit plus pleinement rationnel et cohérent.

Considérons maintenant les deux psychologies suivantes. La première comprend la croyance de l'agent qu'il voudrait le plus, dans les circonstances, agir d'une certaine façon s'il avait un ensemble maximale cohérent de désirs et, en plus, un désir d'agir de cette façon. L'autre psychologie

comprend sa croyance qu'il voudrait le plus, dans les circonstances, agir d'une certaine façon s'il avait un ensemble de désirs maximale-ment cohérent, mais qui ne comprend pas, en plus, le désir d'agir de cette manière. Que peut-on dire à propos de ces psychologies à partir de ce que nous avons dit jusqu'à maintenant ?

La réponse semble assez claire. On peut dire que la première psychologie montre plus de cohérence que la seconde. Le simple fait que les agents n'arrivent pas à avoir des désirs, concernant quoi faire dans les circonstances actuelles, qu'ils croient qu'ils auraient s'ils avaient un ensemble de désirs maximale-ment cohérent constitue en soi une sorte d'incohérence ou de déséquilibre dans leur psychologie. Cela constitue une sorte d'incohérence ou de déséquilibre parce que les agents échouent de leur propre point de vue. Bien sûr, ce n'est pas dire que le désir n'est pas cohérent avec d'autres désirs et d'autres croyances de l'agent. Ce pourrait être l'élément crucial dans un ensemble cohérent. Mon point est simplement qu'une source d'incohérence dans la psychologie des agents se situe dans un manque d'harmonie entre leurs désirs concernant ce qu'ils doivent faire dans les circonstances et leurs croyances concernant ce qu'ils voudraient faire, dans les circonstances, s'ils avaient un ensemble maximale-ment cohérent de désirs.

Le fait qu'il en soit ainsi me semble très significatif. Les agents rationnels possèdent une disposition générale non désidérative sous la forme d'une tendance vers la cohérence. C'est cette tendance qui explique pourquoi, par exemple, leurs croyances tendent à être en conformité avec l'évidence, et que leurs désirs tendent à se développer à la lumière de leurs désirs pour certaines fins et leurs croyances en certains moyens pour atteindre ces fins. Qui plus est, la possession de cette tendance vers la cohérence n'est pas affaire de tout ou rien. Il y a des agents exceptionnellement rationnels pour qui la tendance vers la cohérence semble claire et complète : leurs croyances ne sont jamais en désaccord avec l'évidence, leurs désirs ne sont jamais en désaccord avec leurs désirs pour certaines fins et leur croyance en certains moyens. Et il y a ceux qui, malgré la cohérence d'une bonne partie de leur psychologie, montrent des poches d'incohérence : ils croient parfois contre toute évidence ou n'arrivent pas à désirer les moyens considérés permettre d'atteindre certaines fins. Et il y a ceux qui sont à peine interprétables, étant donné le peu de cohérence montrée par leur psychologie : leurs croyances et leurs désirs constituent un vrai gâchis.

Si j'ai raison, cependant, les agents qui croient qu'ils désireraient agir d'une certaine façon, dans les circonstances, s'ils avaient une psychologie maximale-ment cohérente, mais n'arrivent pas à avoir le désir correspondant, font preuve de fait d'un manque de cohérence dans leur psychologie, alors il me semble s'ensuivre que cette tendance que possèdent les agents rationnels vers la cohérence peut potentiellement expliquer pourquoi leurs croyances tendent à être en conformité avec l'évidence, et leurs désirs en conformité avec leurs désirs de certaines fins et leurs croyances concernant les moyens

d'atteindre ces fins, mais aussi pourquoi leurs désirs concernant ce qu'ils feront, dans les circonstances tendent à être en conformité avec leurs croyances concernant ce qu'ils voudraient faire, dans les circonstances, s'ils avaient un ensemble maximalement cohérent de désirs.

Chez les agents qui possèdent cette tendance à un haut degré, par exemple, on peut s'attendre à trouver que leurs croyances concernant ce qu'ils voudraient faire, dans les circonstances, s'ils avaient un ensemble maximalement cohérent de désirs causerait, ou du moins soutiendrait, leurs désirs correspondant d'une façon assez systématique. Toute chose égale par ailleurs, ils n'auraient jamais besoin de se contrôler, parce qu'ils ne se trouveraient jamais dans une situation où ils croient qu'ils désireraient faire quelque chose, dans les circonstances, s'ils avaient un ensemble maximalement cohérent de désirs et ne pas arriver à désirer le faire.

Mais chez les agents qui ne sont pas aussi cohérents, on pourrait s'attendre à ce qu'ils n'aient pas les tendances d'appui, les tendances qui les rendent capable de reprendre la piste lorsque leurs désirs ne sont pas en accords avec leurs croyances concernant ce qu'ils voudraient faire, dans les circonstances, s'ils étaient maximalement cohérents. On pourrait s'attendre à ce qu'ils soient disposés, par exemple, à s'engager dans certains processus de pensée ou de fabulation qui empêchent leurs désirs divergents d'avoir leurs effets caractéristiques, et qui causent le fait qu'ils ont des désirs qui les conduisent à faire ce qu'ils auraient voulu faire s'ils avaient eu un ensemble maximalement cohérent de désirs.

Ici réside l'explication de comment, malgré le fait qu'il ne veuille rien de plus que du chocolat, Jean peut néanmoins imaginer le chocolat comme n'étant rien d'autre qu'un vulgaire morceau de gras coincé dans son estomac. Il peut s'engager dans cet exercice d'imagination, parce qu'il possède une tendance, assez générale, vers la cohérence dans sa psychologie, et cette tendance cause le fait qu'il pense de telle chose et s'engage dans de tels exercices d'imagination afin de conférer à sa psychologie un état plus cohérent étant donné le présent état d'incohérence. En d'autres termes, Jean imagine que le chocolat est un morceau de gras coincé dans son estomac parce qu'il est rationnel, et que c'est la chose qu'il est rationnel pour lui d'imaginer en cet instant. C'est la chose rationnelle pour lui à imaginer parce que cela cause le fait qu'il perd le désir de manger du chocolat — le désir dont la présence rend sa psychologie incohérente — et, en lieu et place, cause le fait de désirer le plus faire ce qu'il croit qu'il voudrait le plus faire s'il avait un ensemble maximalement éclairé, cohérent et unifié de désirs. De cette manière, Jean restaure la cohérence dans sa psychologie.

La troisième énigme concernant le contrôle de soi surgit à cause de l'apparente impossibilité logique du contrôle de soi synchronique, c'est-à-dire de cas dans lesquels les agents ont besoin à la fois de se contrôler et de réussir à le faire dans un moment de vulnérabilité. Ces cas paraissent impossibles parce que leur description semble impliquer une contradiction. Il

semble que les agents doivent à la fois vouloir le plus agir d'une façon incontrôlée, et vouloir le plus agir d'une façon requise par le contrôle de soi. Mais la solution à cette énigme réside dans le fait que ce qui rend le contrôle de soi synchronique possible est le fait que ce n'est pas du tout une action — ou, en tout cas, ce n'est pas une action dans le sens ordinaire du mot « action » saisi dans le truisme formulé plus haut, le sens d'« action » dans lequel les actions sont des choses que nous faisons et qui sont causées par des désirs et des croyances concernant la relation moyen/fin. Lorsque les agents se contrôlent synchroniquement, ils s'engagent dans divers processus et imaginent des choses, et faire ainsi est causé par une tendance non désidérative qu'ils possèdent, la tendance de leur psychologie à tendre vers la cohérence, et non par des désirs ou des croyances concernant la relation moyen/fin qu'ils peuvent posséder.

4. Comment le contrôle de soi peut-il être autre chose qu'une action ?

Ceci nous amène à la quatrième et dernière énigme du contrôle de soi. Comment le contrôle de soi peut-il être autre chose qu'une action ? Le contrôle de soi est, après tout, quelque chose que nous faisons — c'est une activité — et les activités sont sûrement des actions.

Mais cette tendance à penser que le contrôle de soi est une action est, je crois, une généralisation hâtive bien compréhensible. Nous commençons par noter que le contrôle de soi est quelque chose que nous faisons. Ensuite nous généralisons : puisque toutes les choses que nous faisons sont des activités, et toutes les activités des actions, nous concluons que le contrôle de soi est une action. Mais c'est une généralisation hâtive parce que tout ce que nous faisons, et toutes nos activités, ne constituent pas des actions. Penser est quelque chose que, normalement, nous disons faire : c'est une activité. Mais ce n'est certainement pas une action en un sens ordinaire de ce terme. Inférer une conclusion de prémisses que nous acceptons est aussi quelque chose que nous faisons - c'est aussi une activité - mais ce n'est pas une action, en aucun sens de ce terme. Dériver un désir, comme moyen, à partir d'un désir pour une fin et une croyance que ce moyen est un moyen pour atteindre cette fin est aussi quelque chose que nous faisons, de même que se souvenir, etc. Mais rien de tout cela ne peut être conçu comme une action — pas, en tout cas, en un sens ordinaire du terme « action », le sens dans lequel les actions sont des choses que nous faisons et qui sont causées par des désirs et des croyances concernant la relation moyen/fin.

Je suis donc tout à fait heureux de penser qu'il est faux que le contrôle de soi constitue une action. En fait, j'accueille cette conclusion à bras ouverts, parce que le contrôle de soi n'est pas une action. Le contrôle de soi est une pure cognition, et si des actions sont les conséquences du contrôle de soi, alors nous avons des cas où le contrôle de soi nous donne une illustration

dramatique de la façon dont les actions peuvent être le produit de pures cognitions. Qui plus est, comme nous l'avons vu, l'illustration elle-même est parfaitement ordinaire. Elle ne requiert rien de bizarre de notre part dans le pouvoir de la rationalité. Je vais l'expliquer une dernière fois.

Les agents rationnels possèdent la capacité de réfléchir à leurs propres actions et de se demander ce qu'ils voudraient faire, dans les circonstances, s'ils avaient une psychologie maximale éclairée, unifiée et cohérente. Ils possèdent aussi diverses tendances qui leur permettent de restaurer la cohérence dans leur psychologie globale. Dans le cas de Jean, parce qu'il croit qu'il désirerait ne pas manger de chocolat, dans les circonstances, s'il avait une psychologie maximale éclairée, unifiée et cohérente, mais désire le plus manger du chocolat, sa tendance le cause à imaginer que le chocolat est un morceau de gras coincé dans son estomac, et ce qu'il imagine cause en retour un changement crucial dans ses désirs. Il en vient à désirer le plus d'agir d'une façon qu'il croit qu'il voudrait agir, dans les circonstances, s'il avait une psychologie maximale éclairée, unifiée et cohérente. Lorsqu'il agit, c'est ce qu'il fait.

Malgré le rôle constitutif jouée par les désirs et les croyances concernant la relation moyen/fin de Jean dans la production de ses actions, il arrive que la racine causale de ses actions ne puisse être que sa capacité de réflexion rationnelle — la capacité qui le rend capable de former des croyances quant à ce qu'il voudrait faire dans les circonstances s'il avait une psychologie maximale éclairée, unifiée et cohérente — d'une part, et la tendance de sa psychologie vers une cohérence totale — la tendance qui le rend capable de s'engager dans l'exercice de l'imagination qui à un effet crucial sur ses désirs d'autre part. Tout le reste découle causalement à partir de là. Si nous avons besoin d'une illustration de la pure raison pratique en action, je ne pense pas que nous puissions trouver un meilleur exemple.⁴

4. Cet article, ici traduit de l'anglais par Richard Vallée, reprend tout en les développant des thèses émises dans plusieurs articles déjà publiés. Ces articles incluent Kennett, J. et M. Smith, « Frog and Toad Lose Control », *Analysis*, 1996, pp. 63-73, et « Synchronic Self-Control is Always Non-Actional », *Analysis*, 1997, pp. 121-131, (une réponse à Mele, « Underestimating Self-Control »: Kennett and Smith, « On Frog and Toad », *Analysis*, 1997, pp. 119-123.); Pettit P. et M. Smith « Practical Unreason », *Mind*, 1993a, pp. 53-79, et « Brandt on Self-Control » dans Brad Hooker (dir. de publication) *Rationality, Rules and Utility*, 1993b, Westview Press, pp. 33-50, 1996, Smith, M., « Valuing : Desiring or Believing ? », dans Charles, David et Kathleen Lennon (dir. de publication) *Reduction, Explanation, Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 323-360, *The Moral Problem*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, « Internal Reasons », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995, pp. 109-131 et « A Theory of Freedom and Responsibility », dans Cullity, Garrett et Berys Gaut (dir. de publication) *Ethics and Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 293-319.

Le non-conséquentialisme et l'universalisabilité

Philip Pettit

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004968ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004968ar>

[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

Pettit, P. (2000). Le non-conséquentialisme et l'universalisabilité. *Philosophiques*, 27 (2), 305–322. <https://doi.org/10.7202/004968ar>

Résumé de l'article

Si les non-conséquentialistes veulent adhérer à l'exigence d'universalisabilité, alors ils devront adopter une prise de position étonnamment relativiste. Non seulement vont-ils affirmer, dans une veine familière, que les prémisses invoquées dans l'argumentation morale n'ont de force que relative à l'agent, c'est-à-dire qu'elles peuvent impliquer l'usage d'un indexical — comme dans la considération que cette option-ci ou celle-là favoriserait *mes* engagements, me délésterait de *mes* devoirs ou bénéficierait à *mes* enfants — et qu'elles ne peuvent fournir de raisons qu'à l'agent indexicalement pertinent, moi-même en l'occurrence. Ils devront aussi interpréter la considération invoquée dans les conclusions morales typiques, selon laquelle telle ou telle option est juste ou devrait être choisie ou peu importe, comme n'ayant elle-même qu'une force relative à l'agent.

Le non-conséquentialisme et l'universalisabilité

PHILIP PETTIT

Australian National University

Pnp@coombs.anu.edu.au

RÉSUMÉ. — Si les non-conséquentialistes veulent adhérer à l'exigence d'universalisabilité, alors ils devront adopter une prise de position étonnamment relativiste. Non seulement vont-ils affirmer, dans une veine familière, que les prémisses invoquées dans l'argumentation morale n'ont de force que relative à l'agent, c'est-à-dire qu'elles peuvent impliquer l'usage d'un indexical — comme dans la considération que cette option-ci ou celle-là favoriserait *mes* engagements, me délesterait de *mes* devoirs ou bénéficierait à *mes* enfants — et qu'elles ne peuvent fournir de raisons qu'à l'agent indexicalement pertinent, moi-même en l'occurrence. Ils devront aussi interpréter la considération invoquée dans les conclusions morales typiques, selon laquelle telle ou telle option est juste ou devrait être choisie ou peu importe, comme n'ayant elle-même qu'une force relative à l'agent.

ABSTRACT. — If non-consequentialists are to embrace the requirement of universalisability, then they will have to strike a surprisingly relativistic stance. Not only will they say, in familiar vein, that the premises adduced in moral argument may only be agent-relative in force: that is, may involve the use of an indexical — as in the consideration that this or that option would advance *my* commitments, discharge *my* duty, or benefit *my* children — and may provide reasons only for the indexically relevant agent: in this case, me. They will also have to construe the consideration adduced in typical moral conclusions, to the effect that this or that option is right or ought to be chosen or whatever, as itself only agent-relative in force.

Si les non-conséquentialistes veulent adhérer à l'exigence d'universalisabilité, alors ils devront adopter une prise de position étonnamment relativiste. Non seulement vont-ils affirmer, dans une veine familière, que les prémisses invoquées dans l'argumentation morale n'ont de force que relative à l'agent, c'est-à-dire qu'elles peuvent impliquer l'usage d'un indexical — comme dans la considération que cette option-ci ou celle-là favoriserait *mes* engagements, me délesterait de *mes* devoirs ou bénéficierait à *mes* enfants — et qu'elles ne peuvent fournir de raisons qu'à l'agent indexicalement pertinent, moi-même en l'occurrence. Ils devront aussi interpréter la considération invoquée dans les conclusions morales typiques, selon laquelle telle ou telle option est juste ou devrait être choisie ou peu importe, comme n'ayant elle-même qu'une force relative à l'agent. C'est en tout cas ce que je vais soutenir.

Développons un peu cette accusation : dire qu'une option est juste, comme dire qu'une option est prudente, référera à une propriété lorsque mes actions sont en cause, à une autre lorsque vos actions sont en cause, et le carac-

tère juste (*rightness*)* de l'option fournira une raison pour préférer que l'option soit choisie seulement pour la personne désignée. J'aurai une raison de préférer que l'on choisisse l'option qui est juste relativement à moi, tout comme j'aurai une raison de préférer que l'on choisisse ce qui est prudent relativement à moi. Mais bien que vous puissiez être d'accord pour dire que les choix sont justes ou prudents selon cette interprétation — c'est-à-dire relativement à moi — cela ne vous donne aucune raison de préférer vous-même que l'un ou l'autre de ces choix soit fait. La considération du caractère juste, tout comme la considération de la prudence, aura une force justificatrice (*reason-giving force*) seulement pour l'agent en fonction duquel elle est interprétée.

Cet essai tente d'établir que les non-conséquentialistes peuvent adhérer à l'universalisabilité seulement au prix de prendre le prédicat « juste » et ses semblables comme étant relatifs à l'agent en ce sens, ou seulement au prix d'adopter une tactique équivalente. Le prix, dans un vocabulaire différent¹ mais potentiellement trompeur, est que les non-conséquentialistes devront assumer non seulement la relativité des raisons morales en fonction de l'agent, mais aussi la relativité des jugements moraux en fonction de l'évaluateur. Je n'affirme pas que ce prix est absolument prohibitif et je ne suggère pas que mon argumentation à ce sujet est entièrement originale. Cependant, je suis persuadé que le prix est substantiel, inexorable et insuffisamment évalué.

Mon essai se divise en cinq sections. Premièrement, je présente brièvement le conséquentialisme et le non-conséquentialisme. Ensuite, je caractérise et je motive l'exigence d'universalisabilité. Dans la troisième section, je décris un problème que soulève cette exigence pour le non-conséquentialisme, et dans la quatrième, j'ébauche la solution que, selon moi, les non-conséquentialistes devraient endosser, en mettant l'accent sur le relativisme qu'elle implique. Enfin, dans la dernière section, je démontre que deux autres solutions que les non-conséquentialistes pourraient envisager ont essentiellement le même effet de relativisation.

* Comme nous traduisons par « juste » le terme « *right* » et que le terme « justesse » ne traduit pas fidèlement la connotation morale de « *rightness* », nous traduisons « *rightness* » par « caractère juste ». N.D.T.

1. Je n'aime pas le vocabulaire de la relativité propre à l'évaluateur dans ce contexte-ci, pour la raison suivante. La relativisation de « juste » discutée dans cet essai relativise la condition de vérité pour les affirmations au sujet du caractère juste et leur force justificative, mais elle ne relativise pas leur valeur de vérité. Ainsi, tandis que les conditions de vérité de « Ceci est juste » dans mes propres mots peuvent être différentes de ses conditions de vérité dans les vôtres — et tandis qu'elles peuvent fournir une raison pour ma préférence à moi seulement — il y a encore un fait non relatif, celui de savoir si la proposition dans mes mots est vraie, et cela est un fait sur lequel vous et moi pouvons nous entendre. S'exprimer en termes de relativité propre à l'évaluateur peut suggérer une relativité de la valeur de vérité — quelque chose dont la cohérence est douteuse — et non pas juste une relativité de la condition de vérité.

1. Le conséquentialisme et le non-conséquentialisme²

Le non-conséquentialisme revêt plusieurs formes. Les kantiens affirment que les agents devraient agir en vertu de l'impératif catégorique ou devraient toujours traiter les autres comme des fins en soi. Les éthiciens de la vertu disent que leur comportement devrait refléter certaines vertus. Les déontologistes soutiennent qu'ils devraient s'acquitter de certains devoirs : ils devraient dire la vérité, tenir leurs promesses, être non violents, etc. Les théoriciens des droits soutiennent qu'ils devraient respecter certains droits qui protègent les autres contre eux. Les contractualistes affirment qu'ils devraient se conformer à des principes dont personne ne peut raisonnablement s'opposer au fait qu'ils sont les bases de la vie sociale. Les théoriciens de l'obligation spéciale disent qu'ils devraient agir d'une façon particulière à l'égard de ceux à qui ils sont attachés. Et ainsi de suite.³

Quel est le point commun entre ces positions ? Tous les non-conséquentialistes parlent, à quelque niveau d'abstraction que ce soit, de ce que n'importe quel agent doit faire ou être : en ce sens, ils sont universalistes. Tous les non-conséquentialistes prescrivent les mêmes structures neutres de comportement, de psychologie ou de relations avec les autres : les gens agissent selon l'impératif catégorique, manifestent certaines vertus, respectent les droits des personnes à leur charge, cultivent leurs amitiés, et ainsi de suite ; les structures sont neutres au sens où elles peuvent être comprises de la même façon par tous. Et tous les non-conséquentialistes affirment que la chose juste à faire pour un agent est d'instancier ces structures — dans la mesure où elles sont co-instanciables — dans leur propre comportement, leur psychologie ou leurs relations avec les autres. Ils soutiennent en particulier que c'est la chose à faire même si instancier une structure dans leur propre vie signifie, à cause de la perversité des circonstances dans lesquelles se trouve l'agent, que la structure sera moins pleinement réalisée dans le monde pris dans sa totalité. J'aurai une raison relative à l'agent pour instancier la structure dans ma vie, et vous dans la vôtre, mais ni vous ni moi n'avons besoin d'avoir une raison neutre par rapport à l'agent de vouloir l'instanciation générale de la structure par les autres agents.⁴

2. La présentation du conséquentialisme et du non-conséquentialisme offerte ici — à strictement parler, le conséquentialisme et le non-conséquentialisme au sujet des actions — s'inspire de travaux précédents, et plus récemment de ma contribution à Baron, Pettit et Slote, 1997. Le problème que je soulève pour le non-conséquentialisme est aussi soulevé dans cette contribution, quoique sous une forme quelque peu différente.

3. Je mets ici l'accent sur les prescriptions que les non-conséquentialistes soutiennent. Je n'affirme rien sur le fait que, parce qu'elles ne couvrent pas tous les aspects de l'action et de la vie, les prescriptions soutenues impliquent souvent des permissions correspondantes.

4. Il y a trois points à noter. Premièrement, la représentation que j'offre ici n'est pas la seule possible, mais cela n'affecte aucun aspect de mon argumentation, car les autres représentations que j'envisage sont distinctes seulement au niveau de la notation (voir ma contribution à Baron, Pettit et Slote, 1997). Deuxièmement, alors que je parle ici du fait que les gens instancient une structure dans leur comportement et dans leurs relations, j'ai parlé dans mon travail précédent de respecter la structure (Pettit, 1991). Et troisièmement, je considère ici

Le conséquentialisme comme je l'entends fait une affirmation double. Premièrement, il affirme qu'il y a certaines valeurs potentiellement partagées au moyen desquelles les états de chose peuvent être classés, quoique peut-être pas complètement ; elles peuvent être des structures neutres par rapport au comportement humain, à la psychologie ou aux relations avec les autres, du même type que le non-conséquentialiste les prescrit, ou elles peuvent être des structures résultantes neutres (*neutral outcome-patterns*) qui sont plus éloignées de l'activité de l'agent, c'est-à-dire des structures telles que la maximisation du bonheur humain ou la protection de la nature sauvage.⁵ Et, deuxièmement, le conséquentialisme maintient que le choix juste à faire pour un agent dans toute décision est l'un de ces choix, en supposant qu'il y en ait au moins un — en supposant que le classement incomplet ne pose pas problème — qui promeut la réalisation globale de telles valeurs ou structures : nous n'avons pas besoin de trancher à propos de ce qu'est promouvoir des valeurs, bien qu'à première vue, cela pourrait correspondre à maximiser la valeur attendue.

Le conséquentialisme pris dans ce sens est une doctrine très ouverte. Il ne dit pas quelles sont les valeurs pertinentes. Il ne doit pas se résumer, par exemple, à l'utilitarisme ; il peut même adopter comme valeurs plusieurs des structures recommandées par les non-conséquentialistes. Et le conséquentialisme pris dans ce sens laisse ouverte la question de savoir quelles habitudes quotidiennes de prise de décision devraient être cultivées par les agents (Pettit et Brennan, 1986 ; Railton, 1984). Il n'implique pas, par exemple, que l'agent devrait calculer chaque choix en se référant aux valeurs pertinentes. Un tel calcul pourrait être bien moins efficace pour la promotion de valeurs pertinentes qu'une politique voulant que l'on suive certaines routines dans la prise de décision, par exemple, une politique voulant que l'on s'ajuste sur l'impératif catégorique, ou sur ce que la manifestation des vertus requiert, ou sur les droits évidents que les autres peuvent revendiquer.

Mais aussi variées que puissent être les formes du non-conséquentialisme, et aussi ouverte que puisse être cette caractérisation du conséquentialisme, la différence entre les deux approches est évidente. Alors que les non-conséquentialistes soutiennent que certaines structures doivent être instanciées dans le comportement et les relations de l'agent, même si cela signifie que leur réalisation globale n'est pas ainsi promue, le conséquentialisme inverse cet ordre. Il affirme que certaines structures doivent être promues,

seulement le genre de non-conséquentialisme qui requiert qu'un agent-à-travers-le-temps instancie certaines structures ; une version plus stricte requerrait qu'un agent-à-un-temps-donné instancie toujours ces structures, même si cela signifiait que la structure aurait été moins bien réalisée à travers la vie de l'agent prise globalement.

5. Alors que je suppose que toutes les structures du type que les non-conséquentialistes pensent que l'agent devrait instancier dans sa vie peuvent être prises comme des valeurs neutres à être promues, je ne suis pas enclin à penser que toutes les structures du type que les conséquentialistes pensent devoir être promues peuvent être prises comme des structures devant être instanciées dans la vie de l'agent. Voir McNaughton et Rawling, 1992.

même si cela signifie que l'agent échouera à instancier des structures correspondantes dans sa propre vie.

La différence entre les deux approches est particulièrement évidente dans des cas simples où seulement une structure ou une valeur est considérée pertinente, et où il n'y a pas de désaccord au sujet de l'importance relative de différentes valeurs. Considérons ainsi des cas où seule la valeur de non-violence est supposée pertinente. Le pacifiste non-conséquentialiste affirme que la non-violence doit être instanciée par les agents. Son double conséquentialiste affirme que l'on doit promouvoir globalement la non-violence, même si cela signifie que l'on doit instancier la violence, par exemple en faisant la guerre afin d'éliminer toutes les guerres. Dans la pratique, les deux sortes de pacifistes feront souvent des recommandations convergentes, comme les Quakers non conséquentialistes convergèrent avec Bertrand Russell dans leur opposition à la Première Guerre mondiale. Mais il y a toujours une possibilité de divergence, comme bien sûr les Quakers et Russell divergèrent quant à leurs attitudes face à la Deuxième Guerre mondiale.

2. L'exigence d'universalisabilité

Chaque prescription concernant ce que devrait faire un agent devrait pouvoir être universalisée, afin qu'elle ne s'applique pas seulement à cet agent particulier, non plus qu'à cet espace, ce temps ou ce contexte particuliers, etc.⁶ C'est du moins ce que nous supposons en général dans notre raisonnement moral. Si nous pensons qu'il est juste pour un agent dans une certaine circonstance d'agir d'une certaine façon, mais injuste pour un autre, alors nous nous engageons à ce qu'il y ait des différences descriptives additionnelles entre les deux cas, en particulier une différence d'ordre non particulier ou universel.

Par conséquent, si nous affirmons qu'un agent A devrait choisir l'option O dans des circonstances C (qui peuvent porter sur le caractère de l'agent, le comportement des autres, le genre de conséquences présentes et ainsi de suite) alors nous supposons que quelque chose de similaire vaudrait pour tout agent placé dans des circonstances similaires. Nous ne pensons pas que l'identité particulière de l'agent A est pertinente pour déterminer ce que A devrait faire, pas plus que nous ne pensons que la localisation particulière ou la date sont pertinentes à cet égard. Bien sûr, en faisant une supposition à propos de ce qui vaut pour n'importe quel agent dans des circonstances de type C, nous ne nous engageons peut-être à rien qui ait une portée très générale. Il se peut, en ce qui concerne ce que requiert l'exigence d'universalisabilité, que les circonstances de type C soient très spécifiques, tellement spécifiques en fait qu'il est probable qu'aucun autre agent n'y sera jamais confronté.

6. Rabinowicz, 1979.

Il n'est pas difficile de voir comment le conséquentialisme est censé relever le défi de l'universalisabilité. Supposons que j'accepte la doctrine conséquentialiste et que je croie qu'un agent, dans ses circonstances particulières C, devrait choisir une option O. Plus simplement, supposons que je sois moi-même cet agent et qu'en tant qu'adepte du conséquentialisme, je pense à propos de moi-même que je devrais faire O dans C. Si cette option est réellement juste selon mes raisons conséquentialistes, alors ce sera à cause des valeurs neutres qu'elle promet. Mais si ces valeurs neutres font de O l'option juste pour moi dans ces circonstances, elles en feront par conséquent l'option juste pour n'importe quel agent dans de telles circonstances. Ainsi je peux facilement coupler la prescription à laquelle ma croyance dans le conséquentialisme me conduit avec ma croyance dans l'universalisabilité. Je peux aisément universaliser mon auto-prescription pour en faire une prescription qui vaut pour n'importe quel agent arbitraire dans des circonstances similaires.

Je dois faire en passant un commentaire au sujet de la forme de la prescription que le défi de l'universalisabilité me forcera à endosser. Je n'ai pas besoin de penser qu'il est juste que dans les circonstances pertinentes, tout agent fasse O ; cela suggère un engagement à une structure collective de comportement. Je serai seulement obligé de penser, en considérant chaque personne prise individuellement ou dans une optique distributive, qu'il est juste que chaque agent, dans ces circonstances, fasse O. Admettons que faire O dans C consiste à nager afin de secourir un enfant en danger dans l'eau. L'universalisabilité ne m'obligerait pas à penser qu'il est juste que tout le monde nage à la rescousse d'un enfant dans une telle situation ; plusieurs personnes pourraient se trouver dans les environs et, s'ils se jetaient tous à l'eau, ils contrecarreraient mutuellement leurs efforts. La situation requiert seulement que je pense, comme nous le disons familièrement, qu'il est juste que quiconque nage à la rescousse de l'enfant, personne n'étant exempté de cette prescription individuelle et non collective (même s'ils font effectivement face à une exigence collective de décider qui en particulier ira nager).⁷

Voilà donc la manière directe par laquelle le conséquentialisme peut accommoder l'universalisabilité. Mais comment le défi d'universalisabilité peut-il être relevé par les théories non conséquentialistes ? Selon la théorie

7. La différence en est une de portée. Je n'ai pas à affirmer pour tout X, que X devrait faire O dans des circonstances de type C. Plutôt, pour tout X, j'affirme que X devrait faire O dans des circonstances de type C. Cela aide à expliquer pourquoi l'universalisation de Hare est différente de la généralisation kantienne (voir Hare, 1981). Remarquez toutefois que si les circonstances de type C sont toujours assurées d'être spécifiées d'une façon qui est intuitivement complète — comme elles ne seront que rarement spécifiées dans la pratique — alors les deux prescriptions universelles peuvent être maintenues sans la suggestion qu'une structure collective est prescrite. Nous pourrions défendre volontiers l'universalisation qui donne une portée large à « il est juste », par exemple — bien que l'on puisse trahir l'usage ordinaire en procédant ainsi —, si la spécification stipulait non seulement qu'il y a un enfant en danger dans l'eau, mais qu'il y a seulement un sauveteur potentiel dans les environs. Je suis reconnaissant à Earl Conee pour ses commentaires sur ce point.

non conséquentialiste, le choix juste pour tout agent consiste à instancier une certaine structure, P, qui peut être une structure de conformité à l'impératif catégorique, de manifestation de vertu, de respect des droits, d'honorer ses obligations spéciales, etc. Supposons que j'accepte une telle théorie et qu'elle me conduise à affirmer au sujet d'un agent — supposons à nouveau qu'il s'agit de moi — que je devrais choisir O dans les circonstances C, ou que O est le choix juste pour moi dans ces circonstances. Puis-je affirmer de manière directe, comme je pourrais le faire dans le cadre d'une doctrine conséquentialiste, que seulement du fait que O est le choix juste pour moi (c'est-à-dire, dans ce cas-ci, qu'il implique l'instanciation de la structure P), il sera par conséquent le choix juste pour n'importe quel agent dans des circonstances de type C ? Je soutiendrai qu'une réponse aussi directe soulève des difficultés, et que celles-ci entraînent un problème pour le non-conséquentialisme.

3. Un problème pour l'universalisation non conséquentialiste

Supposons que j'affirme effectivement, de façon directe, que la structure P requiert non seulement que je fasse O dans C, mais aussi que, pour tout agent, cet agent devrait aussi faire O dans C. Supposons que j'affirme, en effet, qu'il est juste pour moi de faire O dans C seulement s'il est juste pour n'importe quel agent X de faire O dans C. Quel que soit ce qui rend juste le fait que je fasse O dans C, cela rend également juste le fait que tout agent fasse O dans C. Comme je vais le montrer maintenant, cette réponse, du fait que je suis un penseur non conséquentialiste, me causera des problèmes.

Juger qu'une action est juste implique l'approbation de l'acte et nous donne une raison normative de le préférer. Imaginez des gens disant penser que leur acte de faire une chose ou une autre, ou même que l'acte d'une autre personne faisant une chose ou une autre, était le choix juste, et qui alors nous communiquaient qu'ils l'approuvent. La question ne se poserait-elle pas de savoir s'ils savaient ce qu'ils disaient, s'ils avaient poursuivi en ajoutant qu'ils ne pensaient pas qu'ils avaient une bonne raison de préférer que cette action ait lieu plutôt qu'elle n'ait pas lieu ? Si le jugement sur le caractère juste doit jouer son rôle distinct dans l'examen ou la classification des actions (c'est-à-dire s'il doit faire le lien avec l'approbation d'une façon intuitive), alors on doit considérer qu'il fournit une raison normative de préférer que l'action ait lieu, et ce, peu importe s'il motive ou non la personne qui juge.

Lorsque je pense qu'il est juste que je fasse O dans C, je m'engage par conséquent à ce qu'il y ait une raison normative pour que je préfère faire O. Et lorsque j'affirme qu'il est juste que quiconque doive faire O dans des circonstances de type C, alors je m'engage (encore une fois à cause de la force justificatrice de la notion de caractère juste) à ce qu'il y ait une raison normative pour soutenir une préférence plus large. Je m'engage à ce qu'il y ait une raison normative à ce que je préfère que, pour n'importe quel agent, il fasse O dans les circonstances de type C.

Le problème avec ces raisons et ces engagements, toutefois, c'est qu'ils peuvent se séparer. En effet, il sera souvent possible que, de manière perverse, la meilleure façon pour moi de satisfaire la préférence que, pour tout agent arbitraire X, cet agent fasse O dans des circonstances de type C soit de choisir moi-même non-O dans ces circonstances.⁸ Choisir moi-même non-O signifie qu'il y a une personne, moi, en vertu de qui la préférence générale n'est pas satisfaite, mais dans les circonstances perverses, cela signifiera qu'il y a plus d'agents ou d'actions en vertu desquels elle sera satisfaite qu'il y en aurait eus si j'avais choisi O. Des circonstances perverses de ce type ne sont pas que des possibilités abstraites, car ce qu'un agent fait peut facilement affecter les motivations ou les opportunités des autres d'une façon qui génère de la perversité. La meilleure façon d'amener les gens à renoncer à la violence est peut-être de s'en charger soi-même et de menacer d'opposer une résistance à leur violence ; la meilleure façon de faire en sorte que les gens aident leurs enfants est peut-être de faire du prosélytisme et ne pas prêter l'attention voulue aux siens. Plus généralement, la meilleure façon de promouvoir l'instanciation de la structure P, lorsque celle-ci est la structure fondamentale à laquelle on prête une allégeance non conséquentialiste, est peut-être de faire fi soi-même de cette structure.

Comment puis-je éviter la conclusion que dans une telle situation perverse, je devrais promouvoir l'instanciation globale de ma structure préférée, même au prix de ne pas l'instancier moi-même ? Autrement dit, comment puis-je conserver ma foi dans l'engagement non conséquentialiste à l'égard du caractère juste de l'instanciation de P, même où cela signifie que la réalisation globale de la structure ne parvient pas à être ce qu'elle aurait pu être ?

Il semble difficilement plausible d'affirmer que les raisons normatives portant sur les préférences au sujet de mes propres choix ont préséance sur les raisons normatives portant sur les préférences au sujet de la façon dont les gens se comportent de façon générale. Les deux types de raison sont présentes dans le langage commun sur ce qu'est le choix juste ou sur ce qui devrait être fait.⁹ Et il irait sûrement contre l'esprit d'universalisabilité — l'esprit dans lequel je nie que mon identité propre et particulière est importante pour la prescription

8. Pourquoi est-ce que j'affirme que cela tient souvent, et non pas toujours ? Parce que, tel que mentionné en effet dans la note précédente, certaines options peuvent être caractérisées d'une façon qui ne laisse pas de place à la possibilité perverse. Je pense ici à une option telle que nager à la rescousse d'un enfant en train de se noyer lorsque personne d'autre ne le fait.

9. Un non-conséquentialiste pourrait songer à argumenter ici que la notion de justice a une force justificatrice pour quelqu'un qui fait un jugement sur le caractère juste seulement quand le jugement porte sur sa propre action. Mais il est difficile de donner un sens à cette tactique sans l'indexicalisation — ou d'autres approches équivalentes — introduite plus loin. Si l'auto-prescription me donne raison de préférer ce que je me prescris, alors la prescription pour des agents en général semblerait me donner raison de préférer ce que je prescris pour de tels agents. Les non-conséquentialistes attirés par la tactique envisagée ici ont besoin d'une théorie de la responsabilité au sein de laquelle une personne se voit attribuer une raison pour l'action par une raison de préférer que X fasse quelque chose seulement lorsqu'elle est X. Mais il est difficile de voir comment concevoir une théorie plausible de la responsabilité (elle-même de

que je défends — d'affirmer qu'une préférence raisonnée au sujet de ce que moi-même je devrais faire ne devrait pas être sensible à une préférence similairement raisonnée à l'égard de ce que les gens en général font (ce que l'agent arbitraire, X, fait) dans le type de circonstances dont il est question. Cette considération devient particulièrement éloquente lorsque nous nous souvenons que la satisfaction d'une préférence individuelle peut signifier que seulement une personne pose l'action approuvée, alors que sa non-satisfaction peut signifier qu'un grand nombre pose cette action. Comment justifier la satisfaction d'une préférence individuelle sans privilégier le moi et rejeter l'esprit d'universalisabilité ?

Bien sûr, agir afin de satisfaire une préférence portant sur la façon dont les autres se comportent va souvent de pair avec le fait d'être un fouineur et de bafouer des valeurs indépendantes qui portent sur des relations interpersonnelles, comme les valeurs associées au fait d'être un concitoyen respectueux, un collègue ou un ami. Dans ces cas, la pertinence de ces valeurs constituerait certainement un argument (qui peut être formulé en termes conséquentialistes ou non-conséquentialistes) contre le fait d'agir, ou du moins d'agir de certaines façons, en fonction de la préférence portant sur la façon dont les autres agissent. Mais le présent raisonnement fait abstraction de telles considérations. Il soulève la question de savoir de quelle manière l'agent non-conséquentialiste devrait réagir à la reconnaissance de trois aspects : premièrement, qu'il y a une bonne raison de préférer à la fois qu'il ou elle fasse O dans C et que l'agent arbitraire X fasse O dans C ; deuxièmement, que ces préférences ne peuvent pas être satisfaites simultanément ; et troisièmement, pouvons-nous maintenant ajouter, qu'il n'y a pas d'autres valeurs pertinentes qui plaideraient contre le fait de satisfaire soit la préférence dirigée vers soi-même, soit la préférence plus générale. Cette question demeure encore, et l'argument suggère encore que le non-conséquentialiste sera peut-être obligé, par l'esprit d'universalisabilité, de lui donner une réponse typiquement conséquentialiste.

Le résultat est que si, en tant que théoricien non-conséquentialiste, j'universalise de manière directe la prescription voulant que, dans une certaine situation, je devrais instancier une structure favorisée P, alors la prescription à laquelle je m'engage dès lors (et qui dit que dans cette situation, tout X devrait instancier la structure P) peut m'obliger à revoir mon auto-prescription de départ. J'ai des raisons équivalentes de préférer à la fois que j'instancie P et que tout agent instancie P (cette raison est exprimée par l'usage du mot « juste » ou « devrait » dans chaque cas), et l'esprit d'universalisabilité empêche que je me traite d'une façon spéciale. Ainsi, si les préférences sont incohérentes dans une certaine situation — si le choix se trouve entre mon instanciation solitaire de

caractère non conséquentialiste) qui ferait l'affaire. Et de toute façon, une telle théorie de la responsabilité aurait un effet de relativisation similaire à celui qui guette la stratégie d'indexicalisation-décentrement considérée plus loin.

P, par exemple, et le fait que j'agisse plutôt de façon à ce que plusieurs autres instancient P — alors j'aurai une raison pour ne pas instancier P moi-même.

En tant que penseur aspirant au non-conséquentialisme, mon affirmation initiale doit avoir été que le but est d'instancier P dans ma propre vie, pas de le promouvoir généralement. Mais j'admets les affirmations générales de la structure P lorsque j'universalise de façon directe : je prescris une conformité générale à cette structure, non pas une conformité dans mon propre cas. Ainsi, il semble maintenant que ce que je dois penser est que cette conformité générale doit être promue, même si cela signifie que je n'instancie pas moi-même la structure dans mon propre comportement, ma propre psychologie ou mes propres relations. Il semble que ce à quoi je dois adhérer, en fait, soit un conséquentialisme dans lequel la conformité à la structure P est la valeur ultime devant être promue.

Le genre de conséquentialisme envisagé ici n'est pas une doctrine barbare que l'on doit imposer à certains non-conséquentialistes avoués. C'est un conséquentialisme dans lequel le but est la conformité maximale à une structure réflexive, c'est-à-dire à une structure par laquelle, pour tout X, X instancie une certaine structure dans son comportement, sa psychologie ou ses relations. X ne traite pas les autres personnes seulement comme des moyens, X démontre un certain modèle de vertu, X tient ses promesses, X respecte les droits de ceux avec qui il entre en relation, et ainsi de suite. Il se peut bien que plusieurs non-conséquentialistes avoués soient en fait des conséquentialistes réflexifs en ce sens précis. Ils sont peut-être des conséquentialistes réflexifs qui pensent qu'il est extrêmement improbable que le fait de promouvoir la structure réflexive dont ils font l'éloge requerra un jour qu'on la bafoue et, par conséquent, ils n'ont que de très faibles motivations pour accentuer la dimension conséquentialiste de leur engagement.

Un exemple d'un conséquentialiste réflexif est la personne décrite par Robert Nozick comme étant un utilitariste de la règle : quelqu'un qui pense qu'un agent comme l'État devrait agir de façon à ce qu'il y ait plus plutôt que moins de satisfaction des droits, même si cela signifie qu'il bafouera lui-même certains droits¹⁰. Et un autre exemple est le théoricien du juste mérite qui pense que les cours devraient émettre occasionnellement des verdicts exemplaires, afin d'assurer que le régime du juste mérite soit promu, c'est-à-dire afin de minimiser le nombre de cas où les contrevenants s'en sortent impunément¹¹. De tels penseurs se décrivent souvent comme des non-conséquentialistes, mais il est clair que ce à quoi ils adhèrent vraiment est un conséquentialisme dans lequel le but général est de promouvoir un certain régime de droit ou de mérite.¹²

10. Nozick, 1974, p. 28.

11. Braithwaite et Pettit, 1990.

12. Un autre exemple de conséquentialisme réflexif serait le conséquentialisme que David Cummiskey (1996) dérive à partir des principes kantien, c'est-à-dire un conséquentialisme sous lequel ce qu'il faut maximiser est le traitement d'êtres rationnels comme des fins en soi et non seulement comme des moyens.

4. Une façon de sortir du problème

Mais plusieurs non-conséquentialistes vont reculer devant l'idée d'adhérer au conséquentialisme réflexif. Dès lors, y a-t-il d'autres recours disponibles ? Y a-t-il une façon par laquelle un non-conséquentialiste peut endosser de façon cohérente la contrainte d'universalisabilité ?

La raison pour laquelle la réponse directe au défi de l'universalisabilité soulève un problème pour le non-conséquentialisme est celle-ci. Elle m'obligerait à penser que, tout comme il est juste que j'instancie P dans une certaine situation, alors, dans le même sens de « juste », il est juste que chacun instancie P dans ce type de situation. Elle m'obligerait à employer le même étalon d'évaluation — le même sens de « juste » ou « devrait » ou ainsi de suite — lorsque j'exprime la valeur que j'accorde à mon instanciation de P et à l'instanciation de P par qui que ce soit. La seule façon d'échapper à ce problème sera alors, pour le non-conséquentialiste, d'argumenter que c'est une méprise et qu'en universalisant le jugement particulier au sujet de ce qu'il est juste pour moi de faire — en le déplaçant vers un jugement au sujet de ce qui est juste pour chacun de faire — j'introduis un vocabulaire évaluatif qui ne m'engage pas de la même façon.

Or, il existe une stratégie simple par laquelle les non-conséquentialistes peuvent mettre en place cette solution. Dans le mode direct de l'universalisation, « Il est juste pour moi de faire O dans C » se transforme en « Il est juste pour tout X arbitraire de faire O dans C », où « juste » dans chaque cas, est utilisé pour exprimer le même type de prescription. Mais les non-conséquentialistes peuvent échapper au problème soulevé en argumentant que « juste » — ou « devrait », et ainsi de suite — n'exprime pas le même type de prescription dans les deux jugements.

Les non-conséquentialistes peuvent arriver à ce résultat en deux étapes. Premièrement, ils peuvent argumenter que lorsqu'une personne, A, affirme que quelque chose est juste, ou tout au moins qu'elle est juste pour elle, alors « juste » est indexical et est mieux représenté comme « juste_A » ; ce prédicat indexicalisé sert à identifier la propriété de satisfaire aux exigences de A, tout comme le prédicat correspondant « juste_B » — « juste » tel qu'utilisé par B — servirait à identifier la propriété de satisfaire aux exigences de B^{13,14}. Et ensuite, en deuxième lieu, ils peuvent affirmer que la façon d'universaliser le jugement de A, « Il est juste_A que je, A, fasse O dans C », n'est pas

i) (X)(Il est juste_A que X fasse O dans C) ; mais plutôt

ii) (X)(Il est juste_X que X fasse O dans C).

13. Dreier, 1990.

14. Sur le recours à l'indexicalisation et d'autres raisons pour l'invoquer, voir Humberstone, 1991. Voir en particulier p. 148-149, où il envisage une formulation de l'égoïsme éthique qui est parallèle à la formulation que j'envisage ici pour le non-conséquentialisme.

Alors que l'indexicalisation du prédicat « juste » laisse ouvertes ces deux options, endosser la deuxième signifie considérer le prédicat comme n'étant pas seulement indexical mais aussi, pourrait-on dire, décentré.

Si les non-conséquentialistes empruntent cette voie, alors ils peuvent échapper au mouvement qui les mène vers le conséquentialisme réflexif. Car en prenant « juste » — et « devrait » et « doit » et d'autres mots de ce genre — comme étant indexical, ils peuvent assurer que mon engagement à l'égard de ce que je fais moi-même a une prise sur moi, prise que mon engagement au sujet de ce que quiconque fait dans des circonstances similaires n'a pas nécessairement. Universaliser ne doit plus maintenant signifier admettre une prescription universelle implicite dans ma prescription au sujet de ce que je devrais faire moi-même. Cela doit seulement signifier reconnaître que, tout comme je prescris pour moi-même dans ma propre position, les autres ont aussi le droit de prescrire pour eux-mêmes dans leurs propres positions.

Dans cette approche, la question qui se pose lorsqu'une personne demande s'il est juste pour elle de faire un certain choix, comme la question soulevée lorsqu'elle demande s'il est prudent, varie d'une personne à l'autre. A demande si c'est juste_A, B demande si c'est juste_B et ainsi de suite. L'affirmation non-conséquentialiste est qu'il est juste_A pour A d'instancier P dans la vie de A et, semblablement, qu'il est juste_B pour B d'instancier P dans la vie de B. Ainsi, l'universalisation n'engage pas un non-conséquentialiste, A, à penser que n'importe quelle structure générale est juste_A ; cet engagement ferait surgir le même problème qu'auparavant. Elle engage seulement A à penser que, comme l'instanciation de P par A est juste_A, l'instanciation de P par B est juste_B, et ainsi de suite.¹⁵

Il est peut-être peu probable que l'on ait à passer par les deux étapes décrites — indexicaliser et décentrer « juste » — mais ce n'est sûrement pas une stratégie absurde à adopter pour les non-conséquentialistes. Lorsque nous utilisons le mot « prudent », nous changeons effectivement souvent la référence indexicale du terme (ici, je veux dire prudent pour moi, là, je veux dire prudent pour vous), et il n'est donc pas incohérent d'affirmer que, lorsque je parle du caractère juste, ici relativement à mes actions, là relativement aux vôtres, l'index du prédicat change.¹⁶

15. Un tel non-conséquentialiste peut soutenir que pour tout X et Y, s'il est juste_X que X fasse quelque chose, alors il est juste_Y que Y permette à X de le faire ; l'important est qu'ils ne soutiennent pas que dans un tel cas il doit être juste_Y que X le fasse.

16. Mais remarquez que le genre de tactique envisagé ici n'est pas cohérent avec un point de vue expressiviste, comme étant distinct d'un point de vue cognitiviste. Car, selon l'expressivisme, « juste » dans la bouche du locuteur exprimera toujours les attitudes du locuteur et jamais les attitudes d'un agent arbitraire, X ; il servira toujours de manière parallèle à la façon dont « juste_A » sert, selon ce que nous disons ici, jamais de manière parallèle à la façon dont « juste_X » sert. James Dreier (1996) offrirait au non-cognitiviste une autre façon de sortir de cette difficulté, en utilisant l'approche décrite dans la prochaine section. Je n'ai pas beaucoup d'estime pour cette façon de s'en sortir, mais ce n'est pas l'endroit pour en débattre.

Cependant, si les non-conséquentialistes sont obligés d'adopter cette stratégie, cela est très révélateur. Cela démontre que le non-conséquentialisme implique une relativisation contre-intuitive du caractère juste. Alors que les conséquentialistes soutiennent que la justification réussie d'un jugement moral doit toujours ramener les gens à des valeurs communes — elle doit démontrer que ce jugement est exigé par ces valeurs partagées —, les non-conséquentialistes abaissent les exigences que doit satisfaire la justification. Selon eux, tout ce que la justification doit faire, c'est démontrer à chaque personne à laquelle on s'adresse que le jugement posé et que l'action entreprise étaient raisonnables selon le point de vue de l'agent, et, en particulier, que c'était un équivalent du jugement et de l'action qu'elle aurait pu elle-même endosser dans son propre cas.

Selon cette approche, parler de ce qui est juste dans son propre cas n'équivaut jamais à parler d'une propriété commune. Cela équivaut seulement à employer un schème commun par lequel chaque participant peut référer à une propriété qui lui importe, c'est-à-dire la propriété d'être juste, telle qu'elle est indexée à leur position. Par conséquent, ma tentative d'argumenter que quelque chose que j'ai fait était juste n'est pas un exercice qui fait référence à des raisons communes. C'est une tentative de démontrer que les raisons en vertu desquelles l'action semblait acceptable pour moi, bien qu'elles ne soient pas nécessairement partagées par d'autres, sont tout au moins des raisons que les autres devraient comprendre. C'est une tentative d'exposer, non pas une identité dans les engagements évaluatifs, mais plutôt un isomorphisme de points de vue évaluatifs.

Considérons une analogie. Les patriotes se soucient tous de leur propre patrie et, dans cette mesure, ils ont quelque chose en commun. Mais la propriété qui émeut le patriote de chaque pays est différente des propriétés qui émeuvent les patriotes d'ailleurs : c'est la propriété de servir son pays particulier que chacun d'eux trouve émouvant, et non la propriété de servir le pays dans lequel on se trouve à être. De façon similaire, dans la formulation présente du non-conséquentialisme, la propriété invoquée pour justifier n'importe quel agent particulier sera une propriété différente de celle qui est invoquée dans la justification d'autres agents. Ce que de tels agents doivent avoir en commun alors ne doit pas être quelque chose de plus substantiel que la structure commune d'attachement qui caractérise les patriotes.

5. D'autres façons de s'en sortir

J'ai décrit un moyen par lequel les non-conséquentialistes peuvent échapper au problème qui leur est posé par l'exigence d'universalisabilité — l'échappatoire le plus simple, il me semble — et j'ai argumenté que cela engage le non-conséquentialisme à une relativisation contre-intuitive du caractère juste. Mais d'autres versions du non-conséquentialisme pourraient aussi affirmer qu'elles offrent un échappatoire à ce problème, et ma dernière

question consiste à demander si elles impliquent le même genre de relativisation. Je crois que, d'une façon ou d'une autre, elles ont toutes cet effet de relativisation — sous cet angle, elles ne diffèrent pas de l'échappatoire d'indexicalisation-décentrement — et je voudrais défendre cette affirmation en considérant deux suggestions récentes parmi les plus élaborées.

James Dreier¹⁷ offre un premier exemple de la façon dont le non-consequentialisme pourrait échapper au problème posé sans indexicaliser ou décentrer le prédicat juste. Selon cette approche (qu'il développe pour d'autres fins), nous devrions reconnaître trois affirmations :

- 1) affirmer qu'une action, comme tenir une promesse ou promouvoir le bonheur, est juste implique le fait de reconnaître une raison normative pour vouloir la propriété de tenir une promesse ou de promouvoir le bonheur, qui serait la propriété-cible de l'action ;
- 2) vouloir une telle propriété signifie vouloir l'instancier soi-même, c'est-à-dire vouloir être un teneur de promesse ou un promoteur du bonheur ;
- 3) et donc juger une action comme étant juste et approuver sa propriété-cible est cohérent avec le fait de ne pas reconnaître une raison normative de vouloir que les autres instancient cette propriété et qu'ils fassent l'action.

On ne voudra certainement pas que les autres instancient la propriété, suggère Dreier, dans ces cas pervers où le fait qu'ils l'instancient est incohérent avec le fait de l'instancier soi-même. Que les autres promeuvent le bonheur peut toujours être cohérent avec le fait de le promouvoir soi-même, mais que les autres tiennent leurs promesses ne doit pas nécessairement être cohérent avec le fait de tenir sa propre promesse. Et, toutes choses étant égales par ailleurs, on ne voudra pas que les autres tiennent leurs promesses — on voudra qu'ils ne les tiennent pas — si cela signifie qu'on ne peut pas tenir les siennes. On décrira comme juste leur acte de tenir leurs promesses — on approuvera la propriété-cible — mais on ne voudra quand même pas que les autres tiennent leurs promesses. Et cela sera convenable, car le jugement que le respect de leurs promesses est juste, selon cette approche, ne fournit pas une raison normative pour vouloir qu'ils tiennent leurs promesses.

Selon cette approche, le jugement qu'une action est juste aura seulement de l'importance dans l'attribution de raison pour ce que l'on devrait désirer et faire soi-même. Cela se ramènera à un jugement selon lequel la propriété finale en question en est une qu'il est juste d'instancier et raisonnable de préférer, où cela signifie qu'il est raisonnable de préférer l'instancier soi-même. Et ainsi, le jugement qu'une action est juste offrira uniquement une base pour préférer qu'on la fasse soi-même, là où c'est pertinent ; il n'aura pas d'influence sur la manière dont on devrait formuler des préférences au sujet des actions des autres.

17. Dreier, 1996, p. 419.

Mais cette approche n'offre aucune consolation aux non-conséquentialistes, car elle porte en elle le même type de relativisation que la stratégie d'indexicalisation-décentrement décrite dans la dernière section. La stratégie d'indexicalisation-décentrement laisse en place la règle d'inférence par laquelle le caractère juste de deux actions ou plus — leur caractère juste dans le même sens — indique également qu'il y a une bonne raison de préférer que chacune soit effectuée, et ce sans tenir compte de l'identité de l'agent. Ainsi, en toute cohérence avec le fait de laisser cette règle d'inférence en place, elle indique que le non-conséquentialiste doit trouver un sens différent de ce qu'est le caractère juste dans des affirmations au sujet de ce qu'il est juste qu'un agent fasse lui-même et dans des affirmations au sujet de ce qu'il est juste qu'un agent arbitraire fasse. L'indexicalisation et le décentrement garantissent qu'un tel sens différent est disponible.

L'approche de Dreier consiste plutôt à réviser la règle d'inférence mentionnée. Elle construit les choses de sorte que l'observation qu'une action est juste — qu'elle réalise une propriété-cible approuvée par l'observateur — n'offre jamais qu'une raison pour laquelle cette personne devrait préférer faire l'action ; elle ne lui donne jamais de raison spécifique de préférer que les autres la fassent. Cette construction implique la relativisation de la règle d'inférence pratique au moyen de laquelle les jugements au sujet du caractère juste fournissent des raisons pour la préférence, et ce d'une façon qui suit fidèlement la stratégie que nous avons décrite. Alors que cette stratégie relativiserait le jugement à propos du caractère juste lui-même et garderait une règle d'inférence ordinaire, cette construction atteint le même but en gardant le jugement ordinaire sur le caractère juste et en relativisant la règle d'inférence. Les deux approches invitent les non-conséquentialistes à relativiser l'importance du caractère juste ; elles diffèrent seulement au sujet de l'endroit où l'on introduit la relativisation recommandée.

Une deuxième version du non-conséquentialisme qui pourrait sembler offrir un échappatoire au problème de l'universalisabilité est présentée dans une série d'essais par David McNaughton et Piers Rawling¹⁸. Ils suggèrent que les non-conséquentialistes attribuent une forme canonique aux jugements sur le caractère juste de sorte que, sous cette forme canonique, l'universalisation ne fait pas problème ; elle ne génère pas un glissement vers le conséquentialisme.

La forme canonique qu'ils conseillent pour des jugements relativement simples portant sur ce qu'un agent est obligé de faire est la suivante : je devrais m'assurer (plus brièvement, « JD ») que je fais O dans C, ou schématiquement : (JD [je fais O dans C]). Ils affirment que les non-conséquentialistes universaliseront ce jugement dans l'esprit d'une formulation correspondante : pour tout x arbitraire, x devrait s'assurer que x fait O dans C ; ou, encore schématiquement : (x)xD [x fait O dans C]). Et, ce qui est

18. McNaughton et Rawling, 1991 ; 1992 ; 1995.

d'importance cruciale, ils comprennent cette prescription universelle à son tour de telle sorte que je, le sujet universalisant — je, l'agent à qui est attribuée une raison normative par le jugement original de vouloir que je m'assure que je fais O dans C — ne se voit pas attribuer la même raison, dans l'acte d'universalisation, de vouloir qu'un x arbitraire s'assure qu'il fait O dans C.

En imposant leurs formulations canoniques et leurs interprétations, McNaughton et Rawling régissent le langage de façon à ce que le problème que j'ai posé pour les non-conséquentialistes ne puisse pas être soulevé. Ce problème survient seulement si on nous accorde l'accès à un opérateur ou à un prédicat déontiques — « juste » ou « devrait » ou « doit » et ainsi de suite — qui peut servir à articuler ce que je veux en fonction d'une raison normative, même lorsque la chose en question concerne les actions des autres plutôt que les miennes. McNaughton et Rawling me permettent d'affirmer que, pour un x arbitraire, x devrait s'assurer que x fait O dans C. Mais ils insistent pour que cela soit interprété de telle manière que le « devrait s'assurer » n'ait pas la même force que le « devrais m'assurer » dans « je devrais m'assurer que je fais O dans C ». Il n'exprime pas une raison normative de préférer qu'un x arbitraire s'assure que x fait O dans C, de la façon dont il peut exprimer une raison normative de préférer que je m'assure que je fais O dans C.

Toutefois, cette façon de régimenter le langage déontique équivaut effectivement au fait de prescrire la tactique d'indexicalisation-décentrement. Si nous étions obligés d'indexicaliser « juste » et de décentrer l'index dans les prescriptions universelles, alors nous serions obligés de nous conformer précisément au moule dans lequel McNaughton et Rawling voudraient nous forcer. A pourrait affirmer dans son propre cas qu'il est justeA qu'il fasse O dans C, ou qu'il s'assure qu'il fait O dans C. Et la seule universalisation disponible pour A serait d'affirmer que pour tout x arbitraire, il est justeX que x fasse O dans C, ou que x s'assure qu'il fait O dans C. Ainsi pourrait-on soutenir que, tandis que l'auto-prescription donne à A une raison normative de préférer qu'il fasse O dans C, la prescription universelle ne donne pas de raison normative à A pour préférer que tout x arbitraire fasse O dans C.

L'interprétation du non-conséquentialisme de Dreier imposerait le même genre de relativisation que la stratégie d'indexicalisation-décentrement, en localisant la relativisation dans un endroit différent, c'est-à-dire dans la règle d'inférence provenant du jugement sur le caractère juste plutôt que dans le contenu du jugement lui-même. L'interprétation offerte par McNaughton et Rawling aurait exactement le même effet de relativisation que ces stratégies, mais elle déguiserait cet effet comme le produit de ce qui, supposément, est la seule et unique façon correcte de formuler et d'interpréter les auto-prescriptions et les prescriptions universelles. Je pense que les non-conséquentialistes devraient préférer la stratégie d'indexicalisation-décentrement, parce qu'elle rend plus clair ce qui se passe et comment exactement ils arrivent à éviter le glissement de l'universalisabilité vers le conséquentialisme. Mais cela n'est pas une thèse que je souhaite établir maintenant.

La leçon sur laquelle je veux insister, plutôt, est que, peu importe comment les non-conséquentialistes formulent le sens de leur position, ils doivent tôt ou tard adhérer à une sorte de relativisation caractéristique. Ils doivent penser que la justification morale ne peut pas être obligée de recourir, même au niveau le plus fondamental, aux valeurs que tous peuvent admettre en commun. Ils doivent penser que la meilleure et la seule sorte de justification qu'une personne puisse offrir aux autres pour les actions qu'elle a entreprises consiste à dire que c'est une sorte d'action que ces autres auraient trouvée justifiable s'ils avaient été dans la position de l'agent, et non pas que c'est la sorte d'action qui promeut quelque chose dont ils devraient se soucier en commun. Ils doivent penser que le mieux que les agents moraux puissent accomplir vers la compréhension mutuelle est le type de compréhension partagée que les patriotes de pays différents atteignent, lorsqu'ils reconnaissent que, bien que leurs soucis soient différents, et même peut-être en concurrence, ils sont du moins isomorphiques. Ils doivent penser, et peut-être ce parallèle est-il encore plus ciblé, que c'est le type de compréhension mutuelle que les égoïstes atteignent lorsqu'ils reconnaissent que, bien que leurs cœurs soient orientés vers des fins fort différentes, ils n'en palpitent pas moins au même rythme égocentrique^{19, 20}.

Bibliographie

- Baron, Marcia, Pettit, Philip, Slote, Michael, *Three Methods of Ethics : A Debate*, Oxford, Blackwell, 1997.
- Braithwaite, John, Pettit, Philip, *Not Just Deserts : A Republican Theory of Criminal Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Dreier, James, « Internalism and Speaker relativism », *Ethics*, 101, 1990, p. 6-26.
- Dreier, James, « Accepting Agent Centred Norms : A Problem for Non-cognitivists and a Suggestion for Solving It », *Australasian Journal of Philosophy*, 1996, p. 409-421.
- Hare, R.M., *Moral Thinking : Its Levels, Method and Point*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Humberstone, I.L., « Two Kinds of Agent-Relativity », *Philosophical Quaterly*, 41, 1991, p. 144-166.

19. J'aimerais remercier chaleureusement Don Reagan qui m'a défié à chaque étape de l'argumentation. Je remercie aussi les nombreux auditoires auxquels j'ai présenté cet essai : au Colloque de Cerisy, à La Trobe University, à la Monash University, à la University of Canterbury, Christchurch, à l'Université de Montréal, à la Brown University et à la St Louis University. Les commentaires de Diane Proudfoot et Jack Copeland m'ont particulièrement aidé, ainsi que les discussions avec Lloyd Humberstone, Peter Railton, Piers Rawling, Michael Ridge et Michael Smith.

20. Cet article a été traduit de l'anglais par Éric Racine et Christine Tappolet. La version originale a été publiée dans *The Philosophical Quaterly*, 50, 2000, 175-190

- McNaughton, David, Rawling, Piers, « Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction », *Philosophical Studies*, 63, 1991, p. 167-85.
- McNaughton, David, Rawling, Piers, « Honoring and Promoting Values », *Ethics*, 102, 1992, p. 835-43
- McNaughton, David, Rawling, Piers, « Value and Agent-Relative Reasons », *Utilitas*, 7, 1995, p. 31-47.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Blackwell, 1974.
- Pettit, Philip, « Consequentialism », in *A Companion to Ethics*, Singer, P., dir., Oxford, Blackwell, 1991.
- Pettit, Philip and Brennan, Geoffrey, « Restrictive Consequentialism », *Australasian Journal of Philosophy*, 64, 1986, p. 438-55.
- Rabinowicz, Wolodzimierz, *Universalizability: A Study in Morals and Metaphysics*, Dordrecht, Holland, Reidel, 1979.
- Railton, Peter, « Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality », *Philosophy and Public Affairs*, 13, 1984, p. 134-71.

Un problème de la légitimité politique dans la pensée de Rousseau

Norbert Lenoir

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004945ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004945ar>

[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

Lenoir, N. (2000). Un problème de la légitimité politique dans la pensée de Rousseau. *Philosophiques*, 27 (2), 323–350. <https://doi.org/10.7202/004945ar>

Résumé de l'article

Dans le *Contrat Social*, Rousseau semble fonder la légitimité politique sur deux institutions : le Souverain, siège de la puissance législative et le Gouvernement, lieu de la puissance exécutive. Pourtant, dans le livre IV du même ouvrage, il définit la nécessité d'une troisième institution : le Tribunal, situé en tiers entre le Souverain et le Gouvernement. Pour quelle raison Rousseau détermine-t-il la nécessité de ce troisième pouvoir pour fonder la légitimité démocratique ? La raison provient de la dynamique initiée par le Gouvernement qui, tout en étant une institution légitime et nécessaire, tend à s'appropriier le pouvoir législatif. Rousseau développe une pensée politique qui prend conscience de la fragilité de la légitimité démocratique, fragilité qui peut se définir par sa tendance à créer, au travers de ses institutions, des volontés indépendantes des citoyens qui défendent des intérêts particuliers en prenant le masque de la volonté générale. Face à ce problème, Rousseau caractérise trois moyens politiques, afin de donner une consistance à la légitimité démocratique : le « Tribunal », « le Droit de Représentation » et enfin la circulation du pouvoir.

Un problème de la légitimité politique dans la pensée de Rousseau

NORBERT LENOIR

RÉSUMÉ. — Dans le *Contrat Social*, Rousseau semble fonder la légitimité politique sur deux institutions : le Souverain, siège de la puissance législative et le Gouvernement, lieu de la puissance exécutive. Pourtant, dans le livre IV du même ouvrage, il définit la nécessité d'une troisième institution : le Tribunal, situé en tiers entre le Souverain et le Gouvernement. Pour quelle raison Rousseau détermine-t-il la nécessité de ce troisième pouvoir pour fonder la légitimité démocratique ? La raison provient de la dynamique initiée par le Gouvernement qui, tout en étant une institution légitime et nécessaire, tend à s'approprier le pouvoir législatif. Rousseau développe une pensée politique qui prend conscience de la fragilité de la légitimité démocratique, fragilité qui peut se définir par sa tendance à créer, au travers de ses institutions, des volontés indépendantes des citoyens qui défendent des intérêts particuliers en prenant le masque de la volonté générale. Face à ce problème, Rousseau caractérise trois moyens politiques, afin de donner une consistance à la légitimité démocratique : le « Tribunal », « le Droit de Représentation » et enfin la circulation du pouvoir.

ABSTRACT. — In the *Contrat Social*, Rousseau seems to base political legitimacy on two institutions, the sovereign power, seat of legislative power and the government, place of executive power. Nevertheless, in the fourth book of the same work, he defines the necessity of a third political institution, the "Tribunal", situated entirely between the sovereign power and the government. For what reason does Rousseau determine the necessity of this third power as the base of democratic legitimacy? The reason is the result of the dynamics initiated by the government who, while at the same time being a legitimate and necessary power, tend to take over the legislative power. Rousseau develops a political thinking which realises the fragility of democratic legitimacy, fragility which can be described by its tendency to create, through these institutions, citizen own independent wishes who are defending particular interests in taking the façade of the general will. Facing this problem, Rousseau characterises three political measures in order to give substance to the democratic legitimacy: the "Tribunal", the "Droit de Représentation", and finally the circulation of the power.

Rousseau, en donnant au *Contrat Social* le sous-titre *Principes du Droit Politique*, souhaite inscrire cet ouvrage dans une interrogation sur la légitimité politique. Mais, on a souvent tendance à bloquer cette analyse autour des notions de souveraineté et de volonté générale¹. Ces deux notions ne sauraient à elles seules donner au *Contrat Social* tous les éléments constitutifs de sa légitimité politique. Et cela pour deux raisons.

1. Nous ne voulons surtout pas affirmer que toutes les interprétations de la pensée politique de Rousseau se contentent de définir les seules notions de souveraineté et de volonté

Premièrement, la légitimité du politique ne peut pas se réduire à une détermination du souverain et de sa volonté spécifique, puisque Rousseau fait intervenir en complément le Législateur qui représente la figure symbolique du savoir.²

Deuxièmement, Rousseau interroge la légitimité politique dans les termes du pouvoir avec la nécessité du Gouvernement. Le Gouvernement est défini comme puissance exécutive de la volonté générale. La légitimité du politique, dans le *Contrat Social* ne peut pas uniquement s'interroger dans les termes de la volonté, car elle doit intégrer l'institutionnalisation de la force, seule capable de donner affectivité à la loi : « la perfection de l'ordre social consiste, il est vrai, dans le concours de la force et de la loi ; mais il faut pour cela que la loi dirige la force »³. C'est ce rapport nécessaire entre la

générale. Ce serait oublier les belles études de Robert Derathé sur le gouvernement dans son ouvrage *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1979 et dans son article, paru dans les *Annales de philosophie politique* N° 5 en 1965, « Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J.J. Rousseau ». On peut aussi mentionner, toujours au sujet du gouvernement, l'article de B. de Jouvenel : « Théorie des formes de Gouvernement chez Rousseau » dans *Commentaires du Contrat Social* - Pluriel - Hachette 1978. Relativement à la figure du Législateur dans l'œuvre de Rousseau, on peut mentionner l'article de B. Gagnebin : « Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau », dans *Études sur le Contrat Social*, Paris, les belles Lettres, 1964. Il ne faudrait pas omettre l'ouvrage d'Alfred Cobban, *Rousseau and the modern State*, Second revised Edition, Londres, George Allen & Unwin, 1964. Nous voulons réfléchir sur la légitimité politique à partir du principe de la subordination de l'exécutif au législatif, car il pose un problème que le philosophe genevois tente de résoudre à l'aide d'institutions telles que le « Tribunat » ou le « droit de représentation » qui ont, peut-être, été laissées dans l'ombre par les interprètes de Rousseau. Nous ne prétendons pas que cette question soit la seule question de la légitimité du politique chez J.J. Rousseau, c'est pour cette raison que notre titre est *Un problème de la légitimité politique dans la pensée de J.J. Rousseau* et non pas *Le problème de la légitimité politique dans la pensée de J.J. Rousseau*. Ce problème possède, pour nous, une valeur interprétative, car il peut présenter une cohérence entre le *Contrat Social*, *Les Lettres écrites de la montagne*, surtout les *Lettres 8 et 9*, et certains passages des *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, non pas sous un jour radicalement nouveau, mais dans une perspective différente.

2. C'est bien en terme de connaissance que Rousseau en appelle à la nécessité du Législateur : « De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours [...]. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur ». (*Contrat Social*, II, 6, Œuvres Complètes de la Pléiade, t. III, p. 380). La volonté souveraine, qui s'identifie à celle du peuple pour Rousseau, trouve dans le Législateur son complément, celui d'une volonté politique toujours éclairée par la connaissance d'un bien politique jamais « séduit par des volontés particulières » (*Ibid*). Le Législateur représente la symbolique d'une volonté qui coïnciderait avec une connaissance transparente du politique, qui aurait pour condition de possibilité le détachement absolu de tout intérêt particulier. Cette symbolique donne sens à l'action du souverain. Elle lui signale que tout acte législatif tente de réaliser cette coïncidence entre la volonté politique et l'absence d'intérêt particulier. Certes, cette coïncidence parfaite est impossible à réaliser, sûrement réservée « à un peuple de Dieux » (*Ibid*. III, 3, p. 406), mais elle représente l'horizon de toute législation légitime.

3. *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, L'état de guerre, distinctions fondamentales*, t. III, p. 606.

volonté du Souverain et la puissance du Gouvernement qui crée un problème au sein du *Contrat Social*.

Le Contrat Social, en déterminant une légitimité démocratique, fondée sur une théorie de la volonté générale, installe un problème au cœur même de cette légitimité. Ce problème apparaît en mettant en parallèle deux textes du *Contrat Social*.

Dans le premier, Rousseau affirme :

Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire, l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte, l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute [...]. Le corps politique a les mêmes mobiles ; on y distingue de même la force et la volonté ; celle-ci sous le nom de puissance législative, l'autre sous le nom de puissance exécutive. Rien ne s'y fait ou ne doit s'y faire sans leur concours⁴.

Rousseau affirme ici que la légitimité politique est fondée par deux institutions, la puissance législative et la puissance exécutive, qu'il identifie respectivement au Souverain et au Gouvernement.

La puissance législative « appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui »⁵. Elle n'est que l'exercice de la volonté générale et n'agit que par « des lois et ne saurait agir autrement »⁶.

La deuxième institution nécessaire est la puissance exécutive qui donne affectivité aux lois. Rousseau caractérise la fonction du Gouvernement par la « réduction des lois en actes particuliers »⁷.

Le cadre institutionnel de la légitimité démocratique semble être constitué par le concours de ces deux seuls pouvoirs entre une volonté politique et une force d'application⁸. Rousseau lui-même précise que « c'est de l'effet

4. *Contrat Social*, III, 1, t. III, p. 395. Toutes les références à l'œuvre de Rousseau renverront, sauf mention particulière, aux *Œuvres Complètes* des éditions de la Pléiade.

5. *Ibid.*

6. *Lettres écrites de la montagne*, Lettre 6, p. 807. Nous sommes en présence, dans le *Contrat Social*, d'une légitimité démocratique qui se fonde sur trois idées essentielles :

1° La souveraineté du peuple signifie pour Rousseau que le peuple dispose d'une réelle participation à l'activité législative : « Le Peuple soumis aux lois en doit être l'auteur ». (*Contrat Social*, II, 6, p. 380.)

2° Les droits ne sont pas fixés par des décrets ou par l'arbitraire d'une volonté particulière, ils sont le contenu positif des lois : « Dans l'état civil tous les droits sont fixés par la loi ». (*Ibid.* p. 378.)

3° Etant créé par les lois, le droit produit à son tour l'égalité. « Le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens [...] ». (*Ibid.* II, 4, p. 374).

7. *Lettres écrites de la montagne*, Lettre 6, t. III, p. 808.

8. On ne peut pas affirmer que le Législateur, dans le *Contrat Social*, appartienne au dispositif institutionnel et qu'il soit en tant que tel un pouvoir de l'État. En effet, Rousseau souligne qu'il n'est « point magistrature et qu'il n'est point souveraineté ». (*Contrat Social*, II, 7, p. 382). Le Législateur possède une place politique tout à fait particulière puisqu'il n'appartient ni à la puissance législative, ni à la puissance exécutive.

combiné de ce concours (celui du législatif et de l'exécutif) que résulte le jeu de toute la machine » politiques⁹. Pourtant, en dépit même de cette dernière affirmation, Rousseau en appelle à la nécessité d'un troisième pouvoir situé en tiers entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif : « le Tribunat ». À cet effet, il souligne :

Quand on ne peut établir une exacte proportion entre les parties constitutives de l'État, ou que des causes indestructibles en altèrent sans cesse les rapports, alors on institue une magistrature particulière qui ne fait point corps avec les autres, qui replace chaque terme dans son vrai rapport [...]. Ce corps je l'appellerai Tribunat¹⁰.

Ce deuxième texte nous introduit bien au problème du *Contrat Social*. En effet, alors que dans le texte précédent, Rousseau semble affirmer que l'analyse des institutions est achevée et que la légitimité du politique est constituée par le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, dans ce passage du livre IV, dernier livre du *Contrat Social*, il affirme la nécessité d'un troisième pouvoir dans l'État. La légitimité du politique ne peut plus uniquement se déterminer par « le concours de deux pouvoirs ».

Alors, pourquoi la légitimité politique, qui semblait se jouer dans les termes de la volonté et de la force, du Souverain et du Gouvernement, en appelle-t-elle, avec le Tribunat, à la nécessité d'un troisième pouvoir ? À quelle nécessité politique renvoie-t-il ?

Rousseau répond en ces termes à ces deux questions : « le Tribunat ne pouvant rien faire, peut tout empêcher »¹¹. La nécessité du Tribunat renvoie à la nécessité politique de créer une institution dont la seule fonction est d'être un moyen d'empêcher une certaine dynamique des institutions politiques.

Pour comprendre cette dynamique politique et la nécessité corrélative du Tribunat, il faut préciser le fait que, chez Rousseau, le rapport entre le législatif et l'exécutif repose sur un principe politique particulier. Le principe central n'est pas celui de la séparation des pouvoirs, si cher à Montesquieu, dont le but est d'assurer leur mutuelle limitation. Le *Contrat Social* ordonne le rapport entre les pouvoirs à partir d'une stricte subordination de l'exécutif au législatif¹². Le sort de la légitimité politique dépend du respect et du maintien de cette subordination : si « la subordination venait à manquer entre ces deux pouvoirs, le pouvoir exécutif ne dépendrait plus du pouvoir législatif et

9. *Ibid.*

10. *Contrat Social*, IV, 5, p. 454.

11. *Contrat Social*, IV, 5, p. 454.

12. Nous sommes en accord avec l'interprétation de Derathé. Il refuse, en effet, de faire de « Rousseau un partisan de la séparation des pouvoirs et un disciple de Montesquieu ». (*J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1979, p. 300). Pour Derathé, dans le *Contrat Social*, « il ne s'agit aucunement de donner une indépendance quelconque à l'exécutif », mais bien d'établir « une subordination de l'exécutif au législatif ». (*Ibid.* p. 301).

l'exécution n'aurait aucun rapport nécessaire aux lois ; la loi ne serait qu'un mot, et ce mot ne signifierait plus rien »¹³.

Pour Rousseau, la légitimité politique suit nécessairement le destin parallèle de la loi et de la liberté : « la liberté suit toujours le sort des Lois, elle règne ou périt avec elles »¹⁴. Le sort des lois et de la liberté est déterminé par la longévité politique du principe de subordination, c'est-à-dire par la possibilité de « maintenir le gouvernement dans la dépendance des lois »¹⁵.

Précisément, ce principe de subordination est constitutionnellement fragile, fragilité due à une dynamique particulière du gouvernement :

Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui résistent à celle du Prince face équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le souverain et rompe le traité social¹⁶.

De cette citation, il convient de souligner deux idées :

1°- C'est bien une institution légitime et nécessaire, le Gouvernement, qui met en échec la légitimité du politique. Nous sommes en présence d'une idée tout à fait importante pour penser le politique : c'est bien le politique lui-même par le jeu de ses institutions légitimes et nécessaires qui produit sa propre illégitimité¹⁷. Cette illégitimité est produite par la dynamique du gouvernement « qui tend fortement et continuellement à subjuguier la puissance législative »¹⁸. La politique, d'abord en tant que pensée, ensuite en tant qu'action, doit affronter la limite de sa propre légitimité, constituée par cette dynamique gouvernementale.

2°- Cette limite est, peut-être, une invitation à lire le *Contrat Social* comme un problème de temps : si le gouvernement « tend continuellement à subjuguier la puissance législative » et à renverser sa subordination au législatif, comment faire durer ce principe de subordination ? Voilà ce qui est, pour nous, l'un des problèmes de la légitimité du *Contrat Social*. En

13. *Lettres écrites de la montagne*, Lettre 7, p. 826.

14. *Ibid.* Lettre 8, p. 842.

15. *Ibid.* Lettre 8, p. 842.

16. *Contrat Social*, III, 10, p. 421.

17. On peut souligner l'originalité de la pensée de Rousseau qui nous fait sortir d'une certaine « innocence » de la représentation de la légitimité politique. Pour nombre de penseurs politiques, l'échec de la légitimité politique renvoie à des causes externes, étrangères aux institutions légitimes et à l'esprit des lois de la légitimité. La légitimité périt par la rencontre d'accidents qui viennent corrompre son principe : « les gouvernements périssent parce que des accidents particuliers en violent le principe ». (Montesquieu, *De l'esprit des Lois*, VIII, 10, G.F, t. I, p. 250). Pour Rousseau, la légitimité politique ne doit pas se préserver seulement des accidents, mais surtout d'elle-même, car ce sont ses propres institutions qui créent une dynamique politique illégitime.

18. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, t. III, p. 977.

caractérisant le gouvernement comme l'opérateur d'une dynamique de renversement de la légitimité politique, Rousseau affirme que la politique repose sur le principe de subordination de l'exécutif au législatif qui est constitutionnellement provisoire et fragile. Dans le texte du livre III du *Contrat Social*, Rousseau donne l'une des raisons de cette fragilité du principe de subordination : l'absence d'une « volonté de corps qui résiste au gouvernement et face équilibre avec elle ». Précisément, Rousseau ne définit-il pas le Tribunal comme « une magistrature particulière qui replace chaque pouvoir dans son vrai rapport », c'est-à-dire dans celui de la subordination¹⁹ ?

On peut donner la raison de l'écart entre nos deux textes de départ. Entre l'affirmation qu'il n'existe dans « le jeu de la machine politique » que deux pouvoirs et la nécessité d'en appeler avec le Tribunal à un troisième pouvoir, il n'y a pas contradiction. Rousseau interroge, dans le *Contrat social*, la légitimité politique dans deux perspectives différentes, mais complémentaires.

La première s'interroge sur les institutions politiques donnant fondement et vie à l'État. Ce fondement et cette vie se déterminent par le concours du Souverain et du Gouvernement, sans lequel il n'y aurait légitimité des lois ni dans leur production, ni dans leur application.

La deuxième éclaire le principe sur lequel doit reposer le rapport légitime entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Ce rapport est celui de la subordination de l'exécutif au législatif.

Par conséquent, la légitimité politique est assurée, non seulement quand il existe un pouvoir législatif démocratique et un pouvoir exécutif donnant réalité aux lois, mais aussi quand la subordination des pouvoirs est réalisée. C'est cette réalisation qui nécessite la création et l'intervention d'un tiers pouvoir. C'est bien en raison d'une fragilité constitutionnelle de ce principe de subordination, que Rousseau réfléchit à des moyens politiques conférant une durée politique à ce principe essentiel de la légitimité politique²⁰. Dans le *Contrat Social*, Rousseau, tout en se livrant à une analyse de la légitimité politique dans les termes de la volonté générale et de la loi, détecte les points de retournement de cette légitimité en son contraire.

19. *Contrat Social*, IV, 5, p. 454.

20. Il existe bien complémentarité, dans le *Contrat Social*, entre les deux approches de la légitimité politique. Toute légitimité politique est une théorie des pouvoirs constitutifs de L'État. Mais Rousseau introduit l'idée que la légitimité ne repose pas seulement sur une comptabilité des pouvoirs essentiels, mais sur le principe qui les dirige. Selon lui, c'est la subordination de l'exécutif qui assure la liberté politique, car elle garantit la participation des citoyens au pouvoir législatif. En effet, l'échec du principe de subordination des pouvoirs signifie qu'il « ne reste dans l'État que la seule puissance exécutive. La puissance exécutive n'est que la force, et où règne la seule force l'État est dissous ». (*Lettres écrites de la montagne*, Lettre 7, p. 815). Conférer de la durée politique au principe de la subordination des pouvoirs par des moyens politiques est tout aussi important, pour la légitimité du *Contrat Social*, que la définition du Souverain et de la volonté générale.

Dans cette perspective, le problème du *Contrat Social* se pose alors en ces termes : à partir du moment où le gouvernement est, d'une part, une institution légitime et nécessaire et, d'autre part, l'opérateur de la mise en échec du principe de subordination, existe-t-il des moyens politiques susceptibles d'être des obstacles à sa dynamique de renversement de la légitimité politique ?

Rousseau propose trois moyens institutionnels qui évitent cette dynamique du gouvernement en donnant une durée politique au principe de subordination :

- 1° l'existence du Tribunal,
- 2° la possibilité, pour le citoyen, de contrôler le Gouvernement,
- 3° une théorie de la circulation du pouvoir²¹.

Ces trois moyens institutionnels inscrivent la légitimité politique dans la perspective de la résistance. L'intérêt et la valeur politique du *Contrat Social* ne résident pas simplement dans le fait qu'il prend soin de distinguer le Souverain du Gouvernement²², mais aussi dans la détermination de moyens politiques permettant, d'une part, de « prévenir les usurpations du gouvernement »²³ et, d'autre part, d'« unir la liberté au principe de subordination et de maintenir le Gouvernement dans la dépendance des lois »²⁴.

En déterminant ces moyens, Rousseau affirme qu'une légitimité politique doit se mettre en mesure de répliquer à la création de sa propre illégitimité toujours initiée par la dynamique d'institutions légitimes et nécessaires. Il définit lui-même cette légitimité par la notion de résistance : « les entreprises du gouvernement échouent quand elles trouvent de la résistance »²⁵. On peut définir cette politique de la résistance comme une politique négative, en la rapprochant de la définition rousseauiste de « l'éducation négative ». À son sujet, Rousseau affirme : la « bonne éducation doit être purement négative, elle doit consister, non à guérir les vices du cœur humain [...], mais à les empêcher de naître »²⁶. De même, la politique négative a pour but

21. Ces trois moyens politiques ne sont pas tous définis dans le *Contrat Social*, seul le premier, le Tribunal, appartient à cet ouvrage. Les deux autres sont définis respectivement dans les *Lettres écrites de la montagne* et dans les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. On pourrait alors nous reprocher la création de liens factices entre ces textes. Nous ne le pensons pas. Il nous semble, au contraire, qu'ils acquièrent « un gain » de sens si on les interprète comme des réponses au problème de la subordination de l'exécutif, initié par le *Contrat Social*.

22. Rousseau souligne que cette distinction est très importante pour réfléchir la légitimité politique. Rousseau en fait même une modalité de lecture du *Contrat Social*, puisqu'il conseille « de lire avec quelque soin dans le *Contrat Social* les deux premiers chapitres du livre troisième », (*Lettres écrites de la montagne*, Lettre 5, p. 771), livres où il définit le Gouvernement comme puissance exécutive.

23. *Contrat Social*, II, 18, p. 434.

24. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 8, p. 850.

25. *Ibid.* Lettre 7, p. 816.

26. Rousseau Juge de Jean-Jacques, *Dialogue 1*, t. I, p. 687.

d'empêcher la naissance de l'illégitimité politique résultant de la mise en échec, par le gouvernement, du principe de subordination.

Il nous faut examiner les trois moyens institutionnels, pensés par Rousseau, pour donner une durée politique au principe de subordination.

1. Le premier moyen institutionnel : le Tribunal.

En caractérisant le Tribunal comme étant le premier moyen institutionnel, nous ne voulons pas signifier qu'existe chez Rousseau un ordre hiérarchique au sein de cette politique négative. Il s'agit, bien plutôt, d'un dispositif qui n'est efficace que par la réunion de ces trois moyens institutionnels.

En soulignant l'origine et la fonction romaines du Tribunal, « protéger le Souverain contre le Gouvernement »²⁷, Rousseau en mesure tout la positivité politique pour Rome :

L'Auteur, qui se plaît à vous présenter de grands exemples, vous offre celui de l'ancienne Rome. Il lui reproche avec dédain ses tribuns brouillons et séditeux : il déplore amèrement sous cette orageuse administration le triste sort de cette malheureuse ville, qui pourtant n'étant rien encore à l'érection de cette magistrature, eut sous elle cinq cents ans de gloire et de prospérités et devint la capitale du monde²⁸.

Ce texte nous rappelle le jugement que porte Machiavel sur cette institution : « Si les troubles de Rome ont occasionné la création des tribuns, on ne saurait trop les louer [...]. Ils furent établis comme les gardiens les plus assurés de la liberté romaine »²⁹.

Pour ces deux auteurs, le Tribunal appartient à la légitimité du politique, car il assure le rôle de « protecteur du souverain » ou de « gardien le plus sûr de la liberté ». Cette communauté de jugement sur le Tribunal vient de la prise en compte d'une instabilité inhérente au politique.

Pour Machiavel, le sol où s'enracine l'autorité politique est instable car il est irrémédiablement traversé par deux désirs contradictoires. « Dans toute cité, on trouve ces deux humeurs : celle du peuple et celle des grands : le peuple ne veut pas être commandé, opprimé par les grands ; les grands veulent commander, opprimer le peuple »³⁰. Selon Machiavel, c'est seulement là où le conflit trouve à se manifester, c'est-à-dire là où le peuple se montre capable de résister à l'oppression des grands que la République mérite vraiment son nom. Machiavel appréhende le Tribunal comme l'institution capable de

27. *Contrat Social*, IV, 5, p. 454.

28. *Lettres écrites de la montagne*, Lettre 9, p. 879.

29. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 4, Œuvres Complètes de la Pléiade, Paris, Gallimard p. 391. Il ne semble guère concevable que ce texte de Machiavel ait été inconnu de Rousseau, Machiavel étant l'un des auteurs les plus cités du *Contrat Social*.

30. *Le Prince*, IX, Œuvres Complètes de la Pléiade, Paris, Gallimard, p. 317.

provoquer cette résistance en donnant au désir du peuple un débouché public et institutionnel³¹.

Pour Rousseau, l'instabilité propre à la légitimité politique ne vient pas de la contradiction de deux désirs, mais de l'asymétrie de puissance entre les institutions fondamentales du *Contrat Social*, le Souverain et le Gouvernement. La légitimité politique est un rapport entre des institutions qui ont des puissances asymétriques : en lui-même, le Souverain ne dispose pas de la force, puisqu'il n'est qu'une volonté législative et, en lui-même, le Gouvernement n'est qu'une puissance d'application des lois. Par conséquent, la force et la puissance appartiennent au seul Gouvernement. Il nous semble, alors important, de souligner cette idée. Rousseau instaure une différence essentielle entre le Souverain et le Gouvernement, différence qui est la condition de possibilité de la rectitude de la volonté générale : « Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute, ni que le corps du peuple détourne son attention des vues générales pour la donner aux objets particuliers »³². En étant le seul détenteur de la force publique, le gouvernement empêche que les citoyens se détournent « des vues générales ». Mais, tout en légitimant l'asymétrie de puissance entre le Souverain et le Gouvernement, Rousseau en mesure tous ses effets politiques négatifs. En effet, comment éviter, « s'il arrivait enfin que le Prince eut une volonté particulière plus active que celle du Souverain, et qu'il usât pour obéir à cette volonté particulière de la force publique qui est dans ses mains », d'avoir dans l'État « deux souverains, l'un de droit et l'autre de fait »³³.

Du fait de cette asymétrie entre la volonté du Souverain et la puissance du gouvernement, la légitimité politique, laissée à elle-même, produit sa propre illégitimité, par une dynamique de concentration du pouvoir dont le Gouvernement est l'opérateur. Rousseau nous présente ainsi cette dynamique :

Le Peuple Souverain charge quelques-uns de ses membres d'exécuter ses volontés. Ces Officiers, après avoir rempli leur commission en rendent compte, et rentrent dans la commune égalité. Peu à peu ces commissions deviennent fréquentes, enfin permanentes. Insensiblement il se forme un corps qui agit toujours. Un corps qui agit toujours ne peut pas rendre compte de chaque acte [...] ; bientôt il vient à bout de n'en rendre d'aucun. Plus la puissance qui agit est active, plus elle énerve la puissance qui veut [...]. Enfin l'inaction de la puissance qui veut la soumet à la puissance qui exécute ; celle-ci rend peu à peu ses actions indépendantes, bientôt ses volontés : au lieu d'agir pour la puissance qui veut, elle agit sur elle. Il ne reste alors dans l'État qu'une puissance agissante, c'est l'exécutive. La puissance exécutive n'est que la force, et où règne la seule force l'État est dissous³⁴.

Dans ce texte exemplaire, Rousseau définit l'asymétrie politique entre « la puissance qui veut », le Souverain et « la puissance qui exécute », le

31. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 7, p. 400.

32. *Contrat Social*, III, 1, p. 399.

33. *Ibid.*

34. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 7, p. 815.

Gouvernement. Nous sommes bien en présence d'un pouvoir qui n'est que volonté et d'un pouvoir qui n'est que force. Rousseau présente ici l'asymétrie de ces deux institutions légitimes du politique par un processus d'autonomisation du Gouvernement.

Rousseau affirme bien que le Gouvernement occupe peu à peu la totalité du champ politique, « en rendant indépendantes ses actions et ses volontés ». Il devient alors le seul et unique pouvoir permanent du politique : « il ne reste alors dans l'État qu'une puissance agissante, c'est l'exécutive ». Le résultat de ce processus est une métamorphose des fins du politique. La seule fin qui vaille est celle du seul pouvoir agissant : la force, « la puissance exécutive n'est que la force ».

De plus, il faut souligner que ce texte reste fidèle aux enseignements du *Contrat Social*, car il souligne la fragilité constitutionnelle du principe de subordination. Rien dans le processus de cette *Lettre 7 des Lettres écrites de la montagne* ne fait obstacle à la dynamique du Gouvernement et n'assure au principe de subordination une longévité politique. Au terme du processus, le Gouvernement, de pouvoir subordonné, est devenu un pouvoir indépendant : « au lieu d'agir pour la puissance qui veut, le gouvernement agit sur elle ». Il existe bien chez Rousseau cette idée que les deux institutions politiques légitimes, laissées à elles-mêmes, produisent nécessairement une asymétrie du pouvoir et de la puissance conduisant à la disparition de l'État.

Par conséquent, prendre ce problème au sérieux revient à donner au principe de subordination une consistance politique en empêchant l'occupation du pouvoir politique par une seule institution. Le Tribunat se présente comme un tel obstacle, et en ce sens, il n'est efficace qu'en tant qu'institution de la négativité. Il n'a d'autre raison d'être que de faire obstacle à la dynamique du Gouvernement.

Mettre en relief la nature de cet obstacle, c'est souligner cette idée importante du *Contrat Social* : si, chez Rousseau, il n'y a pas lieu de parler d'un équilibre ou d'un « équilibrage » des pouvoirs, il y a nécessité à parler, pour le Gouvernement, d'un pouvoir équilibré. Le pouvoir exécutif est légitime en vertu de son point d'équilibre politique entre la rectitude de sa volonté et la latitude de sa puissance. La détermination de ce point d'équilibre relève de l'art politique, « art qui est de savoir fixer le point où la force et la volonté du gouvernement, toujours en proportion réciproque, se combinent dans le rapport le plus avantageux à l'État »³⁵.

35. *Contrat Social*, II, 2, p. 402. Ce point d'équilibre entre la force et la volonté du Gouvernement donne contenu au principe de subordination : il manifeste que la force et la volonté gouvernementales obéissent aux directives de la volonté générale. Mais, ce point d'équilibre explique la fragilité de ce même principe de subordination. La moindre variation de la proportion entre la force et la volonté au sein du Gouvernement annule la subordination de l'exécutif et favorise la concentration du pouvoir.

Avec ce point d'équilibre, nous sommes en présence du point névralgique de la légitimité politique, car le « Gouvernement tend toujours à renforcer sa puissance »³⁶ et, par conséquent, à détruire « la proportion réciproque » entre sa force et sa volonté. Précisément, la nécessité du Tribunal est appelée par un problème de « proportion ». Le Tribunal est la réponse que se donne la légitimité politique pour résoudre cet état de crise qui apparaît quand « on ne peut plus établir une exacte proportion entre les parties constitutives de l'État »³⁷. Si la cause de l'altération, dans la proportion des institutions, est due à la rupture du point d'équilibre, au sein du gouvernement, entre sa force et sa volonté, ce point d'équilibre est précisément le lieu d'intervention du Tribunal. La fonction politique du Tribunal est moins de fixer le point d'équilibre entre la force et la volonté du Gouvernement, que de faire obstacle à toute variation de la proportion entre ces deux éléments constitutifs du gouvernement.

On peut nous objecter que Rousseau définit une autre nécessité concernant l'intervention politique du Tribunal puisqu'il affirme explicitement : « Le Tribunal sert quelquefois à protéger le Souverain contre le gouvernement [...], quelquefois à soutenir le Gouvernement contre le peuple [...] »³⁸. Rousseau relie le Tribunal à une double nécessité : être un obstacle soit à la puissance excessive du gouvernement, soit à la volonté souveraine du peuple. La question que nous poserons à cette double nécessité est la suivante : si le Tribunal répond à deux problèmes politiques, possèdent-ils tous deux le même coefficient de gravité politique ? L'autre question qu'il convient de se poser est : existe-t-il un texte dans lequel Rousseau compare et mesure la gravité respective de l'abus de pouvoir gouvernemental et de la crise de la souveraineté ? Un tel texte existe, où Rousseau affirme qu'il faut, en politique, départager les maux terribles qui, une fois installés, sont sans fin, des maux qui, mêmes s'ils sont importants, sont passagers. Donnons, par conséquent, la parole au philosophe genevois :

Tout abus est un mal, souvent inévitable, pour lequel on ne doit pas proscrire ce qui est bon en soi. Mais comparez, et vous trouverez d'un côté des maux sûrs, des maux terribles sans borne et sans fin ; de l'autre l'abus même difficile, qui s'il est grand sera passager, et tel, que quand il a lieu il porte toujours avec lui son remède. [...] Mais supposons cet abus de la liberté aussi naturel que l'abus de puissance. Il y a toujours cette différence entre l'un et l'autre, que l'abus de liberté tourne au préjudice du peuple qui en abuse, et le punissant de son propre tort le force à en chercher le remède ; ainsi de ce côté le mal n'est jamais qu'une crise, il ne peut être un état permanent. Au lieu que l'abus de la puissance ne tournant point au préjudice du puissant mais du faible, est par sa nature sans mesure, sans frein, sans limites³⁹.

36. *Lettres écrites de la montagne*, Lettre 6, p. 808.

37. *Contrat Social*, IV, 5, p. 453.

38. *Ibid.* p. 454.

39. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 9, p. 890-891.

Le Gouvernement et le Souverain produisent respectivement des maux politiques. Mais Rousseau les distingue, dans ce texte, par leurs conséquences politiques. Ainsi, si tout abus de pouvoir est un mal, cela ne signifie pas qu'entre l'abus produit par le souverain et celui produit par le Gouvernement « il y ait égalité dans leurs conséquences »⁴⁰. Cette différence, Rousseau la présente, dans notre passage, par la distinction entre les notions de « crise » et « d'abus de puissance ». Seul le gouvernement relève de ce dernier phénomène politique.

La crise du souverain apparaît quand son activité législative ne correspond plus aux principes qui lui ont donné naissance, c'est-à-dire quand le peuple légifère sur un objet particulier et non plus sur l'intérêt général. Le peuple « en jugeant ce qui lui est étranger n'a plus aucun vrai principe d'équité qui le guide »⁴¹. Cela entraîne le peuple à vouloir appliquer lui-même les lois⁴². En abusant de sa liberté législative et en la faisant porter sur des objets qui lui sont étrangers, le peuple porte préjudice à lui-même. C'est ici que doit se mesurer la conséquence politique de l'abus de la liberté législative. Celui-ci ne profite à personne. Au contraire, c'est le peuple tout entier qui en supporte les désagréments politiques. Rousseau, alors, dit que les citoyens, en cherchant « eux-mêmes le remède » à ce mal politique, évitent qu'il ne devienne « un état permanent ». En revanche, le mal politique produit par le gouvernement n'est pas solidaire d'une crise passagère du politique. L'abus du pouvoir gouvernemental a pour conséquence de créer des bénéficiaires politiques de ce mal politique. Là est toute la différence entre les deux maux de l'État. Si, dans le premier cas, la condition politique devient onéreuse pour l'ensemble des citoyens, dans le second cas, le préjudice politique ne concerne que le « faible ». La conséquence politique majeure de l'abus de puissance est de créer une dissymétrie entre le puissant et le faible. Il change les termes du politique, car il en modifie les acteurs. L'espace politique n'est plus constitué par des citoyens disposant d'une égale puissance de participation à la législation, mais par des individus, qui, en disposant d'un coefficient de puissances politiques variables, se distribuent autour des catégories de puissants ou de faibles. Rousseau précise qu'à partir du moment où le mal politique crée des bénéficiaires de l'abus du pouvoir, il ne connaît plus aucune limite. Le gouvernement, par son abus de pouvoir, usurpe la souveraineté et transforme la finalité des lois en défense de privilèges.

Il ne nous semble pas utile d'énumérer les différentes formes que peut revêtir l'abus de pouvoir propre au gouvernement. Plus essentiel, nous semble-t-il, est d'insister sur sa nature et ses conséquences politiques. Sa nature ne ren-

40. *Ibid.* p. 890

41. *Contrat Social*, II, 4, p. 473.

42. Rousseau dit « Il n'est pas bon que celui qui fait les lois les exécute ». (*Contrat Social*, III, 4, p. 404). Si le peuple souverain exécute les lois, le risque est grand que le fait et le droit se confondent et que la loi perde sa généralité.

voie pas simplement à la soif de pouvoir d'un individu qui confondrait l'ordre de ses désirs avec l'ordre du politique. L'abus gouvernemental du pouvoir correspond à la création d'une volonté politique indépendante des citoyens. Cette volonté, conséquence d'une cristallisation d'intérêts particuliers de différents groupes sociaux, a pour conséquence de détruire l'égalité politique et de dénaturer la loi. Rousseau présente ainsi cette volonté du gouvernement, une fois dirigée par l'intérêt particulier de ces groupes: loin d'être une simple force d'exécution de la volonté générale, le Gouvernement « est sans cesse attentif à marquer des distances trop peu sensibles dans ses égaux de naissance, il ne voit en eux que ses inférieurs, et brûle d'y voir des sujets. Armé de toute la force publique [...], interprète et dispensateur des lois qui le gênent, il s'en fait une arme offensive et défensive »⁴³. Avec cette double conséquence de l'abus gouvernemental, Rousseau nous sensibilise à une détermination essentielle de la démocratie. En effet, cette caractérisation de l'abus politique par la formation d'intérêts indépendants et particuliers est une mise en garde de la fragilité de la volonté politique démocratique. Si cette volonté se définit par sa généralité, elle court toujours le risque d'être investie par des intérêts particuliers qui, en prenant le masque de la généralité, défend des intérêts privés. Rousseau a tout à fait conscience de cette fragilité quand il nous dit: « La voix du peuple est la voix de Dieu ; mais malheureusement cette voix sacrée est toujours faible dans les affaires contre le cri de la puissance »⁴⁴. Précisément, la connaissance de cette faiblesse de la voix du peuple enjoint Rousseau de penser à des moyens politiques lui donnant consistance.

Ainsi, grâce au passage de la *Neuvième lettre écrite de la montagne*, on comprend que, non seulement Rousseau produit une différence des maux politiques par leurs conséquences, mais aussi qu'il hiérarchise la nécessité de recourir au Tribunal.

Rousseau affirme bien que le Tribunal doit protéger le Gouvernement du peuple. Mais si les maux causés par le Souverain ne sont que des crises passagères, l'action du Tribunal ne sera jamais importante et décisive. L'action décisive du Tribunal concerne les maux du Gouvernement qui sont « sans frein et sans limites ». Ce sont bien ces maux qui fragilisent la volonté générale et, par là même, la démocratie. Par conséquent, c'est bien lorsque le Tribunal « protège le Souverain contre le Gouvernement », que son action est déterminante. Par conséquent, il est l'institution qui doit précisément empêcher que l'abus de puissance ne devienne « sans mesure, sans frein, sans limites ». Le Tribunal possède cette capacité politique, car il est un régulateur de la puissance gouvernementale.

Le Tribunal, nous dit Rousseau, « replace chaque terme dans son vrai rapport » et dans leur « exacte proportion »⁴⁵.

43. *Lettres écrites de la montagne*, Lettre 9, p. 889.

44. *Ibid.* Lettre 8, p. 862.

45. *Contrat Social* IV. 5, p.453.

Il faut dissocier ici les termes de « rapport » et de « proportion » qui ne répondent pas à la même réalité politique de la légitimité. En effet, le terme de « rapport » définit la relation constitutionnelle qu'entretiennent le Souverain et le Gouvernement. Ce « vrai rapport » est celui du principe de la subordination de l'exécutif au législatif. Précisément, le Tribunal lui confère une consistance et une durée du fait même de la position particulière qu'il occupe dans l'espace du *Contrat Social*. Ce n'est pas sans raison que Rousseau affirme qu'il est « un moyen terme entre le Gouvernement et le Souverain »⁴⁶. De cette position particulière, Rousseau en déduit deux effets politiques importants. En étant situé en tiers entre le Souverain et le Gouvernement, le Tribunal est, d'une part le « conservateur des lois et du pouvoir législatif » et, d'autre part, « le protecteur du Souverain contre le Gouvernement »⁴⁷.

À l'égard de ce dernier effet, Rousseau précise que tel était la fonction du Tribunal à Rome : « il sert à protéger le souverain contre le Gouvernement, comme faisaient à Rome les Tribuns du peuple »⁴⁸. Le rappel par Rousseau de l'origine et de la fonction romaines du Tribunal n'est pas le signe d'une nostalgie politique. Il manifeste l'idée que, par son origine même, le Tribunal est une institution qui répond à une tension entre deux pouvoirs aux puissances asymétriques⁴⁹. Le Tribunal est un pouvoir conservateur, car il empêche que le déséquilibre de puissance entre le Souverain et le Gouvernement enclenche la dynamique d'usurpation de la souveraineté. Il peut être un tel obstacle du fait qu'il est « un modérateur de la puissance exécutive »⁵⁰. Il dispose donc de la faculté politique de modérer les variations de puissance.

Par cette caractéristique, on comprend la raison pour laquelle le Tribunal peut établir et surtout conserver « les proportions » de puissance des institutions politiques. Ce terme n'a pas pour but de caractériser la relation entre le Souverain et le Gouvernement, il a pour fonction de déterminer l'équilibre qui doit exister au sein du Gouvernement, entre sa volonté et sa

46. *Ibid.* p. 454.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. On peut faire référence une nouvelle fois à Machiavel pour cette caractérisation du Tribunal. À cet effet, il affirme « qu'après bien des tumultes et des périls occasionnés par les excès auxquels se portèrent les deux ordres (le sénat et le peuple), on en vint pour la sûreté du dernier (le peuple) à la création des tribuns, et on leur accorda tant de prérogatives, [...], qu'ils formèrent entre le Sénat et le peuple une barrière qui s'opposa à l'insolence des premiers ». (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, 3, p. 389). Cette définition machiavélienne du Tribunal est partagée par Rousseau. Il est le moyen politique qui donne une réponse institutionnelle aux déséquilibres entre le peuple souverain et le pouvoir exécutif. L'analyse des institutions romaines donne à Rousseau le modèle d'une institution qui est conçue, dès son origine, comme une régulation des tensions de puissance entre deux pouvoirs politiques. On peut souligner que le livre IV du *Contrat Social* est une réflexion politique d'inspiration romaine car Rousseau analyse quatre institutions importantes de Rome : Les Comices romains, chapitre IV, le Tribunal, Chapitre V, la Dictature, chapitre VI et la censure, chapitre VII.

50. *Contrat Social*, IV, 5, p. 455.

force politiques. L'institution gouvernementale pose, au politique, le problème d'une contradiction entre sa structure et sa dynamique politiques. Par sa structure, il est une proportion entre sa volonté politique et sa force exécutive. Par sa dynamique, le Gouvernement tend à rompre l'équilibre entre sa volonté et sa force : le gouvernement a tendance à intensifier sa puissance.

Le Tribunalat, en étant « le modérateur de la puissance exécutive », empêche l'inflation de cette puissance. Il est, alors, un élément essentiel de « l'art politique », car il tente de maintenir « le point où la force et la volonté du Gouvernement [...] se combinent dans le rapport le plus avantageux à l'État »⁵¹.

Le Tribunalat appartient bien à ce que nous appelons la politique négative, cette politique qui naît à partir du problème que pose la dynamique du Gouvernement. Le Tribunalat est constitué dans le seul but d'être un obstacle politique à cette dynamique : « le Tribunalat ne peut rien faire, mais tout empêcher »⁵². Il ne peut ni faire la loi, ni l'exécuter puisqu'il ne « doit avoir aucune portion de la puissance législative ni de l'exécutive »⁵³. Mais il peut maintenir le Gouvernement dans son « exacte proportion » entre sa volonté politique et sa force. En étant une institution « modératrice », et, par conséquent, une institution régulatrice de la puissance du Gouvernement, le Tribunalat évite que le principe de subordination ne se dissolve.

Au terme de cette étude sur le Tribunalat, on pourrait légitimement critiquer notre insistance sur l'aspect exclusivement négatif du rôle du Tribunalat. Sans vouloir développer une interminable justification, nous soulignerons deux traits de la pensée de Rousseau.

Premièrement, la négativité du Tribunalat consiste à empêcher que le Gouvernement ne devienne le lieu d'une volonté politique indépendante et particulière. Ainsi, par sa négativité même, il est une réponse politique au problème d'une démocratie qui, tout en définissant la loi comme expression de la volonté générale, connaît la fragilité de cette généralité.

Deuxièmement, cette détermination négative doit être nuancée. Elle trouve, en effet, son complément positif avec ce que Rousseau nomme « le Droit de Représentation ». Ce droit est la possibilité pour le peuple d'intervenir politiquement, quand il fait l'expérience que la loi ne correspond plus à sa volonté d'égalité. Nous verrons que le Tribunalat constitue la réponse institutionnelle de ce droit de représentation.

Il nous faut, pour cela, analyser le deuxième moyen que se donne la légitimité politique pour conférer de la durée et de la consistance au principe de subordination.

51. *Ibid.* II, 2, p. 402.

52. *Contrat Social*, IV, p. 454.

53. *Ibid.*

2. Le deuxième moyen institutionnel. Citoyenneté et inspection sur le pouvoir exécutif.

Ce terme d'inspection appartient bien au vocabulaire de Rousseau : « Le pouvoir législatif consiste en deux choses inséparables : faire les lois et les maintenir ; c'est-à-dire, avoir inspection sur le pouvoir exécutif »⁵⁴. Rousseau donne deux déterminations du pouvoir législatif qui, tout en étant « inséparables », ne remplissent pas la même fonction politique. La première identifie le Souverain à la puissance législative, qui n'a de réalité qu'avec le peuple assemblé : « Le Souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé »⁵⁵. Ici, le Souverain n'est pas défini dans son rapport avec le Gouvernement, puisque précisément, il est la seule et unique puissance législative de l'État.

Ce n'est pas le cas de la deuxième détermination du Souverain, car la modalité de son action s'organise dans le rapport avec le Gouvernement qui se définit dans la perspective du problème du *Contrat Social* : développer une politique négative dont l'unique but est de donner une durée politique « à la subordination entre les deux pouvoirs »⁵⁶. Rousseau affirme bien que « sans l'inspection du Souverain sur le pouvoir exécutif, la subordination manquerait entre ces deux pouvoirs, le dernier ne dépendrait point de l'autre, l'exécution n'aurait aucun rapport aux lois »⁵⁷. Il nous faut analyser la façon dont Rousseau donne affectivité à ce pouvoir politique d'inspection. Tout d'abord, il propose une définition du citoyen qui ne saurait s'arrêter à la détermination du citoyen « qui raisonne dans le silence de ses passions »⁵⁸. En effet, si on bloque l'interrogation rousseauiste de la politique au problème de la volonté générale, on risque fort de déterminer la cité du *Contrat Social* comme une cité de solitaires où les citoyens ne « doivent avoir aucune communication entre eux »⁵⁹, car seule cette absence de communication permet de dégager la volonté générale dans sa pureté.

Rousseau complète ainsi cette définition du citoyen présente dans le *Contrat Social* :

Dans un État tel que le vôtre, où la souveraineté est entre les mains du peuple, le législateur existe toujours, quoiqu'il ne se montre pas toujours. Il n'est rassemblée et ne parle authentiquement que dans le Conseil général ; mais hors du Conseil général il n'est pas anéanti ; ses membres sont épars, mais ils ne sont pas morts ; ils ne peuvent parler par des lois, mais ils peuvent toujours veiller sur l'administration des lois ; c'est un droit, c'est même un devoir attaché à leurs personnes, et qui ne peut leur être ôté dans aucun temps⁶⁰.

54. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 7, p. 826.

55. *Contrat Social*, III, 12, p. 425.

56. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 7, p. 826.

57. *Ibid.*

58. *Contrat Social*, 1^{ère} version, I, 2, p. 286.

59. *Contrat Social*, II, 3, p. 371.

60. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 8, p. 845.

Dans ce passage, Rousseau distingue deux actes du citoyen. Le premier dépend de sa participation au pouvoir législatif : en étant membre du Souverain, le citoyen participe à la production du droit. Indépendamment de cette participation, le citoyen possède une autre possibilité d'intervention politique : veiller au respect institutionnel des lois. C'est bien en termes institutionnels qu'il faut interroger ce respect, car c'est bien une institution, le gouvernement, qui est animé d'une volonté de « transgresser » l'esprit des lois⁶¹. En rompant le principe de subordination, le Gouvernement instrumentalise la loi : elle ne fixe plus des droits valant pour tous les citoyens, elle devient « une arme offensive et défensive » contre les citoyens⁶².

Donner une consistance au principe de subordination, c'est éviter qu'une telle instrumentalisation des lois devienne possible. Tel est le cas si dans l'exécution des lois, le Gouvernement reste « soumis au jugement du souverain parce qu'il est surveillé par le peuple »⁶³.

Cette surveillance est une détermination essentielle du citoyen, car elle est instituée par un droit que Rousseau, fidèle à la constitution de Genève, nomme « droit de représentation » dont il en fixe ainsi l'étendue :

Le législateur existant toujours voit l'effet ou l'abus de ses lois il voit si elles sont suivies ou transgressées, interprétées de bonne ou de mauvaise foi ; il y veille ; il y doit veiller ; cela est de son droit, de son devoir, même de son serment. C'est ce devoir qu'il remplit dans les Représentations⁶⁴.

Ce droit a bien pour but d'éviter toute transgression de la loi due à une mauvaise interprétation de celle-ci par le Gouvernement⁶⁵. En empêchant que le Gouvernement devienne « l'arbitre des lois »⁶⁶, le droit de représentation est un obstacle à la création d'une politique illégitime, il appartient par conséquent à cette politique négative dont le seul but est de donner une consistance au principe de subordination. Rousseau affirme explicitement ce lien entre l'appartenance du droit de représentation à une politique négative et son effet sur le principe de subordination.

En effet, il souligne : « Le droit de représentation pris dans son vrai sens n'est lui-même qu'un droit négatif. Il consiste uniquement à empêcher la puissance exécutive de rien exécuter contre les lois »⁶⁷. Ce droit a bien pour

61. *Ibid.* lettre 9, p. 889.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.* lettre 8, p. 843-844.

64. *Ibid.* p. 847.

65. Rousseau confère bien au Gouvernement le droit d'interpréter les lois, interprétation souvent nécessaire quand il faut réduire la généralité de la loi en actes particuliers : « quand la loi est équivoque c'est à l'équité du Magistrat d'en fixer le sens dans la pratique ». (*Lettres écrites de la montagne*, lettre 8, p. 861). Dans cette nécessité, existe le risque que le Gouvernement interprète la loi « de mauvaise foi », c'est-à-dire en la transformant « en arme offensive et défensive » contre le peuple.

66. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 9, p. 892.

67. *Ibid.* p. 873.

but de renforcer le principe de subordination : « Le droit de représentation [...] est le seul moyen possible d'unir la liberté à la subordination, et de maintenir le Magistrat dans la dépendance des lois »⁶⁸.

À l'issue de cette caractérisation du droit de représentation, Rousseau pose une question d'importance : comment éviter que ce droit soit illusoire et vain, comment éviter qu'il n'apporte à la transgression des lois « d'autre opposition, d'autre droit, d'autre résistance qu'un murmure inutile et d'impuissantes clameurs »⁶⁹ ? Si, effectivement, ce droit de représentation « se borne à la rare prérogative de demander et ne rien obtenir »⁷⁰, il ne donne aucune réelle consistance au principe de subordination.

Pour Rousseau, ce droit n'est pas vain car il possède « un effet réel », celui d'établir un « solide équilibre entre toutes les parties de l'État »⁷¹. Dans cette affirmation, nous retrouvons une caractérisation, rencontrée avec le Tribunat, qui est « d'établir une exacte proportion entre les parties constitutives de l'État ». Le droit de représentation renvoie lui aussi à l'idée d'une organisation du politique qui doit maintenir une proportion entre des pouvoirs aux puissances asymétriques. Le droit de représentation participe de cette mise en proportion du pouvoir du Gouvernement, proportion entre sa volonté et sa force⁷².

Le droit de représentation est « l'appui de la République »⁷³, car il est un principe actif de sa vie politique en donnant la possibilité aux citoyens non seulement d'intervenir dans les institutions politiques, mais de rendre l'intervention de ces institutions nécessaire pour répondre à la transgression de la loi. Le droit de représentation donne vie à une République, car, d'une part, il donne sens à l'opinion politique et, d'autre part, il a le pouvoir de provoquer l'intervention politique du Souverain et du Tribunat.

« *Le Contrat Social* élève l'opinion non publique au rang d'unique législateur et exclut la *Publicité* des discussions où le public fait usage de sa raison. [...]. Rousseau oppose l'harmonie qui doit régner au sein des assemblées aux dangereuses péroraisons des beaux parleurs »⁷⁴. Cette affirmation

68. *Ibid.* lettre 8, p. 850. Nous rappelons que le terme de Magistrat chez Rousseau désigne les membres du Gouvernement. (*Contrat Social*, III, 1, p. 396).

69. *Ibid.* lettre 9, p. 871.

70. *Ibid.* lettre 8, p. 844.

71. *Ibid.* p. 867.

72. Si Rousseau, au sujet du droit de représentation, parle d'un « équilibre entre toutes les parties de l'État », il ne s'agit toujours pas du principe de Montesquieu. Dans l'esprit de Rousseau, on peut parler d'un équilibre des pouvoirs, non pas en vertu de la séparation des pouvoirs, mais du fait que le Gouvernement est un pouvoir équilibré. Cet équilibre est solidaire d'une politique qui maintient « le point où la force et la volonté du gouvernement [...] se combinent dans le rapport le plus avantageux à l'État ». (*Contrat Social*, III, 2, p. 402). En surveillant qu'en appliquant les lois, le gouvernement ne les transgresse pas, le droit de représentation est un élément essentiel de cette politique.

73. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 8, p. 843.

74. J. Habermas, *L'Espace Public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Chap. IV, Paris, Payot, 1978, p. 107.

d'Habermas, reflétant le jugement de nombreux interprètes de Rousseau, donne une idée partielle et partiiale de la conception rousseauiste de l'opinion publique. Il est certain que Rousseau entretient une méfiance à l'égard de l'opinion publique pour produire la volonté générale. Mais cela ne signifie pas que sa pensée politique n'accorde aucune place à l'opinion publique et que les citoyens soient privés d'une parole publique.

Précisément, le droit de représentation permet de donner la publicité nécessaire aux observations politiques de tout citoyen. Ces observations ont pour but de contrôler le pouvoir exécutif. L'opinion des citoyens est déterminante pour rendre apparent tout abus de pouvoir produit par le Gouvernement. Avec ce droit de représentation, Rousseau affirme bien la nécessité politique d'une expression et d'une opinion publiques auxquelles chaque citoyen peut et doit participer : « l'effet des Représentations des particuliers [...] est de devenir enfin la voix du public »⁷⁵. Cette parole n'est pas législative, elle est « un avis » des citoyens qui doit avoir toute la publicité nécessaire. Ce droit de représentation ne dépend d'aucune arithmétique législative, il rend possible la création d'une opinion publique et d'un espace public. C'est pour cette raison que Rousseau affirme qu'avec le droit de représentation, « on ne compte pas les voix et on ne donne pas son suffrage, c'est seulement dire son avis »⁷⁶. Rousseau précise que cet « avis », portant sur « la transgression des lois, devient une affaire publique »⁷⁷. Les citoyens, au moyen de « la voix du public qui s'élève »⁷⁸, créent un espace public qui est précisément celui de leur intervention politique. On peut compléter la définition de la République, présente dans le *Contrat Social*. Pour celui-ci, elle est bien « un État régi par des lois [...] où l'intérêt public gouverne, et où la chose publique est quelque chose »⁷⁹. Pour une République, la chose publique est quelque chose si les citoyens peuvent rendre publique leurs revendications politiques. Mais cette publicité des revendications ne constitue pas à elle seule un obstacle à la transgression des lois par le gouvernement.

Avec le droit de représentation, dont chaque citoyen est porteur, « toute transgression des lois devient une affaire publique »⁸⁰. Du fait même de cette publicité, créée par les citoyens, le politique est contraint d'y apporter une réponse institutionnelle. C'est pour cette raison que Rousseau précise : le droit de représentation est « un droit de requête »⁸¹. Il poursuit ainsi cette définition « requérir n'est pas seulement demander, mais demander en vertu d'un droit qu'on a d'obtenir »⁸². Ce droit de requête n'existe

75. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 8, p. 850.

76. *Ibid.* p. 845.

77. *Ibid.* p. 850.

78. *Ibid.*

79. *Contrat Social*, II, 6, pp. 379-380.

80. *Ibid.*

81. *Ibid.*, p. 846.

82. *Ibid.* note.

véritablement, aux yeux de Rousseau que dans une démocratie : « C'est dans une démocratie qu'on donne authentiquement aux citoyens, aux membres du souverain, la permission [...] d'user de ce droit »⁸³. C'est seulement dans une démocratie que ce droit, d'une part, rend publics les abus de pouvoir et, d'autre part, rend nécessaire une réponse institutionnelle à la transgression des lois. Cette réponse institutionnelle développe deux conséquences importantes.

1°- L'opinion des citoyens doit se savoir écoutée du Souverain, elle doit avoir un écho qui appelle une décision politique :

L'avis des citoyens n'est que celui d'un particulier ou de plusieurs ; mais ces particuliers étant membres du Souverain et pouvant le représenter quelquefois par leur multitude, la raison veut qu'alors on ait égard à leur avis, non comme à une décision, mais comme à une proposition qui la demande, et qui la rend quelquefois nécessaire⁸⁴.

En rendant publique une transgression de la loi, les citoyens obligent le pouvoir d'y remédier.

2°- Cette réponse institutionnelle met en place un rapport spécifique entre le Souverain et le Tribunat. À l'égard du Souverain, le droit de représentation crée une division du travail au sein des assemblées du peuple. Il existe deux motifs politiques qui nécessitent, pour Rousseau, l'assemblée du peuple : soit légiférer, soit examiner les requêtes contenues dans les Représentations du peuple. Rousseau affirme la nécessité d'assemblées du peuple « périodiques qui se bornent aux plaintes mises en Représentations » et dans lesquelles « il n'est pas permis d'y porter aucune autre question »⁸⁵. À cette occasion, le Souverain examine la valeur politique de la requête déposée par les citoyens et si la transgression est avérée, il statue sur la nécessité de répondre politiquement à cet abus de pouvoir. L'application de cette décision souveraine, relevant de la particularité, ne peut être réalisée par le Souverain lui-même⁸⁶. Elle ne peut pas non plus être réalisée par le Gouvernement, car il est lui-même la cause de la transgression de la loi : en étant juge et partie, il n'aurait que trop tendance à « faire perdre sa force au droit de représentation »⁸⁷. Il faut donc recourir au troisième pouvoir, situé entre le Souverain et le Gouvernement : le Tribunat. Ce dernier, à la demande du

83. *Ibid.* p. 844.

84. *Ibid.* p. 846.

85. *Ibid.* p. 854.

86. Le souverain ne peut remédier lui-même à l'abus de pouvoir exercé par le Gouvernement en modifiant, par exemple sa structure, car il s'agit d'un acte particulier qui est étranger à sa compétence politique : « Toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative » (*Contrat Social*, II, 6, p. 379). En examinant les Représentations des citoyens, il prend la décision politique de faire obstacle à la transgression de la loi. Cette décision est déterminante car elle légitime l'intervention politique du Tribunat.

87. *Ibid.* p. 861.

Souverain, régule la puissance du Gouvernement en faisant varier le nombre de ses magistrats.

Ce droit de représentation nous introduit à une tout autre logique des institutions politiques que celle relative à la législation.

La logique de la volonté générale est celle d'une « délibération des citoyens dans le silence des passions ». Cette délibération, dont le point d'aboutissement est la création de la loi, débouche sur le problème de l'application de la législation avec la nécessité du Gouvernement.

La logique instaurée par le droit de représentation a son point de départ dans la publicité donnée par les citoyens à une éventuelle transgression de la loi par le Gouvernement. Cette publicité rend nécessaire une réponse politique sous la forme d'un examen de « la plainte des citoyens par le Souverain »⁸⁸. Si la plainte est justifiée, le Souverain décide l'intervention politique du Tribunat auprès du Gouvernement. Ainsi, la politique négative, dont le but est de faire obstacle à la dynamique du Gouvernement, met en place un rapport institutionnel spécifique animé par un droit appartenant à chaque citoyen.

Ce droit de représentation, que Rousseau dit appartenir en propre aux démocraties, donne à cette dernière la détermination de démocratie en continu. Si cette dénomination est évidemment absente de l'œuvre de Rousseau, l'idée y est bien présente. Elle peut se résumer par cette exigence politique : les citoyens ne doivent jamais perdre le droit d'être en activité, c'est-à-dire d'avoir le droit d'intervenir dans les institutions politiques. Cette intervention ne se réduit pas, chez Rousseau, au pouvoir législatif. Elle prend aussi le visage d'un contrôle sur l'action des gouvernants, contrôle représenté par la possibilité, offerte à chaque citoyen, de rendre publique toute transgression de la loi. Les citoyens mesurent leur pouvoir, non seulement en participant à l'établissement des lois, mais en manifestant leur opinion qui rend public et apparent tout abus de pouvoir. Mais si, pour cette démocratie, l'opinion de chaque citoyen est un pouvoir, il faut qu'existe un pouvoir de l'opinion. L'opinion publique d'une telle démocratie ne signifie pas simplement le fait de s'exprimer librement sur la place publique, mais, à l'issue d'une discussion libre et publique, de rendre manifeste un abus de pouvoir auquel doit répondre une institution politique. Faire exister un pouvoir de l'opinion, c'est donner au peuple un débouché institutionnel à son opinion, qui a la possibilité de provoquer une intervention politique. Aux yeux de Rousseau, il n'y a pas de démocratie plus légitime que celle qui permet de ménager aux requêtes politiques des citoyens une issue publique, c'est-à-dire tout à la fois de leur laisser libre cours et de leur donner une réponse institutionnelle. La valeur d'une démocratie se mesure à la fois au nombre de droits politiques que possède le citoyen et aux moyens réels qu'il peut mettre en oeuvre pour mesurer que ces droits sont autant de pouvoirs

88. *Ibid.* p. 850.

politiques. Ces droits possèdent un effet réel s'ils définissent, pour le citoyen, des possibilités d'intervention dans le politique.

Cette démocratie en continu multiplie les moyens pour rendre le citoyen actif en politique. Elle ne réduit pas le citoyen à son pouvoir électoral, car, aux yeux de Rousseau, on risque de réduire la portée de la liberté politique « en ne voyant la liberté que dans le droit d'élire ses chefs »⁸⁹.

La citoyenneté se mesure à sa possibilité de produire du politique. Dans le *Contrat Social*, Rousseau affirme à l'égard du politique : « ce qui n'est rien ne produit rien »⁹⁰. Un citoyen n'est un sujet politique que s'il produit, avec d'autres citoyens, un corps politique. Cette production ne repose pas seulement sur la possibilité de participer à la législation. Elle correspond aux possibilités effectives offertes aux citoyens à la fois de rendre publics les abus de pouvoir et d'y apporter une réelle réponse qui ne soit pas « la simple liberté de se plaindre et de ne rien obtenir »⁹¹. Rousseau, avec le droit de représentation, réfléchit à de tels moyens politiques qui permettent aux citoyens de produire une intervention institutionnelle qui met fin à des pratiques politiques illégitimes et qui brise la dynamique de l'appropriation du pouvoir.

Ce droit de représentation tient ouverte la question de la légitimité, car il est le moyen politique dont dispose la démocratie pour répondre à la création de sa propre illégitimité⁹².

Il nous faut maintenant analyser le troisième moyen propre à la politique négative.

3. Le troisième moyen institutionnel : la circulation du pouvoir.

On peut affirmer qu'il existe, dans l'œuvre politique de Rousseau, une réelle théorie de la circulation du pouvoir. Elle est analysée dans les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* : « je voudrais que toutes les fonctions publiques menassent de l'une à l'autre ; afin que nul ne s'arrange pour rester dans la sienne ; ne s'en fit un métier lucratif et ne se mit au-dessus du jugement des hommes »⁹³.

89. *Ibid.* p. 838.

90. *Contrat Social*, II, 7, p. 363.

91. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 8, p. 844.

92. Ce moyen politique de réaction et de réponse à la production de l'illégitimité politique est vraiment démocratique car tous les citoyens le possèdent et peuvent par conséquent le manifester.

93. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, X, t. III, p. 1002. Rousseau, dans cet ouvrage, analyse l'accès au Gouvernement comme un passage graduel dans différentes fonctions publiques. Chaque passage est sanctionné par un examen de l'honnêteté politique avec laquelle le citoyen a rempli sa charge. Rousseau propose cette gradation suivante : le citoyen doit d'abord être avocat, « premier pas pour arriver aux magistratures » (*Ibid.* p. 1001), puis « servant d'État » qui lui permet d'assumer les fonctions « de commissaire à la chambre des comptes » (*Ibid.* p. 1021), ensuite il peut accéder au titre de « citoyen de choix »

Dans le cadre de cet article, nous ne voulons pas analyser les différents stades qui « mènent d'une fonction publique à l'autre ». Nous nous contenterons de souligner les deux idées qui soutiennent la conception rousseauiste de la circulation du pouvoir.

La première idée appartient à la démocratie qui se caractérise, comme nous l'avons vu avec le droit de représentation, par la continuité. La valeur et la réalité d'une démocratie en continu se mesurent aux moyens politiques qu'elle met en oeuvre pour faire participer le plus grand nombre possible de citoyens au pouvoir. La circulation du pouvoir est ce moyen car, comme l'affirme Rousseau, il permet « qu'un plus grand nombre de citoyens ait part au gouvernement »⁹⁴.

Dans cette démocratie en continu, la notion de participation politique correspond point pour point à celle de citoyen. Ce dernier n'est pas seulement celui qui participe au pouvoir législatif pour s'en remettre ensuite à des professionnels de l'application des lois. Indépendamment du pouvoir législatif (puisqu'ils y participent), tous les citoyens, en vertu de la circulation du pouvoir, ont une égale possibilité de participer au pouvoir exécutif. Le citoyen se définit comme celui qui a la possibilité de participer au pouvoir politique, quelle qu'en soit sa nature, législative ou exécutive. À cet effet, Rousseau dit : « Nul ne doit être magistrat par état ni soldat par état. Tous doivent être prêts à remplir indistinctement les fonctions que la patrie leur impose »⁹⁵.

Rousseau a l'intuition que dans une démocratie, la revendication par certains citoyens « d'être des magistrats par état » ouvre la voie aux professionnels de la politique qui devient ainsi « un métier lucratif »⁹⁶. Cette transformation constitue une source de pouvoir et ouvre la possibilité de sa concentration. Cette affirmation nous conduit à la deuxième idée contenue dans l'exigence rousseauiste de faire circuler le pouvoir.

Cette circulation du pouvoir appartient à la politique négative. Elle est « un moyen de prévenir les usurpations du Gouvernement »⁹⁷, car elle empêche toute concentration de son pouvoir en interdisant toute permanence du pouvoir exécutif. L'affirmation rousseauiste que les membres du Gouvernement doivent avoir « une existence passagère »⁹⁸ est fondée sur une conviction politique.

Pour Rousseau, on ne crée pas un pouvoir politique sans créer un intérêt qui a tendance à s'écarter de la volonté générale et de s'en rendre indépendant. Ce phénomène est particulièrement sensible avec le Gouvernement, car il a tendance à rendre « sa volonté particulière plus active que celle du

qui l'autorise à exercer les fonctions « de principal de collège et d'inspecteur de l'éducation des enfants » (*Ibidem*) et, enfin, on peut l'élever au titre de « Custos legem », « gardien des lois » (*Ibid.* p. 1023) qui lui permet d'être membre du Gouvernement.

94. *Fragments Politiques*, Du Pacte Social, 22, p. 488.

95. *Projet de constitution pour la Corse*, *Fragments*, t. III, p. 946.

96. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, X, p. 1002.

97. *Contrat Social*, III, 13, p. 434.

98. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, VII, p. 977.

Souverain »⁹⁹. Fort de cette conviction, Rousseau pense que la permanence du pouvoir ne ferait qu'aggraver ce phénomène : en rendant permanente la fonction des magistrats, ceux-ci « se regardent comme les propriétaires de l'État »¹⁰⁰.

Précisément, la circulation du pouvoir est, d'une part, une prise en compte de ce phénomène et, d'autre part, une réponse politique à sa dynamique négative.

Cette circulation appartient bien à la politique négative : en rendant possible une participation étendue des citoyens au pouvoir exécutif, on empêche ses points de fixation et de concentration. Cette possibilité est le « grand ressort », le « vrai secret de l'État », car elle « empêche l'esprit d'état de s'enraciner dans un corps politique »¹⁰¹. C'est cet enracinement qui dynamise la création d'un intérêt propre à une institution et directement contraire à l'intérêt général. Le pouvoir, qui se donne une permanence au travers de ses membres, crée un intérêt contraire à l'intérêt général préjudiciable au principe de subordination.

Précisément, nous dit Rousseau : « la puissance exécutive ainsi passagère sera plus subordonnée à la législative »¹⁰². La circulation du pouvoir a pour but de donner de la consistance au principe de la subordination des pouvoirs. Ce n'est que si « les mains du pouvoir exécutif changent » que la dynamique de la concentration du pouvoir et des intérêts rencontre un réel obstacle et que la subordination des pouvoirs connaît une solidité.

Les citoyens, membres du Gouvernement, en vertu de la circulation des charges politiques, n'assument qu'une fonction publique soumise à échéance. Rousseau insiste sur cette qualification de fonction publique. Pour lui, « le seul état permanent est celui de citoyen »¹⁰³, toutes les autres charges politiques que les citoyens peuvent exercer sont des fonctions publiques temporaires, « considérées comme des places d'épreuves, des degrés pour monter plus haut après l'avoir mérité »¹⁰⁴.

La détermination rousseauiste de la fonction publique possède un double enjeu.

Le premier enjeu identifie le pouvoir à un exercice temporaire et par conséquent renouvelé. Le renouvellement fréquent des détenteurs du pouvoir exécutif rend possible une participation importante des citoyens à la politique. Du même coup, elle ouvre la politique sur une logique de la circulation et du renouvellement du pouvoir dans toutes les institutions majeures. Il doit être renouvelé, non seulement dans le Gouvernement, mais dans

99. *Contrat Social*, III, 1, p. 399.

100. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 187.

101. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, X, p. 1000.

102. *Ibid.* VII, p. 977.

103. *Projet de constitution pour la Corse, Fragments*, p. 946.

104. *Ibid.* IV, p. 967.

toutes les institutions où s'exerce une puissance politique. Rousseau le précise au sujet du Tribunal : « le meilleur moyen de prévenir les usurpations » du Tribunal « serait de ne pas rendre ce corps permanent »¹⁰⁵.

Le deuxième enjeu fonctionne sur une opposition. La fonction publique est conçue comme le négatif du professionnalisme en politique. Rousseau a l'intuition que la revendication par certains citoyens d'un titre d'expert ou de professionnel de la politique conduit à une concentration du pouvoir. Cette revendication installe la dissociation entre un peuple revêtu d'une souveraineté et l'exercice réel du pouvoir. Le terme de fonction publique veut éviter cette étrange condition politique : faire du peuple la source légitime du pouvoir, tout en l'excluant de toute participation au pouvoir.

C'est pour cette raison que Rousseau définit la fonction publique politique dans son opposition avec « un métier lucratif »¹⁰⁶. Affirmer que l'exercice du pouvoir politique relève d'une fonction publique, c'est dissocier la politique de toute idée de propriété. Il faut dissocier le pouvoir de celui qui l'exerce. Le pouvoir politique, étant celui d'une institution qui se fonde sur le principe de subordination, le membre de cette institution n'exerce, non pas le pouvoir, mais les fonctions politiques définies par cette institution. Cette idée connaît son point d'aboutissement avec l'exigence de la rotation des charges politiques. Rousseau assure ce lien entre la nature du pouvoir comme fonction publique et la nécessité de sa transmission pour « qu'un grand nombre de citoyens ait part au gouvernement »¹⁰⁷. Avec cette circulation du pouvoir rendant possible la participation des citoyens, la nature du pouvoir exécutif est une fonction publique qui ne se confond pas avec les personnes qui l'accomplissent provisoirement.

Pour conclure sur ce troisième moyen de la politique négative, on peut retenir trois caractéristiques.

1) La circulation du pouvoir, en exigeant un renouvellement périodique des magistrats exerçant le pouvoir exécutif, rend possible une participation étendue et réelle des citoyens au gouvernement.

2) Ce renouvellement fréquent, qui oblige « le passage fréquent de cette puissance exécutive par différentes mains »¹⁰⁸, donne consistance au principe de subordination car il empêche la concentration d'un pouvoir « qui rendrait ses actions et sa volonté indépendantes de la volonté générale »¹⁰⁹.

3) Ce passage du pouvoir « dans différentes mains » donne une durée au principe de subordination pour une deuxième raison. Ce changement de mains empêche toute personnalisation du pouvoir. Il refuse, avec la notion

105. *Contrat Social*, IV, 5, p. 455.

106. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, X, p. 1002.

107. *Fragments Politiques, Du pacte social*, 22, t. III, p. 488.

108. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, VII, p. 975.

109. *Lettres écrites de la montagne*, lettre 7, p. 815.

de fonction publique, toute identification entre pouvoir personnel et pouvoir politique. Il ne peut pas se concentrer et ce pour deux raisons :

- En se transmettant, il rend possible une rotation des charges politiques entre un grand nombre de citoyens ;
- En étant une fonction publique il faut toujours dissocier celui qui exerce cette fonction et la puissance politique qui est institutionnalisée.

La circulation du pouvoir, chez Rousseau, fait partie intégrante de sa conception de la démocratie : le fait que la politique soit dévolue à tous les citoyens signifie qu'elle n'est à personne. Ce n'est qu'à la faveur de cette mobilité des citoyens dans les charges politiques, que le pouvoir est soustrait à l'appropriation. Pour Rousseau, la démocratie, loin de se réduire à l'exercice en acte de la souveraineté du peuple, exige inséparablement que personne ne puisse s'approprier un lieu de pouvoir ni par l'identification du politique à l'exercice d'un métier, ni en donnant, à celui qui l'exerce la possibilité d'une permanence. Rousseau évite ces deux écueils de la démocratie en instaurant la circulation du pouvoir dans toutes les institutions politiques.

Rousseau, à partir du problème du Gouvernement défini dans le *Contrat Social*, met en place trois moyens institutionnels pour faire obstacle à sa dynamique d'usurpation de la souveraineté. Pour finir de les caractériser, nous pouvons dire que, si tous trois donnent consistance au principe de subordination, ils ne se situent pas dans le même temps politique de l'usurpation gouvernementale.

Le droit de représentation et le Tribunat sont un obstacle politique à la dynamique illégitime du gouvernement, car ils répondent aux effets de la transgression de la loi. Cette réaction s'opère en deux moments : premièrement, en rendant publique cette transgression et, deuxièmement, en faisant intervenir le Tribunat, pouvoir régulateur et modérateur du gouvernement.

La théorie de la circulation du pouvoir nous renvoie aux causes de l'usurpation du gouvernement. En rendant mobiles et provisoires les détenteurs de la puissance exécutive, on empêche les points de fixation et de concentration du pouvoir qui fragilisent le principe de subordination pour, à terme, le mettre en échec.

Nous terminerons cet article par cette caractérisation. L'étude d'une philosophie politique telle que celle de Rousseau n'a pas un intérêt purement archéologique. En faisant appel au passé d'une pensée philosophique, nous disposons de problèmes et de concepts qui nous obligent à réinterroger le jeu de nos institutions politiques. Une telle réinterrogation est possible à l'aide de ces trois moyens institutionnels qui ont pour effet et pour volonté d'étendre la participation politique des citoyens et de ne pas la réduire à un pouvoir électoral.

Notre intérêt pour la pensée de Rousseau n'est pas seulement archéologique car elle nous permet de définir les lignes d'une philosophie politique critique. Depuis Kant, le terme de critique est associé à l'examen des limites :

il assigne à la philosophie le rôle d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience. La philosophie politique critique a également pour but d'analyser et de surveiller des limites, celles des pouvoirs politiques. Mais, il nous semble que l'on peut déterminer deux types de critique politique à partir de deux définitions de la limite.

Pour la première critique, la conception de la limite se règle sur l'idée que le pouvoir serait par nature excessif et que, par conséquent, il faudrait le limiter en le divisant. La critique est alors une détermination des points limites que chaque pouvoir ne doit pas franchir.

La seconde critique ne refuse pas cette première détermination de la limite, mais elle affirme qu'existe, d'une part, une autre définition de la limite et, d'autre part, un autre enjeu pour la pensée philosophique. Cette définition se construit à partir de l'idée que les institutions politiques tendent à créer une dynamique qui bloque la circulation du pouvoir. Les institutions, au lieu de maintenir des relations de pouvoir mobiles et de permettre aux citoyens d'intervenir pour les modifier, se trouvent bloquées et figées. Ce blocage permet le développement de volontés indépendantes du peuple. Cette définition que nous faisons nôtre, nous permet de mieux déterminer le sens que nous donnons au terme de critique. Élaborer une critique du pouvoir, c'est moins le mettre en accusation en l'assignant à un périmètre de sécurité qu'il ne devrait pas franchir, que de discerner les raisons du blocage de sa mobilité. Ainsi, si, pour la première philosophie critique, la question première est : quelles limites les différents pouvoirs institutionnalisés doivent renoncer à franchir, la question pour notre philosophie critique devient : dans nos institutions politiques, quels sont les mécanismes qui empêchent la circulation du pouvoir et qui limitent l'initiative des citoyens ? L'enjeu critique se modifie car la réflexion sur la limite devient positive : non pas tracer des limites infranchissables pour le pouvoir, mais penser aux conditions de franchir les limites qui empêchent la mobilité du pouvoir et la participation des citoyens¹¹⁰.

Il va de soi que cette philosophie critique se refuse à toute prophétie d'une solution historique universelle. Elle se détourne de tous les projets qui prétendent être globaux et radicaux. Elle doit bien plutôt se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité propres à chaque pays, à chaque nation. Pour donner un exemple très limité d'une telle critique, on pourrait très succinctement évoquer, pour la France, deux perspectives.

110. Nous rappelons que l'interrogation sur les limites constitutionnelles des différents pouvoirs est tout à fait légitime et nécessaire. La séparation des pouvoirs est une nécessité démocratique. Cela ne fait aucun doute. Mais, l'interrogation sur la limite des pouvoirs ne peut se clore sur cette détermination. La pensée philosophique doit élaborer une conception positive de la limite : l'insérer dans une réflexion des conditions de son franchissement possible pour étendre la mobilité du pouvoir politique.

La première repose sur ce constat : la mollesse avec laquelle tous les gouvernements de la V^{ème} République élaborent des lois — et surtout les appliquent — afin d'éviter le cumul des mandats politiques. La possibilité d'un tel cumul est par nature antidémocratique puisque de fait elle favorise la concentration du pouvoir et limite la participation des citoyens au pouvoir. Une démocratie conséquente avec elle-même devrait limiter un mandat électif non seulement dans l'espace politique, mais aussi dans le temps : un député ne devrait ni cumuler plusieurs charges politiques, ni être rééligible un nombre indéfini de fois.

La deuxième perspective pose le problème de la responsabilité politique des gouvernants : comment dans une démocratie, nos gouvernants rendent-ils des comptes ? Cette question est masquée de nos jours par la multiplication des affaires de corruption qui nous oblige à réfléchir en terme de responsabilité pénale des hommes politiques. L'existence d'une telle responsabilité, quand leur fonction dégénère en corruption, ne nous pose aucun problème. Mais ce type de responsabilité n'épuise pas la détermination de cette notion et surtout elle en déplace l'enjeu. Dans une démocratie, doit exister une réelle responsabilité politique des gouvernants qui ne peut pas uniquement se réduire à la sanction de ne pas être réélu. Dans un tel régime, on doit penser à des moyens institutionnels qui rendent responsables les gouvernants. Ces moyens doivent laisser une part active à l'ensemble des citoyens, ils doivent pouvoir intervenir politiquement pour demander des comptes à leur gouvernants. La possibilité d'amender la loi ne devrait pas être du seul ressort de l'Assemblée Nationale et du Sénat, mais aussi, dans une certaine mesure, du ressort du peuple. C'est pour cette raison que la légitimité d'une démocratie se mesure pour Rousseau aux moyens qu'elle met en œuvre pour faire participer le plus grand nombre de citoyens au pouvoir politique, qu'il relève de l'ordre du législatif ou de l'exécutif.

Notre démocratie est-elle animée par la même volonté politique ?

Pour une épistémologie du concept d'association chez Émile Durkheim et chez Max Weber

Olivier Perru

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004966ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004966ar>

[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

Perru, O. (2000). Pour une épistémologie du concept d'association chez Émile Durkheim et chez Max Weber. *Philosophiques*, 27 (2), 351-376.
<https://doi.org/10.7202/004966ar>

Résumé de l'article

Le concept d'association chez Durkheim se rapporte d'abord à la société vue comme réalité autonome et individualisée. Le développement de l'association sociale est mesurable par la division du travail qui constitue la solidarité sociale. Le texte discute de la validité de ce regard sur la société comme unité de vie et du fondement biologique de cette unité. Les recherches des zoologistes du XIXe siècle sur l'unification progressive du vivant permettent à Durkheim de proposer une vision organique de l'État, centre et synthèse de l'organisation. Ce fondement biologique reste cohérent avec les spécificités humaines des faits sociaux. Le point de départ de Max Weber est tout autre : c'est l'individu en tant que sujet libre d'activité et capable de coopération. Les diverses formes de coopération sont alors au fondement des structures sociales qu'analyse Weber à travers l'histoire. Les deux méthodes peuvent être comparées dans leur capacité à rendre compte de la réalité des structures associatives dans la société.

Pour une épistémologie du concept d'association chez Émile Durkheim et chez Max Weber

OLIVIER PERRU

Institut Supérieur agricole de Beauvais
olivier.perru@isab.fr

RÉSUMÉ. — Le concept d'association chez Durkheim se rapporte d'abord à la société vue comme réalité autonome et individualisée. Le développement de l'association sociale est mesurable par la division du travail qui constitue la solidarité sociale. Le texte discute de la validité de ce regard sur la société comme unité de vie et du fondement biologique de cette unité. Les recherches des zoologistes du XIX^e siècle sur l'unification progressive du vivant permettent à Durkheim de proposer une vision organique de l'État, centre et synthèse de l'organisation. Ce fondement biologique reste cohérent avec les spécificités humaines des faits sociaux. Le point de départ de Max Weber est tout autre : c'est l'individu en tant que sujet libre d'activité et capable de coopération. Les diverses formes de coopération sont alors au fondement des structures sociales qu'analyse Weber à travers l'histoire. Les deux méthodes peuvent être comparées dans leur capacité à rendre compte de la réalité des structures associatives dans la société.

ABSTRACT. — In Durkheim's works, the concept of association firstly relates to society, considered as an autonomous reality. The development of this social association can be measured by the division of labour, which builds up social solidarity. This paper argues about this view of society as a unit of life and its biological foundations. Concerning the progressive unification in living beings, researches of french zoologists during the 19th century enable Durkheim to give a new organicist conception of state. However, this biological founding remains consistent with the human specificities of social facts. Max Weber's starting point is entirely different because he deals with individual as a free subject, able to cooperate. So, diverse ways to cooperate are the foundings of social structures analyzed by Weber.

1. Introduction

Faut-il chercher un fondement philosophique dans l'approche du concept d'association chez Durkheim et chez Weber ? À première vue, cela semble paradoxal. En effet, les grands précurseurs et initiateurs de la sociologie ont voulu garantir l'autonomie de leur science du point de vue de sa méthode et de son objet. Toutefois, la discipline qu'ils fondent est, à leur époque, parmi les dernières nées. Ils ne peuvent donc se passer des autres branches du savoir humain, et ce, à des titres divers. Déjà, Saint-Simon empruntait à la biologie de Lamarck et de Geoffroy Saint-Hilaire le concept d'organisme, d'une part, la méthode expérimentale, d'autre part. De même Durkheim empruntera à la biologie de son temps certaines approches de l'organisme vivant dont il tentera

de tirer des analogies valables dans le domaine social. Il emploiera le concept de division du travail dans l'analyse du progrès des sociétés. Il l'empruntera non seulement à l'économie du début du XIX^e siècle, mais surtout aux spéculations des biologistes de son temps ; ceux-ci cherchaient en effet à rendre compte de la différenciation des organes dans les organismes supérieurs par une tendance à la complexification sous la motion de la division du travail. Quant à Weber, il s'appuie beaucoup sur une critique du comportement intellectuel et moral de l'individu, une critique de ses connaissances et de son agir ; on pourrait presque dire qu'au fondement des analyses de Weber, on trouve une épistémologie, même si celle-ci ne fait que naître de son temps.

Dans une étude de la signification du concept d'association chez Durkheim et Weber, comment pourrait-on exclure l'héritage de la philosophie politique, alors que celle-ci a beaucoup plus de rapport avec des concepts relatifs aux sociétés humaines que la biologie ou l'économie. Même si la méthode et l'objet propres à la sociologie sont autonomes, le sociologue ne peut pas répudier pour autant tout lien entre sa discipline et les questions que se pose inévitablement le philosophe politique. Par ailleurs, des concepts comme « association » et « coopération » relèvent d'une expérience spécifique qui fonde justement la dimension politique de l'homme, et qui n'est pas sans interagir avec sa dimension morale. Même si, chez Durkheim, le fait social est considéré pour lui-même dans son objectivité, comment rejeter à la fois l'expérience humaine de coopération qui le fonde et la signification philosophique qui en dérive ? Ainsi, chez Durkheim comme chez Weber, les conclusions relatives aux sociétés, à leur évolution, à leurs structures humaines, à des groupes sociaux particuliers (la corporation, la commune, etc.), engagent nécessairement un certain sens philosophique des concepts de coopération et d'association. La signification du concept d'association chez Durkheim et Weber requiert alors de l'épistémologue un discernement entre les divers champs du savoir, les méthodes et les objets qui ont été mobilisés par l'auteur pour aboutir à telle ou telle conclusion.

2. Organisme et association chez Durkheim

2.1 *Preliminaires : Spencer et l'évolution des sociétés*

Parler de l'association chez Durkheim requiert un petit détour chez un écrivain qui, vers 1875, élabore une approche pluridisciplinaire des sociétés, sans être véritablement sociologue : il s'agit d'Herbert Spencer. Comme d'autres auteurs du XIX^e siècle, Spencer s'appuie sur les découvertes récentes des biologistes pour fonder sa propre thèse en forme d'organicisme social¹. Il utilise le concept de division du travail pour faire le lien entre organisme et

1. Spencer, Herbert, *Essais de morale, de science et d'esthétique*, III^e partie, Paris, Alcan, 1875.

société, ce que d'autres ont tenté de faire également à la même époque. Le biologiste Milne-Edwards (1857) avait fait de la division du travail le moteur de la spécialisation des organes dans l'être vivant. Spencer utilise la même idée, mais en la replaçant dans une tendance évolutive des sociétés². Ainsi, chez Spencer, le thème de la division du travail est subordonné à la tendance évolutive de type néodarwinien à l'organisation structurelle (ce qui n'était pas le cas chez Milne-Edwards). Chez Spencer, la société est un être vivant, et, comme pour l'être vivant, sa loi interne est de croître en organisation et en activité. Comment n'a-t-il pas vu les limites de son raisonnement : la société peut-elle être mise au même degré d'intégration et d'organisation que le corps de l'homme? La division du travail, point commun entre la société et le vivant, permet donc à Spencer de raisonner l'évolution sociale comme celle du vivant. Il replace la succession des formes des sociétés humaines dans une théorie d'évolution. Pour Herbert Spencer, la société la plus évoluée est celle où la coopération des individus sera la plus parfaite, la plus spontanée, réalisant le corps social sans avoir besoin d'un pouvoir contraignant et fort. En d'autres termes, la libre coopération des individus pour le développement social sera telle que le corps de société qui en sera le fruit s'harmonisera le mieux possible avec la vie individuelle à travers une très grande spécialisation des fonctions et une compétitivité accrue. Cela se comprend aisément : plus les fonctions sociales sont spécialisées, plus elles tendent à correspondre à tel ou tel individu, et l'individu tend à s'identifier à elles. Spencer écrit :

La forme de société vers laquelle nous progressons, je tiens que ç'en est une où le gouvernement sera réduit au minimum, et la liberté individuelle forte au plus haut degré ; la nature humaine aura été tellement modelée par l'accoutumance sociale, et rendue si propre à la vie en commun, qu'elle aura besoin de peu de force restreignante extérieure ; ce sera une société dans laquelle le citoyen ne tolérera aucune restriction de sa libre activité sauf ce qui est indispensable pour maintenir la liberté égale des autres, une société où la coopération spontanée qui a développé notre système industriel, et qui le développe à un rythme croissant, produira des organes pour l'accomplissement de toutes les fonctions sociales, et ne laissera à l'organe gouvernemental que la seule fonction de maintenir les conditions de l'acte libre, conditions qui rendent possible la coopération spontanée. Ce sera une société enfin où la vie individuelle sera poussée au plus haut degré compatible avec la vie en société, et où la vie sociale n'aura d'autre fin que de maintenir la sphère la plus complète de vie individuelle³.

Toutefois, l'optimisme de Spencer nous paraît quelque peu démesuré. S'il a justement prévu un développement des fonctions spécialisées dans la société et la réduction de l'appareil d'État dans le système libéral, on ne voit pas comment il tire de ce système une coopération spontanée, encore moins un

2. Milne-Edwards, Henri, *Leçons sur la physiologie et l'anatomie comparée des hommes et des animaux*, tome I, Paris, Masson, 1857.

3. Spencer, Herbert, *Essais*, III^e partie, pp. 72-73.

corps de société en cohésion. Spencer développe une telle théorie, en partant de l'évolution parfois constatée, parfois supposée des sociétés, mais sans véritable analyse des faits sociaux (ce que fera Durkheim). Il manque donc à une telle approche un certain réalisme qui parte de l'expérience politique ou sociale, sans la projeter d'emblée dans une théorie d'origine biologique. Se situant dans la perspective du progrès des sociétés par l'organisation, Spencer ne discerne pas bien les conditions de la cohésion du corps social, parce que celles-ci dépassent justement cette notion d'organisation par une exigence éthique et politique. Ainsi, il ne traite pas réellement du concept d'association dans toute son extension. Cependant, les associations ne sont pas entièrement absentes de son oeuvre. Traitant de l'activité intérieure des sociétés, Spencer aura une vision très moderne des interrelations entre les divers organismes de la vie sociale.

Son activité intérieure, qui se développe au moyen de la diversification des fonctions, et d'une adaptation réciproque toujours plus efficace de parties toujours plus subdivisées et plus particularisées, ne réclame pas d'unique régulateur central, élabore au contraire en dehors de l'organe gouvernemental, des organes régulateurs distincts et nombreux comme les marchés de matière première ou de valeurs, les chambres de composition bancaire, les syndicats et associations diverses⁴.

2.2 *Quelle est la méthode sociologique chez Durkheim ?*

Dans la même perspective, Durkheim se sert de la vision saint-simonienne sur les sociétés de type industriel : c'est le fait du progrès qui appelle des sociétés plus parfaites, parce que plus organisées ; l'organisation appelle la dépendance des parties entre elles, et à l'égard de l'ensemble (plus que l'exercice d'une autorité centrale). Spencer regardait la société en interaction avec les organes intermédiaires et les individus. La méthode sociologique que met en place Durkheim, nous introduit à un regard spécifique sur la société, comme entité nouvelle, existant par son être propre. Se plaçant au plan de l'observation des faits (et non pas au plan d'une éthique humaine), Durkheim observe que les individus recherchent des fins très diverses, malgré une nature commune : « Chaque individu a son histoire, quoique les bases de l'organisation physiques et morales, soient les mêmes chez tous »⁵. Le finalisme, au sens de Durkheim, est donc connexe au règne de la contingence. De fait, Durkheim nous aide à considérer que même s'il existe une ou des finalités humaines morales universelles, elles ne sont que très rarement déterminantes si on se place au plan social. En effet, tous les individus ne recherchent pas de la même façon le même bien. Les faits éthiques individuels sont donc multiples : « que de voies différentes peuvent être, et sont effectivement

4. De Juvenel, Bertrand, *Du pouvoir*, Paris, Hachette, Pluriel, 1972, pp. 101-102.

5. Durkheim, Émile, 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, Champs, 1988, p. 187.

suivies ». Or, Durkheim note que cette individualité de la recherche des fins contraste avec l'uniformité des phénomènes sociaux. « Quand on est entré en contact quelque peu avec les phénomènes sociaux, on est surpris au contraire, de l'étonnante régularité avec laquelle ils se reproduisent, dans les mêmes circonstances. Même les pratiques les plus minutieuses, et en apparence, les plus puériles, se répètent avec la plus étonnante uniformité »⁶. Durkheim va donc se détacher d'une éthique des fins personnelles, qu'il ne peut pas mesurer au plan des réalisations, tant elles diffèrent dans leur individualité, pour réintégrer la morale au plan des conditions d'une dynamique de vie sociale. « La morale, c'est le minimum indispensable, la structure nécessaire, le pain quotidien, sans lesquelles les sociétés ne peuvent pas vivre »⁷. Selon Durkheim, la solidarité est l'exemple type du dépassement de la morale individuelle par le point de vue social. Mais, de quelle solidarité veut-il parler ? Il peut s'agir d'une forme culturelle et organisationnelle de solidarité dans une société donnée : selon que l'on appartient à tel groupe, que l'on travaille dans telle branche, on est structurellement solidaire des autres membres du groupe dans les relations socioprofessionnelles. Dans ce cas, cette forme de solidarité intégrerait au plus la déontologie : le médecin généraliste travaillera en liaison avec tel pharmacien ou tel médecin spécialiste vis à vis desquels il respectera certains codes. Ou encore, quelle que soit la qualité morale des relations dans une famille, elle forme une structure relativement solidaire.

Donc, en tant qu'elle produit des effets sociaux mesurables et reproductibles, elle est un « fait social », elle « relève de la sociologie »⁸. Durkheim écrit encore :

Si tant de moralistes et de psychologues ont pu traiter la question sans suivre cette méthode, c'est qu'ils ont tourné la différence. Ils ont éliminé du phénomène tout ce qu'il y a de spécifiquement social, pour n'en retenir que le germe psychologique dont il est le développement. Il est certain, en effet, que la solidarité, tout en étant un fait social au premier chef, dépend de notre organisme individuel... La solidarité, au plan psychologique, est une virtualité intangible, qui n'offre pas prise à l'observation. Pour qu'elle prenne une forme saisissable, il faut que quelques conséquences sociales la traduisent au dehors.⁹

Cette observation n'est pas très juste parce que la solidarité au sens moral suppose la vertu et le développement de certaines dispositions psychologiques altruistes dont on peut juger, que l'on peut discuter. Quoi qu'il en soit, nous tenons donc à ce niveau tout ce qui fera l'originalité, à partir de Durkheim, de la méthode sociologique :

6. Durkheim, Émile, *Ibid.*, p. 187.

7. Durkheim, Émile, 1893, *La division du travail social*, Paris, P.U.F, Quadrige, 1991, p. 14.

8. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 31.

9. Durkheim, Émile, *Ibid.*, p. 32.

- Au plan des réalisations tangibles, les fins éthiques personnelles ne sont pas objets de mesure même si elles influent heureusement dans l'ordre de la dynamique sociale.
- Il en est de même de tout l'ordre humain personnel et psychologique qui ne peut pas, à lui seul, résumer les caractères propres de l'ordre social. « Une explication psychologique des faits sociaux ne peut pas manquer de laisser échapper tout ce qu'ils ont de spécifique, c'est à dire de social »¹⁰.
- Les faits sociaux ne sont pas non plus explicables dans l'ordre historique, par une tendance uniforme de développement (comme le voudrait Marx). En effet, « cette tendance, qui est censée être la cause de ce développement, n'est pas donnée »¹¹ ; toutefois, Durkheim réintègrera l'ordre historique (comme l'ordre moral), au niveau des conditions du dynamisme et de la cohésion sociale. Le « développement graduel » des sociétés, est en effet mesurable, par la « division du travail », constituant la « solidarité sociale. »

Nous commençons donc à entrevoir, que le principe de causalité, chez Durkheim, s'inscrit dans l'ordre du raisonnement expérimental. Il s'agit, en fait, de rechercher une relation causale, à partir des faits sociaux, relation qui « résulte de la nature des choses »¹². Ce déterminisme positif de Durkheim s'établit, en parallèle d'autres grands textes du XIX^e siècle, comme ceux de Spencer et de Comte, ou encore « L'introduction à la médecine expérimentale », de Claude Bernard, bien qu'il ne cite jamais ce dernier. Pour Durkheim, les faits sociaux permettent de découvrir une cause naturelle dans la réalité. Leur régularité, leur caractère positif plaident en faveur de la spécificité de la société, et de sa réalité propre. Durkheim croit découvrir que « le social est une réalité *sui generis*, qu'il est doté d'une vie propre »¹³. N'est-ce pas une reprise des idées de Saint-Simon dans la « Physiologie sociale » ? Berthelot écrit encore : « Le naturalisme [de Durkheim], ancre du côté de l'être, et non plus seulement de celui du connaître, l'idée d'une réalité propre de la société. Celle-ci n'est ni un développement ou une expression de l'humain (Spencer, Comte), ni une création résultant d'un contrat social (Hobbes, Rousseau) »¹⁴.

Au plan épistémologique, le reproche que l'on peut faire à Durkheim porte sur la possibilité de passer des faits sociaux à un milieu social vu comme individualité. L'application de la méthode expérimentale aux données d'ordre social, découvre au delà des faits, des relations constantes et significatives,

10. Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 199.

11. Durkheim, Émile, *Ibid.*, p. 210.

12. Durkheim, Émile, *Ibid.*, p. 219.

13. Berthelot, Jean-Michel, *Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie*, in « Les règles de la méthode sociologique », É. Durkheim, 7-67, Champs, Flammarion, Paris, 1988, p. 40.

14. Berthelot, Jean-Michel, *Ibid.*, p. 41.

saisies comme nécessaires. Ce moment, analogue à l'induction des lois en sciences expérimentales, appelle chez Durkheim, la conviction suivante : la constance et la régularité des phénomènes sociaux, référés à des causes, apportent la preuve de l'unité de la vie sociale, de cet organisme individuel qu'est la société. Ce passage est intellectuellement contestable, parce que Durkheim cherche à raisonner au niveau d'un grand vivant hypothétique, la société, à partir de la saisie de relations interindividuelles. L'originalité du social, comme expression vitale, est découvert dans toute sa force ; mais, rejetant l'idée de l'expression d'une dimension particulière de l'humain, Durkheim veut induire à partir de la multiplicité des relations entre les individus — relations qui sont aussi des actes vitaux — l'unité du vivant sociétal. Même si ces multiples relations donnent lieu à des phénomènes constants et réguliers, on ne voit pas comment on peut découvrir au terme la société comme une totalité existentielle. Certaines formes de coopération, ou au contraire certaines formes de lutte entre les hommes peuvent donner lieu aux mêmes effets sans que, pour autant, la société soit une réalité une, un être spécifique. Ce type de raisonnement ne semble pas valable. Ne doit-on pas aussi, en toute rigueur, distinguer l'harmonie des phénomènes sociaux et l'association des consciences individuelles ? Et que dire du lien entre les découvertes de la sociologie d'une part, l'anthropologie et la philosophie politique d'autre part ? Ce lien, que Durkheim rejette, n'est-il pas d'actualité dans les mutations considérables que connaissent nos sociétés ? En effet, le problème de la prise en compte des besoins et des projets des personnes fait repenser l'autonomie du social. Par ailleurs, l'éclatement des sociétés des pays occidentaux est tel que, s'il fallait individualiser aujourd'hui comme un organisme vivant, un groupe humain, ce serait l'organisation (association, entreprise ou collectivité locale), qui serait probablement l'unité de vie et de durée.

2.3 *Au fondement de l'association, l'analogie entre la société et le vivant.*

C'est parce que Durkheim rejette cette subordination du social à l'humain, et qu'il veut découvrir la cause de la cohérence globale des relations vitales et sociales découvertes, qu'il veut induire, à partir de l'association des individus en société¹⁵, l'existence d'une individualité vivante nouvelle, et qu'il fait reposer cette induction sur l'analogie biologique. En effet, le caractère naturel et vivant de la dimension sociale, l'idée durkheimienne d'une unique causalité des faits sociaux, appellent d'elles-mêmes le recours à cette analogie, dont il faut interroger la validité.

Cette analogie s'applique éminemment aux questions de la division du travail, et de la « solidarité organique ». Dans les sociétés où règne une solidarité organique, et dans lesquelles le principe de division du travail a atteint son évolution optimale, chaque organe social accomplit une fonction spécia-

15. Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 195.

lisée et déterminée, dans l'interdépendance et la complémentarité. Durkheim écrit, dans *La division du travail* :

Les éléments sociaux ne sont ni juxtaposés linéairement comme les anneaux d'un anneau, ni emboîtés les uns dans les autres, mais coordonnés et subordonnés les uns aux autres autour d'un même organe central qui exerce sur le reste de l'organisme une action modératrice. Cet organe lui-même n'a plus le même caractère que dans le cas précédent (la solidarité mécanique), car, si les autres dépendent de lui, il en dépend à son tour. Sans doute, il a bien encore une situation particulière et, si l'on veut, privilégiée ; mais elle est due à la nature du rôle qu'il remplit, et non à quelque cause étrangère à ses fonctions, à quelque force qui lui est communiquée du dehors.

Pour Durkheim, les évolutions sociales montrent que toute société est appelée à passer d'une organisation politico-sociale segmentaire¹⁶, à une organisation beaucoup plus « évoluée », basée sur le milieu professionnel, impliquant la spécialisation et la division du travail, dans la coopération¹⁷. Mais, cette évolution sociale implique une tendance à l'organisation dont on ne découvre pas en réalité la cause efficiente. Cette dernière reste très idéale, sinon idéologique. En effet, de l'analyse des faits sociaux, on retomberait (comme chez Saint-Simon, Comte ou Spencer) sur la tendance (lamarckienne) de la vie à la complexification. Or, dans le domaine socio-politique, peut-on envisager une telle tendance à l'ordre et à la cohésion sociale, tendance qui semble spontanée ? Ici, le sociologue semble donc oublier les rôles de l'autorité et de la liberté dans le progrès des sociétés. Cet oubli du rôle de l'autorité, en matière d'évolution et de progrès, était aussi l'objet d'un reproche de Huxley à Spencer. On pense encore à une remarque de Charles Maurras, dans l'enquête sur la monarchie : « C'est une des plus fortes maximes de M. de la Tour du Pin, que l'ordre ne naît pas spontanément dans la société. Une autorité le précède ; et elle l'engendre. Sans cette autorité génératrice et directrice, les meilleures dispositions peuvent se corrompre ou se retourner contre le salut public »¹⁸.

Une autre analyse intéressante et contemporaine à Durkheim est celle de Duthoit. Pour Eugène Duthoit, comme pour Durkheim, la division du travail social, au sens de spécialisation est connexe à un accroissement de solidarité :

Tandis que le travail se divise et se morcelle, par l'effet d'une spécialisation qui étend chaque jour ses conquêtes, les travailleurs voués aux tâches les moins semblables ont conscience d'être unis par les liens d'une étroite solidarité. Les hommes tendent de plus en plus à se différencier les uns des autres ; ils ont des aptitudes particulières qui les poussent à se spécialiser, mais aussi des besoins différents qui les incitent à se rapprocher, et à pratiquer un échange mutuel de

16. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 161.

17. Durkheim, Émile, *Ibid.*, pp. 93-94.

18. Maurras, Charles, 1909, *L'enquête sur la Monarchie*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1916, p. 226.

services. Plus les aptitudes individuelles sont accusées, plus les échanges sont fréquents et la solidarité grandit dans la même proportion que la division du travail social¹⁹.

Chez le chrétien Duthoit, comme chez l'agnostique Durkheim, cette situation crée des conditions favorables à l'établissement de la corporation. Mais, là, leurs chemins se séparent, la corporation au sens de Durkheim étant beaucoup plus liée à l'État...

À partir du moment où coopérer, c'est se partager une tâche commune, la tendance observée dans le sens de la spécialisation permet, selon Durkheim, de prévoir « qu'un jour viendra où toute notre organisation sociale et politique aura une base exclusivement, ou presque, professionnelle »²⁰. Cette base professionnelle de l'organisation socio-politique, correspond à ce que Saint-Simon imagine comme étant l'association fraternelle des producteurs²¹. Durkheim maintient dans la société le primat des forces morales, auxquelles sont subordonnées les actions économiques. Pour Durkheim, si Saint-Simon cherche à équilibrer les dangers de domination des nouveaux pouvoirs sociaux et économiques par une morale de l'amour au sens de philanthropie, voire par une sorte de nouvelle religion universelle, ce ne sont pas des moyens de réalisation de l'ordre social, mais des thèmes annexes qui n'ajoutent rien. C'est que, au cœur même de l'organisme social et de la division du travail, la morale reste, « le minimum indispensable » à pratiquer par l'individu²². Elle se situe surtout au niveau des groupes, et est donc corrélative à la division du travail : c'est ce que Saint-Simon n'a pas vu. Durkheim écrit, à ce propos, dans *Leçons de Sociologie* :

Une morale est toujours l'oeuvre d'un groupe et ne peut fonctionner que si ce groupe la protège de son autorité. Elle est faite de règles qui commande aux individus, qui les obligent à agir de telle ou telle manière, qui imposent des bornes à leurs penchants et leur défendent d'aller plus loin. Or, il n'y a qu'une puissance morale, et par conséquent commune, qui soit supérieure à l'individu, et qui puisse légitimement lui faire la loi, c'est la puissance collective. Dans la mesure où l'individu est abandonné à lui-même, dans la mesure où il est affranchi de toute contrainte sociale, il est affranchi aussi de toute contrainte morale. La morale professionnelle ne saurait se soustraire à cette condition de toute morale. Puisque donc la société dans son ensemble s'en désintéresse, il faut donc qu'il y ait dans la société des groupes spéciaux au sein desquels elle s'élabore, et qui veillent à la faire respecter. Ces groupes, c'est et ce ne peut être que les groupes formés par la réunion des mêmes individus de la même profession, ou groupes professionnels²³.

19. Duthoit, Eugène, *Vers l'organisation professionnelle*, Reims, Action populaire, 1910, p. 311.

20. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 167.

21. Cf. Ansart, P., *Marx et l'anarchisme*, Première partie, « Saint-Simon », Paris, P.U.F, 1969.

22. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 14.

23. Durkheim, Émile, *Leçons de sociologie*, 1950, Paris, P.U.F, Quadrige, 1990, p. 46.

On retrouve dans un tel texte une acception propre à Durkheim du concept de morale, ainsi que nous l'avions déjà signalé. La morale personnelle, relative au bonheur, à l'amitié, à la vérité, etc., est absente. Seul subsiste le minimum de dispositions morales, voire déontologiques pour permettre à la société de fonctionner. Généralement, ces dispositions peuvent se traduire par un code de négations. C'est le cas aujourd'hui dans les codes de déontologie des entreprises, par exemple, où bien souvent l'éthique prônée est infamoral (en ce qu'elle ne mobilise pas les plus hautes qualités morales de l'homme). Ainsi, il semblerait que la morale professionnelle aille plus loin que la coopération des hommes producteurs, dans l'activité commune de la société saint-simonienne. Pour Durkheim en effet, l'activité de coopération la plus élevée dans les groupes sociaux, c'est l'élaboration de la morale professionnelle, qui va régir ensuite les autres activités de coopération.

La tendance à l'accroissement de la solidarité organique, et donc, à la professionnalisation, découverte à partir des faits de société, semble vue par ailleurs au sens restrictif d'accomplissement des tâches utiles, immédiatement mesurables. C'est ce qui fait la limite de son raisonnement : les fonctions sociales d'ordre éducatif, mais aussi culturel, artistique, spirituel... peuvent-elle être prises en compte dans un tel schème de société? Dans d'autres oeuvres, Durkheim insiste beaucoup sur l'éducation, mais son caractère particulier, non immédiatement productif, est-il compatible avec la vision de la société que nous venons d'évoquer? L'organicisme social semble, en apparence, réduire les fonctions et les fins sociales au développement de la vie socioprofessionnelle, et à la prospérité économique. Est-il réaliste? Est-il réellement analogique au niveau de la vie? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'examiner l'autre terme de l'analogie : l'organisme biologique. « La même loi », sous-entendue d'organisation et de division du travail, écrit Durkheim « préside au développement biologique »²⁴. À ce niveau, c'est essentiellement l'oeuvre d'Edmond Perrier, et une certaine inspiration saint-simonienne, qui intéressent le sociologue. Mais, comme Perrier, Durkheim s'inspire aussi du regard de Milne-Edwards, sur la division physiologique du travail dans l'organisme²⁵.

La première voie de formation d'une individualité nouvelle établie par Perrier, est la colonie des invertébrés. Commentant la définition de Perrier dans « Le transformisme » : « Toute colonie dont les membres sont en continuité de tissu, est en réalité un individu », Durkheim écrit que « ce qui caractérise l'individualité d'un agrégat quelconque, c'est l'existence d'opérations effectuées en commun par toutes les parties. Or, entre les membres de la colonie, il y a mise en commun des matériaux nutritifs, et impossibilité de se mouvoir autrement que par des mouvements ensemble, tant que la colonie n'est pas dissoute ; il y a plus ; l'oeuf issu de l'un des segments associés, reproduit, non

24. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 167.

25. Cf. aussi à ce sujet, Sérès, Jean-Pierre, *La division du travail*, Paris, Vrin, Pré-textes, 1994.

ce segment, mais la colonie entière dont il faisait partie »²⁶. Citant « Les colonies animales », Émile Durkheim affirme l'existence, dans le monde animal, d'une individualité qui se produit en dehors de toute combinaison d'organes²⁷. C'est l'individualité de la colonie qui constituait à l'époque le concept central de l'oeuvre d'Edmond Perrier. Selon ce zoologiste, les individus les plus simples tendaient à s'agréger en colonies selon une loi naturelle de complexification et de fusion ; au terme de l'évolution, seuls les être supérieurs avaient acquis une individualité biologique, au delà de la colonie. Selon le sociologue, cette individualité correspond au type segmentaire des sociétés dans lesquelles la division du travail reste primaire. Dans ces sociétés segmentaires, l'association des individualités élémentaires est de l'ordre de la juxtaposition anatomique, comme chez les organismes inférieurs. Durkheim écrit, dans les « Règles » de la méthode sociologique, au sujet de la « horde » :

c'est un agrégat social, qui ne comprend et n'a jamais compris, en son sein, aucun autre agrégat élémentaire, mais qui se résout immédiatement en individus. Ceux-ci ne forment pas, à l'intérieur du groupe total, des groupes spéciaux et différents du précédent ; ils sont juxtaposés anatomiquement. On conçoit qu'il ne puisse pas y avoir de société plus simple ; c'est le protoplasme du règne social, et par conséquent, la base naturelle de toute classification.

Le problème posé par cette analogie est qu'elle ne s'appuie immédiatement que sur « l'économie » de la vie biologique. Le point commun par excellence devient ce qui touche le « budget de l'organisme »²⁸. Mais, une telle analogie vise, en fait, la constitution de l'unité vivante comme telle. En effet,

de même que le type segmentaire s'efface à mesure qu'on avance dans l'évolution sociale, le type colonial disparaît à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des organismes. Déjà entamé chez les annelés, quoique encore très apparent, il devient presque imperceptible chez les mollusques... Nous n'avons pas à montrer les analogies qu'il y a entre le type qui remplace le précédent et celui des sociétés organiques. Dans un cas comme dans l'autre, la structure dérive de la division du travail ainsi que de la solidarité²⁹.

L'idée de l'effacement progressif de l'organisation segmentaire est repris du double point de vue sociologique et biologique :

Tant que chaque segment a sa vie qui lui est particulière, il forme une petite société dans la grande et a, par conséquent, en propre ses organes régulateurs, tout comme celle-ci. Mais, leur vitalité est nécessairement proportionnelle à l'intensité de cette vie locale ; ils ne peuvent donc pas manquer de s'affaiblir

26. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 167.

27. Perrier, Edmond, 1881, *Les colonies animales et la formation des organismes*, 2^e édition, Paris, Masson, 1887, p. 778.

28. Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 190.

29. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 169.

quand elle s'affaiblit elle-même. Or, nous savons que cet affaiblissement se produit avec l'effacement progressif de la structure segmentaire³⁰.

A ce niveau, nous sentons comme il est contestable de transposer la centralisation du vivant de vie biologique à la société : Qu'en est-il de la vitalité des corps intermédiaires, comme contribuant à la vie commune de l'ensemble? Durkheim poursuit :

Il peut se produire entre eux (les organes autonomes) une coalescence du même genre, mais non entre eux et lui ; ou du moins, s'ils sont soumis à l'action des centres supérieurs, ils en restent distincts. Chez les vertébrés, le système cérébro-spinal est très développé, il a une influence sur le grand sympathique, mais il laisse à ce dernier une large autonomie³¹.

L'autonomie des corps intermédiaires est donc préservée, dans une certaine mesure. Notons ici que :

Durkheim introduit en sociologie, la célèbre loi de coalescence de Dugès (1831)³².

Il maintient l'autonomie de fonctions régulatrices particulières (l'économie), à l'égard de l'État, intégrant ainsi son argumentation dans un point de vue biologique.

Il semble néanmoins, réduire l'autonomie des corps intermédiaires les uns vis à vis des autres. Au plan biologique, le phénomène de symbiose s'établit sur une interrelation particulière, irréductible, qui produit l'autonomie. Au plan sociologique aujourd'hui, le phénomène associatif semblerait prendre de l'importance au plan de l'initiative et de l'autonomie, l'État jouant un rôle de régulateur général, et non plus un rôle analogue au « cerveau ». Les rôles d'initiatives des organismes intermédiaires et le renouvellement de la notion d'État remettent-ils en cause une telle application de l'analogie biologique à l'ensemble de la société ?

2.4 *L'association chez Durkheim entre groupe secondaire et État organisateur.*

Dans l'analyse que nous faisons de l'oeuvre de Durkheim, il ne faudrait cependant pas sous-estimer le rôle des groupes intermédiaires. Il existe, chez Durkheim, un équilibre entre individus, corps intermédiaires et État, qui est subtil, et qu'il importe de ne pas occulter. En effet :

Au sujet de l'individu, sa perfection morale est fondamentale dans la sociologie durkheimienne ; même si son autonomie est relative, il n'est pas pour autant absorbé dans l'organisme social. J.-C. Filloux écrit :

30. Durkheim, Émile, *Ibid.*, p. 201.

31. Durkheim, Émile, *Ibid.*, p. 202.

32. Dugès, Antoine, *Mémoire sur la conformité organique*, Montpellier, Ricard, 1831. Voir aussi Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 179.

Pour Tocqueville, la perfection de l'individu est la fin de toute association politique, de telle sorte que sa théorie de l'individualisme est d'abord interprétation critique et dépassement de l'individualisme libéral, dans la perspective d'une révélation des valeurs de la personne, c'est à dire d'authenticité, aussi bien de l'homme que de la vie sociale. Durkheim continue cet effort tocquevillien pour définir le type d'individualisme qui dépasse ses déviations asociales, qui prennent au moment où Durkheim écrit, le nom d'économisme, d'utilitarisme, d'anarchisme³³.

Au plan des corps intermédiaires, on trouve, comme nous l'avons dit, une autonomie relative conditionnant (paradoxalement) l'unification progressive du tout. J.-C. Filloux écrit :

D'une façon générale, le modèle durkheimien s'inscrit dans le mouvement qui pose, d'une manière ou d'une autre, la thèse du pluralisme de l'autorité ou du pouvoir, où l'on trouve Tocqueville, Proudhon, et bien entendu Renouvier. Pour faire sortir la liberté au sein même d'une société démocratique qui contient en germe l'anarchie et la servitude, Tocqueville conférait — comme Montesquieu — une partie des attributions du pouvoir à des corps secondaires... Proudhon cherchait à provoquer une limitation de l'État par les groupes, pour faire de l'autorité de l'État fédéral, non un pouvoir politique, mais un lieu de rencontre des intérêts subalternes à la confédération. Renouvier de son côté, proposait au moment où Durkheim élaborait sa pensée, de développer une décentralisation du pouvoir par l'autonomie de groupes locaux, tels que les communes et la formation de libres associations entre producteurs et consommateurs, de coopératives, de groupements de travailleurs³⁴.

Et l'auteur ajoute que l'on retrouve les groupes secondaires et les associations chez Durkheim, mais que « le principe de pouvoir pluraliste chez Durkheim s'appuie sur l'analyse psychologique et sociologique du pouvoir social, tel qu'il sourd de la vie de groupe. » En effet, à partir de ces groupes, se constitue une force morale commune, mais aussi le risque d'une trop grande autonomie. Il faut donc concilier l'existence de l'État, représentant et organisant (au sens fort) la société totale d'une part, et celle des groupes secondaires qui permettent l'expression et la libération de l'individu.

Dans les *Leçons de sociologie*, Durkheim raisonne en termes d'équilibre : si l'autonomie relative des groupes locaux est indispensable pour laisser du champ au développement des individus, le rôle de l'État s'étend à toutes les fonctions de la vie sociale pour garantir et permettre la vie individuelle contre toute tyrannie arbitraire. Durkheim écrit :

On peut dire que c'est l'État qui a soustrait l'enfant à la dépendance patriarcale, à la tyrannie domestique, c'est lui qui a affranchi le citoyen des groupes féodaux, plus tard communaux, c'est lui qui a affranchi l'ouvrier et le patron de la tyrannie corporative... La fin que cette conception assigne ainsi à

33. Filloux, Jean-Claude, *Durkheim et le Socialisme*, Genève, Droz, 1976, p. 146.

34. Filloux, Jean-Claude, *Ibid.*, pp. 239-240.

l'État, les individus peuvent la comprendre ainsi que les rapports qu'elle soutient avec eux. Ils peuvent y collaborer en se rendant compte de ce qu'ils font, du lieu où va leur action, parce que c'est d'eux-mêmes qu'il s'agit. Ils peuvent même le contredire, et même par là se faire les instruments de l'État, puisque c'est à les réaliser que tend l'action de l'État. Et pourtant, ils ne sont pas comme le veut l'école individualiste utilitaire, ou l'école kantienne, des touts qui se suffisent à eux-mêmes, et que l'État doit se borner à respecter, puisque c'est par l'État et par lui seul qu'ils existent moralement³⁵.

Cette dernière phrase est assez terrible. Finalement, à travers une dialectique subtile, on est ramené du rôle dynamique des associations au rôle premier de l'État. Il est centre de pensée et centre de vie, centre d'organisation. La vie morale elle-même est reçue de l'État, ce qui paraît très ambigu et assez terrifiant ! L'État durkheimien est bien le « cerveau », le « foyer » de pensée sociale et de « vie mentale » qui renouvelle la société (tout en laissant jouer, dans une certaine mesure, le principe de subsidiarité). Il n'est pas, en réponse à la question posée ci-dessus, le garant général des équilibres libéraux. Toute l'oeuvre de Durkheim tendant à faire d'un groupe social, une réalité et un organisme spécifique, il est logique que la « personnalité » propre de l'État l'emporte sur les autres, d'où la difficulté de bien définir les équilibres, y compris au niveau moral.

2.5 Vers une synthèse corporative.

C'est dans l'ordre corporatif que va éclater la nouvelle synthèse durkheimienne. Puisque les groupes secondaires sont indispensables à l'expression et à la communion des individus, et que l'État reste le centre de l'organisation du tout social, la synthèse dialectique et logique aboutit à l'organisation corporative. Pour Durkheim, dans *La division du travail*, ou dans les *leçons de sociologie*, il s'agit d'aller au delà de l'ancienne corporation, qu'on ne doit même pas songer à transformer. La décentralisation sociale ne peut être pour Durkheim que professionnelle (ce qui rejoint les thèmes principaux de *La division du travail*, mais qui est en soi contestable). L'organisation de la corporation implique, comme la société dans son ensemble, un organe central (conseil d'administration) et des organes secondaires. Mais, la corporation étant elle-même intégrée dans l'État, les conseils corporatifs envoient des délégués à une assemblée politique qui fait partie de l'État. Un tel système fait un peu penser aux corps intermédiaires de Montesquieu ou aux assemblées de Turgot. Tout le problème est de savoir jusqu'où peut aller l'interrelation organique du pouvoir de l'État et du pouvoir de la corporation. Filloux écrit à propos de cette organisation prônée par Durkheim :

Les problèmes concernant la vie professionnelle, notamment dans la sphère économique, passent aisément dans la sphère des décisions gouvernementales :

35. Durkheim, Émile, *Leçons de sociologie*, p. 99.

le pouvoir des groupes professionnels trouve un moyen pour s'exercer et contrebalancer le pouvoir du groupe Étatique. Inversement, l'État peut imposer par l'intermédiaire des conseils, qui ainsi participent de l'action de l'État, des règles générales précisant la manière dont sont susceptibles de s'articuler les diverses corporations³⁶.

On a bien, au niveau des corporations, la synthèse dialectique que nous évoquions ci-dessous, dans le cadre épistémologique de « l'organicisme », et on n'évite pas l'ambivalence dans l'ordre des enjeux de pouvoir.

Revenons à l'analogie biologique : dans *La division du travail*, c'est plutôt sur l'unification progressive du vivant à travers l'évolution, que porterait véritablement l'analogie au sens de Durkheim. Il semble toutefois légitime de remettre en cause cette analogie, dans la mesure où le vivant social n'est jamais une réalité totalement organique ; qu'il n'existe pas en vue de sa propre conservation, mais de la conservation des individus et des organismes intermédiaires qui le constituent ; que le naturalisme et le vitalisme qui justifient son existence même font partie du climat épistémologique de la fin du XIX^e siècle. D'ailleurs, cette analogie, même si elle dégage un terme commun, respecte-t-elle la diversité des domaines ? Elle semble parfois transposer formellement les observations et les modèles biologiques en sociologie. La multiplicité des approches de l'être vivant, au XX^e siècle, souligne le comportement tout autre de l'organisme sociétal. L'approche évolutive proposée par Edmond Perrier supposait l'association d'individualités élémentaires ; l'approche du Néodarwinisme, mettant en valeur l'équilibre « mutation-sélection », pour un stock chromosomique, ne permet plus de garder les mêmes parallèles. Tributaire du contexte épistémologique de son temps et d'un certain regard (celui de la zoologie des invertébrés, et de l'anatomie), l'analogie de Durkheim ne tient pas face à la génétique moléculaire, qui mettrait en valeur dans le vivant tout le point de vue de l'individualité, et de l'autonomie. Par ailleurs, le but de Durkheim n'est-il pas plutôt à situer au niveau de l'applicabilité de la méthode expérimentale en sociologie ?

Enfin, des textes de Durkheim montrent que c'est bien sur les concepts d'unification, d'association et de coopération que porte l'essentiel de la réflexion, et que ces concepts sont ouverts, chez Durkheim, à toute la plasticité et l'humanisation des faits sociaux. Dans *La division du travail*, Durkheim considère que la coopération entre les hommes, va bien au delà d'un équilibre contractuel d'échanges, exprimant une interdépendance économique. Il écrit :

Sans doute, quand les hommes s'unissent par le contrat, c'est que, par suite de la division du travail, ils ont besoin les uns des autres. Mais, pour qu'ils coopèrent harmoniquement, il ne suffit pas qu'ils entrent en rapport, ni même qu'ils sentent l'état de mutuelle dépendance où ils se trouvent. Il faut encore

36. Filloux, Jean-Claude, *Durkheim et le Socialisme*, p. 344.

que les conditions de cette coopération soient fixées, pour toute la durée de leurs relations³⁷.

Par ailleurs, la division du travail social se distingue de la division physiologique du travail « par un caractère essentiel. Dans l'organisme, chaque cellule a son rôle défini, et ne peut en changer. Dans la société, les tâches n'ont jamais été réparties d'une manière aussi immuable... » En réalité, Durkheim se sert du modèle et de la méthode découverts en sciences expérimentales, pour mettre en valeur la coopération et l'association, comme réalités que l'on peut établir scientifiquement, au plan humain. Pour Durkheim, il est clair que la mutuelle dépendance conditionne la coopération ; mais, cette dernière va plus loin au plan de l'engagement volontaire de l'homme : « Elle nous astreint à des obligations que nous n'avons pas contractées, au sens exact du mot, puisque nous ne les avons pas délibérées, ni même parfois connues par avance... Nous coopérons parce que nous l'avons voulu, mais notre coopération volontaire nous crée des devoirs que nous n'avons pas voulu »³⁸.

De plus, l'altruisme intervient fortement au niveau de la coopération. L'état de dépendance de l'individu à l'égard de la société, de la partie à l'égard du tout appelle la coopération, non plus entre individus seulement, mais entre les individus et la société.

La société apprend à regarder les membres qui la composent, non plus comme des choses sur lesquelles elle a des droits, mais comme des coopérateurs dont elle ne peut se passer, et vis à vis desquels elle a des devoirs. C'est donc à tort qu'on oppose la société qui dérive de la communauté des croyances à celle qui a pour base la coopération, en n'accordant qu'à la première un caractère moral, et en ne voyant dans la seconde qu'un groupement économique. En réalité, la coopération a, elle aussi, sa moralité intrinsèque. Il y a seulement lieu de croire, comme nous le verrons mieux dans la suite, que dans nos sociétés actuelles, cette moralité n'a pas encore tout le développement qui leur serait dès maintenant nécessaire³⁹.

À ce sujet, G. de Terssac écrit :

En même temps qu'elle différencie les postes de travail, la division du travail amène la nécessité de les coordonner et, du même coup, oblige les individus à coopérer. La division du travail rend les individus qui réalisent les tâches dépendants les uns des autres : sont-ils pour autant solidaires? C'est cette question originelle que traite Durkheim (1893) pour qui la division du travail n'a pas seulement un rôle économique, mais aussi un rôle social, au sens où elle constitue un puissant facteur d'intégration sociale⁴⁰.

37. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p 190.

38. Durkheim, Émile, *Ibid.*, p. 192.

39. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 208.

40. Terssac, G. de, *Organisation du travail et sociologie*, Revue française de gestion, 1993, 90-100.

Les déclarations d'Émile Durkheim sont une reprise de la sociologie de Spencer, affirmant qu'une société n'existe que par la coopération « consciemment instituée, qui suppose des fins d'intérêt public nettement reconnues »⁴¹.

Dans l'État de solidarité organique, définissant l'exigence de coopération comme un « plus » dans l'ordre de l'efficacité, et comme « réglée » par une morale, l'auteur s'interroge sur l'association des individus qui coopèrent. La division du travail semble, pour lui, induire des liens entre les membres, « liens qui s'entendent bien au delà des moments si courts où l'échange s'accomplit », et qui créent un « réseau d'obligations »⁴². Dans les règles, Durkheim affirme que « le fait de l'association est le plus obligatoire de tous ». Même si « j'acquiesce », il demeure un caractère impératif et déterminé. Cependant, l'association, vue dans un certain regard psychologique, constitue bien « une réalité spécifique qui a ses caractères propres »⁴³, une « combinaison des consciences », une « individualité psychologique d'un genre nouveau ». L'idée de la nouvelle individualité n'est plus ici exploitée selon le parallélisme biologique, mais en fonction d'une continuité de phénomènes psychiques, d'ordre spécifiquement humain. On peut s'interroger sur l'affirmation « d'une agrégation des âmes individuelles », agrégation qui donne naissance à un nouvel être psychique. C'est, d'après les tendances collectives, les « produits psychiques » de la vie sociale, que Durkheim croit pouvoir affirmer cette existence nouvelle. Il faudra tout l'effort de la psychosociologie et de la psychanalyse, pour discerner ce qui est d'ordre individuel, et ce qui est dû à des habitudes, ou à des pressions « de groupe », dans les actes et les processus sociaux.

3. Individu et association chez Max Weber.

3.1 Quelle méthode pour la « sociologie compréhensive » ?

Évoquer le concept d'association chez Max Weber n'est pas à première vue chose facile quand on sait que celui-ci écrivait en 1920, dans une lettre à R. Liefmann :

Si je suis finalement devenu sociologue, c'est essentiellement afin de mettre un point final à ces exercices à base de concepts collectifs dont le spectre rode toujours. En d'autres termes, la sociologie, elle aussi ne peut procéder que d'un, de quelques ou de nombreux individus séparés. C'est pourquoi elle se doit d'adopter des méthodes strictement individualistes⁴⁴.

41. Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 114.

42. Durkheim, Émile, *La division du travail social*, p. 207.

43. Durkheim, Émile, *Ibid.*, p. 196.

44. Weber, Max, 1920, in Raynaud Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, P.U.F, 1987, p. 93.

Cependant le fait de prendre l'individu comme point de départ de la méthode sociologique n'exclut pas sa mise en association. Cela n'implique simplement que le renoncement à poser *a priori* l'organisme sociétal comme individualité supérieure et vivante. Par ailleurs, le regard sur le vivant est très présent chez Max Weber : l'individu n'est pas une entité abstraite, mais le sujet d'opérations vitales, qui va coopérer et interagir avec d'autres individus. L'oeuvre de Max Weber s'intègre donc tout à fait dans notre sujet, en tant que nous nous efforçons de comprendre les concepts d'individualité et d'association dans le prolongement d'activités vitales et de recherches de finalités propres à l'homme. Le problème consistera alors à bien cerner le point d'arrivée de la sociologie weberienne. À ce niveau, Weber évoque l'activité rationnelle par finalité⁴⁵. Mais il n'est pas évident de comprendre, chez Max Weber, de quelle finalité il s'agit.

Dans « Essais sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », il est question, d'une part, d'activité « orientée subjectivement par finalité » et, d'autre part, d'activité « orientée judicieusement d'après ce qui est objectivement valable »⁴⁶. Ainsi, la sociologie compréhensive se base sur le comportement significatif de l'individu, comportement impliquant les deux types d'activité susnommées, qui ne sont pas incompatibles. La structure de la vie morale et psychologique serait donc un noyau donnant aux faits sociaux leur intelligibilité. En particulier, la « justesse » des fins et des moyens choisis par les individus permettent de comprendre un enchaînement causal donnant naissance à des structures sociales. Max Weber écrit encore dans « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive » :

Il y a lieu de parler de "causalité significativement adéquate", dans l'histoire de la logique, quand, à propos d'un ensemble subjectivement significatif de discussions sur des problèmes logiques, il « vient à l'esprit » du penseur une idée qui se rapproche du type de justesse de la « solution ». Il en est de même, en principe, d'une activité qui nous semble avoir spécifiquement une « cause significativement adéquate » du fait qu'elle s'oriente d'après la réalité « conforme à l'expérience ». Il s'en faut de beaucoup que, si le déroulement réel d'une activité se rapproche en fait très considérablement du type de justesse (un cas de rationalité par justesse réellement objectif), on doive nécessairement parler d'une concordance avec l'activité subjective rationnelle par finalité, c'est-à-dire celle qui s'oriente d'après des fins conçues de façon consciemment univoques et des moyens choisis comme consciemment adéquats⁴⁷.

Une telle approche de la cohérence (intention-moyens-fins) dans le comportement moral permet de saisir l'approche weberienne en matière de communauté et d'association. On retrouvera dans l'association, d'une part,

45. Weber, Max, 1913, « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992, pp. 303-364,

46. Weber, Max, *Ibid.*, p.310.

47. Weber, Max, *Ibid.*, pp. 311-312.

une activité « subjectivement significative », et d'autre part, l'existence de buts objectifs impliquant un sens et des moyens à mettre en oeuvre.

Parvenus à ce point, observons que le manque de précision dans la réalité des fins poursuivies par les associations ne permet pas de donner une éthique sociale. Max Weber se situe au niveau d'une critique qui porte sur les rapports entre l'activité subjective et l'objectivement valable, la réalité saisie dans l'expérience. De ces rapports éthiques réalisés par l'individus naissent les entités collectives et les rapports sociaux. Les associations seront donc clairement posées comme le fruit de l'activité des individus, dans un rapport critique entre le but objectivable et l'intention. Comme l'écrit P. Raynaud, « Chez Weber, les entités collectives apparaissent à nouveau comme de simples données que la compréhension doit chercher à ramener à l'activité des individus : la notion d'activité sociale montre que les rapports sociaux eux-mêmes ne peuvent être compris qu'à partir du point de vue d'un acteur individuel idéal »⁴⁸. Finalement, chez Weber, l'activité communautaire rejoint le comportement d'autrui, mais elle est d'abord activité rationnelle d'un individu posé idéalement. Certes, il existe bien un rapport entre les finalités réalisables à travers l'association et les fins personnelles ; mais il est beaucoup moins formalisé que dans une philosophie morale. Un tel rapport n'est envisagé ici qu'en tant qu'explicatif des phénomènes sociaux : « La sociologie cherche donc à expliquer les phénomènes sociaux en comprenant les activités individuelles, c'est-à-dire en reconstituant le sens visé et les buts poursuivis par les acteurs », écrit P. Raynaud⁴⁹.

3.2 De la coopération à l'association.

Les associations et toutes les structures de la même société seront toujours ramenées chez Weber à des formes données de coopération. On comprend alors l'association, de quelque nature et de quelque taille qu'elle soit, comme structure conséquent à des activités de coopération. Apparemment, une telle approche rejoindrait celle d'Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*. Cependant, chez Weber, l'association n'est que la résultante d'une activité spécifiquement humaine, (qu'il s'agisse de l'État, ou d'une association intermédiaire). Elle n'est jamais considérée dans son rapports au bien de la cité ou aux fins personnelles. Elle n'est pas comme tel objet d'analyse, mais elle permet de remonter à l'activité individuelle qui lui a donné naissance, et qui, seule, est « compréhensible ». Pour Weber dans « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », « des concepts comme ceux d'« État », d'« association », de « féodalité » ou autres semblables désignent, d'une façon générale, du point de vue de la sociologie, des catégories représentant des formes données de la coopération humaine ; sa tâche consiste à les réduire à une activité

48. Raynaud, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, p. 121.

49. Raynaud, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, p. 101.

“compréhensible”, ce qui veut dire sans exception commune à l’activité des individus qui y participent »⁵⁰. Il va sans dire qu’une telle méthode s’oppose à l’emploi de l’analogie biologique, et à la conception de la société comme organisme préexistant. Pour Weber, l’unité fonctionnelle des phénomènes sociaux n’explique pas le « fonctionnement » social des individus. Weber a une recherche de causalité dans l’ordre de l’agir social, que me permet plus une union de la société comme super-individu. La vie sociale unifiée suppose *a priori* un fonctionnement de coopération. Si celui-ci n’est plus réalisé, on parlera de pathologie, mais sans trouver forcément la cause de dysfonctionnement. Les remarques de Weber sont pertinentes : en effet, la réalisation pratique de l’interdépendance entre des éléments d’un organisme vivant va de soi, lorsque l’unité de vie est réalisée à son niveau. Mais la réalisation d’une coopération effective dans l’ordre humain ne va pas de soi : elle présuppose la liberté individuelle. L’organisme sociétal, au sens de la tradition sociologique de Comte à Durkheim, est un modèle et peut être une conséquence, mais non pas une réalité immédiate ; la structure sociale peut exister comme un champ général de l’action, mais pas l’organisme, du moins pas *a priori*.

Weber écrit, dans *Économie et Société* : « En vérité, ce n’est qu’à ce moment-là (avec l’interprétation compréhensive) que commence le travail de la sociologie (telle que nous l’entendons ici). En effet, dans le cas des “structures sociales” (à l’opposé des “organismes”), nous sommes en mesure d’apporter par delà la constatation de relations et de règles (les “lois” fonctionnelles) quelque chose de plus qui est éternellement inaccessible à toute “science de la nature” (au sens où elle établit les règles causales de processus et de structures et “explique” à partir de là les phénomènes singuliers) : il s’agit de la compréhension du comportement des individus singuliers qui y participent, alors que nous ne pouvons pas comprendre le comportement des cellules par exemple, mais l’appréhender seulement fonctionnellement et le déterminer ensuite d’après les règles de son développement »⁵¹.

Comme nous pouvions le prévoir en fonction de la notion d’accord rationnel par finalité, « l’association à but déterminé » au sens de Weber est « une activité sociétaire impliquant une réglementation du contenu et des moyens de l’activité sociétaire, par accord rationnel par finalité, de tous les participants »⁵². Il faut noter que, chez Weber, l’analogie de « l’organe » est utilisée pour désigner les personnes chargées de l’exécution (« organes de l’association »⁵³ et « supports d’une activité sociétaire spécifique »⁵⁴). Le concept d’association ainsi défini est relatif à « l’activité de socialisation »,

50. Weber, Max, 1913, *Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive*, p. 319.

51. Weber, Max, 1921, *Économie et société*, collection « Recherches en sciences sociales », Paris, Plon, 1971, pp. 13-14.

52. Weber, Max, *Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive*, p. 329.

53. Weber, Max, *Ibid.*, p. 329.

54. Weber, Max, *Ibid.*, p. 320.

« activité qui, d'après le sens dont on admet qu'il est visé subjectivement en moyenne, possède la signification d'un accord »⁵⁵ : Weber la distingue de l'activité sociétaire simplement orientée d'après cet accord. Il insiste donc sur l'accord entre les membres de l'association, accord qui est exprimé à travers les actes des membres associés. Exprimer l'accord davantage que l'unité semble signifier que Weber recherche un critère qui montre la spécificité humaine de l'association au plan de l'harmonisation des activités.

3.3 Des diverses formes d'association.

Par ailleurs, à l'intérieur du concept d'association, l'association à but déterminé (en tant qu'elle implique un accord et l'existence d'organes propres) est une structure sociale durable, constituée comme telle par un règlement. Mais il existe aussi des formes de socialisation occasionnelle que Weber définit par le concept d'échange. L'intérêt de ces deux pôles consiste dans la saisie par Weber d'une dynamique sociale conduisant de relations occasionnelle à la structure communautaire la plus durable. Il écrit (« Essais sur quelques catégories de la sociologie compréhensive ») :

L'organe typique de la socialisation que nous appelons de nos jours « État » réside d'une part, dans de libres socialisations occasionnelles de brigands avides de rapines qui organisaient des raids sous la conduite d'un chef élu et d'autre part, dans la socialisation occasionnelle de la défense de ceux qui étaient menacés. La notion d'un « patrimoine » propre à l'association ainsi que la durée faisait entièrement défaut. Après le succès (ou l'échec) de l'expédition des pillards ou respectivement de la riposte des défenseurs, la socialisation se dissolvait. Le chemin est long et jalonné de transitions continues qui mena jusqu'à la socialisation durable de la caste militaire (...) et par delà, jusqu'à l'usurpation d'une activité sociétaire d'ordre juridique et administratif⁵⁶.

Weber semble avoir été inspiré à ce niveau par Tönnies, pour qui « l'ère de la société suit celle de la communauté »⁵⁷. On doit reconnaître que, malgré le point de vue critique et conceptuel de Max Weber, il accorde une place importante à la dynamique des processus conduisant aux groupements humains (ou les dégradant), mais l'activité vitale (bien qu'impliquant une dynamique) est toujours construite sur la rationalité et l'individualité, jamais sur la communauté.

L'essai intitulé *La Ville* est un extrait de *Économie et Société* (1921)⁵⁸. Dans cet essai, Weber donne beaucoup d'applications concrètes de sa conception de l'association. La naissance de la ville, sous l'antiquité et au Moyen Âge, à partir ou non de diverses associations est examinée et comparée, pour

55. Weber, Max, *Ibid.*, p. 330.

56. Weber, Max, *Ibid.*, p. 355.

57. Tönnies, Ferdinand, 1887, *Communauté et société*, Paris, Retz, 1977, p. 80.

58. Weber, Max, *La ville*, Paris, Aubier, 1982.

l'Orient et pour l'Occident. Au chapitre 1, traitant de l'organisation de la cité en Extrême-Orient, Weber écrit :

En Chine comme aux Indes, les guildes ou autres associations professionnelles disposaient de compétences définies, et les fonctionnaires se devaient d'en tenir compte. Il arrivait que les comités directeurs de ces associations usent d'importants pouvoirs de contrainte à l'encontre de tiers. Cependant, tous ces droits ou pouvoirs ne concernaient que quelques associations déterminées, et portaient sur quelques questions précises touchant leurs intérêts concrets. Toutefois, il n'y a pas, normalement d'organisation collective représentant la communauté des citoyens en tant que tels. La notion même d'une telle possibilité est totalement absente. Ce qui manque avant tout, ce sont les attributs spécifiques du statut du citoyen⁵⁹.

En d'autres termes, Weber analyse l'existence des associations en Extrême-Orient, et remarque que ces associations, pour puissantes qu'elles soient parfois, ne sont jamais étendues à la communauté des citoyens. On est donc renvoyé de la constitution des associations aux citoyens : on constate qu'ils n'ont jamais formé une organisation collective et représentative, parce qu'on ne sait pas distinguer le « citoyen » du « non citoyen ». L'inexistence d'une structure associative renvoie donc, en sociologie compréhensive, à l'inexistence d'un accord et d'une volonté rationnelle entre des personnes voulant constituer une association. On comprend alors les exemples qui suivent :

Au Japon, l'organisation sociale était essentiellement féodale : les officiers ministériels faisaient face aux paysans, aux artisans, et aux commerçants, partiellement unis dans des associations professionnelles... La structure de la société indienne, faites de castes héréditaires séparant rituellement les professions les unes des autres, exclut tant la naissance d'une « bourgeoisie » que celle d'une « communauté urbaine ». Bien qu'il y eut plusieurs castes de marchands et de très nombreuses castes d'artisans ainsi qu'une masse d'intercastes, elles ne peuvent être considérées ensemble, ni traitées comme l'équivalent de l'ordre des bourgeois, tel qu'il existait en Occident⁶⁰.

L'existence d'un pouvoir centralisateur (Chine, Japon), ou de différences d'ordre culturel ou religieux, semble donc empêcher l'émergence des associations. Par rapport à ces cas de figure, Weber va analyser « la cité antique » et la « ville corporative d'Occident ».

La Cité antique était officiellement fondée sur une organisation de familles et, au dessus d'elles, sur des communautés qui reposaient souvent (au moins fictivement) sur la communauté d'ascendance et formaient des associations culturelles strictement exclusives par rapport à l'extérieur. Il est tout à fait significatif que, dans l'esprit de leurs membres, les cités antiques étaient des associations librement consenties, et des confédérations d'associations de person-

59. Weber, Max, *Ibid.*, p. 40.

60. Weber, Max, *Ibid.*, p. 41.

nes, qui avaient, pour partie, un caractère consanguin, et pour partie, comme dans le cas des fratries, en caractère militaire⁶¹.

Il est révélateur que Weber emploie ici le terme de sociation, qui met l'accent sur la constitution d'un groupe social homogène, d'un point de vue dynamique. Mais, il apparaît aussi que ces associations sont très partielles : elles reposent sur la lignée, la fratrie, etc. Une bonne partie des « citadins » en sont exclus : L'extension de la citoyenneté romaine à tout homme libre de l'empire ne date que de 212. Au contraire, la ville médiévale s'enracine dans l'expansion du christianisme, donc dans un idéal de fraternité. Aux V^e-VI^e siècles, les villes qui restent des foyers de civilisation se resserrent autour de l'évêque et de la vie chrétienne. Il est fondamental de comprendre (ce que Weber met remarquablement bien en lumière) que la ville médiévale s'origine dans la communauté chrétienne, « association confessionnelle d'individus, et non association rituelle de familles »⁶². On passe ainsi d'associations particulières ayant droit de cité à une association plus universelle, parce que basée sur une foi et un engagement à vocation d'universalité. Ainsi, au moyen âge, selon Weber, c'est la « valeur exemplaire » de la communauté religieuse qui va fonder la fraternisation des citoyens.

L'irruption de la démocratie urbaine en Occident, datée de la fin du XI^e siècle, est caractérisée en Italie par le rôle des consuls. Weber écrit à ce propos :

Au début, ils semblent avoir été recrutés le plus souvent dans le corps des officiers nobles et parmi les chevaliers de la curie épiscopale ou seigneuriale ; c'est seulement ensuite que leur élections par la bourgeoisie conjurée, ou par ses représentants, se substitua à la nomination par les seigneurs de la ville... Bientôt, le mouvement d'opposition à l'organisation féodale l'emporta. Il fut interdit aux consuls de recevoir un fief de la part d'un seigneur ou d'exercer le commandement en tant que vassal⁶³.

Notons au passage que, selon la méthode de Weber, c'est la qualité ou la fonction des individus qui explique cette forme d'organisation qui devint représentative et associative. Après l'énumération des privilèges acquis par les bourgeois, l'auteur resitue la genèse de cette nouvelle organisation :

Ainsi, à partir d'une simple groupement de personnes liées par serment, formé suivant les circonstances et à court terme, naquit un groupement politique durable dont les membres légalement associés jouissaient du droit statutaire particulier de citoyen d'une ville... Le droit de cité était un droit statutaire conféré au membre adhérent de l'association civique en tant que communauté liée par un serment⁶⁴.

61. Weber, Max, *Ibid.*, p. 57.

62. Weber, Max, *Ibid.*, p. 63.

63. Weber, Max, *Ibid.*, p. 72.

64. Weber, Max, *Ibid.*, p. 73.

Outre l'association des bourgeois constitutive de la ville médiévale, il faut évoquer les groupements professionnels ou corporations. Freund (1982) écrit dans la préface :

Il arrive à Weber de rectifier une idée courante, précisément à propos des corporations. Le mouvement corporatif des artisans est apparu assez tard dans la lutte pour l'autonomie des villes. Initialement, dit-il, les révolutions étaient presque partout menées par des corporations qui n'étaient pas des corporations d'artisans. Partout où il l'emporta, il est vrai, le système corporatif a coïncidé avec l'apogée des villes tant dans leurs relations avec l'extérieur, que du point de vue de leur autonomie interne. C'est d'ailleurs uniquement dans ce cadre qu'on peut parler de démocratie médiévale⁶⁵.

Au plan des groupements professionnels, c'est encore la fraternité qui crée un fondement de l'union, union liée à une reconnaissance religieuse. « De nombreuses associations professionnelles prirent soin de se donner pour premières obligations celles qui relevaient de sociabilité et de la religion ; elles prirent donc soin de chercher la reconnaissance religieuse, comme l'ont fait la plupart des guildes, et en pratique, toutes les corporations médiévales »⁶⁶.

Les corporations sont donc nées après l'association des citoyens, dans un climat permettant des unions au niveau des diverses professions. La remarque est d'importance, car Max Weber semblerait rappeler que l'association volontaire des citoyens en une communauté urbaine a été primordiale pour permettre des groupements de portée plus limitée. C'est la corporation des citoyens qui conditionne la naissance des corporations d'artisans, de commerçants : en d'autres termes, l'association comme forme de coopération politique doit constituer un pouvoir démocratique pour permettre d'existence des autres formes d'association. Le politique (ici la réalisation de la démocratie urbaine) en tant qu'engagement de toute la dimension communautaire des individus semble créer un milieu de vie qui, à son tour, va susciter diverses communautés intermédiaires qui correspondront aux dimensions professionnelles, religieuses, etc., des citoyens de la ville. Cette réflexion semble utilisable dans le monde socio-politique d'aujourd'hui : la responsabilité des citoyens à l'égard de leurs villes et de ceux qui y vivent passe par l'engagement des associations de quartiers, en co-responsabilité avec les municipalités. Les associations à objets plus limités, ou les organisations professionnelles ne suffisent pas pour faire vivre la ville, car un engagement de citoyen y paraît aujourd'hui nécessaire.

4. Conclusion.

Il semble opportun au terme de ce travail, de réunir les éléments issus de divers champs du savoir et de diverses méthodes mises en jeu, et qui constituent

65. Freund, Julien, Préface de *La ville* (Max Weber), pp. 7-16, Paris, Aubier, 1982, p. 14.

66. Weber, Max, *La ville*, p. 78.

l'intelligibilité du concept d'association chez Émile Durkheim, et chez Max Weber. En se basant entre autres sur les travaux du zoologiste Edmond Perrier, Durkheim cherche à replacer la société dans une tendance évolutive vers une individualité nouvelle. Cet aspect évolutif de l'analogie biologique le pousse à voir l'association comme fruit d'un processus d'intégration (physiologique) des individualités successives. Un autre aspect de l'analogie biologique aboutit à assigner à l'État dans la société, le même rôle qu'au cerveau dans l'organisme. Ces deux conclusions sont loin d'être purement idéologiques, elles se basent sur de multiples faits sociaux constatés dans les sociétés les plus diverses. Mais l'évolution constatée à travers l'histoire de France jusqu'à l'époque de Durkheim allait simultanément dans le sens d'un renforcement de la centralisation de l'État et du développement de certaines associations (syndicats, sociétés de secours mutuels, etc.). C'est pour cela que Durkheim donne à l'association, d'une part, le sens de réalité organique au sommet de laquelle culmine l'État, d'autre part le sens de groupe secondaire dynamisant la société et permettant l'expansion de l'individu. La signification du concept d'association chez Émile Durkheim intègre dans une large mesure une démarche expérimentale et les conclusions de la science des faits sociaux, l'analogie entre le vivant et la société à travers la science de son temps, mais aussi des éléments hérités de la philosophie politique. En effet, les concepts de coopération et d'association renvoient à une expérience, à des structures et à des réalités humaines, ils en sont pas nés de rien. Ils renvoient aussi à la lecture des philosophes qui ont précédé l'auteur, comme Montesquieu, Tocqueville et Renouvier. La découverte qu'ont fait ces auteurs au sujet de l'association comme corps intermédiaire entre l'individu et l'État a certainement influencé la synthèse corporative de Durkheim, même si celle-ci semble laisser à l'État le rôle primordial. L'ordre corporatif proposé par Durkheim est proprement politique, mais n'évite pas l'ambiguïté, car la conjonction des deux types d'association (corps intermédiaires et État) laisse flotter un doute sur la localisation du véritable centre de décision.

Le point de départ de Weber est tout autre : c'est l'individu en tant que sujet capable d'activités morales et de coopération. Ainsi, la vie n'est pas spécifiquement sociale, hypostasiée dans un super-organisme ; elle est propre à l'individu, et peut s'exprimer à travers des activités intellectuelles, morales, sociales diverses et qui s'orientent vers des fins choisies avec plus ou moins de liberté. Ceci est aussi un point de départ éminemment philosophique et totalement différent. Au lieu de découvrir une analogie (ou une transposition ?) pour signifier l'être social supposé, on cherche à découvrir la personne humaine comme réalité existante et s'exprimant à travers des dimensions analogues, puisqu'impliquant toutes des « activités subjectivement significatives ». Nous pensons personnellement que cette approche de Weber est plus réaliste à l'égard de l'implication de la personne humaine vis-à-vis des autres et de la société. Cette même forme de réalisme conduit Weber à concevoir la première expression de la dimension politique de l'homme à

travers l'activité de coopération. C'est la coopération dans ses diverses formes qui fonde les associations et les différentes structures sociales. Toutefois, cette coopération n'est pas envisagée en rapport avec une quelconque fin sociétale : nous ne sommes pas en philosophie politique. La démarche consiste à établir un lien entre les structures et le comportement des individus dans l'association (leur accord, leurs actes, le type de socialisation qui leur est propre). Weber analyse donc concrètement à travers le déroulement de l'histoire, les structures communautaires, leurs compositions, leurs rites, la manière de s'y engager et d'y prendre les décisions. Il s'intéresse beaucoup aux corporations auxquelles il attribue un réel statut de corps intermédiaires. Nous sommes ici en présence d'une approche sociologique de l'association (ou plutôt des associations) qui intègre un certain regard philosophique sur l'expérience de coopération sans présupposer formellement toute l'analyse de la philosophie morale et politique.

Habermas et la question du nationalisme : le cas du Québec

Stéphane Courtois

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004911ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004911ar>

[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

Courtois, S. (2000). Habermas et la question du nationalisme : le cas du Québec. *Philosophiques*, 27 (2), 377–401. <https://doi.org/10.7202/004911ar>

Résumé de l'article

Le but de notre article est de montrer que les écrits politiques récents de Jürgen Habermas permettent de jeter un éclairage neuf sur la situation politique du Québec. Après avoir rappelé les principaux traits de sa conception du nationalisme à la lumière de sa théorie délibérative de la démocratie, nous relevons les forces et les faiblesses de sa position. Nous montrons que ses forces consistent à rendre plausible l'idée que la reconnaissance des identités collectives n'est pas incompatible avec le système des droits individuels et que le recours à des droits collectifs n'est ni utile, ni nécessaire. Ses faiblesses, quant à elles, consistent à sous-évaluer l'État-nation comme idéal politique légitime pour les nations minoritaires et, conséquemment, dans la supposition que leur intégration à des systèmes fédératifs ouverts est l'unique voie raisonnable de solution à leurs problèmes.

Habermas et la question du nationalisme : le cas du Québec

STÉPHANE COURTOIS

Université du Québec à Trois-Rivières

stephane_courtois@uqtr.quebec.ca

RÉSUMÉ. — Le but de notre article est de montrer que les écrits politiques récents de Jürgen Habermas permettent de jeter un éclairage neuf sur la situation politique du Québec. Après avoir rappelé les principaux traits de sa conception du nationalisme à la lumière de sa théorie délibérative de la démocratie, nous relevons les forces et les faiblesses de sa position. Nous montrons que ses forces consistent à rendre plausible l'idée que la reconnaissance des identités collectives n'est pas incompatible avec le système des droits individuels et que le recours à des droits collectifs n'est ni utile, ni nécessaire. Ses faiblesses, quant à elles, consistent à sous-évaluer l'État-nation comme idéal politique légitime pour les nations minoritaires et, conséquemment, dans la supposition que leur intégration à des systèmes fédératifs ouverts est l'unique voie raisonnable de solution à leurs problèmes.

ABSTRACT. — The aim of our paper is to show that Jürgen Habermas's recent political writings enable us to throw a new light on Quebec's political situation. After having remembered the central features of his conception of nationalism in the light of his deliberative theory of democracy, we call attention to its strengths and weaknesses. Its strengths are to make plausible the compatibility between collective identities and individual rights while collective rights are seen as neither useful nor necessary. Its weaknesses are to underestimate the Nation-State as a legitimate political ideal for national minorities and to consider their integration into open federal systems as the unique reasonable way out of their problems.

Que l'on puisse traiter, dans le cadre d'un article, des idées défendues par Habermas à propos du nationalisme, cela s'entend. Que l'on y ajoute « le cas du Québec », cela paraît, du moins de prime abord, quelque peu étrange. On ne voit d'abord pas très bien ce que le concepteur de l'éthique de la discussion pourrait, au juste, avoir à dire sur les problèmes relatifs au nationalisme québécois. L'expérience allemande du nationalisme et, pourrait-on dire, l'expérience européenne en entier ont peu à voir avec l'expérience québécoise du nationalisme. Qu'est-ce qu'un philosophe aussi étranger au phénomène du multiculturalisme que peut l'être Habermas pourrait apporter de nouveau au débat¹ ?

Le but de notre article est, contrairement à cette vue des choses, de montrer que les écrits politiques récents du philosophe allemand² permettent

1. C'est là, par exemple, l'avis de Michel Seymour dans son dernier livre, *La nation en question*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1999, p. 42 et p. 128-129.

2. Il faut compter parmi les écrits politiques récents de Habermas : *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (ci-après : FG), Francfort, Suhrkamp, 1992 (trad. franç. par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme,

de jeter un éclairage neuf sur le cas québécois et le « complexe canadien » et contiennent des réflexions des plus substantielles dont les analystes et les acteurs des événements en cours au Québec et au Canada auraient tout avantage à s'inspirer — même si, comme nous le verrons, elles ne sont pas à l'abri de toute critique³. Pour le montrer, nous procéderons en trois temps.

Pour commencer, nous rappellerons les idées-forces de la conception que se fait Habermas du nationalisme à la lumière de son concept délibératif de démocratie. Trois éléments retiendront ici notre attention : tout d'abord, sa critique du nationalisme ethnique (1.1) ; ensuite, sa critique du modèle libéral de la citoyenneté (1.2) ; finalement, ses arguments en faveur d'un patriotisme constitutionnel et d'un éventuel État supranational européen (1.3). Dans un second temps, nous essaierons de tirer les conséquences de cette conception pour ce qui est du cas québécois et nous insisterons sur les forces de la position de Habermas. Nous montrerons en premier lieu qu'une telle conception, sans endosser les projets d'indépendance nationale comme celui poursuivi par le mouvement nationaliste québécois, est loin d'y être insensible, puisqu'elle fait, pour tout ordre politique fédératif, une obligation juridique de reconnaître les identités collectives et les traditions culturelles ou nationales touchées par sa législation. Le grand intérêt du point de vue développé par Habermas est de montrer qu'une telle reconnaissance est possible sans qu'il soit pour cela nécessaire de recourir à des droits collectifs (2.1). Nous examinerons par la suite les avantages que nous semble présenter ce point de vue (2.2.). Nous terminerons notre article en insistant cette fois sur les faiblesses de la position que défend le philosophe de Francfort. Essentiellement, celles-ci consistent dans le refus, voire dans la dévaluation obstinée de l'indépendance nationale et de la constitution d'un nouvel État-nation comme voies de solution souhaitables et envisageables, au même titre que la voie fédérative, aux problèmes des nations minoritaires. Nous soutiendrons que l'État-nation doit au contraire être reconnu comme un idéal politique légitime (3.1.) et que, bien que son dépassement dans une fédération supranationale, voire dans une démocratie cosmo-

Droit et Démocratie — Entre faits et normes, Paris, Gallimard, 1997) ; *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII* (ci-après : NBR), Francfort, Suhrkamp, 1995 ; *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (ci-après : EdA), Francfort, Suhrkamp, 1996 (trad. franç. par R. Rochlitz, *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998) ; *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (ci-après : DpK), Francfort, Suhrkamp, 1998. Nous nous référons dans notre article à l'édition originale allemande des oeuvres de Habermas. Les traductions françaises seront indiquées entre parenthèses, sauf lorsqu'elles ne sont pas disponibles.

3. Un seul auteur a, à notre connaissance, tenté d'appliquer la pensée politique de Habermas au cas du Québec : il s'agit de Claude Bariteau dans son article « Pour une conception civique du Québec » *L'Action nationale*, vol. LXXXVI, no 7, 1996, p. 105-168. Cette étude ne s'appuie toutefois que sur un seul texte de Habermas et ne manifeste aucune distance critique à son endroit. Nous nous référons pour notre part — comme le montre la note 2 — à l'éventail le plus large possible des travaux du philosophe allemand et nous tenterons de départager, dans leur apport au débat sur le nationalisme, les éléments pertinents (section 2 de notre article) de ceux que nous estimons plus problématiques (section 3).

politique soit incontournable dans le contexte de la mondialisation, celui-ci n'est pas opposé à, ou incompatible avec l'État-nation, mais constitue plutôt une étape supplémentaire dans l'exercice de l'autonomie politique et de la participation démocratique des citoyens (3.2).

1 Le nationalisme selon Habermas

1.1. *Le rejet du nationalisme ethnique*

La conception du nationalisme chez Habermas s'articule tout d'abord autour d'une réflexion sur les rapports entre nationalisme et démocratie⁴. Selon lui, l'idée de nation aurait deux sens, l'un plus ancien, et l'autre moderne. Dans son sens ancien, la *natio* doit se comprendre comme une communauté d'origine ou de provenance, prépolitique, fondée sur des traits communs ethniques ou culturels, tels que la langue, l'histoire, les moeurs et les traditions. Dans son acception moderne, qui remonterait au XVIII^e siècle, en particulier à partir de la Révolution française, la *natio* vient à se confondre avec la *civitas* : elle se détache de sa signification prépolitique et renvoie désormais à une communauté politiquement constituée, à une association de citoyens, source de la souveraineté politique, fondée sur des droits civiques démocratiques. Cette composante républicaine ou démocratique de la nation se serait, depuis lors, de plus en plus détachée de sa composante ethnique.

Habermas en conclut que la conscience nationale n'aura été finalement que l'instrument, le catalyseur de la genèse de l'esprit républicain, sans pour autant, cependant, qu'elle n'en forme une condition nécessaire : le lien entre *nation* et *démocratie* serait purement contingent et accidentel. Il va même plus loin : il est convaincu que la démocratie *doit* s'émanciper de l'État-nation qui lui a donné naissance. Il fait peu de doute qu'il voit dans un tel affranchissement une garantie contre une rechute, qui serait désastreuse du point de vue de l'histoire européenne en général, et de l'histoire allemande en particulier, dans une forme ou une autre d'ethno-nationalisme, dont le trait essentiel est précisément de fondre ensemble *ethnos* et *demos* et d'être aveugle à la différence, centrale aux yeux du philosophe de Francfort, entre l'autonomie politique comprise comme autonomie *nationale* et l'autonomie politique comprise comme autonomie *démocratique* ou *républicaine*.

La première position, historiquement incarnée en Allemagne par Carl Schmitt, fonde la démocratie sur le peuple-nation : l'homogénéité nationale serait une condition nécessaire à toute démocratie et il ne saurait exister de démocratie que sous forme de démocratie *nationale*. L'autonomie politique

4. Pour ce qui suit : « Staatsbürgerschaft und nationale Identität » (1990), dans *FG*, p. 633-643 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 68-77) ; *EdA*, p. 130-139 et p. 157-158 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 97-105 et p. 124-125). Également : « 1989 im Schatten von 1945. Zur Normalität einer künftigen Berliner Republik », dans *NBR*, en particulier section III, p. 174-178.

prend alors le sens de l'affirmation de soi collective d'un peuple-nation à l'endroit d'autres peuples-nations. Contre cette vue des choses, Habermas s'est efforcé, dans les travaux qu'il a entrepris au cours des dernières années sur le droit et la démocratie, de proposer une conception *procédurale* du principe de la souveraineté populaire⁵. Celle-ci renonce à une lecture trop concrétiste de ce principe, comme chez Schmitt, en faveur d'une conception plus abstraite, ancrant le principe de la souveraineté populaire dans une procédure formelle de la formation politique de la volonté et de l'opinion. Cette procédure, appelée « procédure démocratique » (*demokratisches Verfahren*), est chargée, pour tous ceux qui désirent régler légitimement leur vie commune au moyen du droit, de fonder la présomption de la rationalité des résultats d'une pratique délibérative publique. Le sujet de l'autodétermination démocratique n'est plus hypostasié dans un peuple-nation culturellement homogène, il se mue plutôt en une association anonyme de sujets de droit libres et égaux, se rapportant les uns aux autres par des échanges communicationnels selon différents modèles de discussion publique, organisés non seulement à l'intérieur (dans les arènes parlementaires) mais également à l'extérieur (dans les espaces publics informels) des corps politiques et ce, sans égard à leur provenance ethnique ou culturelle. L'autonomie politique a ici non plus le sens collectiviste et exclusif d'une affirmation de la souveraineté nationale vis-à-vis d'autres États-nations, mais celui, inclusif, d'une pratique d'autolégislation et d'autodétermination des citoyens à l'intérieur d'une communauté politique aux frontières multiples, non d'emblée délimitée par des frontières ethniques ou nationales (communauté pouvant s'incarner, comme nous le verrons dans les sections suivantes, non seulement dans l'État-nation classique, mais également dans des fédérations supranationales, voire dans des institutions non étatiques mondiales).

1.2. La critique du modèle libéral de la citoyenneté

Pour être en mesure de saisir correctement le statut qu'occupent les revendications nationalistes dans la pensée de Habermas, il importe d'aller au-delà de sa réflexion sur les rapports entre nationalisme et démocratie, et de s'attarder quelque peu sur l'analyse qu'il propose des rapports entre *État de droit* et *démocratie*, entre le système des droits individuels et la citoyenneté démocratique. Bien que Habermas rejette sans détour le nationalisme ethnique, il n'endosse pas pour autant le modèle libéral de la citoyenneté. Si l'erreur du nationalisme ethnique est de fondre le républicanisme dans le nationalisme, la citoyenneté démocratique dans l'appartenance nationale ou ethnique, l'identité politique dans l'identité culturelle, l'erreur de la doctrine libérale est de ne

5. Voir FG, en particulier p. 112-135 et p. 367-382 (trad. franç. dans *Droit et démocratie*, p. 100-120 et p. 327-340). Également : « Volkssouveränität als Verfahren » (1988), dans FG, p. 600-631.

voir dans le premier des deux termes que l'instrument de la réalisation des libertés individuelles. Elle fait certes valoir, comme Habermas, l'importance d'une démarcation conceptuelle, voire l'indépendance logique entre *natio* et *civitas*, entre *ethnos* et *demos* ; cependant, selon le philosophe de Francfort, la manière libérale de conceptualiser la *civitas* serait si étroite qu'elle ne laisserait plus aucune place à la *natio*, et conduirait au refus de reconnaître la spécificité des identités culturelles et nationales. Examinons plus avant les principaux traits de sa critique du modèle libéral de la citoyenneté⁶.

Habermas s'accorde avec plusieurs des critiques que les communautariens ont adressées jusqu'ici à la doctrine libérale, sans pour autant en partager les solutions⁷. Il s'accorde notamment avec la critique faite par Charles Taylor⁸ de la vision strictement instrumentale qu'aurait le libéralisme de l'autonomie publique et des libertés politiques, où le citoyen ne s'associe avec les autres citoyens qu'en vue d'influencer le pouvoir politique dans le sens de ses intérêts privés. À la différence des communautariens cependant, Habermas ne milite aucunement en faveur du rétablissement dans les moeurs publiques d'une forme d'esprit civique national. Le sens de sa critique est plutôt le suivant : le libéralisme méconnaîtrait le caractère *co-originaire* de l'autonomie privée et de l'autonomie publique⁹. S'il n'existe aucun lien conceptuel entre nationalisme et démocratie et si le nationalisme ethnique commet l'erreur de fusionner maladroitement les deux, il existe par contre, prétend

6. Pour ce qui suit, voir surtout : « Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat » (1992), p. 237-276 et « Drei normative Modelle der Demokratie » (1992), en particulier p. 277 *sq.*, tous deux dans *EdA* (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 205-243 et p. 260 *sq.*). Pour une critique du modèle libéral de la citoyenneté en relation au problème de la mondialisation, voir « Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie », dans *DpK*, p. 140-144.

7. Habermas rejoint par exemple les communautariens dans leur rejet de la conception atomiste de l'individu, à laquelle il oppose une conception intersubjectiviste de la personne qui remonte à ses travaux, développés au cours des années 70, sur l'ontogénèse et la théorie de la socialisation. Pour une vision d'ensemble des relations entre le modèle de la démocratie délibérative défendu par Habermas et les conceptions libérale et communautarienne, voir « Drei normative Modelle der Demokratie », dans *EdA*, p. 277-305 (trad. fr. dans *L'intégration républicaine*, p. 259-274) ; *FG*, surtout p. 324-348 et p. 358-366 (trad. fr. *Droit et démocratie*, p. 290-310 et p. 320-327). Pour une discussion d'ensemble des trois conceptions, voir Brumlik, M. et Brunkhorst, H., dir., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993 (2e édition 1995).

8. Taylor, Charles, « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », dans Rosenblum, Nancy L., dir., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, voir p. 178 *sq.*

9. Sur les rapports entre autonomie publique et privée et sur leur caractère co-originaire, voir tout le chapitre III de *FG* ; voir également *EdA*, p. 163-164, p. 242 *sq.* et p. 298 *sq.* (trad. franç. p. 130, p. 210 *sq.* et p. 280 *sq.*). Mentionnons également que la question des relations entre autonomie privée et publique forme l'un des points de désaccord décisifs entre Habermas et Rawls dans leur controverse récente. Voir Rawls, John et Habermas, Jürgen, *Débat sur la justice politique*, trad. par R. Rochlitz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, en particulier p. 40 *sq.* et p. 83 *sq.*

Habermas, un lien interne, conceptuellement nécessaire, entre l'État de droit (et le système des droits individuels dont il se porte garant) et la démocratie : c'est le libéralisme qui aurait tort, cette fois, de ne pas le reconnaître.

Si l'État de droit doit promouvoir et protéger les droits individuels, il revient aux citoyens de déterminer eux-mêmes, étant les destinataires de ces droits, les conditions significatives de leur exercice. Et ceci ne peut se faire, selon Habermas, qu'au moyen de délibérations menées dans l'espace public politique au sujet de l'interprétation de leurs besoins, et donc par un usage communicationnel ou intersubjectif (non instrumental) de l'autonomie publique et des libertés politiques dont ils disposent. De telles délibérations attirent l'attention sur les *contextes de vie particuliers* dans lesquels a à s'enraciner le système des droits individuels. Comme l'a montré Habermas à plusieurs reprises, c'est précisément cette sensibilité au contexte, cette « imprégnation éthique » (*ethische Imprägnierung*) des normes du droit, lesquelles sont à la fois l'expression du contenu universel des droits fondamentaux et le reflet particulier d'une forme de vie, qui les distingue des normes morales¹⁰. Alors que ces dernières doivent se faire les véhicules — du moins selon les approches déontologiques de la théorie morale — des notions de justice et d'impartialité indépendantes de toutes les conceptions de la « vie bonne » privilégiées par les membres de la société, il n'en va pas de même des premières, qui ne se situent pas au même niveau d'abstraction : elles ont *aussi* à réguler le contexte de vie des membres d'une communauté culturelle, politique, nationale concrète et, pour cette raison, leur validité est contextuelle. Pour un législateur, les normes juridiques sont légitimes, non pas seulement lorsqu'elles peuvent être justifiées sous un aspect déontologique, à partir de raisons morales, mais également lorsqu'elles permettent aux membres d'une communauté politique, culturelle ou nationale donnée de parvenir à un accord éthico-politique sur les conceptions du bien et les valeurs préférentielles à réaliser par eux.

Habermas opère ici, ni plus ni moins, une correction « républicaine » du modèle libéral de la citoyenneté en montrant que la citoyenneté démocratique ne peut se ramener à la simple jouissance de l'autonomie privée, que celle-ci ne peut pleinement se réaliser que si l'exercice de l'autonomie publique, entendue au sens d'une pratique délibérative des citoyens, est promue de façon active. Il montre que l'on ne peut rejeter du revers de la main les revendications identitaires émanant d'une culture ou d'une nation sous couvert d'une protection des droits individuels puisque c'est toujours dans le contexte d'une tradition culturelle ou d'une nation particulière que doit être interprété, par les citoyens, le contenu universaliste des droits individuels. Nous tirerons plus loin les implications de cette prise en considération des contextes pour ce qui est de la situation particulière du Québec.

10. Voir *FG*, p. 190 *sq.* (trad. franç. p. 171 *sq.*) et *EdA*, p. 252 *sq.* (trad. fr. p. 219 *sq.*).

1.3. *Patriotisme constitutionnel et État supranational*

On ne peut avoir une vue d'ensemble satisfaisante de la conception que se fait Habermas du nationalisme si on omet d'examiner le sens de son « patriotisme constitutionnel » et de ses idées en faveur d'un futur État fédéral européen. Son rejet de la doctrine libérale n'est qu'un rejet partiel : il n'est dirigé, rappelons-le, que contre sa vision trop étroite du rôle des libertés politiques dans le contexte d'une démocratie et son inaptitude à prendre en compte les milieux de vie particuliers, culturels ou nationaux, dans lesquels ont à s'implanter les droits individuels. Il laisse intact son rejet du nationalisme ethnique. Il ne touche pas non plus à la valeur universaliste des droits individuels, lesquels, au contraire, sont précisément l'objet du « patriotisme constitutionnel » dont se réclame Habermas, que nous allons examiner ici.

1.3.1. Le patriotisme constitutionnel est-il une forme de nationalisme civique ?

Le patriotisme constitutionnel, tel que le conçoit Habermas, exige des citoyens l'identification à des principes juridiques ou constitutionnels abstraits, dont la visée est universelle — principes de justice, de démocratie, de citoyenneté, droits de la personne, etc. — qui sont pour la plupart inscrits dans le texte fondamental des États de droit démocratiques modernes. Son but est de forger une citoyenneté démocratique essentiellement fondée sur le droit¹¹. Il est clair ici que ce type de patriotisme doit être mis à distance d'un patriotisme de type national ou ethnique, c'est-à-dire de toute identification à une communauté nationale fondée sur certaines valeurs communes (au sens de C. Taylor). Ce qui est moins clair, c'est de savoir si le patriotisme constitutionnel doit être identifié au nationalisme civique. Nous soutiendrons que non : il se présente en effet comme une *alternative* au nationalisme et non comme une *forme* de nationalisme. Le nationalisme civique semble présumer, si l'on en juge à sa dénomination même, que les principes juridiques et constitutionnels fondant la citoyenneté démocratique doivent s'ancrer dans un « État territorial » (non nécessairement homogène au plan ethnique) et ont pour mission de forger une identité « nationale ». Le patriotisme constitutionnel se distingue à cet égard du nationalisme civique de deux manières. Tout d'abord, il n'a pas nécessairement d'ancrage national, ni de frontières nationales. Il repose en effet sur des principes moraux et de justice dont la visée est universelle et qui ne peuvent être limités au texte constitutionnel de tel ou tel État particulier. En second lieu, et en conséquence de ce qui précède, le patriotisme constitutionnel est l'expression, non d'une conscience nationale, mais bien plutôt d'un cosmopolitisme radical qui ne peut fonder qu'une identité politique abstraite, jamais une identité

11. Voir « Staatsbürgerschaft und nationale Identität » dans *FG*, p. 649 et *EdA*, p. 189 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 83 et p. 155).

« nationale »¹². En d'autres termes, bien qu'il ne soit pas incompatible avec les structures de l'État-nation territorial, le patriotisme constitutionnel ne peut *à lui seul* suffire à fonder une identité nationale. Pour fonder une identité nationale, il faut, *en plus* du patriotisme constitutionnel, une culture nationale, c'est-à-dire certaines traditions ou histoires nationales particulières à la lumière desquelles seront interprétés les principes universalistes du patriotisme constitutionnel¹³. Si la culture nationale est nécessaire pour fonder une identité nationale, elle n'est, en revanche, aucunement nécessaire pour fonder le patriotisme constitutionnel. Habermas insiste fréquemment sur le fait que, pour pouvoir prendre racine et se connecter aux motivations et aux mentalités des citoyens, le patriotisme constitutionnel doit uniquement pouvoir compter sur une certaine *culture politique* de type libéral ou civique, laquelle ne doit en aucun cas être confondue avec la culture *nationale* d'un peuple quelconque, majoritaire ou minoritaire sur un territoire donné : selon Habermas, la culture politique nécessaire au patriotisme constitutionnel, en tant que culture minimale de convergence, peut et doit être partagée à un niveau supranational, sans devoir s'appuyer sur une quelconque provenance commune, ethnique ou culturelle des citoyens¹⁴.

1.3.2. Vers un dépassement de l'État-nation

Habermas croit que le patriotisme constitutionnel, en tant qu'expression d'une identité politique postnationale, serait le chemin sur lequel seraient actuellement engagés, à tout le moins dans l'Europe de Maastricht, la plupart des États-nations classiques. En ce sens, l'État-nation serait pour lui chose du passé et les mouvements nationalistes auraient aujourd'hui à relever le défi de redéfinir leurs projets politiques dans le sens de stratégies d'intégration à des unités supranationales plutôt que dans le sens d'une sécession. Une telle stratégie serait entre autres rendue nécessaire par la mondialisation des marchés et la perte d'influence des États-nations sur les grandes orientations de l'économie à l'échelle internationale. Les deux piliers incontournables de l'État-nation que sont la souveraineté extérieure et la souveraineté intérieure seraient aujourd'hui, selon Habermas, remis en question et leur

12. Sur les ambiguïtés mêmes liées à la notion de « nationalisme civique », voir le texte des plus intéressants de Wayne Norman, « Le paradoxe du nationalisme civique », dans Laforest, Guy et de Lara, Philippe, dir., *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 155-170.

13. Habermas aime à cet égard donner l'exemple de la Suisse. Voir « Staatsbürgerschaft und nationale Identität », dans *FG*, p. 642 et p. 651 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 77 et p. 85).

14. Sur les différences entre culture « politique » et culture « nationale » et sur les relations entre les deux, voir, entre autres, « Staatsbürgerschaft und nationale Identität », dans *FG*, p. 642, p. 651 et p. 659 et *EdA*, p. 142-143 et p. 190 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 77, p. 85, p. 93, p. 108-109 et p. 156).

distinction rendue de plus en plus floue¹⁵. Au plan de la souveraineté extérieure, l'idée classique d'une politique de la puissance, d'une affirmation des nations dans l'arène internationale et d'une stratégie d'intimidation réciproque au moyen des forces armées serait de plus en plus remplacée par l'idée d'une coopération et d'un partage, au plan supranational, des risques planétaire encourus, par l'idée d'un pouvoir exercé « en douceur » (le « soft power ») et de stratégies d'intervention non violentes (sanctions économiques, interventions humanitaires, etc.). Au plan de la souveraineté interne, non seulement la dénationalisation de l'économie et la mondialisation des marchés entraîneraient-elles la perte de contrôle, par l'État-nation, de sa politique économique ou monétaire interne et des conditions de production en général, mais la diffusion planétaire d'une culture de masse (en bonne partie dominée par les États-Unis), où les mêmes styles de consommation, les mêmes films, les mêmes modes musicales ou vestimentaires se répandent dans tous les pays et uniformisent les styles de vie, voire l'imposition de l'anglais comme langue officielle des affaires et comme mode de communication international, rendraient de plus en plus précaires les conditions d'une véritable souveraineté culturelle elle-même¹⁶.

La solution au défi de la mondialisation ne peut consister selon Habermas que dans la recherche de moyens d'action politique au plan supranational, dans la formation d'une citoyenneté démocratique et d'un réseau de communication entre citoyens qui franchissent les frontières nationales, autrement dit, dans la constitution d'un espace public transnational s'appuyant sur une culture politique libérale commune et porté par des mouvements sociaux (c'est-à-dire par des groupes d'intérêts, des organisations de citoyens, des mouvements civiques, etc.) politiquement mobilisés au sein de la société civile. Ses réflexions se sont jusqu'ici arrêtées sur deux stratégies : (1) la formation d'un État fédéral européen doté d'une constitution démocratique propre (objet d'un patriotisme constitutionnel), qui serait formé de plusieurs nationalités et où l'on parlerait plusieurs langues, l'anglais demeurant toutefois la langue principale de communication. Ce que Habermas a en vue, c'est un véritable parlement européen pourvu de compétences accrues et ce, non pas d'abord au plan économique (domaine auquel le confine l'entente de Maastricht), mais au plan politique, avec un système de partis conçu pour des arènes européennes¹⁷ ; (2) la participation démocratique de

15. Voir « Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren » (1995), dans *EdA*, p. 203 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 172) ; « Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie », dans *DpK*, p. 109.

16. Voir « Die postnationale Konstellation », dans *DpK*, p. 114-115.

17. Habermas a développé ses réflexions sur un éventuel État fédéral européen dans les textes suivants. (1) Dans *FG* : la section II de « Staatsbürgerschaft und nationale Identität », p. 643-651. (2) Dans *EdA* : les sections V et VI de « Der europäische Nationalstaat - Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft » (1996), p. 145-153 ; la section V de « Inklusion - Einbeziehen oder Einschließen ? », p. 180-184 et finalement, « Braucht

citoyens ou d'organisations non étatiques (on pense ici à Greenpeace ou à Amnesty International) à un espace public planétaire encore en formation (les sommets mondiaux, sous l'égide de l'ONU, sur l'écologie, la démographie, la pauvreté, etc., en seraient des exemples) rendant possible la création d'une démocratie cosmopolitique et la mise en œuvre d'une politique interne mondiale (sans État mondial, comme chez Kant)¹⁸.

Quelles leçons pouvons-nous et devons-nous tirer de ces réflexions pour ce qui est de notre situation au Québec, notamment dans ses relations avec le reste du Canada ? C'est ce qu'il nous faut examiner à présent.

2 Le cas du Québec

Comme les analyses qui précèdent le montrent clairement, les projets politiques de type nationaliste, qu'il soit question de la préservation des prérogatives des États-nations existants ou de la constitution de nouveaux États-nations par voie de sécession, sont dépassés aux yeux de Habermas : l'État-nation n'est plus en mesure de réunir les moyens d'action politique nécessaires pour contrebalancer les effets de la mondialisation et l'issue est à chercher, entre autres, du côté des regroupements fédératifs¹⁹. S'ensuit-il que Habermas devrait d'emblée être favorable à une fédération comme le Canada ? À première vue et en principe, cela semble plus que plausible. Mais

Europa eine Verfassung ? Eine Bemerkung zu Dieter Grimm » (1995), p. 185-191. Tout ce qui précède est traduit dans *L'intégration républicaine*, p. 78-85, p. 111-119, p. 146-150 et p. 151-157. (3) Dans *DpK*: « Aus Katastrophen lernen ? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert », en particulier la section III et p. 84-85 et la section IV à « Die postnationale Konstellation », p. 135-156. (4) Dans « The European Nation-State and the Pressures of Globalization », *New Left Review*, vol. 235, 1999, p. 46-59, voir en particulier p. 55-59.

18. Habermas a ici développé ses réflexions dans les textes suivants. (1) Dans *EdA* : « Kants Idee des ewigen Friedens », p. 218-220 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 187-189). (2) Dans *DpK* : la section IV à « Aus Katastrophen lernen ? », p. 84-90 et la section V à « Die postnationale Konstellation », p. 156-169. Pour une vision d'ensemble du cosmopolitisme de Habermas par rapport à celui de Kant, voir McCarthy, Thomas, « On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity », *Public Culture*, vol. 11, no 1, 1999, p. 175-208.

19. Le caractère dysfonctionnel de l'État-nation dans le contexte de la mondialisation n'est que l'un des arguments avancés par Habermas contre le nationalisme. D'autres arguments sont également à considérer : (1) la création d'un État souverain n'éliminerait pas le problème des minorités mais ne ferait que générer de nouvelles minorités nationales ; (2) les frontières d'un État souverain ne seraient aucunement garanties en vertu du droit international à l'autodétermination des peuples, puisqu'il est impossible de déterminer juridiquement comment doit se composer la totalité fondamentale des personnes qui se rassemblent pour fonder un État. Pour ces arguments, voir *EdA*, en particulier p. 139-142 (trad. franç. p. 106-108), p. 167-171 (trad. franç. 133-137) et p. 256 (trad. franç. p. 223). Habermas rejoint ici les arguments antisécessionnistes d'Allen Buchanan. Voir à ce sujet : Buchanan, Allen, « The Morality of Secession », dans Kymlicka, Will, dir., *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 350-374. Bien que les arguments précédents méritent l'attention, nous nous concentrerons, dans la section 3, sur celui de la mondialisation uniquement, qui nous apparaît le plus important à être formulé par Habermas contre le nationalisme.

une analyse plus nuancée risque fort de décevoir les fédéralistes canadiens partisans du *statu quo* politique et constitutionnel qui, bien que minoritaires au Québec, restent majoritaires dans le reste du Canada.

Tout d'abord, le fameux « patriotisme constitutionnel » dont se réclame Habermas ne peut servir à légitimer quelque chose comme le fédéralisme canadien, du moins dans son état actuel : il se présente, rappelons-le, non comme une forme de nationalisme, mais comme une *alternative* au nationalisme. Certes, il pourrait convenir à un Canada multinational à l'intérieur duquel les principes juridiques et constitutionnels fondant un tel patriotisme seraient clairement érigés à un niveau supranational et pourraient être interprétés à la lumière de chacune des histoires et traditions nationales particulières composant le Canada. Mais il ne peut convenir au Canada actuel, un Canada se percevant comme une « nation » bilingue et multiculturelle : nous l'avons vu, le patriotisme constitutionnel ne peut à lui seul fonder une identité nationale, une culture politique libérale reposant sur des principes moraux ou de justice universalistes ne pouvant à elle seule fonder une culture nationale, encore moins se confondre avec elle²⁰. Les fédéralistes se retrouvent finalement devant un dilemme : ou bien fonder l'État canadien sur un patriotisme constitutionnel et renoncer par le fait même à se percevoir comme une nation, ce qui implique de reconnaître le caractère multinational du Canada ; ou bien continuer de se percevoir comme une nation et chercher ailleurs que dans un patriotisme constitutionnel ses traits identitaires, puisqu'il ne peut à lui seul fonder une identité et une culture nationales typiquement canadiennes.

En outre, et bien que Habermas prenne ses distances à l'endroit des projets politiques nationalistes, des éléments centraux de sa réflexion sur le nationalisme font valoir, nous l'avons vu, la nécessité d'une prise en considération des revendications identitaires nationales et s'opposent à une politique « neutre » à l'endroit des cultures et nations minoritaires, insensible aux différences qu'elles présentent. C'est pourquoi les prétentions autonomistes des multiples mouvements nationalistes à travers le monde, comme celui du Québec, exigent d'être reconnues, à défaut de quoi la quête d'indépendance nationale conserve toute sa raison d'être. C'est ce qui ressort de la discussion de Habermas avec Charles Taylor sur la politique de la reconnaissance²¹. Avant de nous pencher sur les points faibles de sa position sur le nationalisme, nous allons au préalable exploiter ses points forts, en relation avec cette discussion, qui consistent à montrer que la reconnaissance des particularités nationales comme celle du Québec est tout à fait compati-

20. Sur ce point, nous rejoignons tout à fait, répétons-le, les analyses de Wayne Norman (voir note 12).

21. Pour la position précise de Habermas sur la situation du Québec, voir « Kampf um Anerkennung », dans *EdA*, p. 248-249 et p. 256 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 216 et p. 223). La rédaction de l'essai date du début de 1993. Il succède donc à l'accord du Lac Meech qui venait d'échouer et précède de peu celui de Charlottetown. Il ne tient donc pas compte de l'échec de ce dernier ni des résultats du référendum de 1995.

ble avec le système des droits individuels (2.1.). Nous soutiendrons par la suite que la position de Habermas, qui est celle d'une politique de la reconnaissance qui refuse de s'appuyer sur l'idée de droits collectifs, doit être préférée à celle de Taylor pour plusieurs raisons (2.2.).

2.1. *La reconnaissance du Québec est-elle compatible avec la doctrine individualiste des droits ?*

On sait que Taylor défend, dans sa longue contribution à l'ouvrage *Multiculturalisme. Différence et démocratie*²², la thèse de la nécessité de droits collectifs — bien que l'expression n'apparaisse nulle part dans son texte²³ — c'est-à-dire de garanties constitutionnelles explicites à propos de la survie des cultures menacées. Il pose la question centrale de savoir si la doctrine individualiste des droits de nature libérale permet de reconnaître les identités collectives et les formes de vie socioculturelles menacées, comme au Québec. Il répond par la négative. Selon lui, l'universalisation du droit à des libertés individuelles égales, c'est-à-dire à des chances égales pour chacun de poursuivre sa conception particulière du bien, conduirait au nivellement de toutes les différences, sociales ou culturelles. En d'autres termes, les droits subjectifs libéraux entreraient en concurrence avec le principe du respect des différences culturelles et feraient obstacle à la poursuite de desseins collectifs en matière de langue et de culture, comme au Québec. C'est pour corriger cette situation que Taylor suggère une alternative au modèle libéral, un contre-modèle « communautarien » qui, certes, continuerait à garantir comme le premier les droits individuels fondamentaux, mais dans lequel l'État pourrait dans certains cas intervenir et imposer des limites à de tels droits par des mesures légales ou constitutionnelles destinées à garantir la survie collective de certaines cultures ou nations menacées. C'est donc, par exemple, essentiellement sur la base du droit collectif à la survie culturelle du peuple québécois que l'on pourrait justifier les multiples restrictions qu'impose la Loi 101 aux droits des francophones, des anglophones ou des nouveaux arrivants d'éduquer ou non leurs enfants dans une école anglaise.

Or Habermas ne croit pas qu'il soit nécessaire, pour la prise en compte des particularités culturelles ou nationales, d'en arriver à une telle remise en question de la structure individualiste du système des droits. Il suffit selon lui de réaliser ce système de manière conséquente, ce que ne ferait pas, ou ce que

22. Taylor, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. de l'américain par Canal, D.-A., Paris, Aubier, 1994. (Ouvrage original : Taylor, C. & Gutman, A., *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton, Princeton University Press, 1992).

23. Taylor lui-même se demande, à la fin de son essai, s'il fait sens d'exiger comme un « droit » le respect des différences culturelles, craignant que cela ne conduise à une forme de multiculturalisme homogénéisant (voir *Multiculturalisme*, p. 93 sq.). C'est toutefois bel et bien l'idée d'un droit collectif à la survie culturelle qui ressort, sinon dans la lettre, du moins dans l'esprit de son étude, en particulier lorsqu'il traite du cas du Québec dans la section IV.

ne ferait que de manière partielle et restrictive, la doctrine libérale. Il s'accorde donc avec Taylor sur les objectifs, à savoir sur la nécessité d'une politique de la reconnaissance des identités culturelles et nationales menacées ; il s'en dissocie au niveau des moyens : s'il s'agit bel et bien de corriger l'étroitesse de vues de la lecture libérale du système des droits, il est inutile pour cela de remettre en question le noyau individualiste de ce système en faveur de droits collectifs²⁴. Que la prise en compte des contextes particuliers dans lesquels ont à s'exercer les droits individuels, que le respect de l'intégrité des formes de vie socioculturelles découlent d'une réalisation conséquente du système des droits fondamentaux, c'est ce que révèlent trois thèses « fortes » propres à la théorie du droit et de la démocratie de Habermas, dont certaines ont été mentionnées dans les sections précédentes²⁵ :

1) Appelons la première thèse « intersubjectiviste » : les personnes ne deviennent des sujets de droit autonomes que grâce à leur socialisation à l'intérieur de contextes de vie intersubjectivement partagés, que l'on peut concevoir comme des réseaux d'interactions communicationnelles. C'est dans ces contextes et dans ces réseaux que se forge leur identité individuelle, laquelle ne peut être séparée des identités collectives puisqu'elle ne se stabilise que par l'acquisition de biens culturels communs, comme la langue maternelle par exemple. L'intégrité même des sujets de droit ne peut donc être garantie sans le respect de ces contextes formateurs de l'identité. C'est ce que dit Habermas : « Les personnes en général, y compris les sujets de droit, ne deviennent des individus que grâce à la socialisation. Sous cette

24. Mentionnons ici que l'utilisation faite par Habermas de la notion de « droits collectifs » demeure imprécise (ce qu'elle est de toute manière). Habermas n'est pas opposé à ce que l'on pourrait appelé des droits collectifs partiels ou limités, entendus par exemple au sens des mécanismes d'accommodements des minorités prévus par Will Kymlicka (dans son ouvrage *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995, en particulier aux chapitres 6 et 7). Les droits collectifs sont pour lui acceptables à deux conditions : (1) Ils doivent rester subordonnés au système des droits individuels. Une mesure législative visant une collectivité déterminée ne peut limiter des droits individuels qu'à la condition de rétablir une inégalité historique ayant jusqu'ici empêché les membres d'un groupe économique, culturel, sexuel ou racial donné de jouir pleinement de l'égalité juridique. On a en ce cas affaire à des droits collectifs « partiels » ou « limités » en ce qu'ils ne sont que des *moyens* pour corriger une distribution inéquitable des droits individuels, et non des droits qui entendent les *supplanter*. (2) Ces droits doivent de plus rester à la *disposition* des principaux intéressés, et donc favoriser leur autonomie et non pas *s'opposer* à leur autonomie, chose qui pourrait survenir si on avait affaire, non pas à de simples mesures législatives (lesquelles peuvent être abrogées assez facilement), mais à des garanties constitutionnelles (concernant la langue, la culture, etc.) qui peuvent, à long terme, étant beaucoup moins flexibles, en venir à s'opposer à la volonté des membres du groupe. Bref, Habermas s'oppose à des droits collectifs qui auraient une portée équivalente aux droits individuels et qui leur feraient concurrence. Pour une analyse nuancée des difficultés et des ambiguïtés liées à la notion de droit collectif, voir Hartney, M., « Some Confusions Concerning Collective Rights », dans Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, p. 202-320. Voir également Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 45-48.

25. Voir section 1.2.

prémisse, une théorie des droits bien comprise requiert précisément une politique de la reconnaissance qui protège l'intégrité de l'individu, y compris dans les contextes de vie qui forment son identité²⁶. »

Dans cette perspective, les diverses dispositions prises par l'État québécois pour se protéger contre la culture majoritaire anglo-saxonne (les multiples réglementations que contient la Loi 101) peuvent se comprendre, à la lumière de la thèse intersubjectiviste, non pas, comme le pense Taylor, comme l'expression d'un droit collectif à la survie culturelle, mais plutôt comme un moyen législatif visant à assurer la prépondérance des droits individuels linguistiques ou culturels des francophones face à d'autres droits individuels. Cette prépondérance est justifiée par la nécessité, pour les membres d'une importante minorité native de langue française résolus à perpétuer leur culture dans un contexte nord-américain essentiellement anglophone, de protéger leurs milieux de socialisation. Certes, les droits individuels des anglophones et des immigrants vivant au Québec, ou des francophones eux-mêmes voulant éduquer leurs enfants dans des écoles anglaises, sont limités. Mais, à la lumière de la thèse intersubjectiviste, ils le sont, non par des droits collectifs, mais par d'*autres* droits individuels jugés, en regard du contexte, *déterminants*. L'existence d'une forme de vie collective qui serait propre à la société québécoise n'est ici nullement contestée ; seule l'est la nécessité de recourir à des droits collectifs pour la reconnaître et la protéger. Selon la thèse intersubjectiviste de Habermas, la pleine reconnaissance de l'intégrité des sujets de droit individuels *implique* la reconnaissance de leur contexte collectif de socialisation. Bien entendu, cette reconnaissance doit demeurer à *leur disposition*. Seuls les individus concernés sont en mesure de déterminer si leur milieu de socialisation doit être protégé en priorité, ou, à l'inverse, s'ils désirent renoncer à leur héritage culturel : voilà des questions qui restent soumises à l'exercice de leur liberté démocratique, au moyen de laquelle seulement les intéressés sont en mesure de faire valoir leurs besoins véritables et de s'assurer d'une prise en compte adéquate de leur situation.

(2) La sensibilité du système des droits fondamentaux aux contextes socioculturels est également au cœur d'une seconde thèse, examinée préalablement, et qui porte sur la nature même des normes du droit, celle de l'« imprégnation éthique » des ordres juridiques. Selon cette thèse, les systèmes juridiques sont à la fois l'expression du contenu universel des droits fondamentaux et le reflet particulier d'une forme de vie, ce qui les distingue des normes morales. L'erreur de la lecture libérale du système des droits serait ici de ne pas voir que la « neutralité » de l'ordre juridique doit consister, non pas à faire abstraction des contextes dans lesquels il a à s'implanter et à niveller toutes les différences que présentent les milieux socioculturels, mais uniquement à éviter de promouvoir de manière unilatérale et discriminatoire une seule conception de la vie bonne au détriment de toutes les autres.

26. « Kampf um Anerkennung », p. 243 (trad. franç. p. 210-211). Voir également p. 258 (trad. franç. p. 225). Habermas résume sa position dans *NBR*, p. 84.

Un État canadien multinational serait à n'en pas douter à même de rencontrer les obligations découlant de cette « imprégnation éthique » des systèmes juridiques, en reconnaissant les spécificités et les différences, historiquement significatives, que présentent le Québec et les nations autochtones. Reconnaître ces particularités et ces différences, ce serait reconnaître que ce n'est que dans les *contextes* de ces traditions culturelles ou nationales spécifiques que peut être interprété et acquérir une réelle signification le système des droits individuels (ou les principes civiques d'un patriotisme constitutionnel). Le Canada actuel, bilingue et multiculturel, est très éloigné d'une telle reconnaissance : en se dotant d'une Constitution sans le consentement du Québec, il a commis l'erreur de penser qu'on ne peut consentir de manière non discriminatoire les mêmes droits fondamentaux à tous les Canadiens qu'en aplanissant les différences nationales ou culturelles, qu'en mettant toutes les cultures sur un même pied d'égalité. À la lumière de la thèse de l'« imprégnation éthique » cependant, la non reconnaissance constitutionnelle du Québec par le Canada apparaît comme répréhensible, non parce qu'elle nierait un droit collectif, mais parce qu'elle contrevient à une obligation *juridique*, celle, pour toute organisation politique, de prendre en considération les contextes culturels ou nationaux singuliers à l'intérieur desquels doivent être interprétés et utilisés les principes constitutionnels institués. La thèse de l'« imprégnation éthique », si elle est vraie, montre finalement que le recours à des droits collectifs n'est pas indispensable pour la reconnaissance des minorités nationales, qu'elle peut se déduire directement de revendications juridiques, c'est-à-dire de l'obligation, pour tout législateur, de procéder à une contextualisation importante des normes du droit en regard des particularités, telles que l'existence de minorités nationales, que présentent les milieux de vie dans lesquels il doit légiférer.

(3) Le respect de l'intégrité des formes de vie collectives se déduit finalement d'une troisième thèse centrale que nous avons également eu l'occasion d'examiner, que nous pouvons appeler démocratique ou « républicaine ». Elle affirme l'interpénétration de l'autonomie privée et de l'autonomie publique, interpénétration créant un lien interne nécessaire entre État de droit et démocratie que méconnaîtrait, selon Habermas, la doctrine libérale traditionnelle. Le système des droits individuels ne peut être réalisé de manière conséquente que si les destinataires des droits subjectifs jouissent, non seulement d'une autonomie privée, mais également d'une autonomie publique, que s'ils peuvent se concevoir comme les *auteurs* des droits dont ils sont porteurs à titre de sujets de droit privés. Et cette autonomie publique ne peut à son tour être activée que grâce à leur participation démocratique, à des débats publics à propos de l'interprétation de leurs besoins et des conditions significatives de l'exercice de leurs droits.

Les citoyens du Québec ont clairement fait savoir quels étaient leurs besoins : vivre publiquement en français et pouvoir bénéficier d'une plus grande autonomie politique et administrative que les autres provinces afin de

garantir leur culture publique commune. Ces revendications forment, depuis plus d'une trentaine d'années, les conditions minimales incontournables d'un exercice sensé de leurs droits, les conditions sans lesquelles ils ne pourraient se concevoir comme les véritables auteurs des lois auxquelles ils se soumettent. Elles ont fait l'objet de trois consultations publiques : les deux référendums de 1980 et 1995, tenus au Québec, ainsi que le référendum pan-canadien de Charlottetown en 1993. Malheureusement, ces consultations n'ont pas permis de déterminer dans quel *cadre* les Québécois désirent exercer leur autonomie : est-ce sous forme d'État « particulier » au sein de l'État canadien ou d'État indépendant ? Tant et aussi longtemps qu'ils ne se seront pas mis au clair sur ces questions, les Québécois ne pourront vraisemblablement pas jouir pleinement de l'autonomie politique à laquelle ils aspirent et se sentiront aliénés dans le contexte canadien. À la lumière de la thèse républicaine cependant, et quelles que soient les décisions que prendront les Québécois dans l'avenir, leurs revendications ne requièrent, pour être prises en considération et reconnues, d'autre forme de justification que la procédure démocratique elle-même, que les délibérations qu'ils mènent et mèneront dans l'espace public, dans les arènes régionales, nationales et internationales, là où s'exerce, non pas leur autonomie « nationale » en tant que *peuple*, mais leur autonomie politique, leur « liberté républicaine » à titre de *citoyens*. C'est donc, exactement comme ils l'ont fait jusqu'à maintenant au moyen de consultations populaires et de référendums, par l'activation de leurs libertés politiques, par des débats publics, en particulier par des discussions éthico-politiques portant sur ce qu'ils sont et veulent être et sur l'interprétation de leurs besoins, que les Québécois parviendront à clarifier entre eux le sens de leurs aspirations et à convaincre le reste des Canadiens du devoir de les reconnaître. Nul besoin ici de recourir à des « droits collectifs » à l'autodétermination nationale : seul l'exercice plein et entier des libertés démocratiques dont disposent *déjà* les Québécois à titre de citoyens suffit. Si elle est vraie, la thèse habermassienne du lien conceptuel unissant autonomie privée et publique, État de droit et démocratie montre finalement que ce qui manque à la notion de droits individuels pour que soient assurées les conditions de leur réalisation conséquente et intégrale, ce n'est pas un concept (substantiel) de droit collectif à l'autodétermination nationale, mais plutôt un concept (délibératif ou procédural) de participation démocratique²⁷.

2.2. *Les avantages de la position de Habermas.*

Comme le démontrent suffisamment les trois thèses centrales de la théorie du droit et de la démocratie de Habermas que nous venons d'examiner, et comme le révèlent également les implications que nous en avons tiré à chaque

27. Sur cette distinction, voir plus haut la différence tracée par Habermas entre « autonomie nationale » et « autonomie républicaine », section 1.1.

fois à propos de la situation qui prévaut actuellement au Québec et au Canada, la théorie individualiste des droits n'est en aucun temps incompatible avec la prise en considération des identités culturelles ou nationales ou avec le respect de l'intégrité des formes de vie collectives. Ceux-ci découlent au contraire d'une réalisation conséquente du système des droits fondamentaux lui-même. La position de Habermas nous semble des plus solides, conceptuellement parlant, et nous la jugeons supérieure à celle de Taylor, qui est pour sa part favorable à l'existence de droits collectifs de portée équivalente aux droits individuels. Trois raisons principales nous incitent à endosser la position de Habermas :

1) L'idée même de droits collectifs est problématique et sujette à caution²⁸. Bien que plusieurs projets de déclaration de droits collectifs soient présentement à l'étude aux Nations Unies (notamment à propos des droits autochtones et des droits linguistiques), aucun n'a encore été officiellement adopté ou fait consensus²⁹. Le seul droit collectif internationalement reconnu (en premier lieu par la Charte des droits de l'ONU) est le droit à l'autodétermination des peuples. Seulement, ce droit a été pensé en fonction des mouvements de décolonisation qui se sont multipliés après la seconde guerre mondiale. Il est peu probable qu'il puisse servir d'assise à la justification d'une plus large autonomie, voire de l'indépendance politique complète du Québec, à moins qu'il soit possible de démontrer, ce qui serait étonnant, que le Canada exerce sur lui une forme de domination de type colonial³⁰. Mais ce n'est pas en premier lieu ce type de droit que des penseurs comme Charles Taylor ont en vue : ce qu'ils ont en vue, ce sont des droits humains collectifs de type *culturel*, des droits qui garantiraient en quelque sorte la survie à long terme de certaines communautés sociales et politiques minoritaires, comme le Québec, dont l'existence culturelle est menacée. À la différence du droit à l'autodétermination cependant, le droit à la survie culturelle des peuples n'est inscrit nulle part, dans aucune charte internationale des droits, et sa justification est rendue d'autant plus difficile que ce type de droit s'accorde

28. Michel Seymour, bien qu'il soit un farouche partisan des droits collectifs, semble néanmoins reconnaître ce point. Voir Seymour, *La nation en question*, p. 35 et p.163.

29. Par exemple, la Déclaration universelle des droits linguistiques des peuples acclamée à Barcelone en 1996, approuvée par l'UNESCO et présentement à l'étude à l'ONU, considère ces droits comme étant tout à la fois « collectifs » et « individuels ». Pour une analyse intéressante des difficultés posées par les tentatives récentes d'intégration des droits collectifs au droit international, voir Anaya, S. J., « The Capacity of International Law to Advance Ethnic or Nationality Claims » dans Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, p. 321-330.

30. Le principe de l'autodétermination des peuples ne peut donc justifier à lui seul la sécession d'une entité politique et la multiplication des mouvements sécessionnistes à travers le monde a amené certains auteurs, comme Allen Buchanan, à élaborer des principes normatifs, applicables en droit international, visant à les encadrer juridiquement de manière plus claire. Voir en particulier son étude « Self-Determination, Secession and the Rule of Law » dans McKim, R. et McMahan, J., dir., *The Morality of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 301-323, en particulier p. 305-312.

très mal avec le système des droits actuellement reconnu dont la structure est individualiste. C'est pourquoi il constitue un appui bien fragile aux revendications autonomistes du Québec.

2) Naturellement, le fait que des droits collectifs d'une portée analogue aux droits individuels en matière de langue et de culture ne soient pas présentement pleinement institués au plan international ne constitue pas un argument suffisant pour les discréditer : il est parfaitement possible, à court ou à moyen terme, que des résolutions en leur faveur soient adoptées. Dans cet esprit, le Québec n'aurait-il pas raison, faisant preuve d'avant-gardisme et à défaut de bénéficier lui-même de tels droits collectifs de la part du Canada, d'en faire bénéficier à la communauté anglophone et aux onze nations autochtones présentes sur son territoire, donnant ainsi l'exemple de la marche à suivre ? Selon nous, agir de cette façon serait une erreur et nous nous accordons tout à fait ici avec les propos de Claude Bariteau : « [...] les membres des minorités ethniques et des communautés culturelles s'estimeront toujours légitimés de demander une reconnaissance similaire à celle que reçoivent les nations autochtones et la minorité anglophone³¹. » Il risque, en d'autres termes, d'y avoir des débordements et de la surenchère en faveur des droits collectifs de la part des autres groupes culturels présents sur le territoire québécois. Mais — l'objection est prévisible — une politique culturelle fondée exclusivement sur les droits individuels ne risque-t-elle pas, de son côté, de conduire au « melting pot » culturel ? Ne risque-t-elle pas de reproduire au Québec même la politique du multiculturalisme du Canada et d'être aveugle aux particularités historiques que présentent la minorité anglophone et les nations autochtones par rapport aux autres groupes ethniques et culturels issus de l'immigration ? Cela est parfaitement possible. On ne peut savoir *a priori* quelle sera la configuration des groupes culturels en présence sur le territoire québécois à moyen ou à long terme. Mentionnons cependant que, comme nous l'avons suffisamment montré, le système des droits individuels n'est pas incompatible avec la prise en compte des particularités historiques que présentent certaines communautés culturelles ou nationales minoritaires. De ce point de vue, ce que nous avons dit des relations entre le Canada et le Québec vaut également, de façon pour ainsi dire symétrique, pour les relations entre ce dernier et ses propres minorités nationales. C'est, conformément à l'esprit des thèses de Habermas que nous avons examinées et avec lesquelles nous nous accordons, non par l'attribution paternaliste d'un système de droits collectifs risquant de créer des enclaves, mais par la valorisation de la participation des minorités nationales au processus démocratique, participation leur permettant à tout moment de faire valoir leurs besoins et leurs aspirations propres, qu'elles pourront au mieux s'intégrer aux institutions publiques communes tout en préservant leur différence, que ce soit par rapport à la culture nationale majoritaire ou

31. Voir Bariteau, « Pour une conception civique du Québec » p. 142.

par rapport aux autres groupes culturels minoritaires. L'État québécois peut certes, dans cet esprit, consentir à certaines mesures juridiques particulières réclamées par les Anglo-Québécois ou les nations autochtones en vue de favoriser leur autonomie (compromis plus souples en matière de législation linguistique, décentralisation des pouvoirs, autogestion gouvernementale, etc.), mais ces mesures doivent être d'une portée restreinte et rester subordonnées aux droits individuels³². L'État québécois peut également reconnaître leur existence collective dans une constitution³³, mais il ne peut traduire cette reconnaissance dans une *garantie juridique* à la survie culturelle, c'est-à-dire dans l'enclassement constitutionnel d'une série de droits collectifs ayant prépondérance sur les droits civiques individuels et destinés à protéger l'intégrité de *leur* tradition linguistique ou culturelle particulière au détriment de telle autre. Une telle politique discriminatoire risque de ghettoïser les minorités nationales et de générer des tensions entre elles et les autres groupes culturels.

3) Ceci nous mène tout droit à notre dernier point. Même si le Québec arrivait à ses fins en évitant les conflits et enclasseait — comme c'est son intention — dans la Constitution d'un Québec souverain les droits collectifs des Anglo-Québécois et des onze nations autochtones, un dernier argument, apporté par Habermas lui-même et qui nous apparaît le plus important dans notre contexte, nous incite à la plus grande prudence : « [...] la protection des formes de vie et des traditions formatrices de l'identité est, en dernière instance, au service de la reconnaissance de ses membres ; il ne s'agit pas d'une protection administrative des espèces menacées. Le point de vue écologique de la conservation des espèces n'est pas transposable aux cultures³⁴. » En d'autres termes, à la différence des espèces animales, les cultures doivent pour se reproduire compter sur l'autonomie et la volonté de leurs membres, ceux-ci doivent être *convaincus* de la valeur de leurs traditions, de la nécessité de les poursuivre et ce n'est que dans ces conditions qu'ils peuvent avoir la motivation nécessaire pour les développer. Dans ce contexte, il ne fait tout simplement pas sens de chercher à garantir artificiellement, au moyen du droit, la préservation d'une culture : ceci irait à l'encontre de toute forme d'appropriation *critique* des héritages culturels, de toute possibilité de transformation, d'évolution, de progrès, non seulement des mentalités et des croyances mais de la langue maternelle elle-même, qui est une condition incontournable à la vitalité même d'une culture. Les cultures ne sont pas des biens fixes qu'il nous faut préserver de toute altération à la manière d'œuvres d'art dans un musée. Une protection administrative

32. Sur le statut et la portée de ces mesures, voir note 24.

33. Attention ici : cette reconnaissance n'implique que l'*existence* de groupes culturels déterminés sur un territoire, non des *droits* collectifs correspondants.

34. « Kampf um Anerkennung », p. 259 (trad. franç. p. 226). Pour l'ensemble de l'argument, voir p. 257-264 (trad. franç. p. 224-231).

de la culture serait en fin de compte incompatible avec l'exigence démocratique elle-même, c'est-à-dire avec la liberté et l'autonomie sans lesquelles les membres d'une culture ne pourraient se concevoir comme ses auteurs et ne pourraient participer volontairement à son édification, à sa transformation ou, s'il le faut, à l'abandon de certaines de ses composantes. Elle risque de conduire à cela même que cherchent à éviter les promoteurs des droits collectifs culturels : à une forme de folklorisation des langues et des cultures.

3 Vers une réhabilitation de l'État-nation

Nous avons insisté dans la section précédente sur ce qui nous apparaît constituer les éléments forts, avec lesquels nous sommes en bonne partie d'accord, de la conception que se fait Habermas des revendications nationalistes à la lumière de sa théorie du droit et de la démocratie. Ceux-ci consistent à montrer qu'il n'est ni utile ni nécessaire de recourir à des droits collectifs pour assurer la reconnaissance des formes de vie culturelles ou nationales minoritaires à partir du moment : (1) où l'on modifie le modèle libéral de la citoyenneté en faveur d'un modèle où les liens entre l'État de droit et l'autonomie politique, la participation démocratique des citoyens sont pris en considération ; (2) où l'on élargit la lecture libérale du système des droits en faveur d'une lecture non restreinte, où les droits individuels ne sont plus déconnectés de leur contexte d'application, c'est-à-dire des contextes culturels ou nationaux particuliers auxquels le système juridique doit rester sensible. À partir du moment où les points (1) et (2) sont pris au sérieux, bon nombre des problèmes vécus par les minorités nationales peuvent se résoudre de manière pacifique à l'intérieur même des systèmes fédératifs, sans qu'il soit nécessaire pour cela de recourir à la sécession, puisque des formes suffisantes d'autonomie, administrative ou culturelle, leur sont accordées. Habermas rejoint là à sa manière, ni plus ni moins, les analyses de libéraux « souples » comme Will Kymlicka ou Allen Buchanan. À partir du moment où les points (1) et (2) sont pris au sérieux, on peut projeter, pour le Québec, l'idéal d'une fédération ou d'une confédération canadienne multinationale fortement décentralisée, voire asymétrique, qui serait fondée, comme toujours, sur une charte des droits individuels, mais qui devrait néanmoins demeurer ouverte et sensible, en raison de l'« imprégnation éthique » des systèmes juridiques, aux différences nationales et aux histoires nationales particulières, à la lumière desquelles seraient interprétés et appliqués les principes universalistes de cette charte, faisant de son côté l'objet d'un patriotisme constitutionnel. Mais à l'aide des points (1) et (2), on peut également projeter pour le Québec l'idéal d'un État-nation indépendant qui serait tout aussi fortement décentralisé, ouvert et intégrateur à l'endroit de ses propres minorités que pourrait l'être le Canada à son endroit. Pourquoi donc le refus de cette alternative par Habermas ?

Ce refus révèle une faiblesse importante de sa position : prétendre que les problèmes des minorités nationales ont *tout avantage* à se régler dans un cadre fédéral et que leur intégration à des systèmes fédératifs constitue à toute fin pratique *l'unique voie raisonnable* de solution aux formes de domination ou de discrimination plus ou moins occultées dont elles sont victimes. Sa faiblesse est son refus de voir dans la constitution d'un nouvel État-nation une solution tout aussi acceptable que la voie fédérative. Certes, toutes les minorités ne peuvent, ni ne veulent se constituer en État-nation. Pour certaines minorités, le fédéralisme supranational ouvert et intégrateur que propose Habermas s'offre sans doute comme la meilleure option envisageable. Mais tel n'est manifestement pas le cas pour toutes les minorités. Quand l'État-nation s'offre comme un horizon viable, comme au Québec, il n'est pas du tout évident, lorsqu'il est question de survie culturelle, lorsque l'identité collective d'un peuple est mise en péril, que la voie fédérative présentera partout et toujours la meilleure solution. L'erreur de Habermas (qui rejoint ici les positions de Buchanan) est de prétendre que oui. Contre cette vue des choses, nous allons dans les lignes qui suivent tenter d'expliquer très brièvement pourquoi l'État-nation nous semble devoir être considéré comme un idéal politique légitime, comme une voie de solution envisageable aux problèmes des minorités nationales (3.1.) ; nous tirerons par la suite les conséquences de nos analyses pour ce qui est de la place et du rôle de l'État-nation dans le contexte de la mondialisation (3.2.).

3.1.

Comme l'a montré Habermas lui-même dans d'autres contextes, en particulier dans ses travaux sur l'évolution sociale et le développement des identités collectives³⁵, la forme moderne de l'État-nation possède cette particularité de rendre possible la constitution d'une double identité : une identité conventionnelle, ou « identité par rapport à des rôles », fondée sur l'appartenance à une communauté culturelle, linguistique, nationale concrète (le stade 4 dans l'échelle de Kohlberg) ; et une identité postconventionnelle, ou « identité du moi », fondée sur des principes de justice universalistes, c'est-à-dire sur les droits de l'homme et les principes constitutifs de l'État de droit démocratique (le stade 5 dans l'échelle de Kohlberg). Les membres de l'État-nation moderne sont ainsi membres d'une communauté politique présentant un double visage : d'une part, celui d'une communauté « nationale » ayant une tradition ainsi qu'une couleur culturelle ou linguistique particulières ; mais d'autre part, et tout à la fois, celui d'une communauté « démocratique », lieu de formation d'une identité politique abstraite, qui accorde à

35. Voir, par exemple, son étude « Einleitung : Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen », dans Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 28-29 (trad. franç. par J.-R. Ladmiral et M.B. de Launay dans Habermas, J., *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, p. 57-59).

tous sans exception le statut de citoyen jouissant à la fois d'une autonomie privée et d'une autonomie publique.

C'est sur cette double identité rendue possible par l'État-nation que se fonde la thèse de Habermas sur les rapports entre nation et démocratie, thèse en partie vraie et en partie inexacte. Il est vrai que la « fusion » que réalise historiquement l'État-nation entre l'identité nationale et la citoyenneté démocratique est purement contingente. Conceptuellement, il n'existe en effet aucune relation de nécessité entre les deux : la « nation sans démocratie » et la « démocratie sans nation » sont deux possibilités parfaitement envisageables. On remarquera cependant que *seul le premier cas* présente des occurrences historiques (le nationalisme ethnique). Une démocratie purement cosmopolite reste encore à naître. Cela ne doit pas surprendre : si l'on s'en tient au schéma de Kohlberg, l'identité nationale et l'identité fondée sur une citoyenneté cosmopolite renvoient à des *étapes* différentes dans la constitution des identités individuelles et collectives. Dans cette perspective, s'il est juste de soutenir que la fusion que réalise l'État-nation entre identité nationale et citoyenneté démocratique est, d'un point de vue strictement conceptuel, contingente, il en va autrement d'un point de vue *diachronique*. Sur le chemin allant de la pure nation à la pure démocratie, l'État-nation joue en effet un rôle et occupe une position, sinon absolument nécessaires, à tout le moins décisifs. Il forme sans doute, tant au plan historique que biographique, *le cadre politique le plus favorable à la transition d'une identité nationale à une identité politique cosmopolite*. Sans les principes universalistes de l'État de droit, la voie démocratique aurait été barrée pour les nations modernes, qui se seraient alors repliées sur une identité purement ethnique avec pour seul horizon celui d'une politique de la puissance à l'endroit des autres nations. Mais d'autre part, une démocratie purement cosmopolite, sans forme *préalable* d'organisation politique protectrice des identités nationales, risquerait d'abandonner ces identités à leur sort, n'offrant d'elle-même aucun cadre politique défini permettant leur protection et leur reconnaissance. L'État-nation semble donc se présenter comme un point de jonction, comme une forme politique de transition des plus importantes, celle permettant sans doute le mieux, à la fois de surmonter les particularismes nationaux en accordant à tous le statut de citoyen susceptible de s'autodéterminer dans les sphères privées et publiques, mais également de compenser l'abstraction engendrée par l'universalisme d'une citoyenneté purement cosmopolite, en fournissant cette fois un cadre politique déterminé pour la protection des identités culturelles et nationales. C'est parce qu'il remplit cette double fonction, qu'il est à la fois lieu de constitution d'une première forme d'autolégislation démocratique à grande échelle et lieu de protection des traditions nationales, que l'État-nation est sans doute devenu ce qu'il est aujourd'hui : une norme internationale, une entité juridique et une réalité politique reconnues partout à travers le monde, représentant ainsi une force d'attraction pour tous les mouvements nationalistes.

On peut conclure de ces réflexions sommaires que c'est le *modèle purement ethnique* de l'État-nation que Habermas a en vue lorsqu'il rejette le nationalisme, alors que ses travaux eux-mêmes nous conduisent à une compréhension beaucoup plus nuancée de cette forme d'organisation politique. Le modèle présenté ici peut tout à fait bien s'acquitter des tâches que Habermas confie actuellement seulement aux États fédérés et il possède la plupart de ses vertus. L'idéal républicain d'une forme d'organisation politique fondée sur une charte des droits individuels, faisant l'objet d'un patriotisme constitutionnel mais demeurant néanmoins ouverte et sensible, en raison de l'« imprégnation éthique » des systèmes juridiques, aux différences culturelles et aux histoires nationales particulières, peut être le fait, non seulement d'une fédération multinationale fortement décentralisée (comme pourrait l'être le Canada), mais également d'un État-nation indépendant (comme pourrait l'être le Québec), tout aussi fortement décentralisé, ouvert et intégrateur à l'endroit de ses propres minorités natives (en l'occurrence ici, les onze nations autochtones). Cette possibilité n'est plus à exclure à partir du moment où les composantes civiques ou républicaines et les composantes ethno-nationales d'un État, l'intégration politique et l'intégration culturelle des citoyens sont clairement détachées et tenues à distance les unes des autres, comme le recommande Habermas. Le modèle de l'État-nation décrit plus haut remplit tout à fait cette exigence en rendant possible, voire obligatoire, la cohabitation pacifique d'une nation majoritaire avec plusieurs autres nations ou cultures minoritaires à l'intérieur d'un même territoire. Le modèle républicain et non purement ethnique de l'État-nation n'est donc pas incompatible avec le multiculturalisme, et la possibilité de sa transformation en véritable État multinational reste toujours ouverte.

3.2.

Une fois réhabilité l'État-nation dans son statut et dans son rôle – et sous réserve de précisions supplémentaires – il convient maintenant de revenir sur le problème de la mondialisation. La perte de contrôle de l'État-nation sur les effets globaux induits par la dénationalisation de l'économie fait à peu près partout, aujourd'hui, consensus : les moyens politiques offerts par l'État-nation doivent être dépassés. Mais cela ne signifie pas que la structure de l'État-nation doit être *abandonnée*, comme semble le suggérer Habermas. Il importe donc de concevoir ses relations avec des institutions supranationales, ainsi que sa place dans le contexte d'une démocratie cosmopolitique, d'une manière différente de celle préconisée par Habermas. Nous ne donnerons ici que quelques pistes.

Plutôt que de concevoir l'avenir de l'État-nation selon le modèle de sa dissolution progressive dans des unités fédératives supranationales toujours plus vastes, il nous semble plus raisonnable et plus réaliste de le concevoir selon le modèle d'une *souveraineté partagée*. Ce modèle a l'avantage de

répondre adéquatement aux aspirations, non seulement de bon nombre d'États souverains actuels, qui sont sans doute disposés à un certain nombre de transferts de pouvoir mais ne désirent aucunement renoncer entièrement à leur souveraineté, mais également de la plupart des mouvements nationalistes, pour lesquels la constitution d'un État-nation n'est pas une fin en soi, mais un tremplin, une étape en vue d'une participation à des unités supranationales plus englobantes (c'est le cas du nationalisme québécois³⁶). Le modèle d'intégration européenne proposé dans certains textes par Habermas³⁷ semble, de son côté, laisser peu d'initiative à l'État-nation. Alors que plusieurs observateurs se réjouissent du fait que le traité de Maastricht ne vienne pas, du moins en principe, limiter les marges de manoeuvre de l'État-nation au plan politique, par exemple en ce qui a trait aux questions de justice, de politique intérieure et extérieure ou à celles liées à l'entretien de forces armées, et qu'il respecte donc la souveraineté politique des États membres, Habermas va pour sa part à contre-courant : les États-nations européens *doivent* consentir à un transfert important de souveraineté s'ils veulent qu'un futur Parlement européen soit doté de véritables pouvoirs politiques et qu'un processus démocratique puisse avoir quelque efficacité à l'échelle européenne. Il juge donc que les restrictions mentales contre un tel transfert ne sont pas fondées et qu'elles ne pourront selon lui être levées que si les membres des États-nations d'Europe acceptent de transiger leur identité politique nationale pour une identité politique postnationale, et si la conception trop concrétiste de la souveraineté populaire sur laquelle ils s'appuient tacitement est abandonnée en faveur d'une conception plus abstraite, qui est la conception procédurale que défend Habermas lui-même. Le problème ici est de savoir jusqu'où, au juste, vont les transferts de souveraineté réclamés par Habermas. Il n'est pas clair sur ces questions. Si un transfert de souveraineté en matière militaire (défense, alliances, maintien de la paix, etc.) ou en matière économique (politique monétaire) nous semble à première vue poser peu de problème, il n'en va pas de même pour les transferts en matière d'éducation, de santé, de culture, d'immigration, etc. Ces domaines pourraient-ils être les cibles d'une future « politique européenne », des domaines de législation clef d'un futur parlement européen où siègeraient de futurs partis européens ? Son attitude négative à l'endroit de l'État-nation n'annonce rien, ici, de rassurant.

Pour ce qui est, finalement, de la place de l'État-nation à l'intérieur d'une éventuelle démocratie cosmopolitique, notre lecture diffère quelque

36. La plupart des intellectuels nationalistes québécois s'entendent aujourd'hui sur la nécessité de formes de partenariats et de partages de souveraineté à différents paliers de gouvernements. Sur cette question, voir Bourque, G. et Duchastel, J., *L'identité fragmentée*, Saint-Laurent, FIDES, 1996.

37. Voir par exemple « Braucht Europa eine Verfassung ? Eine Bemerkung zu Dieter Grimm », dans *EdA*, p. 185-191 (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 151-157).

peu de celle qu'en donne Habermas. Celui-ci suggère de considérer une future union cosmopolitique, en opposition à Kant, non selon le modèle d'une fédération d'États, mais d'une fédération de citoyens du monde (*Weltbürgern*) qui éliraient leurs représentants, non via leurs États respectifs, mais directement dans un parlement mondial³⁸. L'intention de Habermas ici est claire : remplacer les États-nations, sujets collectifs du droit international, par les sujets de droit individuels et ménager pour ceux-ci une appartenance directe à une association cosmopolitique. Si nous sommes d'accord avec ce modèle, l'interprétation que nous en faisons diffère de celle de Habermas. Celui-ci voit en effet l'État-nation comme un obstacle, à surmonter, dans la constitution d'une telle association : la fédération des citoyens cosmopolites doit garantir que les droits individuels auront primauté sur les droits collectifs à l'autodétermination nationale. Mais ce faisant, Habermas limite le rôle de l'État-nation à celui d'un simple instrument de l'affirmation nationale. Il semble ne pas voir qu'il est aussi le lieu de *l'autolégislation démocratique* des citoyens. Envisagé sous cet angle, l'État-nation n'est pas opposé ou incompatible avec une association de citoyens cosmopolites : celle-ci se présente au contraire comme une étape *supplémentaire* dans le processus d'autolégislation des citoyens, étape qui, en franchissant les frontières de l'État-nation, ne fait que compléter et étendre à d'autres domaines la pratique d'autodétermination démocratique déjà à l'œuvre à l'intérieur des frontières nationales. Loin d'être incompatible avec une association cosmopolite, l'État-nation se présente au contraire, conformément à nos thèses antérieures, comme l'une de ses conditions de possibilité, comme une étape charnière dans le processus d'apprentissage, par les citoyens, de l'exercice de leur autonomie politique.

38. Voir « Kants Idee des ewigen Friedens », dans *EdA*, p. 210 *sq.* (trad. franç. dans *L'intégration républicaine*, p. 179 *sq.*) ; « Die postnationale Konstellation », dans *DpK*, p. 160 *sq.*

La science et le problème de la liberté humaine

Paul Amselek

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004893ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004893ar>

[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

Amselek, P. (2000). La science et le problème de la liberté humaine. *Philosophiques*, 27 (2), 403–423. <https://doi.org/10.7202/004893ar>

Résumé de l'article

Le problème traditionnel de l'antinomie entre la liberté humaine et le déterminisme que suggère la science est un faux problème. Cette antinomie repose sur une double mystification, qui affecte les deux termes traditionnellement mis en opposition : une mystification du côté du « déterminisme », d'une part, et une mystification du côté de la « liberté », d'autre part.

La science et le problème de la liberté humaine*

PAUL AMSELEK
Université de Paris II

RÉSUMÉ. — Le problème traditionnel de l'antinomie entre la liberté humaine et le déterminisme que suggère la science est un faux problème. Cette antinomie repose sur une double mystification, qui affecte les deux termes traditionnellement mis en opposition : une mystification du côté du « déterminisme », d'une part, et une mystification du côté de la « liberté », d'autre part.

ABSTRACT. — The traditional problem of the antinomy between human freedom and the determinism suggested by science is a false problem that calls not for solution but for dissolution. This antinomy rests on a double mystification, which concerns both of the traditionally contrasted terms: a mystification with respect to "determinism", and a mystification with respect to "freedom".

Mon propos ici est d'évoquer une question très classique en philosophie morale et juridique, mais qui, malgré l'abondante littérature à laquelle elle a donné lieu, a conservé intact son caractère à la fois crucial et énigmatique. D'un côté, la science nous apparaît se placer sous le signe de la nécessité et postuler un déterminisme des choses du monde : c'est parce que les choses obéissent — doivent inexorablement obéir — à des lois que la science est possible. D'un autre côté, nos expériences éthiques — et notamment juridiques — de direction des conduites humaines se placent, elles, de toute évidence sous le signe de la liberté. C'est ce que William James a appelé le « dilemme du déterminisme »¹.

Ce dilemme est ressenti profondément dans nos esprits et il imprime, à la limite, une espèce de schizophrénie à nos attitudes de pensée : dans notre vie courante, en effet, nous éprouvons spontanément, comme une donnée immédiate de la conscience, le sentiment d'être libres, d'être maîtres et responsables de nos actes, des faits et gestes que nous accomplissons — comme celui que j'accomplis présentement en vous parlant ; « la liberté est une sensation, cela se respire », disait en ce sens Paul Valéry². Mais dès que nous pensons à la science, à l'expérience scientifique, surgit en nous l'idée — le spectre — d'un déterminisme et d'une absence de liberté dans le monde, y compris pour les êtres humains qui en font partie.

Avant l'apparition des lois scientifiques de type probabiliste et alors que régnait à l'horizon de la science l'idée d'un déterminisme absolu, les tentatives pour surmonter ce dilemme et sauver la liberté humaine ne pouvaient être

* Ce texte est une version remaniée d'une conférence prononcée le 23 avril 1998 à l'Institut de Philosophie du Droit de l'Université de Rome « La Sapienza ».

1. James, William, « The dilemma of determinism », in *The will to believe*, New-York, 1897.
2. Valéry, Paul, Chronique dans *Le Figaro* du 2 septembre 1944.

qu'illusoires et vaines ; on le voit chez les plus illustres penseurs qui se sont essayés à cet impossible exercice. Chez certains, c'est non pas la liberté elle-même mais tout au plus son nom qui est sauvegardé et, à la vérité, dévoyé puis-que utilisé pour désigner un état de non-liberté des hommes : ainsi, par exemple, dans son *Léviathan*, Hobbes développe l'idée qu'à l'instar des autres événements du monde, « tout acte de la volonté d'un homme et tout désir et toute préférence dérive d'une cause », de sorte que, nous dit-il, « pour celui qui pourrait voir la connexion de ces causes, apparaîtrait manifeste la nécessité de toutes les actions volontaires des hommes ». Mais il y aurait, cependant, prétend-il, place chez l'homme pour une certaine « liberté » dans la mesure où ses désirs ne rencontrent pas d'obstacles extérieurs à leur accomplissement³ : la « liberté », ce serait en somme l'absence d'écueils contrariant les mouvements qui agitent la marionnette humaine. De même, selon Spinoza « les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont conscience de leurs actions et non pas des causes qui les déterminent »⁴ ; mais, en réalité, tout ce qui advient dans le monde se place sous le signe des lois naturelles et de la nécessité. Toutefois, rejoignant sur ce point les conceptions stoïciennes, ce philosophe soutient qu'en assumant de son plein gré cette nécessité, l'homme a la possibilité de cesser d'être passif et de devenir actif : la liberté serait la nécessité acceptée dans son for intérieur ; être libre, ce serait vivre en connivence avec son état de totale dépendance⁵. Comme si, du reste, ce consensus pouvait être discrétionnairement donné à la nécessité omniprésente et donc lui échapper !

D'autres non moins illustres penseurs se sont essayés à sauver la liberté elle-même et pas seulement sa dénomination, mais le prix a dû en être chèrement payé, au plan de la rigueur intellectuelle, par de véritables acrobaties du raisonnement, des tours de passe-passe de l'esprit : c'est ce qui apparaît de façon caractéristique chez Kant. Le philosophe de Königsberg estimait, en effet, que « toute chose dans la nature agit d'après des lois »⁶ ; mais il avait conscience, d'un autre côté, de ce que l'expérience morale implique une liberté de l'homme. Pour surmonter cette antinomie, il nous tient le raisonnement suivant. L'homme peut être considéré de deux points de vue : d'une part, en tant qu'il appartient au monde sensible, il apparaît soumis au

3. Voir Skinner, Quentin, « Thomas Hobbes et le vrai sens du mot liberté », *Archives de Philosophie du Droit*, 1991-36, p. 191 s.

4. Spinoza, *L'éthique*, trad. fr. C. Appuhn, Paris, Vrin, 1977, III, p. 109.

5. Épictète disait déjà : « Ne demande pas que les événements arrivent comme tu le veux, mais contente-toi de les vouloir comme ils arrivent, et tu couleras une vie heureuse » ; et comparant la vie à une comédie conçue par Dieu, il recommandait : « Souviens-toi que tu es un acteur dramatique jouant un rôle que l'auteur a bien voulu te donner : court, s'il l'a voulu court ; long, s'il l'a voulu long. S'il t'a donné un rôle de mendiant, joue-le aussi avec naturel ; pour un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier, fais de même. C'est ton affaire, en effet, de bien jouer le personnage qui t'est confié ; mais le choisir est celle d'un autre » (*Manuel*, VIII et XVII, trad. fr. J. Souilhé et A. Jagu, Paris, Les Belles-Lettres, 1950).

6. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, trad. fr. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1976, p. 191 s.

principe de causalité et aux lois de la nature pour toutes ses actions empiriquement observables ; tous les phénomènes, y compris les phénomènes humains, sont inéluctablement enchaînés les uns aux autres. Mais, d'autre part, l'homme appartient aussi au monde intelligible et là, par hypothèse, il échappe aux lois naturelles et se trouve, de par cet affranchissement même, en situation de liberté, capable d'initier ses comportements par sa seule volonté et, notamment, de se soumettre librement à la loi morale. Comment cette liberté de l'homme en tant qu'être intelligible est-elle possible, comment est-elle explicable, alors que les actions accomplies par l'homme sous ces auspices de la liberté apparaissent par ailleurs, en tant qu'elles s'insèrent dans le monde empirique, inexorablement prédéterminées ? On ne peut formuler d'explication, se contente de répondre Kant : la liberté est une supposition nécessaire puisqu'elle est la condition même qui rend possible l'expérience morale, mais si on essayait de l'expliquer, on ne pourrait que la détruire, l'altérer, par le fait même de vouloir ainsi l'introduire dans les rouages de la causalité ; expliquer la liberté, ce serait la ramener à du déterminisme. Elle appartient au monde non empirique, au monde des noumènes où la science et ses schèmes d'explication n'ont pas accès⁷.

Il s'agit évidemment là d'une échappatoire astucieuse mais purement verbale que même des philosophes se situant dans la lignée de Kant n'ont pas osé reprendre à leur compte, ce qui les a d'ailleurs souvent amenés simplement à développer d'autres conceptions tout aussi verbeuses. C'est le cas, en particulier, de Hans Kelsen qui a prétendu, dans sa *Théorie Pure du Droit*, que le déterminisme était un principe absolu parfaitement compatible avec la liberté de l'homme que postule l'expérience éthique : en effet, bien que tous ses comportements lui soient implacablement dictés, l'homme apparaîtrait libre dans la mesure où ses actes sont passibles de punitions ou de récompenses. La liberté ne serait pas la condition, mais l'effet — en quelque sorte le mirage — produit par l'application de règles éthiques à l'homme ; l'homme ne serait pas soumis à des règles de conduite parce que libre, il serait tout au contraire libre par le fait même d'être soumis à de telles règles : « l'homme, écrit le maître autrichien, est libre parce que et en tant que récompense, expiation, peine sont imputées à une certaine conduite humaine qui en est la condition ; il est libre, non parce que cette conduite n'est pas causalement déterminée, mais bien qu'elle soit causalement déterminée ... », « on n'impute pas à l'homme parce qu'il est libre, mais l'homme est libre parce qu'on lui impute »⁸. Il suffirait, en somme, d'adresser des commandements

7. Sur cette conception kantienne de la liberté, voir Peyron-Bonjan, Christiane, « De la dialectique de la responsabilité à la dialectique de la morale », *Revue de la Recherche Juridique*, 1991-3, p. 675 s.

8. Kelsen, Hans, *Théorie Pure du Droit*, 2ème édit., trad. fr. Charles Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962, p. 128 s. On observera que cette analyse n'empêche pas le même auteur de souligner par ailleurs qu'un ordre juridique qui s'adresserait à des hommes agissant sous le signe

à un robot pour le faire accéder au statut d'être libre ! Dans cette étonnante conception, Kelsen rejoint un autre penseur allemand néo-kantien du début de ce siècle, dont il s'est du reste à bien des égards inspiré, Hans Vaihinger avec sa philosophie du « comme si » (*als ob*)⁹ : en obéissant à des normes éthiques, je me comporterais « comme si » j'étais libre, j'aurais une illusion de liberté, — une illusion précieuse, exaltante, méritant d'être entretenue par-dessus mes éclairs de lucidité sur ma triste condition réelle. Cette manière de voir a suscité chez un commentateur cette réflexion désabusée : « me demander d'obéir comme si j'étais libre est vraiment une des idées les plus étranges qu'on ait jamais inventées »¹⁰.

La voie du salut pour la liberté humaine, beaucoup ont cru la trouver dans l'idée d'un déterminisme seulement relatif ou fragmentaire suggéré par les développements de la science depuis le début de ce siècle : tout dans l'univers ne serait pas entièrement et implacablement déterminé ; les productions du réel comporteraient des espaces — ou niveaux — intersticiels d'aléatoire, d'indéterminé, de chaos, opposant un défi à la science et à ses techniques traditionnelles de réduction des phénomènes observés à du prévisible. Ces failles du déterminisme classique sont apparues essentiellement, on le sait, à l'échelle des phénomènes microscopiques, dans la physique des quanta, puis plus récemment dans la microbiologie ; elles se sont signalées aussi de plus en plus au plan macroscopique, en particulier dans le domaine de l'astrophysique, où les certitudes classiques relatives à la mécanique céleste se trouvent remises en cause à l'échelle de très longues périodes de temps de l'ordre de plusieurs centaines de millions d'années¹¹.

Si le déterminisme du monde cesse ainsi d'apparaître absolu, s'il y a des espaces de « liberté » pour la nature¹², ne peut-on pas prétendre aussi à une place pour la liberté humaine ? En vérité, les espoirs qui ont pu être nourris dans cette voie se sont révélés bien faibles : d'une part, comment être sûr que ce qu'on tient pour des failles du déterminisme ne correspond pas plutôt à des failles de la science elle-même, à une limite — provisoire dans le meilleur des cas — de ses moyens ? C'est en ce sens qu'Einstein, qui eut sur ce point une controverse célèbre avec son collègue danois Niels Bohr, a pu rester jusqu'à la fin de sa vie un déterministe convaincu face au monde déroutant des quanta, en estimant que la science parviendrait finalement à bout d'une

de la nécessité serait complètement absurde (*ibid.*, p. 15 et 287 s. ; cpr. *Théorie générale du droit et de l'Etat*, trad. fr. B. Laroche et V. Faure, Bruxelles-Paris, Bruylant-LGDJ, 1997, p. 174).

9. Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als Ob*, Stuttgart, 1911.

10. Trottignon, Pierre, « La philosophie allemande », dans Yvon Belaval, dir., *Histoire de la philosophie*, t. 3, Paris, Gallimard, 1974, p. 407.

11. Voir Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie*, Paris, Fayard, 1998.

12. L'indéterminisme auquel se heurtent les sciences de la nature est, en effet, couramment assimilé à un statut de liberté de la nature. Voir, par exemple, Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie*, p. 17 : « débarrassée de son carcan déterministe, la Nature peut donner libre cours à sa créativité ... C'est à elle de décider de son destin et de définir son futur ».

imprévisibilité seulement apparente ; de même, pour bien des biologistes d'aujourd'hui l'indétermination du monde microbiologique correspond, non pas véritablement à une absence de déterminisme, mais à une difficulté pour l'esprit humain de le cerner en raison du nombre considérable de facteurs en cause¹³. D'autre part, les progrès qui ont été faits dans le même temps dans le domaine des sciences de l'homme (en sociologie, en psychologie, en neurobiologie) ont renforcé les thèses négationnistes de la liberté humaine et alimenté des courants de pensée divers prétendant proclamer définitivement la « mort du sujet ».

Est-on alors condamné, comme le disait Jean Hamburger, à un « débat sans fin »¹⁴ ? Doit-on se contenter de fonder l'expérience éthique en général et l'expérience juridique en particulier sur une illusion de liberté, au mieux sur une simple hypothèse indémontrable — une espèce de pari comparable à celui que Blaise Pascal proposait à propos de l'existence de Dieu ? Mais comment envisager sérieusement, ne serait-ce qu'un seul instant, l'éventualité de dirigeants et de règles de conduite chez des peuples de pantins ? Comment se résigner à ramener l'expérience juridique à l'image dérisoire de robots-gouvernants commandant à des robots-gouvernés, de robots-juges contrôlant et sanctionnant les écarts de conduite de robots-justiciables ? Enterrer la liberté de l'homme, c'est en même temps enterrer l'entendement humain, supprimer l'intelligibilité de nos comportements et nous condamner à être en quelque sorte les témoins impuissants et muets d'un déroulement absurde de notre vie.

En réalité, et c'est la thèse que je veux vous exposer¹⁵, ce problème lancinant de l'antinomie entre la liberté humaine et le déterminisme que suggèrent classiquement la science et les lois scientifiques, est un faux problème. Wittgenstein disait qu'il y a des problèmes qu'il ne faut pas chercher à *résoudre*, mais à *dissoudre*. C'est précisément ce que je me propose de tenter ici. L'antinomie qui nous hante me paraît, en effet, reposer sur une double mystification, qui affecte les deux termes traditionnellement mis en opposition : une mystification du côté du « déterminisme », d'une part, et une mystification du côté de la « liberté », d'autre part. Je vais m'attacher à dissiper tour à tour ces deux mystifications dans les deux parties de mon exposé.

13. Cf. Hamburger, Jean, *La raison et la passion. Réflexions sur les limites de la connaissance*, Paris, Seuil, 1984, p. 47 s.

14. Ibid. p. 107.

15. Thèse que j'ai déjà eu l'occasion d'esquisser lors d'un débat contradictoire avec Jean Hamburger en octobre 1986 au Centre de Philosophie du Droit de l'Université de Paris II et que j'ai reprise dans mon ouvrage *Science et déterminisme, éthique et liberté. Essai sur une fausse antinomie*, préface de Jean Hamburger, avant-propos de Georges Vedel, Paris, P.U.F., 1988.

1. Une mystification du côté du déterminisme

Je veux tout d'abord soutenir qu'à travers les conceptions déterministes du monde que nous associons encore couramment à la science et aux lois scientifiques, nous restons prisonniers et victimes d'une très vieille mystification à l'égard de laquelle notre sens critique paraît s'être complètement émoussé. Ma démonstration s'articulera, schématiquement, autour des trois propositions que voici :

- première proposition : l'idée d'un déterminisme du monde est le fruit d'une assimilation anthropomorphique des lois scientifiques à des espèces de lois juridiques en vigueur dans l'univers, auxquelles les choses devraient obéir;
- deuxième proposition : les lois scientifiques sont, en réalité, des outils de repérage construits par l'homme et pour l'homme ;
- troisième proposition : que le monde se prête à cette activité scientifique de construction d'outils de repérage efficaces, c'est sans doute une donnée énigmatique, mais qui n'autorise pas à imaginer une « nécessité » à l'œuvre derrière ses productions.

Première proposition : l'idée d'un déterminisme du monde est le fruit d'une assimilation anthropomorphique des lois scientifiques à des espèces de lois juridiques en vigueur dans l'univers, auxquelles les choses devraient obéir.

À l'origine, dans toutes les sociétés antiques, les hommes ont eu tendance à tout ramener à leur propre image et, en particulier, à projeter leur expérience éthique, et plus spécialement leur expérience juridique, sur le reste de l'univers : d'où les conceptions animistes et anthropomorphiques selon lesquelles les choses de la nature, à l'imitation des hommes eux-mêmes, seraient soumises dans leurs comportements à des espèces de règles éthiques, de règles de conduite auxquelles elles auraient à obéir, à des « lois » auxquelles elles auraient à se plier : soit des lois mises en vigueur par des actes divins de commandement, du type de ceux qu'évoque la Bible dans le livre de la Genèse, soit des lois conçues comme naturellement en vigueur indépendamment de tout acte de commandement de Dieu et, pour ainsi dire, structurellement immanentes au monde, — qu'on se représente, d'ailleurs, ce dernier comme création divine ou qu'on le conçoive sur un fond athéiste comme, par exemple, dans la pensée bouddhiste tibétaine. Ce sont ces « lois de la nature », comme on a pris l'habitude de les appeler, qui seraient « derrière » les régularités établies dans le déroulement du cours des choses par les premières démarches scientifiques humaines ; ces régularités ont été rapportées au seul type de règles alors connu et utilisé par les hommes, les règles de conduite, et spécialement les règles juridiques en vigueur dans les sociétés humaines : elles correspondraient à l'observance de lois par les éléments de la nature. Il était, d'ailleurs, en même temps couramment imaginé que la nature peut parfois désobéir à ces lois, à l'instar de ce qui se passe dans les

cités humaines¹⁶. À travers cette vision pan-juridique de l'univers s'est ainsi profondément enracinée l'idée que la tâche de la science serait purement contemplative et descriptive : il s'agirait simplement de déceler et de décrire ces lois de la nature déjà présentes en tant que telles dans l'univers et transparaissant à travers les phénomènes qu'elles gouvernent.

Cette conception objectiviste de lois de la nature en vigueur dans le monde s'est maintenue pendant longtemps dans la pensée occidentale avec des connotations religieuses, théologiques : comme le rappelle le philosophe André Lalande, « le sens primitif reste présent chez les grands philosophes du XVIII^e siècle, qui ont incorporé ce mot au langage technique de la science : ils considèrent les lois du monde comme des Décrets du Créateur, dont on peut reconstituer les articles par suite de l'obéissance générale des êtres naturels à ce qui leur a été prescrit »¹⁷.

Par la suite, et surtout sous l'inspiration des idées positivistes, cette conception s'est peu à peu désacralisée, épurée, en se débarrassant de toute référence à Dieu, à un législateur transcendant : ce cordon ombilical compromettant coupé, les lois de la nature n'ont plus été pensées que comme purement et simplement immanentes au monde, mais tout en conservant dans nos esprits la nature de règles éthiques, connotée par ce terme même de « loi », juridique par excellence. Par ailleurs, le positivisme issu d'Auguste Comte a érigé la vérification par l'expérience en dogme désormais absolu : le savant ne peut tenir pour valablement reconstituées par lui que les lois auxquelles les comportements de la nature apparaissent toujours et invariablement conformes ; on a donc banni l'idée d'une possibilité de désobéissance — à la fois résidu trop voyant d'animisme et porte ouverte aux théories scientifiques les plus extravagantes, et finalement facteur de sape de la science privant ses démarches de tout socle fiable — mais tout en conservant l'idée générale que la nature obéit à des lois dont la science aurait seulement pour tâche de prendre acte, de dresser le constat.

C'est une telle conception mystificatrice de la science et des lois scientifiques qui a fait naître et accrédité la vision d'un déterminisme du monde : les choses du monde et les hommes eux-mêmes seraient contraints de se comporter comme ils se comportent effectivement, en raison des lois naturelles en vigueur auxquelles ils sont implacablement tenus de se conformer. La « nécessité » dans le monde vient des lois qui sont censées le régir : il suffit de cesser de concevoir les lois scientifiques comme des « lois de la nature », comme des lois dans le monde — immanentes à lui — et pour le monde, destinées à l'assujettir et auxquelles il aurait à se plier, pour que s'évanouisse à notre conscience toute idée de déterminisme associé à la science, toute réso-

16. Ce qu'illustre, par exemple, ce fragment d'Héraclite, cité par Kelsen (*Théorie pure du droit*, p. 117) : « si le soleil ne se maintient pas dans le chemin qui lui est prescrit, les Erinnyes, instruments de la justice, sauront le remettre dans le droit chemin ».

17. Lalande, André, *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, p. 72 s.

nance de contrainte. Mais cette conception naïve venue du fond des âges reste encore de nos jours bien vivace, d'autant plus insidieusement incrustée dans nos esprits qu'elle y bénéficie précisément d'une très vieille familiarité. Comme l'observait Bergson — et ces lignes conservent la même pertinence aujourd'hui —, « le savant lui-même peut à peine s'empêcher de croire que la loi *préside* aux faits et par conséquent les précède, semblable à l'idée platonicienne sur laquelle les choses avaient à se régler. Plus il s'élève dans l'échelle des généralisations, plus il incline, bon gré mal gré, à doter les lois de ce caractère impératif : il faut vraiment lutter contre soi-même pour se représenter les principes de la mécanique autrement qu'inscrits de toute éternité sur des tables transcendantes que la science moderne serait allée chercher sur un autre Sinaï »¹⁸.

Sans doute, aucun philosophe de la science ni aucun scientifique n'admettront, ouvertement et de propos délibéré, que les lois de la nature sont assimilables aux lois juridiques, à des règles éthiques ; ils considéreraient même une telle assimilation comme totalement extravagante. Mais c'est pourtant bien de cette mystification qu'ils sont victimes par ailleurs, sans qu'ils s'en rendent compte, à travers leurs manières usuelles de voir et de parler : en témoigne, pour citer quelques exemples, le langage purement éthique et juridique constamment utilisé par eux lorsqu'ils disent que la nature est « gouvernée » ou « régie » par des « lois », qu'elle « obéit à des lois », qu'elle leur est « soumise »¹⁹. On voit, de même, des penseurs aussi éminents

18. Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, dans *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959, p. 984.

19. Dès l'avant-propos de son ouvrage *Commencement du temps et fin de la physique ?* (trad. fr. Catherine Chevalley, Paris, Flammarion, 1992), l'éminent physicien Stephen Hawking écrit ainsi : « Mon but était de donner une idée générale de l'importance des progrès que nous avons faits dans la *compréhension des lois qui gouvernent l'univers* ». Cpr. ces propos tenus par le sociologue et philosophe de la science Edgar Morin lors d'un colloque d'épistémologie : « le principe de la science classique est de légiférer, *poser des lois qui gouvernent les éléments fondamentaux de la matière, de la vie ...* Ceci correspond au principe du droit peut-être. C'est une législation, mais anonyme n'est-ce pas, qui se trouve dans l'univers, c'est la loi ». (« Épistémologie de la complexité », *Revue de la Recherche Juridique*, 1984-1, p. 48-51) : ce qui est le plus significatif dans ces propos, c'est que l'intéressé ne se rend aucun compte de leur contradiction même ! Autre exemple caractéristique : celui de l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan lorsqu'il revendique haut et fort son appartenance au « camp *réaliste* qui pense que les lois existent indépendamment de nous et attendent d'être découvertes », qu'elles sont — à l'instar des Idées dans la conception de Platon — universelles, absolues, éternelles et intemporelles, mais aussi « omnipotentes. Rien, dans l'Univers, n'échappe à leur emprise, du plus petit atome au plus grand super-amas de galaxies. Enfin, elles sont omniscientes en ce sens que les objets matériels dans l'Univers n'ont pas à les *informer* de leurs états particuliers pour que ces lois agissent sur eux. Elles *savent* à l'avance » (*Le chaos et l'harmonie*, p. 416 s.). C'est encore, dernier exemple, le même type de conception des lois scientifiques que l'on retrouve sous la plume d'un autre astrophysicien de renom, Laurent Nottale, dans son ouvrage *La relativité dans tous ses états*, Paris, Hachette, 1998, p. 90 s. : pour ce savant, « l'existence des lois de la nature » ne fait pas non plus de doute, même si elle

et divers que le biologiste français Jacques Ruffié ou l'économiste autrichien Friedrich Hayek nous exposent très sérieusement que les sociétés animales diffèrent des sociétés humaines en ce que les comportements des animaux seraient régis par des règles innées, observées aveuglément, spontanément, tandis que les hommes, eux, observent consciemment et délibérément des règles de conduite forgées par eux-mêmes : telle serait, à leurs yeux, la seule différence fondamentale entre les règles du droit ou de la morale et les lois de la zoologie²⁰ ! Dernier exemple, le fameux « principe anthropique », tarte à la crème de la pensée scientifique contemporaine, mais très révélateur lui aussi : si les lois physiques gouvernant le monde, nous dit-on, avaient été légèrement différentes, elles auraient donné lieu à un autre monde dans lequel nous n'aurions pu exister, d'où l'on prétend déduire que tout l'univers se trouve orienté, dirigé, en vue de l'émergence de l'homme²¹.

On le voit, dans le domaine de la science nous restons encore, à notre insu, enfermés dans les cadres conceptuels de l'expérience éthique et juridique. Comment s'explique — il me paraît intéressant de s'y arrêter — la persistance de cette insoutenable confusion dans nos esprits ? Sans doute, d'abord, par l'ancienneté même de son enracinement : la familiarité multi-

reste indémontrable ; « leur existence, écrit-il, est une hypothèse fondatrice, sous-jacente à la physique et plus généralement à la connaissance scientifique. C'est un présupposé nécessaire à la démarche scientifique. Les progrès de la science, les succès mêmes de l'approche expérimentale, l'approfondissement de notre compréhension, soutiennent cette hypothèse, montrent son efficacité, mais ne peuvent la démontrer ». On pourrait toutefois, observe-t-il, apporter une sorte de preuve *a contrario* à ce postulat en se demandant si un monde sans loi pourrait exister : il s'agirait, explique-t-il, d'un monde où régnerait le hasard et où les comportements de la nature seraient aléatoires ; or dans un tel cas de figure il est encore possible, comme le montre l'exemple de la physique quantique, de dégager des lois statistiques à partir d'un calcul des probabilités ; et donc, conclut Nottale, « là où le hasard règne, règnent les lois du hasard... un monde sans loi aucune semble difficilement imaginable » (*ibid.*, p. 95).

20. Ruffié, Jacques, *Traité du vivant*, Paris, Fayard, 1982, p. 769 ; Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, trad. fr. Raoul Audouin, Paris, P.U.F., t. 1, 1980, p. 50 s. et 90 s.

21. Cf par exemple, Hawking, Stephen, *Commencement du temps et fin de la physique*, p. 34 s. et 55 s. (le savant critique ce principe anthropique, mais parce qu'il l'estime faux — un monde régi par des lois différentes pourrait être viable pour l'homme — et non en raison de son arrière-plan anthropomorphique, ni du finalisme naïf qui s'y rajoute) ou encore Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie*, p. 317 (qui s'extasie de la « précision » avec laquelle le monde est ainsi réglé aux fins d'être comme il est : « cette précision du réglage, écrit-il, se révèle époustouflante »). Einstein lui-même, qui avait pourtant souligné « l'abîme logiquement insurmontable entre le monde du sensible et celui du conceptuel et de l'hypothétique » et fermement reconnu que les concepts fondamentaux et les lois fondamentales de la science sont de pures créations de l'esprit (*Comment je vois le monde*, trad. fr. M. Solovine et R. Hanrion, Paris, Flammarion, 1979, p. 42 s. et 132 s.), avait du mal à échapper à ce mirage : « le savant, observe-t-il (*ibid.*, p. 20), convaincu de la loi de causalité de tout événement, déchiffre l'avenir et le passé soumis aux mêmes règles de nécessité et de déterminisme. La morale ne lui pose pas un problème avec les dieux, mais simplement avec les hommes. Sa religiosité consiste à s'étonner, à s'extasier devant l'harmonie des lois de la nature dévoilant une intelligence si supérieure que toutes les pensées humaines et toute leur ingéniosité ne peuvent révéler, face à elle, que leur néant dérisoire ».

millénaire et donc l'espèce de complicité ou connivence que nous entretenons avec cette idée d'un monde régi par des lois ont totalement endormi notre sens critique à son égard, lui permettant ainsi de bénéficier d'un complaisant droit d'asile dans nos structures mêmes de pensée. À quoi s'ajoute que chez beaucoup de penseurs et de savants cette conception des lois scientifiques se trouve confortée par les arrière-plans religieux auxquels ils adhèrent par ailleurs et dont ces conceptions ont précisément découlé à l'origine : idée d'un Dieu législateur suprême ayant mis en vigueur des lois gouvernant le monde. Mais il faut aussi évoquer trois autres données.

La première, c'est ce qu'on appelle depuis Kant, puis Husserl, « l'illusion transcendantale » : l'homme a, en effet, pour ainsi dire tout naturellement tendance à occulter l'écran de sa propre subjectivité, de ses propres démarches mentales, dans ses relations avec le monde. Il est, en particulier, facilement enclin à croire que les choses qu'il voit sont réellement comme il les voit, qu'elles sont ainsi objectivement et absolument, indépendamment de lui-même, oubliant par là qu'il s'agit de vues que nous donne notre esprit, vues qui dépendent certes du monde lui-même que nous percevons, mais aussi de notre propre équipement sensoriel et mental à travers lequel nous le percevons et nous le représentons sur le théâtre intérieur de notre conscience. De même, on est porté couramment à imaginer que les classements des choses que nous opérons et dont nous nous servons ne sont pas des produits de notre esprit, mais existent objectivement indépendamment de nous, que les choses « se divisent » d'elles-mêmes objectivement en telles et telles catégories que nous ne ferions que recueillir, dont nous nous contenterions de prendre passivement acte, — comme si ces classements ou découpages du monde et les catégories correspondantes n'étaient pas en réalité l'oeuvre de notre propre esprit et pour nos propres besoins, d'ailleurs variables selon les lieux et les époques. C'est la même illusion transcendantale qui tend à nous faire croire que les règles ou « lois » que nous élaborons à partir des données d'observation du monde, font partie de ces données elles-mêmes : comme celui qui porte des lunettes jaunes est incité à penser que ce qu'il voit est objectivement jaune, qu'il y a du jaune dans les choses en face de lui, le savant qui regarde le monde à travers les règles théoriques qu'il a élaborées a naturellement tendance à croire que le monde est objectivement réglé, ordonné, qu'il obéit à des lois, qu'il y a du rationnel, de la rationalité dans le monde indépendamment de notre propre raison, de nos propres démarches rationalisatrices. C'est cette illusion transcendantale qui pousse facilement le savant vers des horizons teintés de métaphysique et de religieux²².

22. On le voit de manière caractéristique chez Einstein, notamment lorsqu'il évoque « à la base de tout travail scientifique d'une certaine envergure une conviction bien comparable au sentiment religieux, puisqu'elle accepte un monde fondé en raison, un monde intelligible » (*Comment je vois le monde*, p. 186).

Une deuxième donnée à souligner tient à l'absence d'une théorie générale des règles. Les hommes ont originairement forgé, à partir de leur expérience juridique et plus généralement éthique, non pas le concept générique de règle, mais directement le concept spécifique de règle de conduite, de règle pratique à fonction directive, pour encadrer l'action. Lors des premiers balbutiements de la science, la pensée théologique et animiste régnant alors, les lois scientifiques ont été elles-mêmes immédiatement assimilées à des règles de conduite prescrites par des dieux ou naturellement immanentes au monde. Et finalement, à défaut des approfondissements théoriques nécessaires, a toujours manqué jusqu'ici l'échelon conceptuel générique, la catégorie générique de règle, c'est-à-dire d'outil mental ayant pour fonction d'indiquer la marge ou degré de possibilité de survenance de choses, catégorie générique qui recouvre deux espèces différentes de règles : les règles de conduite ou règles pratiques qui visent à servir de support à la volonté des hommes dans les réalisations qu'elle initie, et les lois scientifiques ou règles théoriques qui visent — on va le voir — à servir de support à l'intelligence humaine et à lui permettre de se repérer dans les flux entremêlés que la réalité lui donne à voir. On n'a toujours pas su édifier, de manière claire et systématique, cette théorie générale faisant apercevoir que les règles pratiques ne sont pas toutes les règles, qu'elles ne sont qu'une variété d'espèce. Faute de distinguer l'espèce du genre, les règles scientifiques restent ainsi condamnées à être syncrétiquement et obscurément conçues, à l'image des règles de conduite, comme « gouvernant » le monde, cette altération brouillant complètement leur nature véritable et viciant les discours qu'on tient à leur propos²³.

Une troisième donnée doit, enfin, être mentionnée : cette sourde assimilation des lois scientifiques à des règles de conduite ne gêne plus aujourd'hui et depuis longtemps le travail des savants, même si elle parasite l'idée qu'ils s'en font et la manière dont ils s'expriment à ce propos ; et donc ils sont d'autant moins enclins à remettre en cause ce mode de pensée qui les habitent. Dès lors, en effet, qu'on a résolument renoncé à l'idée d'une possibilité de désobéissance de la nature aux lois la régissant, se trouve éliminé le danger de ne reconnaître à la confirmation par l'expérience qu'une portée relative. À partir du moment où ce handicap a été levé, la conception éthique des lois scientifiques est devenue inoffensive, insusceptible de compromettre l'efficacité des démarches des savants et d'altérer les services rendus par les lois qu'ils construisent, même s'ils sont amenés à prétendre qu'il s'agit de « lois de la nature » simplement « découvertes », retrouvées par eux à partir des comportements d'observance de la nature. Cette interprétation surréaliste de leur travail est sans prise aucune sur lui.

23. Voir à ce sujet ma contribution intitulée « Philosophie du droit et théorie des actes de langage », dans Paul Amslek, dir., *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, Paris, P.U.F., 1986, p. 138 s.

Deuxième proposition : les lois scientifiques sont, en réalité, des outils de repérage construits par l'homme et pour l'homme.

Ces lois ne doivent pas être assimilées à des espèces de règles de conduite que la science trouverait déjà toutes faites en face d'elle, qu'elle « constaterait » dans le monde : elles correspondent à une variété de règles construites par l'esprit humain, comme les règles de conduite elles-mêmes, mais dont la fonction et, par suite, les modes d'élaboration sont radicalement différents. Les règles de conduite ou règles pratiques ont pour fonction de fixer, à l'intention de ceux à qui elles sont adressées, la marge de possibilité à l'intérieur de laquelle doivent se tenir, selon les cas considérés, leurs agissements, leurs faits et gestes : elles leur indiquent que, dans tel ou tel cas, ils peuvent, ne peuvent pas ou doivent — c'est-à-dire ne peuvent pas ne pas — faire ceci ou cela. Elles leur sont communiquées aux fins qu'ils ajustent — qu'ils *règlent* — sur elles leur conduite. Il s'agit, comme on dit, d'outils de direction des conduites, visant à encadrer la volonté humaine dans ses déterminations. Les lois scientifiques sont aussi des règles, des indicateurs de marges de possibilité, mais qui s'inscrivent dans une tout autre vocation instrumentale : il s'agit de règles construites sur la base de l'observation de la réalité en vue de permettre à notre entendement d'en maîtriser le cours. Dans le flot incessant et luxuriant de choses qui surviennent et se donnent à voir, l'esprit du savant essaye de se retrouver, d'introduire de l'ordre, des ratios, de la rationalité, et ce en tâchant d'établir des rapports entre la production de tel ou tel type de phénomène et la présence de telles ou telles données circonstancielles, ce qui donne lieu à la construction de règles s'énonçant sur ce modèle : « lorsque telles circonstances sont données, tel type de phénomène doit se produire », ou « ne peut pas se produire », ou encore en termes probabilistes « a tant de chances de se produire ». Il s'agit d'outils mentaux destinés, non pas à encadrer la volonté humaine et à diriger les conduites, mais à quadriller en quelque sorte, à la manière de grilles de déchiffrement, les productions du monde (le « livre du monde ») à l'intention de l'intelligence humaine, pour lui permettre de se repérer dans le flux événementiel, pour permettre à l'homme de se guider mentalement à travers le dédale enchevêtré du cours des choses. C'est en ce sens qu'on doit parler de règles *théoriques*, qui interviennent au niveau de notre lanterne, de notre intelligence du monde, par opposition aux règles *pratiques* qui interviennent au niveau de notre gouverne, de notre conduite de nous-mêmes, de nos accomplissements dans le monde.

Bien qu'élaborées à partir d'une observation du réel, les lois scientifiques sont des artéfacts de l'esprit qui ne sont pas davantage susceptibles d'être simplement déduits de l'observation que les règles juridiques ou morales : du *Sein* on ne peut tirer du *Sollen* proclame la philosophie juridique et morale depuis Hume ; mais cela vaut également pour les lois scientifiques qui articulent aussi, en tant même que règles, des catégories modales, c'est-à-dire des catégories purement logiques sans référent dans le monde extérieur. Déjà bien avant Hume, Aristote avait lumineusement compris que la possibilité, l'impossibilité

ou la nécessité ne sont que des catégories que l'esprit humain surimpose au monde, — ce qui montre au passage, et contrairement à ce qu'a prétendu Popper, que les lois scientifiques, à l'instar des règles de conduite, ne sont pas davantage susceptibles d'être falsifiées, d'être dites fausses, que d'être vérifiées, d'être déclarées vraies : elles ne sont pas des tableaux ou descriptions du monde, mais des mises en système ou systématisations de ses productions ; et ce n'est pas leur vérité, mais plus exactement leur validité pragmatique d'outils de repérage efficaces qui est susceptible d'être confirmée ou infirmée par l'expérience. Ce ne sont pas les lois scientifiques elles-mêmes qui sont vraies ou fausses, mais les pré-visions qu'elles nous inspirent, les tableaux anticipés du réel que leur utilisation nous laisse entrevoir.

Que les lois scientifiques soient des construits, des artéfacts, des outils élaborés par l'esprit humain pour ses propres besoins, et non des lois pour le monde, visant à le gouverner, cela devrait faire d'autant moins de doute que leur artificialité même saute aux yeux, ainsi que l'a magistralement exprimé, là encore, Bergson : « on n'insistera jamais assez, écrit-il, sur ce qu'il y a d'artificiel dans la forme mathématique d'une loi physique, et par conséquent dans notre connaissance scientifique des choses. Nos unités de mesure sont conventionnelles et, si l'on peut parler ainsi, étrangères aux intentions de la nature : comment supposer que celle-ci ait rapporté toutes les modalités de la chaleur aux dilatations d'une même masse de mercure ou aux changements de pression d'une même masse d'air maintenue à un volume constant ? Si l'ordre mathématique était chose positive, s'il y avait, immanentes à la matière, des lois comparables à celles de nos codes, le succès de notre science tiendrait du miracle. Quelles chances aurions-nous, en effet, de retrouver l'étalon de la nature et d'isoler précisément, pour en déterminer les relations réciproques, les variables que celle-ci aurait choisies ? »²⁴.

Il reste qu'il y a, malgré tout, quelque chose de miraculeux dans la réussite de la science humaine : j'en viens ici à ma troisième proposition.

Troisième proposition : que le monde se prête à cette activité scientifique de construction d'outils de repérage efficaces est sans doute une donnée énigmatique, mais qui n'autorise pas pour autant à imaginer une « nécessité » à l'œuvre derrière ses productions.

« Le plus incompréhensible, disait Einstein, c'est que le monde soit compréhensible » ; et Bergson lui-même parle sur ce point de « mystère »²⁵. Il est effectivement mystérieux et miraculeux que le monde puisse faire l'objet d'un traitement scientifique, qu'il soit rationalisable, qu'on puisse élaborer des règles à propos de l'enchaînement événementiel des choses et que ces règles rendent effectivement les services qu'on en attend, c'est-à-dire

24. Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, dans *Œuvres préc.*, p. 680 s.

25. *Ibid.*, p. 692.

permettent de se repérer avec succès, de faire des prévisions ou des reconstitutions fiables au sujet des séquences du réel à venir ou passées.

Il est vrai que si le monde s'était révélé réfractaire à toute rationalisation, s'il était apparu impossible de se repérer dans ses productions, on ne se serait jamais lancé dans l'entreprise scientifique ; l'idée même n'en serait pas venue à notre esprit ou en aurait été vite écartée²⁶. L'existence de la science implique la possibilité que le monde se prête à une mise en système, qu'il est possible de le quadriller de rapports, d'équations établies par notre esprit. Quand on dit qu'« il n'y a pas d'effet sans cause », que « tout phénomène a une cause », cela veut exprimer précisément qu'*a priori* on peut soumettre (ou espérer soumettre) toutes les productions du monde à un traitement scientifique : c'est le postulat de l'entreprise scientifique, le credo de tout savant²⁷.

En tout cas, que la science soit possible, qu'il soit possible d'élaborer des lois théoriques permettant de se repérer efficacement dans l'écheveau du réel et que, par là, la réalité apparaisse se développer en accord ou conformité avec ces lois, cela n'autorise pas à formuler une hasardeuse hypothèse ontologique au sujet du monde : à savoir qu'il y aurait une espèce de nécessité immanente à lui, qui pousserait les choses à se produire d'une certaine façon, d'une façon conforme aux lois qu'on a élaborées. Il ne faut pas confondre le statut épistémologique du monde avec un statut ontologique : que notre esprit puisse soumettre le monde à un traitement scientifique et jalonner ses productions de rapports ou ratios éclairant efficacement notre lanterne est une chose ; que le monde soit soumis à des règles auxquelles il devrait inexorablement se plier, est une tout autre chose. En vérité, il n'y a aucune nécessité dans le monde : le monde est ce qu'il est ; ou, comme disait Wittgenstein, « le monde est tout ce qui arrive », il « se dissout en faits »²⁸. C'est par un surajout de notre propre esprit que nous y voyons de la nécessité, lorsque nous travestissons les lois théoriques que nous construisons à partir de l'observation de ses manifestations, en règles de conduite en vigueur — c'est-à-dire impérativement applicables, à suivre obligatoirement — à l'œuvre derrière ces manifestations, qui correspondraient ainsi à un assujettissement du monde à ces lois. Aux promoteurs du « principe anthropique » prétendant que des lois légèrement différentes auraient donné lieu à un monde différent sans viabilité pour l'homme, on doit objecter catégoriquement qu'ils raisonnent à l'envers et que si le monde

26. Sans doute aussi, d'ailleurs, n'aurions-nous pas été dotés des mêmes facultés mentales : nous ne sommes pas venus au monde en étrangers, mais en ressortissants, comme des enfants du monde lui-même, en synergie avec lui à travers notre constitution et nos équipements physiques et mentaux — ou, comme dit Prigogine, en « alliance » avec lui (Prigogine, Ilya et Stengers, Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979).

27. Encore que ce credo s'exprime le plus souvent en termes ambigus ou impropres, ainsi qu'on a déjà eu l'occasion de l'entrevoir (cf. supra notes 19 et 22 les citations de Nottale et d'Einstein).

28. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, § 1 et 1-2.

avait été différent, nous n'aurions pas construit à partir de son observation les lois en question et qu'on n'en parlerait donc pas.

De l'existence de la science et des lois scientifiques on peut d'autant moins tirer l'idée d'un déterminisme du monde que, parmi ces lois, figurent les lois probabilistes qu'on associe couramment à un indéterminisme du monde. À ce sujet, il n'est pas inutile de faire une mise au point : contrairement à ce qu'on croit généralement, les lois probabilistes sont des lois scientifiques à part entière, parfaitement normales, sans aucun caractère exceptionnel, même si elles sont apparues plus tardivement que les autres, après d'ailleurs que les progrès dans le domaine de la statistique et du calcul des probabilités les aient rendues possibles. Elles n'introduisent aucune forme de dichotomie dans la science, qui conserve au contraire à travers elles une parfaite identité dans le principe de sa démarche. La science classique, certes, construisait seulement des lois donneuses de certitude (souvent appelées « lois déterministes ») du type : « lorsque telles circonstances sont données, tel type de phénomène doit se produire » ou « ne peut pas se produire ». Les lois de ce type, par le fait même qu'elles procurent des certitudes absolues, suggèrent au plus haut point l'idée d'une nécessité dans le monde. Mais avec les lois probabilistes introduites dans la science moderne, il n'y a, contrairement aux idées reçues²⁹, aucune rupture : les lois déterministes indiquent un degré maximum de possibilité (« doit se produire » signifie « a 100 % de chances de se produire », — ce qui exclut toute chance de non survenance) ou un degré minimum de possibilité (« ne peut pas se produire » signifie « a 0 % de chance de se produire », — ce qui exclut toute chance de survenance). Entre 100 % et 0 %, qui sont des degrés absolus de probabilité aux extrémités de l'échelle bipolaire du possible, il y a sur cette même échelle tout un éventail de degrés intermédiaires, des degrés par hypothèse même non absolus et correspondant chacun à un certain partage entre les chances de se produire et les chances de ne pas se produire : c'est ce créneau que balayent les lois dites probabilistes. En dépit de cette particularité par rapport aux autres lois, elles s'inscrivent, on le voit, dans une parfaite continuité avec elles et permettent pareillement de se repérer, comme en témoignent les applications pratiques auxquelles elles ont donné lieu et qui comptent parmi les plus importantes de ces dernières décennies (qu'il s'agisse d'électronique, de télévision, d'ordinateur, de conquête de l'espace, etc.).

Pourquoi les associe-t-on généralement, non pas à un déterminisme, mais au contraire à l'indéterminisme ? Elles indiquent pourtant des degrés

29. Voir par exemple Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1865, Paris, éd. Garnier-Flammarion, 1966, p. 194 s. : « j'avoue, écrit cet illustre savant, que je ne comprends pas pourquoi on appelle *lois* les résultats qu'on peut tirer de la statistique ; car la loi scientifique, suivant moi, ne peut être fondée que sur une certitude et sur un déterminisme absolu et non sur une probabilité ». Cpr. plus récemment Prigogine, Ilya, *La fin des certitudes. Les lois du chaos*, Paris, Odile Jacob, 1996.

rigoureusement précis sur l'échelle du possible, même s'il s'agit de degrés intermédiaires et non absolus (certains, d'ailleurs, parlent en ce sens de « déterminisme statistique »). N'est-ce pas, en réalité, parce qu'elles ne se laissent pas assimiler à des règles de conduite, à des espèces de règles juridiques gouvernant le monde ? N'est-ce pas parce qu'elles dérangent ces résidus d'anthropomorphisme et de panjuridisme que nous portons au fond de nous ? Il est difficile, en effet, d'imaginer une direction statistique des comportements de la nature.

On voit bien, en tout cas, combien est artificielle cette prétendue césure entre déterminisme et indéterminisme ou liberté du monde, associée à deux variétés de lois scientifiques participant d'une seule et même démarche fondamentale de l'esprit humain. En réalité, la liberté n'a rien à voir avec les équations d'incertitude de la mécanique quantique, ainsi que Heidegger l'avait vigoureusement dénoncé avec une ironie féroce³⁰. J'en arrive ici au second volet mystificateur auquel je veux m'attaquer et qui concerne, précisément, la liberté.

2. Une mystification du côté de la liberté

Là encore, j'articulerai schématiquement ma thèse autour de trois propositions :

- première proposition : la liberté est un attribut ontologique de l'être humain ;
- deuxième proposition : il est totalement dépourvu de pertinence de confondre, comme on le fait couramment, cet attribut de l'homme avec le statut épistémologique du monde et de l'homme lui-même dans le monde ;
- troisième proposition : paradoxalement, le déterminisme négateur de la liberté humaine a été historiquement inspiré à partir de la projection anthropomorphique de cet attribut de l'homme sur l'univers.

Première proposition : la liberté est un attribut ontologique de l'être humain.

Selon les conceptions les plus couramment répandues, il n'y aurait d'une manière générale liberté, liberté des hommes comme liberté des choses de la nature, que dans la mesure où les comportements des hommes ou les comportements de la nature ne seraient pas réductibles à des lois déterministes permettant de les prévoir avec un degré de certitude absolu : c'est cette conception dominante qu'exprime Jean Hamburger lorsqu'il écrit que « l'imprévisibilité est le seul signe scientifiquement acceptable du concept

30. Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux*, trad. fr. Pascal David, Paris, Gallimard, 1985, p. 79 s.

abstrait de liberté »³¹. En réalité, la liberté n'appartient qu'à l'être humain et réduire cet attribut propre à l'ontologie humaine à l'idée d'imprévisibilité revient à en donner une idée tout à fait caricaturale.

La liberté correspond, en effet, à la faculté particulière dont l'homme se trouve doté de s'autodéterminer, c'est-à-dire la faculté de se déterminer lui-même de l'intérieur à agir d'une certaine façon et dans un certain but. L'homme possède en lui-même un pouvoir de mobilisation intentionnelle de sa personne, de ses capacités physiques et psychiques, un pouvoir intime de contrôle de son agir aux fins de réaliser des projets ou desseins formés par lui intérieurement. La liberté n'est rien d'autre que cet attribut ontologique de l'être humain, ce pouvoir de « libérer » des desseins qu'il conçoit intérieurement, de les faire sortir de cet intérieur de lui-même, de leur donner un accomplissement, une réalisation à travers les mouvements, les faits et gestes de sa personne. L'étymologie même est tout à fait éclairante à cet égard : dans la mythologie latine, en effet, le dieu Liber était le dieu de la germination, ayant pouvoir sur les processus de venue au monde et de croissance des êtres vivants par éclosion à partir d'un germe initial ; ce dieu incarnait le caractère profondément prodigieux de cette éclosion aux yeux émerveillés des hommes. C'est tout naturellement que s'est inscrite dans cette lignée emblématique la faculté tout aussi prodigieuse de l'homme de pousser au-dehors de lui-même et de faire s'épanouir au grand jour, au travers de ses actes, les desseins ayant germé dans l'intériorité de son esprit.

Sans doute, tous les mouvements de notre personne ne sont pas le fruit d'intentions préconçues : certains se produisent à l'insu de notre volonté, en fonction de pulsions internes, de flambées passionnelles instinctives, de réactions-réflexes se déclenchant involontairement, qu'elles soient innées ou acquises (tics, manies, conditionnements de toutes sortes) ; nous sommes parfois les jouets d'une espèce de tropisme, lorsque nos mouvements se déclenchent spontanément en réponse à des stimuli extérieurs sans aucune médiation de notre volonté (quand, par exemple, le passage furtif d'un oiseau nous fait spontanément lever la tête ou qu'un fracas insolite derrière nous nous fait sursauter et nous retourner). A quoi il faut ajouter, bien entendu, les pathologies de la volonté, notamment du fait d'altérations neurophysiologiques et spécialement de lésions du lobe frontal du cerveau³². Il reste que ce qui constitue la marque caractéristique de l'être humain, ce ne sont pas ces automatismes qu'il peut être amené à développer dans ses comportements, mais tout au contraire

31. Hamburger, Jean, *La raison et la passion*, p. 107.

32. Cf. Lhermitte, François, « Utilization behaviour and its relation to lesions of the frontal lobes », *Brain*, 1983-106, p. 237 s., et « Autonomie de l'homme et lobe frontal », *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, 1984-168, n° 1 et 2, p. 224 s. et 235 s. ; Damasio, Antonio, *L'erreur de Descartes*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 79 s. ; Karli, Pierre, *Le cerveau et la liberté*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 252 s.

l'existence en lui d'un pouvoir d'autocontrôle lui permettant, du reste, d'exercer une certaine maîtrise sur ces automatismes eux-mêmes.

C'est cette donnée fondamentale de notre ontologie qui se trouve mise en image dans une métaphore d'usage courant, depuis longtemps ancrée dans nos esprits, mais à laquelle nous avons, malheureusement, cessé de prêter attention, — qui est devenue, comme diraient Ricœur ou Derrida, une métaphore « blanche », « démonétisée »³³ : je veux parler de la métaphore de la « conduite humaine ». Être animé qui va et qui vient, qui bouge et se déplace, l'homme a été de longue date conçu sur le modèle des véhicules construits et utilisés par lui, c'est-à-dire autrefois sur le modèle des chars ou des navires ; mais à la différence de ceux-ci, il a toujours été conçu comme un véhicule *qui se conduit lui-même*, un véhicule en quelque sorte livré avec un chauffeur ou conducteur incorporé — le fameux « fantôme dans la machine » —, un véhicule doté d'une instance intérieure de pilotage qui fixe les lignes ou itinéraires à suivre et qui impulse en conséquence à l'engin les mouvements appropriés. Tel est le sens profond et lumineux de la métaphore de la *conduite humaine*, c'est-à-dire de l'homme représenté comme se conduisant lui-même, autoconducteur du véhicule de sa propre personne.

Et c'est précisément parce que nous nous autoconduisons que l'éthique est possible : autrui ne cherche à diriger notre conduite que parce que et dans la mesure où nous nous conduisons et ne sommes pas de simples automates : c'est aux autoconducteurs que nous sommes qu'on adresse des règles de conduite fixant les marges à l'intérieur desquelles nous devons tracer nos lignes de route et maintenir le cheminement de notre véhicule.

Après cette mise au point sur la liberté, j'en arrive à la mystification qui conduit, contre l'évidence même, à la nier.

Deuxième proposition : il est totalement dépourvu de pertinence de confondre, comme on le fait couramment, cet attribut de l'être humain avec le statut épistémologique du monde et de l'homme lui-même dans le monde.

L'indétermination des choses du monde, c'est-à-dire l'impossibilité pour l'esprit humain de soumettre leur survenance à un traitement scientifique, et plus particulièrement d'élaborer à leur sujet des lois théoriques donneuses de certitude, n'a rien à voir avec la liberté humaine, avec la faculté d'autocontrôle dont est doté l'être humain : il ne faut pas confondre cet attribut ontologique de l'homme, qui fait partie de la structure constitutive typique de l'être humain, avec le statut épistémologique du monde, c'est-à-dire avec les possibilités qu'offre le monde d'être apprivoisé par notre raison, d'être mis en système par elle, d'être enfermé dans ses grilles de repérage, dans ses « filets », ainsi que Popper appelle les lois scientifiques³⁴.

33. Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 362 s. ; Derrida, Jacques, « Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique) » dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 247 s.

34. Popper, Karl, *L'univers irrésolu*, trad. fr. Renée Bouveresse, Paris, Hermann, 1984, p. 36.

Que l'exercice de la liberté puisse lui-même faire l'objet d'un traitement scientifique ne doit pas davantage induire en erreur. Il se révèle effectivement possible, en pratique, d'établir des rapports, des corrélations, au moins en termes de probabilités tendanciellles approximatives et non chiffrées, entre certaines données, certains paramètres, et les décisions et actions humaines ; il est possible de se servir des équations même rudimentaires ainsi établies et de parvenir grâce à elles à se repérer, et notamment à faire des prévisions dans le domaine de l'agir humain. De telles prévisions imprègnent constamment notre vie sociale, soutiennent les stratégies de nos relations avec autrui. Elles sont, en particulier, monnaie courante dans le cadre de l'expérience juridique : par exemple, en fonction des traits psychologiques, des origines sociales, des orientations idéologiques, etc., que l'on connaît à tel ou tel juge, l'on n'hésite pas à conjecturer que, dans tel ou tel cas, il y a de très fortes chances pour qu'il se prononce dans tel sens plutôt que dans tel autre. Cela ne veut évidemment pas dire que ce juge n'est qu'un pantin, une marionnette, un automate qui n'agit pas de lui-même mais est agi : cela signifie seulement qu'on a quadrillé de ratios, établis sur la base de données expérimentales, l'exercice par ce juge de son pouvoir de décision ; on ne peut pour autant prétendre que ce juge n'a pas de pouvoir de décision.

Mais, de même que les sciences de la nature nous font croire que cette dernière obéirait implacablement à des lois en vigueur à l'œuvre derrière ses comportements, de même les sciences de l'homme nous font imaginer que celui-ci obéirait pareillement, à son insu, aveuglément mais inexorablement à de semblables lois naturelles, opérant dans son ombre, en amont de sa volonté. Il serait en quelque sorte manipulé par leur jeu. Derrière ce mode de pensée développé par les courants déterministes classiques, historicistes, matérialistes, psychologiques, structuralistes et autres courants colportant le sinistre constat de la « mort du sujet », il y a une illusion naïve, comme si l'on prétendait qu'un chauffeur au volant de son automobile ne la conduit pas réellement dès lors que sa conduite peut être rationnellement mise en rapport avec toute une série de données circonstanciellles, avec les mécanismes de sa voiture et de son pilotage, avec les caractéristiques physiques et psychologiques de sa personne, avec les données du milieu extérieur ; ces différents « facteurs » seraient les véritables « agents » de conduite tenant le volant de la voiture par-dessus les épaules de ce malheureux conducteur fantoche. C'est à ce tableau délirant qu'on aboutit lorsqu'on assimile les outils de repérage que nous établissons, pour nos propres besoins, à partir du spectacle du monde, à des outils localisés derrière le monde, dans de mystérieuses et problématiques coulisses, des outils qui seraient destinés au monde lui-même et qui présideraient à ses productions³⁵.

35. On observera, au passage, que les chantres de la « mort de l'homme » ne se rendent pas compte que ce constat de décès lui-même et toutes les autres idées qu'ils exposent doctement, dans la perspective déterministe où ils se placent, se trouvent affectés, comme toutes les productions de l'homme et de la raison humaine, d'une dérisoire relativité : ces productions

Mais il me reste encore une dernière observation à présenter pour donner le coup de grâce à cette mystification. J'en viens à ma troisième proposition.

Troisième proposition : paradoxalement, le déterminisme négateur de la liberté humaine a été historiquement inspiré à partir de la projection anthropomorphique de cet attribut de l'homme sur l'univers.

La nature, ainsi que je l'ai rappelé, a été originellement conçue à l'image de l'homme : on lui a prêté, selon des vues animistes, la même faculté de s'autoconduire et donc la même aptitude à être « gouvernée », à être soumise à des « lois » auxquelles elle devrait obéir et auxquelles on a longtemps imaginé qu'il pourrait lui arriver de désobéir³⁶. C'est à partir de là que s'est développée l'idée d'un déterminisme général du monde, étendu des éléments naturels aux êtres humains eux-mêmes qui seraient également soumis à des lois immanentes en vigueur dans le monde, auxquelles ils auraient à se plier : on en est venu à prétendre, assez bizarrement, que l'assujettissement des uns et des autres à ces lois naturelles excluerait toute liberté, pour la nature comme pour les hommes. En d'autres termes, on est passé d'une extension de la liberté humaine à l'univers tout entier à la négation de cette même liberté humaine ! Ce paradoxal cheminement de pensée repose, de toute évidence, sur un contresens final, qui vient en quelque sorte couronner, à la manière de la cerise sur le gâteau, les affabulations qui ont constitué le point de départ : en effet, à supposer — supposition parfaitement extravagante faite ici pour les seuls besoins du raisonnement — que les choses de la nature, comme les hommes, aient à obéir à de prétendues lois en vigueur dans le monde, à supposer que les unes et les autres se trouvent en situation de strict asservissement, cela ne serait certainement pas le signe d'une absence de liberté, c'est-à-dire de faculté d'autodétermination, mais tout le contraire. La servitude, en effet, est une forme d'exercice de cette faculté : celui qui agit servilement sous la loi d'autrui, l'esclave, le sujet du pire tyran, c'est celui qui, sous l'inspiration de certains motifs, et en particulier — mais pas nécessairement — la peur de châtiments dont on le menace, consent bon gré mal gré à se mettre au service d'un maître et à exécuter tous ses ordres. Si l'homme n'était pas autoconducteur de lui-même, cet asservissement ne serait évidemment pas

ne devraient jamais être, en effet, selon leurs propres vues, que les simples effets de causes ou circonstances contingentes ; autrement dit, la théorie déterministe se sape elle-même à la manière du serpent qui mord sa queue (cf. en ce sens les conceptions post-modernistes réduisant la science au statut d'un simple discours commandé par l'arrière-plan social et culturel surplombant chaque savant dans ses œuvres).

36. Comme le soulignait Émile Meyerson, « la conviction que ces lois ne sont sujettes à aucune exception, à aucune désobéissance analogues à ce qu'est le crime ou le délit par rapport aux lois civiles est une conviction récente, et à laquelle on trouverait encore des exceptions chez quelques esprits » (dans Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 14^e édit., 1983, p. 585).

possible et il serait complètement déraisonnable de chercher à l'obtenir en brandissant des menaces face à un simple pantin.

À cet égard, on peut prendre à la lettre — ou mieux inverser — le mot provocateur qu'Alfred Jarry met dans la bouche de son célèbre personnage, le Père Ubu : « la liberté c'est l'esclavage » ; il faudrait dire plutôt que « l'esclavage, c'est la liberté » : c'est parce que l'homme s'autoconduit qu'il peut être dirigé, asservi, contraint sous la violence de *se conduire* conformément à des lois qu'on veut lui imposer. La direction la plus implacable, la plus despotique des conduites est bien obligée de passer, précisément et par hypothèse même, par l'entremise de la conduite que les intéressés exercent sur le véhicule de leur propre personne : à travers les pressions même les plus odieuses que le despote exerce sur ses sujets, il rend hommage d'une certaine façon à leur irréductible pouvoir de s'autodéterminer³⁷. De sorte qu'il est parfaitement contradictoire de traiter les lois scientifiques comme des règles de conduite auxquelles les choses du monde doivent obéir et de considérer, dans le même temps, qu'elles excluent la liberté dans le monde. Le fait même d'« obéir » à des lois, c'est-à-dire littéralement de consentir à y prêter l'oreille (*ob-audire*), suppose nécessairement, si les mots ont un sens, une faculté d'autodétermination.

On voit, en définitive, au terme de ce trop long exposé, que c'est sur de bien piètres fondements, faits d'affabulations — ou de résidus fossilisés d'affabulations — à dormir debout et de faux-semblants, qu'on a cru et qu'on croit encore pouvoir sceller le sort de la liberté humaine et enterrer avec elle la dignité de l'homme et de ses expériences éthiques et juridiques. Ma conclusion sera très brève ; j'utiliserai, en effet, pour la formuler simplement les titres, suffisamment évocateurs par eux-mêmes, de deux célèbres pièces de Shakespeare : d'une part, « beaucoup de bruit pour rien » ; mais aussi, d'autre part, « tout est bien qui finit bien », ou, pour citer un titre du répertoire de Pirandello, « *tutto per bene* », — *tutto per bene* dans la mesure où cette inconsistance des thèses déterministes est en même temps un grand réconfort pour les théoriciens de l'éthique et du droit que nous sommes.

37. On ne peut manquer d'évoquer ici les pénétrantes analyses de La Boétie développées il y a plus de quatre cents ans et mettant admirablement en lumière comment la puissance des souverains est subordonnée à l'allégeance, c'est-à-dire au consentement de la volonté, des sujets : « si on ne leur baille rien, si on ne leur obéit point, sans combattre, sans frapper, ils demeurent nus et défaits et ne sont plus rien, sinon que comme la racine, n'ayant plus d'humeur ou aliment, la branche devient sèche et morte » (*Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983, p. 137).

Rainer Rochlitz, *L'art au banc d'essai. Esthétique et critique*, Paris, Gallimard, 1998 1.

Michel Ratté

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004973ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004973ar>

[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

Ratté, M. (2000). Rainer Rochlitz, *L'art au banc d'essai. Esthétique et critique*, Paris, Gallimard, 1998 1. *Philosophiques*, 27 (2), 425–442.
<https://doi.org/10.7202/004973ar>

Étude critique

Rainer Rochlitz, *L'art au banc d'essai*.

Esthétique et critique, Paris, Gallimard, 1998¹.

MICHEL RATTÉ

Université du Québec à Trois-Rivières

mratte@cam.org

1. Contexte, enjeux, parcours

Rainer Rochlitz défend sans doute la position la plus exigeante dans le débat des théoriciens de l'esthétique et de l'art en France. Il n'hésite pas à affirmer la pertinence spécifique de l'art post-avant-gardiste en tant qu'art, face à sa banalisation par les esthétiques hédonistes, tout en prévenant contre l'auratisation philosophique de l'art. Cela dit, son entreprise théorique se situe à un carrefour bien encombré. Celui a) du problème que représente la difficulté de comprendre l'institution artistique à partir de la théorie habermassienne de la socialité communicationnelle — donc, pour Rochlitz, à partir d'une élaboration claire de ce que serait la « rationalité esthétique » ; b) de la reconstruction de l'esthétique française contemporaine à partir des problématiques de la « philosophie analytique » anglo-saxonne — qui pour certains fait le pont vers la « philosophie de l'esprit » contemporaine ; c) de la polémique entre « experts » liée aux conséquences du débat plus large — et moins subtil — suscitée par la remise en question éclatante de la légitimité de l'institution artistique en France depuis au moins une décennie.

Qu'à cela ne tienne, dans son dernier livre, Rochlitz mène rondement sa barque. D'abord, en guise d'introduction il nous offre des précisions en ce qui concerne la tâche de l'esthétique en différenciant sa propre entreprise — dite « reconstructive » — par rapport aux esthétiques normative et empiriste, ainsi que par rapport à la critique d'art. Sous la rubrique « esthétique normative », entrent toutes les philosophies de l'art qui prétendent en définir le sens en dehors de la situation « dialogique » de la réception exotérique (c'est-à-dire, les philosophies spéculatives de l'art, de Platon à Adorno). L'« esthétique empiriste » (et même « transcendantale » au sens kantien), se caractérise par son approche selon le cas, agnostique, quand elle est humble, ou alors relativiste militante quand elle lie de manière très affirmative l'expérience de l'art au plaisir. La « critique d'art » pour sa part, quand elle n'est pas biaisée par des points de vue historiens ou anthropologiques, qui doivent

1. Les renvois à l'ouvrage se feront par le biais d'une pagination entre parenthèses dans le corps du texte.

rester pour elle accessoires², témoigne du caractère proto-normatif de l'art et de l'expérience esthétique : « la *critique* professionnelle [...] représente et instruit un public qui exerce lui-même son jugement de manière informelle » (p. 31) dit-il. L'« esthétique reconstructive » laisse le jugement esthétique se réaliser dans la sphère publique et se propose seulement d'en comprendre les « procédures » menant à des consensus, certes toujours seulement ponctuels, mais légitimés de revendiquer un caractère « rationnel » pour les arguments en faveur ou en défaveur d'œuvres d'art données. L'écho des « thèses » et de la « méthodologie » habermassienne est clair ici. Mais Rochlitz ne reconduit pas l'idée d'Habermas de conférer une relativité culturelle à la valeur esthétique ni sa thèse faisant de l'expérience esthétique l'occasion d'une ouverture émancipatrice du « monde vécu ». Il en a mesuré ailleurs³ la pertinence et s'en tient ici à une tentative d'établir la rationalité du débat critique qui doit être fidèle à la factualité des œuvres d'art sans jamais cesser de les interpréter. C'est sans doute ce principe qui permet de comprendre que la question évaluative ne puisse pas faire l'économie de son arrimage à la question cognitive. Mais encore, la question évaluative doit contribuer à ressaisir la dimension cognitive elle-même parce qu'elle a été en quelque sorte « ravie » par les tenants de la perspective empirique-analytique élevant une clause de réserve sur la question axiologique : la question évaluative n'en est pas une à part du problème cognitif, ce sont plutôt les enjeux intersubjectifs des rapports aux œuvres d'art qui modulent la signification des jugements cognitifs. Pour Rochlitz cependant, cet envahissement du problème cognitif de l'art par les esthétiques empiristes et analytiques mérite d'être combattu de front parce que par ailleurs, dit-il, « [celles-ci] ont été, jusqu'ici, les plus efficaces à tenir compte de la nouvelle situation » (p. 23), c'est-à-dire de la globalisation de la revendication à la production d'œuvres d'art. Ces esthétiques s'opposent en cela aux « esthétiques normatives » qui se montreraient étroites d'esprit à cet égard. On peut se demander cependant si cette globalisation n'a pas un impact sur les repères axiologiques⁴ de l'institution artistique elle-même et si certaines théories de l'art du vingtième siècle, comme celle d'Adorno que

2. Rochlitz écrit : « ce dont traite [l'histoire de l'art] acquiert, pour ainsi dire automatiquement, la qualité d'œuvre d'art » (p. 47), car il est inhérent à la démarche de l'historien de ne s'intéresser qu'à ce qui est déjà consacré. Or c'est la critique qui « consacre », selon Rochlitz. Évidemment, il s'agit là d'un jugement global tout à fait contestable. Mais encore, il faut souligner que, pour Rochlitz, la critique est toujours également située historiquement et que c'est son devoir de le savoir, de le comprendre et de l'explicitier, le cas échéant, dans ses jugements et argumentations en faveur ou non d'une œuvre d'art donnée. En somme, la critique aussi présuppose l'histoire.

3. Rainer Rochlitz, « De l'expression au sens : perspectives esthétiques chez Habermas », *Revue internationale de philosophie*, n° 194, 1995, pp. 409-435 ; « Dans le flou artistique », dans R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, *L'art sans compas. Redéfinitions de l'esthétique*, Paris, éd. du Cerf, 1992, pp. 212-213.

4. Repères dont la fragilité est exposée, comme on le verra, par leur traduction procédurale et formelle dans la théorie de la « rationalité esthétique » elle-même.

Rochlitz inclut dans les « esthétiques normatives »⁵, ne se présentent pas d'abord et avant tout comme des symptômes de la possibilité d'une perte de sens de l'art — et *a fortiori*, comme des symptômes révélant la possibilité d'une situation où l'on ne pourrait plus réaliser une évaluation comparative des œuvres. Faut-il dire que selon toute probabilité, la « globalisation » a commencé par l'industrialisation de la culture et la production d'une culture de divertissement de masse. Et il ne fait aucun doute que cette industrialisation a d'abord permis une *globalisation de marché* pour des marchandises tendanciellement standardisées⁶. Mais encore on peut se demander si la transformation « en système » de l'institution artistique qui prétend encore maintenir une distance par rapport au marché ne mène pas à une logique de réaction et d'adaptation à un « environnement » de requêtes d'intégration qui elles-mêmes se constituent stratégiquement par rapport à l'état du système. La question que je soulève ici est de savoir si l'institution artistique

5. Sans vouloir blanchir Adorno, il faut tout de même souligner qu'il est excessif d'en faire le simple promoteur de l'art « le plus avancé » (cf. p. 13). En tous cas sa conception de l'art le plus avancé inclut une « dialectique du nouveau et du régressif », pour prendre ses mots. C'est ce dont témoigne sa compréhension des œuvres de Mahler et Berg par exemple. De plus, Adorno a pratiquement été désavoué par les « avant-gardes » musicales des années cinquante. Son texte « Le vieillissement de la nouvelle musique » (trad. M. et A. Lhomme et A. Boissière, *Rue Descartes*, n° 23 mars 1999, pp. 113-133) — pour en mentionner un au titre éloquent — est entre autres une critique du scientisme sérialiste émergent. Par ailleurs, il est implicite que le critère d'« exemplarité » des œuvres d'art invoqué par Rochlitz — critère qui forme une triade avec ceux d'« authenticité » et d'« efficacité » (cf. p. 56) — est loin d'exclure la nouveauté et l'originalité. Sans compter que Rochlitz ne sacrifie aucunement le contexte historique comme révélateur de la pertinence des œuvres — le ready made n'aurait pas pu être réalisé au XIX^e siècle, oppose-t-il à Danto (cf. 70 *sqq.*).

6. Sans endosser le prêche adornien sur ce que j'oserais appeler les derniers moyens possibles de résistance — prêche qui notamment exclut de manière injustifiable la possibilité pour la culture populaire harnachée par l'industrie culturelle de trouver des ressources à cet effet —, il faut tout de même admettre qu'Adorno a su montrer parfois, spécialement dans le domaine de la musique, ce que l'on pouvait perdre par la « standardisation ». En l'occurrence le fait que Rochlitz voit dans l'esthétique analytique qui s'intéresse aux œuvres thématiques la reproduction en série — chez Danto par exemple — une « dédramatisation de la désacralisation de l'œuvre d'art » à l'époque de la reproduction de masse (p. 59), pose un problème : l'auteur risque de banaliser la standardisation — en tout cas de ne plus se donner les moyens de comprendre ses effets néfastes. Ce qu'Adorno montre dans sa critique de la standardisation va plus loin que la dénonciation de la perte d'aura de l'art. C'est notamment la modulation de la sensibilité elle-même par la transformation de l'art en *environnement homogène* qui est en jeu. Pour prendre un vocabulaire contemporain, on peut se demander, par exemple, si la « biodiversité » de la musique n'est pas mise en péril par l'environnement musical homogène et de plus en plus continu — qui niera que l'on est de plus en plus soumis à des formes diverses de musique fonctionnelle dans les espaces publics et dans les espaces privés ? Peut-on honnêtement penser que la musique devenue un tel environnement n'émousse pas la possibilité de développer une sensibilité d'écoute spécifiée par des musiques autres ? Je mentionne simplement que la « crise de l'art contemporain » dans le domaine de la musique est précisément alimentée par l'idée de moins en moins contestée au sein de l'institution musicale elle-même qu'ils y auraient des musiques non seulement *excessives* mais *incompréhensibles* !

peut encore elle-même répondre de sa finalité dans la « globalisation » et si chacun est à même de la reconnaître. Dans ce contexte, je crois que l'agnosticisme axiologique de l'esthétique empiriste contemporaine doit être vu lui aussi comme un symptôme de la possibilité d'une perte de sens pour l'institution artistique, et cette perte mérite d'être comprise à travers une généalogie sociologique : la quiétude libérale de quelques philosophes esthètes ne constitue pas un avis crédible sur le sens ou le non sens de la globalisation de la prétention de produire des œuvres d'art. Cela dit, mon pessimisme à l'égard de la santé de l'institution artistique n'est que l'écho du cynisme de Rochlitz lui-même : au moment même où celui-ci fait une théorie du débat esthétique, il admet qu'il y a de moins en moins de répondants à son appel, voire de personnes en mesure de savoir de quoi il parle⁷. Que la deuxième moitié de son ouvrage consiste en « analyses didactiques » d'œuvres d'art en témoigne avec éloquence.

Quoi qu'il en soit de la pertinence de prendre au sérieux les esthétiques empiristes et analytiques relativement au diagnostic sur l'état de l'institution artistique, leur discussion par Rochlitz structure fortement le parcours du livre. En fait, elle est d'abord structurante de la première moitié du livre consacrée aux « principes esthétiques » (pp. 35-226) sur laquelle le présent texte porte exclusivement.

Par exemple, la théorie du symbole de Nelson Goodman est discutée de manière récurrente. Il faut savoir que la discussion de Goodman par Rochlitz se fait sur l'arrière-fond de l'interprétation genettienne « relativiste » de la « relation esthétique » qui prétend également s'inspirer de Goodman. Rochlitz vise donc également Genette à travers la réhabilitation de Goodman dans une perspective « intersubjectiviste » et non mentaliste⁸. Cela dit, l'explicitation du caractère évaluable des œuvres d'art à partir de la théorie des indices fonctionnels — « symptômes », en termes goodmaniens — des œuvres d'art donne lieu à quelques tours de force conceptuels. Je pense notamment au passage de « l'exemplification » (indice sémiotique de l'œuvre d'art qui souligne son caractère auto-référentiel⁹) à « l'exemplarité »

7. Cf. notamment ces passages : « Même si [les arguments critiques] sont ignorés par la plupart, ils sont à la disposition de ceux qui veulent bien les entendre » (p.16) ; « Rien n'est plus néfaste, pour l'art, que l'absence d'une critique *exigeante* ; or, c'est aujourd'hui, entre l'indifférence, le rejet ou l'adhésion conformiste, quasiment la règle » (p. 187).

8. Car Genette tend inopinément vers une conception « psychologique » de la relation esthétique qu'il veut construire à partir de la théorie goodmanienne du symbole (cf. Gérard Genette, *L'œuvre de l'art: volume 2 : la relation esthétique*, Paris Seuil, 1997, pp. 42 *sqq.*).

9. Un petit commentaire relatif à la caractéristique d'exemplification. Pour Goodman, l'échantillon (*sample*) incarne de manière incontestable ce qu'est une chose qui exemplifie : l'échantillon exemplifie certaines propriétés au sens où il est un signe qui porte lui-même son référent. C'est en ce sens qu'il est auto-référentiel. Cela dit, il est erroné de prétendre faire une analogie entre auto-référence au sens goodmanien et autotélisme au sens où, depuis Karl Philipp Moritz et Kant, on prétend voir dans l'œuvre d'art une autosuffisance (Moritz), voire une auto-finalité relativement opaque pour le pouvoir de connaître (re: la fameuse « indétermination

(critère évaluatif de l'œuvre d'art (pp. 124 *sqq.*)). En fait, règle générale, la discussion de Goodman mène au constat de l'insuffisance de sa théorie. C'est le cas quand il est exposé par Rochlitz comment les « symptômes » goodmaniens de l'œuvre d'art ne sont en dernière instance que négatifs (pp. 80 *sqq.*) ; quand, comparée à la philosophie de Cassirer (pp. 118 *sqq.*) — qui est elle-même jugée trop près d'un subjectivisme « monologique » —, Rochlitz fait remarquer que la théorie goodmanienne ne permet pas de comprendre la singularité de l'œuvre d'art, et quand il est reproché à Goodman d'exclure dans sa théorie des symboles l'« interprétant » peircien (p. 131). Bref, en dépit de ce que la théorie goodmanienne était censée amener sur le plan cognitif, la nécessité d'une théorie de l'évaluation l'écrase. D'ailleurs, au moment où Rochlitz discutera des « paramètres » et « prédicats » artistiques (pp. 181 *sqq.*), il ne sera pratiquement plus question de Goodman. Les critères et paramètres du débat esthétique auront été élucidés surtout dans un rapport critique à la critériologie de Beardsley (pp. 177-181).

Rochlitz dialogue de manière récurrente avec beaucoup d'autres théoriciens analytiques — sans compter les plus anciens comme l'incontournable Kant. Cela dit, j'aimerais entrer dans des problématiques spécifiques qui me semblent plus importantes que la discussion et la critique *ad hoc* d'auteurs, en dépit du fait que, malgré tout, celles-ci constituent le tissu du texte.

J'aimerais m'attarder à la discussion plus ponctuelle, mais beaucoup plus significative, de Beardsley, par exemple. Je n'aborderai pas la discussion susmentionnée des critères d'évaluation de Beardsley. Je me concentrerai sur la réfutation du relativisme esthétique qu'il propose et que Rochlitz fait valoir contre Genette et Schaeffer. Ceux-ci voient dans le jugement évaluatif, avant tout un jugement prescriptif, voire autoritaire (pp. 169 *sqq.*) (2.1.). Je soulignerai comment Rochlitz complète la critique de Beardsley à partir d'une analyse de ce qui, selon lui, structure le débat esthétique. Il s'agit en fait d'une « dialectique »¹⁰ de l'évaluation et de la description (2.2.). Puis j'aborderai le problème de la spécification de la rationalité du débat esthétique lui-même, qui tient à la possibilité de l'insérer dans un rapport intersubjectif spé-

conceptuelle » kantienne) — cf. pp. 194 et 196. C'est oublier que l'auto-référentialité de l'œuvre d'art selon Goodman est en dépendance absolue de sa conception de l'exemplification et que celle-ci exige que les propriétés exemplifiées soient explicites et claires. En dernière instance, celles-ci ne sont pas autosuffisantes dans leur auto-référentialité puisque qu'elles sont médiatisées par une convention qui doit expliciter ce que l'exemple exemplifie. Aucun échantillon ne peut exercer sa fonction d'échantillon si les propriétés qu'il exemplifie ne sont pas déclarées ou évidentes (cf. Genette qui relate comment Goodman (et lui-même) résiste de manière tout à fait conséquente à l'idée de Beardsley de voir les œuvres d'art comme des exemplifications de toutes leurs propriétés perceptibles : Gérard Genette, *L'œuvre de l'art...*, *opus cit.*, pp. 56 *sqq.*) .

10. Rochlitz n'emploie pas ce vocable, sans doute parce qu'il est entaché par la dimension ontologique de la philosophie hégélienne, par la « philosophie de la conscience » que Rochlitz prétend dépassée au sein des philosophies du langage du 20^e siècle. Je crois cependant que le sens ancien du concept qui, de toute manière, avait filtré dans le sens hégélien, est, comme on le verra, tout à fait convenable pour désigner la dynamique du débat critique que Rochlitz expose.

cifique que l'on a devant les œuvres d'art et à propos d'elles. Rochlitz prétend que la rationalité de ce rapport pourrait être mis en lumière par une comparaison avec la rationalité du rapport qu'institue le débat moral (2.3.). J'aurai alors explicité des réserves relatives à la force structurelle de la « rationalité esthétique » qui me permettront de formuler des critiques franches à l'égard du moyen proposé par Rochlitz afin de résister contre la transformation de l'institution artistique qui la mène tendanciellement à sa perte. Il s'agit de la déontologie rochlitzienne de la critique d'art institutionnalisée qui est censée être fondée sur la rationalité esthétique (3).

2. Thèmes fondamentaux

2.1. Critique du relativisme

Rochlitz rappelle que Jean-Marie Schaeffer et Gérard Genette ont tenté de réduire le jugement évaluatif en matière d'art à l'expression d'une tentative de persuasion motivée irrationnellement par le sentiment¹¹. Selon Rochlitz les arguments de Beardsley¹² contre cet émotivisme, ainsi que contre le relativisme et le particularisme en matière de jugement esthétique, sont en mesure de faire s'effondrer les présupposés de Genette et Schaeffer.

L'argument fort de l'émotiviste¹³ tient dans l'idée qu'au moment où le critique pense donner des *raisons* étayant son jugement, il ne fait qu'*expliquer* son sentiment. Beardsley fait remarquer de manière préliminaire que le fait d'exprimer — ou même d'expliquer — son sentiment ne revient pas à exiger que les autres le partagent et ne permet même pas de commencer à élucider comment cela serait possible (p.170). En effet, qu'est-ce qui nous permet de penser que l'énonciation expressive d'un sentiment induit d'emblée la volonté de l'imposer¹⁴ ? Mais encore, l'émotiviste devrait être en mesure de

11. Cf. p.156 et note n° 13, p. 442 ; cf. dans G. Genette, *L'oeuvre de l'art...*, *opus cit.*, pp. 94 et 115 ; dans Jean-Marie Schaeffer, *L'Art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1992, p.358. Ceux-ci se sont réclamé à cet effet de Charles L. Stevenson : *Ethics and Language*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1944 ; « Persuasive Definitions », *Mind*, n° 47, 1938.

12. Monroe C. Beardsley, *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 2^e édition, 1981.

13. Nommément Charles L. Stevenson dont se réclament Genette et Schaeffer.

14. Rochlitz ne prend pas les précautions de Beardsley quand il compare la théorie de Stevenson et celle de Kant en affirmant que toutes deux admettent un moment illusoire — le fameux « comme si » de la propriété des choses chez Kant — mais que Kant, à la différence de Stevenson, n'en tire pas les conséquences pour la prétention à communiquer (p.171). Il me semble en tout cas que si l'on en reste à la lettre kantienne il est difficile de penser que la reconnaissance du moment « illusoire » l'aurait empêché par ailleurs de saisir le caractère soi-disant autoritaire de l'expression communicationnelle du sentiment subjectif — ce qui l'exposerait à la critique de Stevenson. Chez Kant, la thèse de l'expression du jugement esthétique comme expression d'un sentiment qui appelle à l'adhésion générale est maintenue sur la base de la présomption que dans le jugement esthétique, le sujet peut encore penser

clarifier le fait que même une exclamation appréciative ou dépréciative soit nécessairement une expression immédiate de l'émotion. Pour Beardsley il est tout à fait possible de penser que l'exclamation appréciative est un abrégé pour une proposition plus élaborée. Si c'est le cas, en tant que proposition, elle tombe sous la « juridiction » de l'évaluation de la qualité du jugement par rapport à l'objet du jugement. Du coup, la logique de l'émotiviste est invalidée — en tout cas au moins à reconstruire — parce que Beardsley réussit à mettre en cause les évidences descriptives mêmes sur lesquelles est bâti son argument (*ibid.*). Beardsley s'attaque également au relativisme et Rochlitz reprend à son compte son argument (p.173 *sqq.*). Cependant ce dernier fait remarquer que pour le relativiste, « il n'y a de véritables *raisons* [...] *que* pour justifier des assertions causales de type objectif [...] ». Il confond donc l'objectivité des causes avec la validité des arguments » (p. 173). En somme, Rochlitz fait du relativiste quelqu'un dont l'ensemble des jugements est structuré par un présupposé épistémologique empiriste. C'est dans cette mesure que, selon Rochlitz, la critique de Beardsley à l'égard du relativiste doit être raffinée. Car celui-ci ne fait pas une critique de l'empirisme, mais « souligne seulement que les jugements esthétiques ne sont pas impératifs, que les propositions normatives sont plutôt des éloges rationnels sans incidence directe sur l'action [...] » (p. 175). Je reviendrai sur cet avis de Rochlitz. Pour l'instant voyons ce que Beardsley propose.

Effectivement, chez Beardsley, le relativiste n'est pas en conflit avec autrui parce qu'il sait qu'il ne prétend jamais dire quelque chose à propos de l'objet qu'il juge, mais seulement à propos de sa subjectivité (p. 176)¹⁵. Cela dit, pour Beardsley, apprécier des choses différentes ne montre pas que les querelles sont inutiles. Car au sein de ces querelles l'on peut éventuellement être convaincu d'apprécier, de découvrir autre chose. Si tout le monde appréciait la même chose, certes, il n'y aurait pas de querelle mais également il n'y

légitimement que son sentiment *ressemble* à celui que les autres peuvent éprouver — Rochlitz le rappelle lui-même (*ibid.*). Cet idéal d'empathie ne laisse rien supposer de coercitif. Et cela se confirme d'autant plus quand l'on sait comment Kant limite l'universalité du jugement à la seule forme *réfléchissante* (subjective) du jugement. Force nous est d'admettre que le sentiment partagé effectivement — si cela est possible — ne serait qu'une empathie contingente chez Kant. Pour sa part, Rochlitz, cohérent avec son option « post-philosophie de la conscience », se montre compréhensif à l'égard de l'avis des empiristes qui ne croient pas qu'une universalité du jugement fondé sur le sentiment soit possible (pp. 171-172). On fera remarquer en tout cas que l'argument de Beardsley ne présuppose pas l'avis des empiristes : il demande seulement que l'on élucide comment le sentiment lui-même peut être le motif d'une volonté d'imposition de l'opinion sentimentale du sujet locuteur. Selon moi, cela n'exclut pas la possibilité d'une meilleure compréhension de l'expressivité du sentiment — c'est-à-dire de la prétention du sujet à le communiquer — mais au contraire y invite. Je reviendrai succinctement sur le problème de l'expression dans la section 2.2.

15. Le particulariste est en quelque sorte un relativiste qui veut faire oublier la relation à l'objet qu'il pourrait avoir en commun avec autrui — c'est un relativiste exclusiviste: en parlant de son expérience subjective avec un objet quelconque, il veut faire comprendre explicitement qu'il ne parle pas du même objet qu'autrui (p. 176).

aurait pas de chance d'apprécier autre chose. Le problème du relativiste est donc de savoir ce que l'on peut faire avec la querelle. Or, l'entreprise de Rochlitz vise précisément à montrer la structure de cette « querelle » pour en rendre la valeur évidente — ce qui ne serait pas encore le cas chez Beardsley. C'est en ce sens que Rochlitz va tenter de montrer que l'arrière-fond empiriste qui prétend *justifier* le relativisme peut et doit être mis en question et cela n'est possible qu'en augmentant la théorie de la valeur de la « querelle esthétique » d'une analyse exhaustive qui montrera le caractère *dialectique* du rapport de l'évaluation et de la description factuelle, dialectique qui transforme les jugements de valeur *autant que les jugements de fait* en simple « moments » de l'activité judiciaire esthétique. Du coup, parce qu'il n'y a pas de factualité indépassable, de factualité de dernière instance pour le jugement esthétique, il n'y a pas de légitimité à faire du jugement esthétique un jugement de fait. Il n'y a pas non plus de légitimité à fonder le relativisme esthétique sur une épistémologie empiriste.

2.2. *Dialectique de l'évaluation et de la description*

Rochlitz est le premier à admettre que l'expérience esthétique n'est pas seulement effective dans le débat critique¹⁶. En effet, l'expérience ou « la réception d'œuvre d'art ne consiste ni à la décrire ni à l'évaluer[...] » (p.113) Mais quand l'expérience esthétique s'extériorise dans une description, il faut constater que « l'on décrit jamais pour soi-même [...] mais pour [...] s'entendre avec d'autres sur ce que l'on perçoit » (*ibid.*). Dès que l'on entend s'exprimer sur notre expérience, s'explicité la capacité d'avancer des arguments justifiant cette expérience et éventuellement un jugement évaluatif corrélatif à l'égard de l'œuvre. Cela précisément parce que chacun sait *a priori* qu'entamer la communication de l'expérience esthétique va nécessairement impliquer l'émergence de divergences d'appréciation et d'appréhension et mener tendanciellement à l'évaluation et l'auto-évaluation de notre propre expérience¹⁷.

« Dans le cadre des débats esthétiques, décrire signifie surtout attirer l'attention sur des caractéristiques significatives[...] » (*ibid.*) et rendre compte des diverses fonctions des éléments ou propriétés soulignés, ce qui revient à expliciter un effort de compréhension de l'œuvre. Du même coup, la description est amenée non seulement à enregistrer et à identifier, à comprendre et à situer, mais à tenter de *justifier* sa compréhension qui consiste à

16. Admettre cela me semble impliquer qu'il faille élucider éventuellement ce que cette expérience subjective — ponctuellement non intersubjective — peut être. D'autant plus que partout dans l'argumentaire de Rochlitz cette subjectivité est présupposée.

17. « [...] Lorsqu'une appréciation n'est pas partagée ; chacun est alors obligé de faire la part des préférences faussement objectivées et des qualités défendables par des arguments. Mais il n'est presque jamais possible de dire *a priori* qu'un jugement de valeur n'est qu'une appréciation idiosyncrasique ; le fait qu'il ne puisse pas être partagé *apparaît* seulement au cours de la confrontation des jugements évaluatifs » (pp. 95-96).

mettre en rapport des éléments soulignés avec l'ensemble de l'œuvre, ce qui, pour Rochlitz, revient à évaluer l'œuvre à travers sa possibilité d'alimenter cette compréhension (p.114). En somme, Rochlitz croit que « les discussions esthétiques ne portent généralement sur des aspects descriptifs que dans la perspective de leur interprétation et de leur évaluation » (p. 115). La description est donc nécessaire au moment où l'on veut exprimer notre expérience esthétique parce que celle-ci inclut la partialité et, si j'ose dire, la « partialité » de la façon dont elle comprend globalement, c'est-à-dire, pour Rochlitz, qu'elle inclut une évaluation de l'œuvre. Mais dans la discussion esthétique la description n'a pas une fonction de référence absolue à l'égard de laquelle tout jugement évaluatif doit se rapporter : c'est que les traits sélectionnés pour expliciter une compréhension peuvent être réinterprétés dans la compréhension-évaluation d'autrui. « C'est donc une caricature de l'appréciation esthétique et de l'évaluation que de les présenter comme l'expression d'un plaisir ou d'un déplaisir greffés sur une appréhension cognitive indépendante » (*ibid.*), écrit Rochlitz en pensant à Jean-Marie Schaeffer¹⁸ : si je décris exhaustivement et que j'ajoute que l'œuvre me plaît en sus, la description n'a pas d'intérêt dans l'appréciation (*ibid.*).

Pour mieux faire comprendre comment l'évaluation est intimement liée à la compréhension, Rochlitz ajoute qu'« en règle générale, la description est en fait — volontairement ou non — sous-tendue par des jugements anticipés qui ne sont pas thématiques ; mais, en droit, le jugement de valeur qui oriente la description et qui peut changer de direction en fonction d'une description approfondie, répond à une sollicitation fondamentale de l'œuvre d'art » (*ibid.*). On doit s'attarder à ce passage.

La description a visiblement ici une fonction de désillement qui a le pouvoir de faire reconsidérer tout ce qui a été vu, le pouvoir de la transfiguration. Et dans cette mesure, le pouvoir de la description en est un également à l'égard du jugement de valeur non thématique et implicite d'autrui, un jugement qui a fait un tout de ce qui a été vu, jugement qui a, en quelque sorte, clos le sens de ce qui est donné à voir. Cela dit, ce qui ouvre les yeux n'est pas ce qui permet d'évaluer la pertinence de l'ouverture elle-même : faire voir les choses autrement n'est pas tout. Il est question chez Rochlitz d'un approfondissement de la description ainsi que de l'orientation de la valeur en tant qu'elle répond aussi à une « sollicitation fondamentale de l'œuvre ». Ici, Rochlitz me semble faire pencher tout le problème de la liaison interne de l'évaluation et de la compréhension vers la question de l'adéquation possible avec le symbole artistique lui-même, l'œuvre¹⁹. Mais on conviendra du fait

18. Cf. Jean-Marie Schaeffer, *Les célibataires de l'art. Pour une esthétique sans mythes*, Paris, Gallimard, 1996.

19. Ma supposition est autorisée par Rochlitz lui-même qui écrit : « on admet que certaines descriptions, mieux que d'autres, sont à même de rendre compte de l'oeuvre[...]. Il existe alors des raisons de choisir entre différentes *hypotheses* descriptives, dont les conclusions

que cette adéquation ne peut pas être celle du simple jugement de fait après tout ce que Rochlitz a pu dire sur le rapport, en dernière instance dialectique, entre description et évaluation. En effet, cela reviendrait à dire que toutes les évaluations perdent leurs prétentions expressives en se dissolvant dans le jugement de fait le plus adéquat, et jamais le débat esthétique ne pourrait alors concurrencer sur ce terrain toute approche « méthodique » des faits. On peut par ailleurs penser que Rochlitz est en mesure d'introduire un correctif pour éviter cet écueil. Par exemple, viser la formulation du jugement de fait le plus adéquat n'a pas à exclure le principe d'une opacité indépassable de l'œuvre. Mais alors on peut se demander pourquoi doubler l'argumentation esthétique, déjà rendue bien opaque par sa propre logique, d'un principe régulateur qui consiste à accepter de ne jamais venir au clair à propos de l'œuvre d'art : pourquoi deux sources d'opacité dont une principielle ? Ne sommes nous pas ici dans la situation où cette fois l'opacité érigée en principe dissout littéralement la possibilité que la visée de l'adéquation du jugement esthétique structure le cours de l'argumentation ?

De toute évidence, ce qui se profile derrière l'idée rochlitzienne de chercher une adéquation judicative par rapport à l'œuvre qui *solliciterait elle-même cette adéquation* demande l'élucidation de l'expressivité même de cette sollicitation. Peut-être qu'au-delà du conflit des interprétations, se profile l'opacité expressive de l'œuvre elle-même. Mais alors il faudrait une élucidation de ce qui est opaque au juste dans l'œuvre d'art — Rochlitz n'aborde pas cette question²⁰ — et montrer en quoi l'œuvre sollicite l'attention vers elle en tant que symbole opaque. Autrement dit, on ne peut pas en rester à la seule postulation principielle d'une opacité : il faut élucider comment l'œuvre d'art signifie quelque chose dans et par son opacité.

En l'occurrence, le problème de l'*expressivité* communicationnelle de l'œuvre d'art — et forcément de l'expressivité communicationnelle de l'opacité — traverse l'ensemble du livre de Rochlitz et se manifeste, comme ici, à des moments cruciaux, sans jamais être explicité. On ne compte plus les rappels du fait que « l'œuvre d'art est toujours aussi expression d'une attitude subjective [...] » (p.104) qui « appelle la reconnaissance [...] » (p.165) et qui a comme cadre le « *désir de partager* l'expérience esthétique, [qui est] à la fois une *tendance* [...] inhérente [à l'expérience] et la *source* de tous les "problèmes esthétiques" » (p. 167, c'est moi qui souligne). Mais jamais l'« expression d'attitude subjective » et son « appel à la reconnaissance », le « désir de partager » comme « tendance de l'expérience » et « source de tous

évaluatives sont différentes, et notamment celles qui sont susceptibles de rendre justice à l'œuvre. » (p. 221). Il est clair qu'ici l'adéquation du jugement de fait est le premier principe régulateur de l'évaluation des hypothèses descriptives.

20. Il prend même la peine de dire que la théorie goodmanienne des symptômes de l'art a le désavantage de ne comprendre qu'en terme d'« indétermination » ce qui structure l'œuvre (p. 80 *sqq.*).

les problèmes esthétiques », ne sont élucidés. On peut penser que Rochlitz a cru mater la situation en faisant valoir contre les empiristes-physicalistes qu'il existe quelque chose comme un « monde subjectif » d'où il fait originer l'« individualité » des œuvres d'art (pp. 99-106)²¹. Mais jamais cette individualité n'est présentée comme expressivité d'un monde subjectif, ce qu'elle doit être de toute évidence (au moins en partie) puisque c'est par l'individualisation que l'œuvre est censée acquérir une unicité significative. En fait, cette individualité est immédiatement balayée sous le tapis : parce que le monde subjectif lui-même doit se réaliser dans le monde intersubjectif — après le dépassement du paradigme de la « philosophie de la conscience » —, il n'est jamais élucidé comme monde subjectif²².

On pourrait me reprocher d'avoir ici dramatisé un problème local de la théorie du débat esthétique et de profiter de l'occasion pour sommer Rochlitz de rendre justice à la question de la subjectivité dans l'expérience esthétique alors qu'il s'agirait d'une question secondaire pour le philosophe. C'est pourquoi je m'arrête ici pour aborder un problème incontestablement immanent au projet de Rochlitz.

2.3. *Le problème de l'établissement de la rationalité du débat esthétique*

Rochlitz prétend que l'axe sur lequel la discussion esthétique reporte constamment l'établissement de la valeur du jugement esthétique peut faire l'objet d'une analogie avec l'axe sur lequel le jugement de fait est lui-même sujet à contestation, ce qui serait implicite dans la méthodologie scientifique elle-même. Il oppose donc aux tenants de l'esthétique empiriste la thèse consensualiste de la vérité — qui vient avec la théorie de la socialité communicationnelle qu'il endosse (p. 176).

Par ailleurs, pour lui, « le problème de la théorie morale a été longtemps analogue à celui de l'esthétique : elle paraissait devoir choisir entre une approche descriptive de type anthropologique et un émotivisme performatif incapable d'accéder à un statut rationnel » (p. 169). Les théories « procédurales » contemporaines semblent être en mesure d'échapper à cette alternative pense-t-il. « Elles ont pu montrer que l'universalisation des intérêts dans les débats relatifs aux normes est possible et correspond à une pratique courante » (*ibid.*). C'est à partir de ce gain que Rochlitz veut faire valoir une analogie entre le jugement esthétique et le jugement moral.

21. Ce qui n'est pas seulement qu'incident : « L'objet de base de l'expérience artistique n'est pas tel type de symbolisation ou tel art, mais une oeuvre singulière [...] » dit Rochlitz. (p. 104)

22. Rochlitz écrit : « Le monde subjectif susceptible d'être partagé présente cette analogie avec le monde social que lui aussi n'est pleinement accessible qu'au point de vue d'un *participant* du jeu, ici artistique » (p. 102). On peut se demander alors pourquoi faire une différence entre monde social et monde subjectif.

Si Rochlitz fait une différence très claire entre norme et valeur — la norme (morale) ayant force d'obligation et la valeur (esthétique) ayant seulement un pouvoir de « recommandation » (cf. p. 145) —, il croit tout de même pouvoir maintenir l'analogie entre jugement moral et jugement esthétique. Il écrit : « en esthétique, bien que « l'accord rationnel » sur un seul jugement correct ne soit guère ici un objectif raisonnable et accessible, la situation pourrait être analogue » (p. 169). Sur quoi il ajoute : « ce qu'il importe de retenir est que les récepteurs et les critiques argumentent dans le but de parvenir à des interprétations et à des évaluations pertinentes et judicieuses, non pour faire valoir la suprématie de leurs émotions[...]. » (*ibid.*). Le problème posé ici est évidemment celui de la validité de l'analogie. Car on ne peut pas simplement penser que le débat esthétique se structure avec la même « évidence » (j'ose dire) que le débat moral sans devoir admettre qu'il vise lui aussi une norme contraignante. Car ce n'est pas le simple fait que le débat esthétique échappe à la finalité formelle de l'institution d'une norme universelle et contraignante — spécifique au débat moral — qui différencie les deux débats. C'est le fait que l'universalité et la contrainte de la norme à établir dans le débat moral jouent *déjà* au niveau de la signification de la recherche même du *meilleur argument* au sein du débat, alors que rien d'aussi clair ne structure le débat sur les valeurs esthétiques. Ceci veut d'abord dire que ce que j'appellerais l'architectonique du débat esthétique ne pourra jamais être aussi forte que celle du débat moral. En conséquence, on peut dire que l'analogie que l'on peut faire entre la possibilité d'un débat infini sur les normes et celui qui prolifère *effectivement* à propos des valeurs esthétiques est trompeuse. C'est que dans le domaine des valeurs esthétiques, il peut y avoir prolifération d'hypothèses de compréhension venant avec leur axe spécifique de recherche du « meilleur argument »²³ : la valeur ici n'est pas seulement non contraignante, la valorisation est elle-même poïétique. N'est-ce pas ce que la dialectique de l'évaluation et de la description traduit ?

Cela étant dit, ne retrouvons-nous pas ici le spectre du relativisme, un relativisme non pas volontariste comme celui qui présuppose une épistémologie empiriste, mais un relativisme en quelque sorte « fataliste » et légitimé de l'être ? Si les débats orientés par la recherche du meilleur argument en faveur ou non d'une œuvre d'art peuvent se multiplier sur de nouveaux axes de recherche du meilleur argument à partir du renouvellement des descriptions de propriétés pertinentes, et donc que cette orientation vers le meilleur argument est non seulement infinie mais arborescente, n'est-il pas raisonnable et légitime que le relativiste sans mauvaise foi choisisse d'interrompre

23. Si Rochlitz a par ailleurs soutenu qu'il y avait des hypothèses descriptives plus judicieuses que d'autres (p. 221), cela ne se déterminait pas par les ressources du cadre de la rationalité esthétique lui-même, mais comme on l'a vu plus tôt, par le simple postulat d'une adéquation possible du jugement à l'œuvre d'art comme objet. Je rappelle que cela est paradoxal si on oppose aux empiristes, la thèse de la vérité consensuelle.

éventuellement sa participation au débat esthétique ? Sans nier que le débat peut lui permettre de voir son expérience autrement et d'éventuellement la transformer, le relativiste peut estimer — et cela légitimement — qu'il n'a pas besoin de mener son expérience à un verdict sur la qualité de l'œuvre qui l'exposerait à devoir en formuler la défense. En fait, je ne crois pas que la théorie de l'argumentation esthétique dans l'état où elle est soit en mesure de débouter une forme de relativisme qui consiste à être réaliste devant la possibilité de trouver dans le débat sur l'art une manière sûre de découvrir ce qu'il en retourne de soi devant l'art et de l'art lui-même. Quoi qu'il en soit de la légitimité du relativiste, il est souhaitable que Rochlitz réussisse éventuellement à élucider la spécificité de la rationalité de la valorisation esthétique²⁴. Mais il est plus probable que l'on ne puisse pas surmonter la faiblesse structurelle du débat esthétique, qu'elle qu'en soit l'instanciation.

3. Sauver la critique d'art pour sauver l'institution artistique ?

On est donc en droit de se demander si la critique d'art, rappelée à l'ordre par Rochlitz, peut être un levier contre la possible perte de sens de l'institution artistique, alors que par ailleurs l'on sait que cette critique n'est que l'incarnation institutionnelle du débat esthétique structurellement fragile tout juste décrit²⁵. Je ne veux aucunement prétendre qu'il y ait d'autres moyens plus efficaces. Cela dit, la mauvaise réputation que Rochlitz fait à ce qu'il appelle les « esthétiques normatives », à l'histoire de l'art et aux sciences humaines qui thématisent l'art me semble montrer *a contrario* la confiance qu'il a en sa propre option. Voilà une bonne raison de poursuivre l'évaluation de la situation de la critique d'art.

Un mot d'abord sur ce qui disparaît de l'horizon des possibilités de compréhension de l'art chez Rochlitz. J'ai déjà fait allusion à l'appréciation négative rochlitzienne de l'histoire de l'art et des sciences humaines dans la première section de ce texte. J'aimerais seulement ajouter que l'idée qu'il faille se méfier des herméneutiques en ce qu'elles ont une tentation « sournoisement normatives » (p.13) m'apparaît être une généralisation malheureuse, surtout si on développe par ailleurs une empathie pour l'insouciance du « plaisir » (*ibid.*). J'ai déjà fait allusion à la possibilité de voir chez Adorno les éléments d'une critique recevable de la musique standardisée. Mais je n'ai même pas mentionné l'intérêt certain de la façon dont il *comprend* la formalisation libre de la musique « complexe », musique qui est en

24. Justement, peut-être devrait-on d'abord élucider les conditions de légitimité de l'abandon éventuel du débat esthétique par le relativiste réaliste. Manifestement, l'abandon *légitime* du débat par un des protagonistes ne peut certainement pas être totalement discrétionnaire.

25. Rochlitz écrit : « Il n'y a [pas de] discontinuité fondamentale [...] entre la lecture intuitive de l'amateur et la lecture approfondie de l'expert [...] » (p. 106).

passé d'être sacrifiée dans la « Crise de l'art contemporain ». Ce qu'Adorno offre pour comprendre son expressivité²⁶ vaut bien le « débat esthétique » de l'institution musicale contemporaine qui a déjà largement assumé que la musique complexe est sur la pente de l'incompréhensibilité. D'une manière générale, si Rochlitz est lui-même prêt à admettre que la critique d'art institutionnelle n'est plus qu'une caricature, on ne voit pas pourquoi les interprétations plus élaborées de l'art, qui ne sont pas en train de faire de l'art l'allégorie d'autre chose, ne pourraient pas contribuer elles aussi à réactiver la compréhension de l'art. Évidemment, le cas de l'interprétation adornienne est très difficile parce qu'afin d'en récolter les fruits, il faut la désintriquer d'une philosophie de l'art très contraignante. Mais nous n'avons pas à en rester à Adorno, ni ceux qui sont méfiants à l'égard des interprétations élaborées, ni ceux qui s'y intéressent positivement.

Je veux terminer ce texte en mettant en lumière le caractère tout à fait problématique de la logique de l'« homologation » (pp. 35 *sqq.* entre autres) des œuvres d'art — qui est censée être instancée par l'activité de la critique d'art dans l'institution artistique — une fois que l'on prend la mesure de la fragilité structurelle du débat esthétique, mais aussi de la situation effective de la critique d'art. Rochlitz me semble se montrer un peu négligeant en offrant seulement une déontologie pour la critique qui, avec le reste de l'institution artistique, perd tendanciellement son sens, tout en présentant de manière presque idéaliste — c'est-à-dire sans examen sociologique — le travail effectif d'« homologation » du critique en rapport aux marchés, aux artistes, aux récepteurs. Voyons cela.

3.1. *Homologation par le système*

« Pour être reconnue comme telle et donc fonctionner, une œuvre d'art doit généralement être acceptée indépendamment de la seule intention de son auteur. Les publics, les marchés, les institutions compétentes se chargent de rendre cette distinction effective », affirme Rochlitz (p. 40). La question que l'on peut se poser est évidemment celle de savoir si *toutes* ces instances contribuent à activer le *débat critique* d'où en principe l'authenticité de la reconnaissance est tirée.

En tout cas, Rochlitz prétend sans grande justification que l'on peut minimiser l'effet du marché sur l'art. Notamment, à propos des préférences des collectionneurs d'art, il écrit : « que certains [...] aient une prédilection plus intense que d'autres pour telle œuvre, c'est un fait important pour le marché, mais accessoire et qui deviendra anecdotique lorsque l'œuvre finit son parcours dans les musées publics [...] » (p. 161). En somme, il fait grandement confiance à ce que l'on doit appeler le « système de l'art » et il le croit

26. Cf. entre autres, T.W. Adorno, *Quasi una fantasia*, trad. J.-L. Leleu, Paris, Gallimard, 1982.

mû par le seul principe d'une critique authentique. On peut imaginer que dans la circulation systémique s'opère une sélection progressive : certaines productions prennent un sens par leur circulation — c'est le cas des œuvres qui aboutissent au musée selon Rochlitz — d'autres productions succombent à force de circulation — que l'on suppose être l'épreuve publique et critique qui a raison d'elles. Je serais plutôt tenté de croire que ce qui circule dans le système se réduit de plus en plus aux supports de la circulation elle-même, si bien que tout, en tant que « circulant » pourrait y trouver son compte. Quoiqu'il en soit du pouvoir de dénaturation globale du sens par la circulation systémique, pouvoir qui ne me semble pas pris au sérieux par Rochlitz, je vais m'attarder ici au problème spécifique de *l'entrée* dans le système. Car c'est précisément celui-là que doit rencontrer la critique d'art dans sa tâche d'homologation, sa tâche d'évaluer les candidatures au titre d'œuvre d'art. Pour ne pas risquer d'exclure *a priori* ce qui devrait légitimement pouvoir circuler dans le système, Rochlitz va parler de la nécessité pour le critique qui doit rendre compte d'une œuvre inédite créée par un artiste inconnu, de commencer par décrire scrupuleusement les enjeux que l'artiste prétend exposer. Plus tard viendront les appréciations comparatives. Il faut d'abord établir des comparaisons compréhensives, etc²⁷. Qui peut se prononcer contre cela ? Mais le problème que n'envisage pas Rochlitz c'est le fait que les « entrées » dans le système ne sont pas toutes supervisées par le critique d'art n'ayant pour motivation que la découverte du « meilleur argument esthétique » en faveur ou non d'une œuvre d'art. Et justement, l'une des « entrées principales », si j'ose dire, est sans doute le marché qui juge pour sa part les œuvres en fonction de critères stratégiques²⁸ ou alors irrationnels²⁹, mais tout à fait rarement en fonction de la valeur que pourrait en dévoiler un quelconque débat esthétique. Si bien qu'au moment où le philosophe nous rappelle qu'une œuvre n'en est pas une pour une seule personne ; qu'elle doit « entamer une carrière publique » (p. 40) pour en être une ; qu'elle doit être reconnue comme telle par « un certain nombre de personnes » (p. 41), nous

27. Rochlitz parle de l'œuvre d'art comme étant en attente de reconnaissance puis, une fois reconnue, prête pour une appréciation différenciante (p. 42).

28. Évidemment on pense immédiatement à l'anticipation du « succès »... Il est assez difficile d'accepter de considérer que la « reconnaissance » telle que Rochlitz en théorise la « dialectique » se ramènerait à cela.

29. Car il ne s'agit pas de dire que les déterminants économiques du marché exercent une domination cohérente sur la revendication de reconnaissance des artistes, mais que les décisions qui permettent ou non de faire circuler des œuvres dans le marché, qu'elles soient rationnelles ou non, ne perdent jamais de vue celui-ci. Bien sûr, il y a d'autres entrées dans le système de l'art qui n'est pas que marché, mais également une myriade de réseaux de médiations avec leurs intermédiaires propres (les politiques culturelles, les écoles supérieures et universités, les organismes de diffusion, les médias, etc.) qui sont aussi structurés par des quantités de décisions à visée plus souvent qu'autrement pragmatique (cf. à cet effet, la note suivante sur le sort fait au mandat politico-culturel des conseils des arts comme conséquence de la reproduction systémique de l'art public lui-même).

sommes rappelés à l'exigence intersubjective comme à une injonction idéale qui fait oublier le réel : l'arbitraire massif, par rapport aux critères de la rationalité esthétique, des motivations qui autorisent l'entrée d'œuvres dans le système de l'art³⁰.

3.2. *Exclusion comme effet de rapports conflictuels de groupes sociaux*

Le réel inclut non seulement la pression arbitraire induite des marchés sur l'art, mais également une segmentation des publics d'art causée et alimentée par plusieurs facteurs — dont les marchés de l'art eux-mêmes. Si bien qu'au nom d'un certain réalisme — et non des motivations de l'auteur — je sous-cris partiellement au raisonnement de Schaeffer (que Rochlitz trouve fallacieux) selon lequel « refuser à une chose le titre d'œuvre d'art au nom d'un jugement de valeur revient à la reconnaître comme œuvre d'art au nom d'autres critères » (p. 41). Cela veut dire que si l'on refuse le titre d'œuvre d'art à un objet au nom d'une valeur, c'est usuellement parce que l'on comprend implicitement pourquoi d'autres sont prêts à y reconnaître une autre

30. Il est important de dire un mot sur la question de l'aide publique aux arts. Car on pourrait opposer qu'elle sert précisément à rendre la création de l'art indépendante des marchés. Elle aménage même formellement une séparation de l'aide à la création et de l'aide à la diffusion à cet effet (c'est le cas au Canada et au Québec en tout cas — qui n'ont rien inventé ; on y suit les modèles anglais et français). Dans le cas des arts de performance, on a cru qu'avec un minimum de reconnaissance professionnelle, la production des artistes dont les projets sont approuvés par des pairs, pourrait être un indice fiable de la capacité de « connecter » avec le réseau des diffuseurs semi-indépendants et publics. La capacité de diffusion de ceux-ci s'est rapidement montrée insuffisante — évidemment parce que le financement public de la diffusion est lui-même insuffisant. On a donc assisté à une surproduction de création subventionnée par rapport à la possibilité de la diffuser. Au moment du virage néo-libéral, les diffuseurs semi-indépendants et publics ont commencé à adopter un credo de fidélisation du public en même temps que d'augmentation du rayonnement qui les ont amenés à exercer une pression supplémentaire sur la production libre. Pour leur part, les créateurs ont été attaqués pour leur attitude soi-disant clientéliste à l'égard de l'État. C'est alors que la pression a fait son oeuvre partout y compris dans les décisions des jurys des conseils des arts dans le secteur d'aide à la création. Informellement, mais systématiquement, l'indépendance de la création par rapport au marché qui est promue formellement par les conseils des arts, pour des raisons pragmatiques, est en passe d'être oubliée par les pairs eux-mêmes qui forment les jurys. La qualité des projets de création est maintenant considérée concurremment avec des présomptions indifféremment fantasmagiques ou réalistes quant à la possibilité que les oeuvres qui en émergeront rayonnent et circulent dans les réseaux que l'on suppose à tort ou à raison les plus utiles à la légitimation de l'aide à l'artiste, de l'artiste lui-même, et des diffuseurs subventionnés qui choisiront de diffuser les oeuvres. En somme, la mission des conseils des arts est bafouée par une reproduction systémique du monde de l'art subventionné. S'il ne s'agit pas d'un marché fonctionnant à partir de l'indice de prix, il est cependant fascinant de voir le système intégrer d'une manière structurante un concept tout à fait symbolique de « profit » calculé en terme d'« augmentation de fréquentation ». Du coup, le système est mû par une profusion de décisions irrationnelles qui prétendent avoir en vue cette « augmentation » : tout le monde « spéculer ». À terme, les spéculateurs qui auront « réussi » gagneront en prime leur indépendance de l'État. Celui-ci pourra en profiter pour définitivement oublier la mission des conseils des arts, fermer son « comptoir » d'aide: les « perdants » auront *tout* perdu.

valeur, en fait une valeur concurrente. Que Rochlitz prétende que Schaeffer cherche par là à libérer l'art de toute « instance d'homologation publique » (*ibid.*), c'est certain. Mais cela ne découle pas de son raisonnement qui invite plutôt à la vigilance quant à croire que la rationalité d'une valeur s'assure, se confirme, par son institutionnalisation.

Ce qui m'amène à parler de la façon dont le jugement d'incompétence — celui qui mène à l'exclusion d'un candidat au titre d'artiste — va de soi pour Rochlitz. Ce jugement est assez important dans la mesure où en faisant « obstacle à l'homologation » (p. 41), il rend insuffisantes « les autres caractéristiques [...] pour conférer à l'objet un statut [...] d'œuvre d'art » (*ibid.*). Évidemment, cela pose la question de savoir qui va porter ce jugement et au nom de quoi. Si pour le cas évident d'une œuvre qui affiche explicitement que sa réalisation ne demande pas de compétence particulière, Rochlitz peut faire valoir l'illégitimité de toute prétention à l'exclure à partir du critère de compétence, les cas les plus fréquents ne sont pas de cet ordre. La plupart des cas d'exclusion pour incompétence sont motivés par l'examen d'œuvres qui à première vue sont techniquement « standards » et demandent forcément, dû à la gravité de ce jugement, une justification experte. C'est dire que ce jugement n'est plus souvent qu'autrement formulable que par des spécialistes dont le pouvoir de reconnaître une compétence est par ailleurs la manière dont leur propre légitimité se reproduit. Or, au moment où l'enjeu d'une œuvre consiste à reconsidérer de l'intérieur des manières de faire qui se sont stabilisés — cela étant le cas plus souvent qu'autrement —, ce qui est demandé à l'expert c'est d'évaluer l'œuvre, en reconsidérant sa façon d'objectiver son propre savoir, en fait, en mettant en cause son expertise. Compte tenu du fait qu'il y a ici inégalité de légitimité entre celui qui juge (le critique expert) et celui qui est jugé (l'aspirant artiste³¹), et que ce qui doit être l'objet d'une évaluation (l'œuvre) est compris par le juge en partie comme une remise en cause de sa légitimité, le critère de compétence, tel que pensé par Rochlitz, ne devrait pas être considéré pertinent dans le débat esthétique. D'abord, il gomme tendanciellement la possibilité de faire valoir dans le débat esthétique des arguments montrant comment la signification de l'œuvre est liée à sa genèse même. Cette tendance provient du pouvoir de l'expert de parer à l'adresse critique des œuvres en l'occultant, c'est-à-dire en occultant l'éventuelle signification que l'œuvre investit dans un rapport non-trivial entre sa genèse et son sens. On voit donc dans quel contexte l'exclusion pour incompétence est formulée ainsi que sa radicale illégitimité si elle ne se traduit pas dans une étude génétique qui pourrait démontrer méticuleusement l'insignifiance du rapport entre la genèse et le sens. Or, pour les raisons tout juste évoquées, c'est la règle plutôt que l'exception dans la critique institutionnelle, de faire fi de cette démonstration d'ailleurs exigeante. C'est la règle également dans l'« arbitrage » des experts appartenant à des

31. Celui-ci, n'en étant effectivement qu'au stade de la requête d'un statut.

champs artistiques concurrentiels : les frontières entre les genres sont définies par la prise de parole d'experts qui répartissent les manières de faire de part et d'autre. On n'a pas à s'étendre sur la présomption de facilité et d'incompétence chez les critiques savants à l'égard des champs artistiques homologues qui se sont formés au sein de la culture populaire, ni sur la « contre-expertise » massmédiatique des arts populaires qui produit son propre exclusivisme à l'égard des critères « savants »³².

Il suit de ces observations que l'affirmation de Rochlitz selon laquelle des chefs-d'œuvre, on ne discute pas³³, est tout à fait inacceptable du point de vue de l'exigence du débat esthétique tel qu'il l'a lui-même pensé. Compte tenu du fait que l'on est averti que le jugement expert peut se « tromper gravement » pour les motifs que l'on connaît maintenant, et qu'il le fait sans doute régulièrement, l'invocation de la fidélité des experts à certaines œuvres n'est pas un argument recevable pour en établir la valeur. D'ailleurs, la réception historique durable comme argument d'autorité est tout à fait inopinée chez le théoricien critique qu'est Rochlitz.

* * *

Le fait que ma critique ait culminé dans des remarques principalement relatives à la justesse de l'évaluation sociologique de l'institution artistique par Rochlitz me semble tout à fait approprié : si l'auteur prétend que la critique d'art institutionnelle peut encore s'exercer légitimement alors qu'il constate les signes d'un glissement possible de l'institution artistique dans son ensemble, sa « déontologie » ne suffit pas. Par ailleurs, il y a le problème de savoir ce qu'il s'agit de sauver. Il ne fait aucun doute que l'auteur prétend se situer dans l'horizon de la théorie critique qui à partir d'Habermas prend le pari de faire de la « fluidification » démocratique des institutions la condition de leur légitimité³⁴. Mais je n'arrive pas à concilier cette idée autant que la théorie rochlitzienne du débat esthétique — qui témoigne à la fois de son pouvoir inhérent de « fluidification » des institutions artistiques et de sa fragilité — avec une justification aussi rapide de l'« homologation » des œuvres d'art telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui.

32. Si le postmodernisme artistique avait donné l'impression de tendre à dépasser ces rivalités, on peut maintenant constater qu'elles sont bien plus structurantes que l'idéal postmoderne a pu l'être. Dans le contexte de la crise de l'art contemporain, les arguments en faveur de la restauration ont vite fait remonter à la surface l'esprit d'auto-conservation qui commande de revaloriser le sérieux et la compétence des artistes savants contemporains.

33. Rochlitz dit en fait que la comparaison des chefs-d'œuvre dans un but évaluatif « n'a guère de sens » (p. 225), alors que la comparaison des œuvres mineures avec les chefs-d'œuvre est pratiquement une exigence « de respect pour le lecteur [de littérature populaire] et son intelligence » (p. 226). Il nous reste à espérer que cette comparaison ne soit pas aussi condescendante que sa motivation...

34. Cf. Albrecht Wellmer, « Reason, Utopia, and the Dialectics of Enlightenment », dans J.R. Bernstein (ed), *Habermas and Modernity*, Polity Press, pp. 35-66

Réponse à Michel Ratté

Rainer Rochlitz

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004977ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004977ar>

[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

Rochlitz, R. (2000). Réponse à Michel Ratté. *Philosophiques*, 27 (2), 443–448.
<https://doi.org/10.7202/004977ar>

Réponse à Michel Ratté

RAINER ROCHLITZ

CNRS

rainer.rochlitz@

Mon ami Michel Ratté cherche à pointer les failles et les faiblesses de mes propositions esthétiques. S'il avait raison, ce qu'il appelle, de façon assez flatteuse, « la position la plus exigeante dans le débat des théoriciens de l'esthétique et de l'art en France » ne tiendrait donc finalement guère ses promesses. On devrait dès lors se demander si l'esthétique française contemporaine, selon lui dans l'ensemble moins « exigeante » que la mienne, n'est pas dans un piteux état. Je ne pourrai évidemment parler que pour moi-même.

Parmi les nombreux points litigieux relevés, ma réponse forcément brève et tout aussi inévitablement apologétique ne pourra retenir qu'un petit nombre. Ce sera : 1. la question de l'adéquation des jugements de fait aux œuvres, liée par Michel Ratté à celle de « l'expressivité » ou encore de l'opacité de l'œuvre ; 2. celle des espoirs fondés sur la critique, liée au rapprochement entre débat critique et débat sur les normes ; et 3. celle de « l'homologation » des œuvres, en rapport avec le caractère intersubjectif de l'art. Avant d'aborder ces différents points, il me faut cependant dire un mot sur mes choix philosophiques.

À plusieurs reprises, Michel Ratté souligne que je critique la « philosophie de la conscience », appelée aussi « philosophie du sujet » et que j'adhère à ce qu'il dénonce comme la « théorie consensuelle de la vérité ». Ce choix lui semble être à l'origine de certaines des faiblesses qu'il me reproche. Il n'est guère possible de discuter ici ces problèmes complexes. Mais j'aimerais lui signaler qu'il existe de fortes raisons de vouloir échapper à certaines impasses conceptuelles qui résultent des aiguillages de la philosophie du sujet, telle qu'elle s'est développée de Descartes à Husserl et ses disciples. Elle s'est révélée incapable de rendre compte des phénomènes intersubjectifs, notamment sociaux, auxquels nous avons affaire, entre autres dans le domaine de l'art. Quant à la théorie de la vérité à laquelle il fait allusion dans des termes ambigus, elle repose sur l'idée que la « correspondance » entre les faits et nos affirmations — seule alternative sérieuse à la conception argumentée de la vérité — suggère quelque chose comme des « faits » non interprétés auxquels nous pourrions comparer nos affirmations. Même s'il existe toujours des défenseurs de la théorie de la vérité-correspondance, leur point de vue est aujourd'hui assez largement contesté. Car cette approche n'est en fait efficace que lorsque l'objet du litige s'offre à l'observation, situation qui suscite rarement des interrogations sur la vérité.

1.

Michel Ratté observe que j'établis une relation entre notre connaissance descriptive des œuvres d'art et nos jugements esthétiques. Il appelle cette relation « dialectique », ce qui n'est guère gênant mais, à mon avis, n'apporte à l'idée de « lien » que des connotations qui risquent d'induire en erreur. Dans la mesure où le jugement répond, chez moi, à une « sollicitation fondamentale de l'œuvre », Ratté ajoute [p. 433] que je « semble faire pencher tout le problème de la liaison interne de l'évaluation et de la compréhension vers la question de l'adéquation possible avec le symbole artistique lui-même, l'œuvre » — Dans un second temps, il lie cette question à une « élucidation de l'expressivité même de cette sollicitation », qui lui semble poser le problème de « l'opacité expressive de l'œuvre » [p. 434]. J'aimerais dissocier ces deux questions.

a) Du fait du primat du jugement de fait, Michel Ratté craint que « toutes les évaluations perdent leurs prétentions expressives en se dissolvant dans le jugement de fait le plus adéquat » [*ibid.*]. Il redoute donc que le fait de privilégier l'analyse la plus apte à rendre compte d'une œuvre nous conduise à sacrifier la pluralité des relations « expressives » avec les œuvres, autrement dit, si j'ai bien compris, la richesse des investissements subjectifs très divers qui se projettent sur les œuvres. Je ne crois pas que cette crainte soit justifiée. Car, d'une part, si nos débats critiques sur les œuvres tendent vers une perception *juste*, ils ne font pas disparaître la diversité des lectures, car il est rarement possible d'affirmer qu'une lecture ne découvre rien dans une œuvre ; son apport, et en ce sens un certain « relativisme », sera donc conservé. Mais surtout, les jugements de fait ne sont jamais, selon moi, dissociables des hypothèses évaluatives sur la réussite et l'importance d'une œuvre. Autrement dit, l'intérêt de tout jugement de fait dépend de sa contribution à une lecture qui rende justice, autant que possible, à la qualité de l'œuvre, ou qui lui donne toutes ses chances. Il n'y a donc pas, chez moi, de primat indépendant des jugements de fait à propos des œuvres, et le reproche de Michel Ratté est infondé. Ma distinction entre les œuvres et leurs supports matériels, les « habitacles », me conduit à cette conclusion.

b) Le terme expressivité ne fait pas partie de mon vocabulaire, mais de celui de Michel Ratté, et il me semble peu clair. Quant au lien entre « l'adéquation » du jugement et « l'expressivité » de la sollicitation de l'œuvre, je ne suis pas sûr de comprendre la remarque. Quoi qu'il en soit, ce sur quoi Ratté souhaite insister, c'est de toute évidence « l'opacité » de l'œuvre, autrement dit ce qui en elle résiste à toute prétention à une connaissance adéquate. Ratté souligne [p. 435] que je n'aborde pas cette question. C'est que je ne suis pas sûr qu'elle soit féconde, pour au moins deux raisons. i) Il est clair que la compréhension d'une œuvre d'art n'est jamais exhaustive, mais que cela ne nous empêche pas de chercher à la comprendre et à lui rendre justice. Il n'y a donc pas d'« opacité » de l'art en général, mais une difficulté plus ou moins grande à traduire les contenus et les significations des œuvres. ii) Néanmoins,

on ne peut pas dire n'importe quoi à propos d'une œuvre ; on peut donc à tout le moins circonscrire son degré de traductibilité. Et chaque traduction verbale envisageable a des conséquences pour l'intérêt, le degré de réussite et d'importance que nous accorderons à l'œuvre. Il ne me semble donc pas que cette question trop générale de l'opacité de l'art ait une incidence sur ma thèse quant à la meilleure compréhension en relation avec des hypothèses évaluatives.

2.

Le deuxième groupe de remarques auxquelles j'aimerais répondre concerne les espoirs que je fonde sur la *critique*. Michel Ratté observe fort justement que je suis moi-même très sévère lorsque je parle de l'état actuel de la critique. Il évoque un peu excessivement le « cynisme » [p. 428] dont je me rendrais coupable : au moment même où je développe une théorie du débat critique, j'admets « qu'il y a de moins en moins de répondants à [mon] appel, voire de personnes en mesure de savoir de quoi [je] parle » [*ibid.*]. Cette contradiction, qui est presque une définition de la démarche philosophique ou de toute réflexion sur des principes, ne me semblerait guère inquiétante. Mais je ne suis pas aussi pessimiste que semble le croire Michel Ratté, et surtout, je ne vois guère de solution de rechange.

a) Je ne suis pas pessimiste, car « la critique existe ». En France, par exemple, la critique de cinéma fait preuve d'une remarquable vitalité. La preuve de son existence a été apportée, il y a quelques mois, par la révolte de certains cinéastes contre la critique de la presse française. Les cinéastes en question, rarement auteurs de chefs-d'œuvre, ont considéré que la critique ne devait pas publier d'éreintage sans avoir donné une chance à leurs films. Cet épisode, qui a rempli les colonnes des journaux pendant plusieurs mois en 1999, est significatif à plus d'un titre. Il révèle que la critique de cinéma française, contrairement à ce qui se passe fréquemment, aujourd'hui, dans le domaine de la littérature ou des arts plastiques, n'est en aucun cas réductible à la « promotion » des œuvres. Elle est indépendante et exigeante. Il se peut même qu'elle soit parfois trop exigeante et ne tienne pas compte des différents niveaux de prétention des œuvres. Dans les domaines des autres arts, dont le public est généralement moins nombreux et la part de marché d'autant plus contestée, la critique n'est pas non plus inexistante, même si elle est souvent handicapée par des déformations professionnelles de différents types : rapport trop étroit des critiques aux écrivains ou aux artistes, aux maisons d'édition et aux musées et galeries, où ils jouent le rôle de conseillers, conservateurs ou de commissaires d'exposition ; surcharge du langage critique par des jargons philosophiques en vogue, le plus souvent d'obédience nietzschéenne, heideggérienne ou post-structuraliste ; ressentiment populiste à l'égard des œuvres complexes. Souvent aussi, lorsque le succès ou l'insuccès de certaines œuvres est assuré par des pouvoirs économiques ou politiques, la critique est totalement court-circuitée.

b) Par rapport à ces déformations et ces sabotages, je ne vois vraiment pas ce qui peut redresser la situation, si ce n'est une pratique revigorée de la critique à grande échelle, fondée sur une bonne connaissance de l'histoire des arts et sur un exercice du jugement dès le plus jeune âge. Je considère même que la critique n'est pas l'apanage des critiques experts : tout récepteur la pratique avec plus ou moins de finesse et de talent. Contrairement à ce que semble déduire Michel Ratté de mes remarques, je n'ai aucun mépris pour l'histoire de l'art ou pour les sciences humaines. Simplement, l'histoire de l'art ne saurait se substituer à la critique, comme elle prétend parfois le faire en légitimant les œuvres par leur seul pedigree. L'esthétique non plus ne peut guère se substituer à la critique. Son discours se situe à un niveau d'abstraction trop éloigné des œuvres ; elle a affaire aux concepts et aux méthodes employés et intervient plutôt lorsque le débat critique est dans l'impasse. Quand, sortant du cinéma, nous constatons que nos avis ne se recoupent d'aucune façon, nous nous interrogeons sur nos approches respectives : profanes ou experts, nous touchons alors à l'esthétique. Il en est de même pour les débats entre experts.

c) Michel Ratté se demande en quoi, d'après ma description, nos débats critiques se distinguent de nos débats sur les normes. Il va même jusqu'à poser cette question provocatrice : « pourquoi faire une différence entre monde social et monde subjectif » (voir sa note 22). N'ai-je pas dit qu'il faut, dans les deux cas, être participant d'un jeu commun pour comprendre les objets de ces « mondes » ? Cette incompréhension de sa part est la raison pour laquelle il pense que les débats critiques, tels que je les conçois, devraient aboutir, comme les débats moraux, à des « normes contraignantes » [p. 436], chose que j'exclus formellement et qui ne vaut d'ailleurs que pour le droit. La différence entre le partage de « mondes subjectifs » et la participation à un univers social commun tient notamment au fait que l'intérêt aux œuvres d'art ne fait l'objet d'aucune obligation. S'il existe des règles du jeu dans le domaine de l'art, elles n'entrent en action que dans la mesure où une personne *entre* volontairement dans le jeu d'une œuvre. Celle-ci lui impose alors certains parcours et certains modes de compréhension, sans quoi le récepteur passe à côté du propos de l'œuvre. C'est pourquoi il me semble que le « relativisme » esthétique se trompe de cible. Chacun est évidemment libre d'exprimer ses préférences et de se retirer du débat critique, voire de l'ignorer. Cela n'empêche pas les interrogations sur le sens, la réussite, l'intérêt et l'importance des œuvres de se poursuivre et d'avoir des effets, y compris sur le degré de reconnaissance des artistes.

3.

La question de « l'homologation » des œuvres est, en effet, elle aussi liée à la structure paradoxalement « intersubjective » des œuvres d'art. Ratté me caricature en écrivant que « nous sommes rappelés [par moi, RR] à l'exi-

gence intersubjective comme à une injonction idéale qui fait oublier le réel : l'arbitraire massif, par rapport aux critères de la rationalité esthétique, des motivations qui autorisent l'entrée d'œuvres dans le système de l'art » [p. 440]. C'est le contraire qui est vrai : si cet arbitraire n'existait pas, je n'aurais pas eu besoin de développer ma réflexion.

a) Si l'intersubjectivité est ici paradoxale, c'est parce qu'elle ne régit que les modalités d'accès à un univers subjectif, non l'intégration à un monde commun, comme c'est le cas de l'intersubjectivité sociale. Pour être considéré comme une œuvre d'art, un objet, performance ou texte doit présenter certaines caractéristiques, difficilement définissables, je le concède, mais qui ne sont pas arbitraires. Il s'agit notamment du fait qu'une œuvre d'art ne peut guère fonctionner si sa signification est strictement privée ; elle bascule alors vers le témoignage personnel sans enjeu artistique. Si elle est rigoureusement réductible à une information objective, elle bascule vers le document. Si elle relève d'une absence totale de savoir-faire, elle reste infra-artistique : le fait de réussir par chance une jolie photo ne fait de personne un artiste photographe, tandis que la recherche savante du brut, du non-fini ou de l'objet trouvé peut, au contraire, être considérée comme une sorte de savoir-faire. Ces règles sont à manier avec précaution ; elles indiquent néanmoins que les œuvres d'art deviennent ce qu'elles sont, davantage par une « homologation » publique que par une définition subjective.

Il ne faut pas se tromper sur le sens du terme. L'erreur de Michel Ratté est d'identifier sans nuance toute forme d'homologation à une reconnaissance *institutionnelle*. Or, c'est exactement le contraire que je propose. Le public qui s'intéresse à une œuvre non distribuée par les principaux circuits et médias lui assure une reconnaissance et donc une homologation légitime. En revanche, il arrive aussi que des « homologations » institutionnelles — œuvres de commande, favoritisme, subventions, expositions annoncées en grande pompe — rencontrent le désintérêt et l'indifférence générale, autrement dit une délégitimation parfois cruelle. L'action institutionnelle et la reconnaissance par un public sont deux processus bien distincts, même si les deux choses se recoupent fréquemment : heureusement, tous les créateurs bien diffusés ne sont pas bénéficiaires d'un favoritisme immérité. Succès n'égale pas compromission, et tout artiste marginalisé n'est pas un génie méconnu.

b) Michel Ratté a raison, cependant, d'insister sur un danger inhérent à la concentration des pouvoirs institutionnels qui caractérise notre époque. Compte tenu de l'inertie des groupes d'« experts » chargés de sélectionner les œuvres dignes de subvention, d'exposition, d'exécution ou de publication, certaines tendances qui vont à contre-courant risquent à tout instant d'être écartées, avant même qu'une « homologation » par le public ait pu se produire. Il faut donc veiller à la pluralité et à la diversité des entrées dans les circuits de diffusion, de sélection et de subvention, ce qui est une des tâches les plus importantes de la politique culturelle à l'époque de la concentration des

médias et des pouvoirs. Comme il ne faut pas trop se fier à la volonté décentralisatrice de ces instances, c'est aussi un sujet qui ne pourra jamais se passer d'initiatives civiques et d'engagements individuels d'artistes et d'amateurs. Sur ce plan, je fais entièrement confiance à la combativité de Michel Ratté.

Philosophiques

philosophiques

Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, traduction J. Feisthauer, présentation de Élizabéth Roudinesco et complément bibliographique par Olivier Husson, Paris, Fayard, 1994, 975 p. et *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, textes réunis et présentés par Élizabéth Roudinesco, Paris, Fayard, 1995, 550 p.

Marie-Andrée Charbonneau

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004906ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004906ar>

[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

Charbonneau, M.-A. (2000). Compte rendu de [Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, traduction J. Feisthauer, présentation de Élizabéth Roudinesco et complément bibliographique par Olivier Husson, Paris, Fayard, 1994, 975 p. et *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, textes réunis et présentés par Élizabéth Roudinesco, Paris, Fayard, 1995, 550 p.] *Philosophiques*, 27 (2), 449–456.
<https://doi.org/10.7202/004906ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2000

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Comptes rendus

Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, traduction J. Feisthauer, présentation de Élisabeth Roudinesco et complément bibliographique par Olivier Husson, Paris, Fayard, 1994, 975 p. et *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, textes réunis et présentés par Élisabeth Roudinesco, Paris, Fayard, 1995, 550 p.

Ces deux ouvrages constituent en fait des rééditions de travaux du psychiatre et historien de la psychiatrie Henri F. Ellenberger publiés entre 1954 et 1991. Le premier, paru initialement sous le titre *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* chez Basic Books en 1970, a ensuite été publié en français par SIMEP Éditions en 1974. C'est cette traduction de J. Feisthauer, intitulée *À la découverte de l'inconscient ; histoire de la psychiatrie dynamique*, que Élisabeth Roudinesco, la célèbre historienne française de la psychanalyse, nous présente dans une version entièrement revue, corrigée et augmentée sous un nouveau titre : *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Le deuxième ouvrage, *Médecines de l'âme. Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*, est un recueil de vingt articles écrits et publiés soit en français, soit en anglais, entre 1954 et 1991 par le même auteur. Roudinesco, qui a réuni ces textes ainsi que quelques lettres d'Ellenberger, présente ce recueil comme une suite à l'ouvrage majeur qu'elle avait fait connaître au public français l'année précédente dans une nouvelle édition. Voilà déjà une bonne raison pour traiter de ces deux publications dans un même compte rendu ; la suite de ce texte viendra d'ailleurs le confirmer.

Une interrogation vient tout de suite à l'esprit concernant la pertinence de ces nouvelles éditions. Si nous prenons le cas de l'*Histoire de la découverte de l'inconscient*, il faut d'abord préciser que la première traduction, parue chez un petit éditeur, n'avait pas connu un grand succès en France ; selon Roudinesco, la France freudienne n'était pas prête, à l'époque, à accueillir la démarche d'Ellenberger. Ce n'est donc que vingt ans plus tard, c'est-à-dire un an après le décès de l'auteur, que l'historienne offrira de nouveau au lecteur français la possibilité de connaître cette œuvre monumentale. Notons par ailleurs qu'Ellenberger avait fait don, en 1986, de ses archives à la Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse qui fonda, en 1992, le Centre de documentation Henri Ellenberger dont le siège est situé à l'hôpital Sainte-Anne à Paris. Le fait que la France ait été honorée de ce legs a pu stimuler l'intérêt porté à l'œuvre du psychiatre. Cependant, ce renouveau d'intérêt n'est pas le propre des Français. En effet, depuis les années quatre-vingts, la recherche dans le domaine de l'histoire de la psychiatrie, de la psychologie et de la psychanalyse s'est développée très rapidement, tant en Amérique qu'en Europe. Ce fut alors l'occasion de la redécouverte de ce pionnier qu'avait été Henri Ellenberger. Certains, comme par exemple Mark S. Micale (« Hysteria and his historiography : the future perspective » in *History of Psychiatry*, 1990, no.1), Peter J. Swales (« Freud, His teacher, and the Birth of Psychoanalysis » in Paul Stepansky, ed., *Freud. Appraisals and Reappraisals*, vol. 1, The Analytic Press, 1986), Frank Sulloway (*Freud biologiste de l'esprit*, trad. J. Lelaidier, Paris, Fayard, 1981) et Albrecht Hirschmüller (*Josef Breuer*, trad. M.

Weber, Paris, PUF, 1991) s'y réfèrent directement, tandis que beaucoup d'autres s'intéressent à des thèmes, des questions abordés pour la première fois par Ellenberger et qui sont depuis une quinzaine d'années l'objet de recherches intensives. Cependant, contrairement à ce qui s'est passé du côté des éditeurs français, *The Discovery of the Unconscious* est disponible depuis 1981 en édition de poche (*paperback*). De plus, Mark Micale a fait paraître en 1993, sous le titre *Beyond the Unconscious*, une série d'articles d'Ellenberger dans le but de mettre à la portée du lecteur des écrits du psychiatre inaccessibles en langue anglaise ou encore très difficiles ou impossibles à trouver. C'est un peu le même objectif, adapté cette fois au public français, que visait Roudinesco avec *Médecines de l'âme*. D'ailleurs, les deux recueils ont huit textes en commun. Parmi ceux-ci on retrouve des articles tirés d'un autre recueil maintenant épuisé, publié celui-là en 1978 par les Les Éditions Quinze, qui portait le titre *Les mouvements de libération mythique*. Cette édition québécoise s'explique par le fait que Henri Ellenberger a vécu à Montréal de 1959 jusqu'à la fin de sa vie. De 1959 à 1962, il a travaillé comme psychiatre au Allan Memorial Institute. Il a ensuite été professeur au Département de criminologie de l'Université de Montréal jusqu'à sa retraite en 1977, tout en travaillant comme consultant pour l'Institut Pinel et comme psychiatre à l'Hôtel-Dieu de Montréal.

Alors, qu'y-a-t-il donc de si particulier dans cette œuvre pour justifier cette remise à l'honneur ? En premier lieu, *l'Histoire de la découverte de l'inconscient*, avec ses 975 pages et plus de 2500 notes, est sans contredit un travail d'une grande érudition. Il s'agit avant tout d'un livre d'histoire dont l'objectif premier est de retracer la genèse et l'évolution de la psychiatrie dynamique, c'est-à-dire l'histoire de la découverte de l'inconscient et de son utilisation thérapeutique. L'auteur insiste sur la particularité de cette branche de l'histoire des sciences qui est, plus que toute autre, obscure et remplie de légendes. Ceci l'amène à préciser la méthodologie employée pour cette recherche qu'il a poursuivie pendant une douzaine d'années avant de pouvoir en présenter le résultat final au grand public. Le but visé consiste à retracer l'histoire le plus fidèlement possible, en s'écartant du culte du héros et en demeurant impartial, ce qui implique que l'historien doive s'abstenir de toute polémique. Ces précisions, que certains pourraient juger superflues, prennent tout leur sens quand on pense à l'historiographie freudienne qui se présente souvent sous la forme d'une hagiographie et où les querelles d'écoles occupent une très grande place. On doit dire que la méthode « historique critique » (là-dessus, voir aussi « Le métier d'historien » dans *Médecines de l'âme*, p. 227-238) utilisée par Ellenberger l'a bien servi. Il a su découvrir des faits d'une grande importance jusqu'alors inconnus et en présenter d'autres sous un nouveau jour ; son œuvre a ouvert la voie vers une histoire critique des grands systèmes psychodynamiques. Cette exposition des faits qui ont jalonné le développement de la psychiatrie dynamique et la reconstitution des grands systèmes de pensée qui en ont marqué l'évolution font évidemment l'objet d'une interprétation de la part de l'auteur qui s'appuie pour ce faire sur une analyse des différents facteurs (socio-économiques, politiques, culturels, personnalité des pionniers, rôle des patients, etc.) qui ont contribué à l'édification de la psychiatrie dynamique. Nous reviendrons sur cette interprétation des faits que l'on doit, selon Ellenberger, absolument distinguer des faits eux-mêmes.

La structure de l'œuvre est calquée sur la chronologie. Cependant, avant d'aborder le contenu de l'ouvrage comme tel, il convient de signaler la présence, au sein du processus étudié, de deux courants séparés, à savoir le développement de la

notion d'inconscient et celui de son utilisation thérapeutique. C'est aux origines de cette dernière qu'est consacré le premier chapitre du livre. Il y est question des psychothérapies primitives, ces ancêtres lointains de la psychiatrie dynamique, et de leurs principales techniques de guérison, telles la réintégration de l'âme perdue, l'extraction de l'objet-maladie, l'exorcisme, ainsi que la guérison par l'assouvissement des frustrations, l'hypnose, la magie, la confession, etc. Une abondante littérature ethnologique vient appuyer la description, par l'auteur, des interventions des chamans et guérisseurs de toutes sortes de même que des conceptions de la maladie auxquelles elles se rattachent. De plus, comme dans toute la suite du livre d'ailleurs, de nombreuses histoires de cas tout aussi passionnantes les unes que les autres viennent illustrer et clarifier le propos qui est de démontrer que chacune de ces thérapies fait appel aux forces psychiques inconscientes, que ce soit celles du malade ou celles du guérisseur ; le but de toutes ces thérapies est d'expulser un « mal » par des moyens psychiques, ce qui constitue l'essence même des psychothérapies dynamiques modernes.

Toutefois, celles-ci se réfèrent à la notion d'inconscient, ce qui n'est pas le cas des psychothérapies primitives. Il a fallu du temps avant que les recherches théoriques en ce domaine ne se développent. Ainsi, bien qu'Ellenberger fasse remonter ces recherches aux intuitions de certains mystiques et à quelques philosophes antiques, il attribue à Franz Anton Mesmer la première tentative réelle de rationalisation des thérapies psychodynamiques. Il eut le mérite d'essayer de donner un statut scientifique aux méthodes de thérapie par les forces inconscientes, ce qui donna naissance à la première psychiatrie dynamique dont la genèse est étudiée par Ellenberger au deuxième chapitre de son livre. La date fixée par l'auteur pour cet événement historique est l'année 1775, car c'est cette année-là que Mesmer proposa une explication nouvelle à l'action thérapeutique de l'exorcisme pratiqué par un de ses contemporains : l'exorcisme ne serait qu'un effet du « magnétisme animal ». Ce passage de l'exorcisme au magnétisme constituait un grand pas, puisqu'il substituait à la croyance en une action surnaturelle une explication « scientifique » plus conforme aux progrès de la physique de l'époque. En effet, Mesmer attribuait la guérison de ses malades à des courants magnétiques induits dans leur corps par un fluide universel mais présent en grande quantité dans son propre corps. Malgré un succès certain, particulièrement auprès d'une clientèle d'aristocrates, sa doctrine ne fut jamais reconnue par les Académies des sciences et de médecine.

Mesmer eut un disciple influent, Armand Marie Jacques de Chastenet, marquis de Puységur, qui popularisa une sorte de magnétisme différent de celui de son maître. En effet, contrairement à Mesmer qui provoquait des crises chez ses patients rassemblés autour de son célèbre baquet, Puységur mettait ses malades, généralement des paysans, dans un état de sommeil magnétique qu'on appela « somnambulisme artificiel » et qui correspond à ce qu'on appelle aujourd'hui « hypnose ». De plus, avec le marquis, la notion pseudo-physique de fluide magnétique disparaît pour faire place à la simple puissance de la volonté du magnétiseur comme agent thérapeutique. Le magnétisme et l'hypnotisme se perpétuèrent ensuite au cours du XIX^e siècle, malgré certaines fluctuations et des divergences certaines entre praticiens ; ils eurent de nombreux adeptes laissant dans leur sillage des histoires de cas qui firent, et font encore, sensation.

La psychiatrie dynamique progressait, mais sans la reconnaissance de la médecine officielle. C'est le neurologue français Charcot qui réalisa, en 1882, ce tour de

force tant attendu : faire reconnaître l'hypnotisme par l'Académie des sciences. L'École de la Salpêtrière, dont il fut le chef, et l'École de Nancy, avec Liébeault et Bernheim, firent beaucoup pour l'avancement de la discipline. Ils sont tellement connus que nous nous limiterons ici à les mentionner, renvoyant le lecteur à l'ouvrage d'Ellenberger pour des renseignements supplémentaires.

Au chapitre III, Ellenberger nous présente dans sa globalité (1775-1900) cette première psychiatrie dynamique dont il nous a préalablement exposé la genèse. Il fait ressortir les différents éléments de base qui permettent justement de parler d'un premier système, malgré la succession des approches. Diverses entités, qui annoncent déjà les développements futurs, en forment le tableau : l'hypnotisme, qui constitue à ce moment la voie royale pour l'exploration de l'inconscient, les entités cliniques caractéristiques de l'époque, comme les personnalités multiples et l'hystérie, le modèle dualiste de l'esprit humain véhiculé au sein du système, la notion du « rapport » médecin-malade qui préfigure le transfert, etc. Le chapitre, qui avait débuté avec la mise en évidence des sources de ce premier système de psychiatrie dynamique, s'achève sur des considérations à propos de son déclin qui suivit de près le bref triomphe des écoles de Nancy et de la Salpêtrière.

Les chapitres IV et V sont consacrés à l'interprétation des faits recueillis au moment de l'exploration de la première psychiatrie dynamique. L'interprétation d'Ellenberger consiste en fait à montrer l'influence du contexte socio-économique, politique et culturel sur la naissance, l'essor et le déclin de ce premier système et l'avènement de la seconde psychiatrie dynamique. Plusieurs aspects y sont traités : l'impact des Lumières, du Romantisme et du Positivisme sur la manière d'aborder la psychiatrie, le lien entre la classe sociale des malades et l'efficacité de différentes méthodes thérapeutiques, l'importance de penseurs tels que Marx, Nietzsche et Darwin dans l'univers culturel du XIX^e siècle, pour n'en citer que quelques-uns.

La deuxième partie de l'ouvrage est centrée sur quatre représentants éminents de la nouvelle psychiatrie dynamique, à savoir Pierre Janet, Sigmund Freud, Alfred Adler et Carl Gustav Jung. Ellenberger procède à un examen minutieux de la vie et de l'œuvre de ces importants personnages. Chacun d'eux fait l'objet d'un chapitre où tout est scruté à la loupe : les antécédents familiaux, le cadre de vie, la personnalité, les contemporains, l'œuvre comme telle présentée de façon chronologique et analysée, les sources de l'auteur et l'influence qu'il a exercée ; on a l'impression d'assister à un véritable travail de détective. D'ailleurs, les principes méthodologiques prônés par l'auteur, comme celui d'aller, autant que faire se peut, aux sources primaires et cet autre, de tout vérifier, donnent dans cette partie des résultats étonnants qui changent, par exemple, la face de l'histoire de la psychanalyse ; pour ne citer qu'un exemple, l'histoire d'Anna O., cas princeps de la psychanalyse, est complètement revue et corrigée. La « découverte » freudienne est remise en perspective ; ses opposants ou dissidents ne sont pas considérés dans cette recherche comme de simples nuisances pour ce grand génie que fut Freud. La légende du héros esseulé et persécuté ne tient plus, preuves à l'appui. On découvre, à la lecture des chapitres sur Adler et Jung, des penseurs qui ont, certes, échangé des idées avec Freud (et cela va dans les deux sens), mais qui font également preuve d'autonomie. Quant au vaste système du docteur Janet, il vaut à coup sûr la peine qu'on s'y intéresse.

Le dernier chapitre fait le point sur cette nouvelle psychiatrie dynamique dont l'auteur vient de nous présenter les plus illustres représentants. Il s'agit d'un panorama synthétique qui couvre la période s'étendant de la naissance de cette nouvelle

psychiatrie jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale ; l'accent est mis sur la continuité entre la première psychiatrie dynamique et les nouveaux systèmes dynamiques parmi lesquels on retrouve la psychanalyse. Pour Ellenberger, il n'y a pas eu de révolution psychanalytique.

Enfin, l'ouvrage se termine sur une série de conclusions que l'auteur annonce dans sa préface comme un « bilan des acquisitions de cette recherche du point de vue épistémologique » (p. 29), ce qui n'est pas évident de prime abord, vu la teneur des chapitres précédents. En effet, d'une part, on y retrouve une interprétation du même type que celle qui avait été présentée à la fin de la partie consacrée à la première psychiatrie dynamique, c'est-à-dire l'identification des facteurs qui ont, de l'avis de l'auteur, contribué à l'édification de ce type de psychiatrie. Étant donné qu'il s'agit de conclusions générales, qui doivent rendre compte de la genèse et de l'évolution de la psychiatrie dynamique dans son ensemble, certains facteurs cités précédemment sont réutilisés dans cette section finale. Mais, d'autre part, Ellenberger insiste, dans cette dizaine de pages de conclusions, sur ce qui, affirme-t-il, constituait le point de départ de sa recherche à savoir la question de la validité de la psychiatrie dynamique. Le but de cette imposante recherche historique était donc, en réalité, d'ordre philosophique et, plus particulièrement, épistémologique. La psychiatrie dynamique peut-elle être considérée comme une science ? Voilà la question qui se trouve à l'origine de *L'histoire de la découverte de l'inconscient* et qui est reprise de différentes manières dans plusieurs textes composant le recueil *Médecines de l'âme*. Aussi peut-on lire dans « Le traitement de la folie du chamanisme à l'antipsychiatrie », publié pour la première fois en 1974, ceci : « Aucune science ne peut progresser sans un solide fondement théorique. Or, il n'y a pas de théorie de la science sans connaissance de l'histoire de la science, et pas de théorie de la psychiatrie sans connaissance de l'histoire de la psychiatrie » (p. 254).

La réponse apportée par l'auteur à la suite de ses investigations se déploie comme suit. Tout d'abord, chaque pionnier a sa façon particulière d'aborder la réalité psychique, cette approche étant déterminée par sa sensibilité, ses dons, de même que les événements qui ont marqué sa vie. La situation familiale de Freud, par exemple, expliquerait la présence, dans sa doctrine, du complexe d'Oedipe, auquel s'opposaient Adler et Jung qui vécurent une enfance totalement différente. Mais il y a plus. Il faut introduire ici la notion, chère à Ellenberger (qui lui a consacré un article : « La notion de maladie créatrice », paru dans *Dialogue*, vol. 3, no. 1, 1964, p. 25-41), de maladie créatrice. Celle-ci succède à une longue période de méditations et de travail intellectuel intense. Elle peut prendre la forme d'une névrose grave ou même d'une psychose ; la dépression, l'épuisement, la migraine, l'insomnie, l'irritabilité font partie des symptômes qui par ailleurs peuvent varier d'une personne à l'autre. Par contre, dans tous les cas, le sujet est obsédé par une idée ou un but difficile à atteindre ; il vit en général dans un isolement spirituel, persuadé que personne ne peut l'aider. Cet état, qui peut durer plus de trois ans, guérit spontanément. La fin de la maladie entraîne une transformation durable de la personnalité du sujet, qui se trouve alors dans un état d'euphorie, convaincu d'avoir trouvé une nouvelle vérité qu'il se doit de révéler au monde entier. Selon Ellenberger, on peut déceler l'existence de cette maladie chez les chamans, chez les mystiques de toutes les religions et chez certains écrivains et philosophes créateurs (voir *Histoire de la découverte de l'inconscient*, p. 900). Freud et Jung, par exemple — car ce n'est pas le cas de tous les pionniers de la psychiatrie dynamique — en auraient souffert tous les deux à un moment de leur vie

(voir les chapitres VII p. 470-472 et IX p. 688-691), ce qui les rapproche des chamans qui, on s'en souvient, font partie des ancêtres de la psychiatrie dynamique (voir aussi *Médecines de l'âme*, p. 306). Ellenberger ajoute une précision : il faut distinguer la névrose créatrice du pionnier de celle de ses disciples. Le pionnier, par exemple le premier chaman qui entra en transe et put explorer le monde des esprits, a dû guider ses disciples, leur donner des instructions pratiques pour leur permettre de suivre le même chemin que lui. Freud et Jung ont dû faire exactement la même chose avec leurs propres disciples ; de plus, comme le rapporte l'auteur, c'est Jung qui le premier en vint à assimiler l'analyse didactique à la maladie initiatique des chamans. Alors, puisque les disciples ne sont en fait que des initiés qui en viennent à se conformer au modèle du maître, cela aura pour effet que « les malades analysés par un freudien auront des rêves "freudiens" et deviendront conscients de leur complexe d'Œdipe, tandis que ceux qu'analyse un jungien auront des rêves archétypiques et découvriront leur anima » (*Histoire de la découverte de l'inconscient*, p. 902). Par conséquent, un doute sérieux pèse sur la validité de la « vérité universelle » découverte à la suite d'une maladie créatrice.

En second lieu, le rôle des patients dans l'élaboration des doctrines de psychiatrie dynamique est primordial. Cet aspect du problème n'est pas très bien développé par Ellenberger dans la conclusion de son *Histoire de la découverte de l'inconscient*, bien qu'il soit essentiel à la bonne compréhension du paradoxe qu'il cherche à mettre en évidence. Il est donc préférable de se tourner vers les *Médecines de l'âme* pour en saisir toute la portée. À cet effet, l'article « Herméneutique et psychanalyse », qui est un compte rendu (paru initialement dans *Dialogue*, vol. V, no. 2, 1966) du livre de Paul Ricœur *De l'interprétation. Essai sur Freud*, est éclairant. Ellenberger reproche à Ricœur d'accepter la psychanalyse en bloc sans se demander si elle est vraie ou fausse, attitude à laquelle il ne peut donner son accord en tant que psychiatre. Il écrit : « L'erreur de Freud [...] est d'avoir sous-estimé la puissance de la fonction mythopoïétique de l'inconscient [...]. [L'inconscient] est aussi cette redoutable puissance mystificatrice qui enfanta les épidémies de démonomanie, la psychose collective des sorcières, les crises de la grande hystérie, les révélations des spirites, les personnalités alternantes, les prétendues réincarnations des médiums, les élucubrations de l'écriture automatique, les mirages qui leurrèrent des générations de magnétiseurs et d'hypnotiseurs, et l'innombrable diversité des romans de l'imagination subliminale » (*Médecines de l'âme*, p. 427). Précisons tout de suite que les phénomènes mentionnés dans cette liste ont tous été passés en revue par Ellenberger comme faisant partie intégrante de l'histoire de la psychiatrie dynamique. Il faut se rappeler de la définition de cette dernière : « Il s'agit de cette branche de la psychiatrie qui cherche à explorer, mobiliser et utiliser de façon thérapeutique les forces psychiques inconscientes » (*Médecines de l'âme*, p. 227). L'utilisation de l'expression « forces psychiques inconscientes » est significative ; ces forces ne se limitent pas à l'inconscient freudien. Ellenberger dénombre quatre aspects différents de l'activité inconsciente : conservateur, dissociateur, créateur et mythopoïétique (*Histoire de la découverte de l'inconscient*, p. 349. La notion de fonction mythopoïétique de l'inconscient fut développée par Frederick Myers et Théodore Flournoy à la fin du XIX^e siècle). La fonction de ce dernier est de créer en permanence des romans et des mythes ; il possède ainsi une puissance mystificatrice indéniable à laquelle Freud n'aurait pas été assez attentif. D'après Ellenberger, les patientes de Freud qui avaient déclaré avoir été séduites par leur père auraient été victimes de leur propre inconscient mythopoïétique et, Freud n'étant pas suffisam-

ment sur ses gardes, cette automystification aurait mené à une mystification collective incarnée dans la doctrine psychanalytique, du moins pendant un certain temps, tant que Freud n'eut pas reconnu son erreur. En tout cas, selon l'auteur, l'influence des patients et de leurs romans intérieurs est d'une telle importance en psychiatrie dynamique que l'on ne saurait être trop vigilant face à la possibilité toujours présente d'une mystification. Ce danger est inhérent à l'approche dynamique qui, contrairement à l'approche expérimentale, a affaire à des réalités psychiques qui varient d'une doctrine à l'autre — libido freudienne, anima jungienne, par exemple — et qui échappent à l'expérimentation.

Alors, que doit-on faire face à cette psychiatrie dynamique aux doctrines divergentes, scindée en écoles sous la direction de maîtres qui prétendent détenir la vérité universelle sans pouvoir en faire la preuve, et qui flirtent sans cesse avec un inconscient mystificateur ? Ellenberger ne veut pas trancher. À son avis, la psychiatrie scientifique ne peut rejeter catégoriquement les découvertes de la psychiatrie dynamique sans s'appauvrir ; cependant, en intégrant ces doctrines et les « sectes » qui y correspondent, elle perd son caractère scientifique avec son idéal d'universalité. Pour sortir de ce dilemme, l'auteur propose que les psychologues et les philosophes unissent leurs efforts afin de faire avancer les recherches sur l'inconscient mythopoïétique. Il invite particulièrement les philosophes à porter leur réflexion sur la notion de réalité psychique dans l'espoir d'en voir un jour la structure définie. Cet appel d'Ellenberger aux représentants de la philosophie n'est pas tellement surprenant. D'une part, tout au long de son grand livre, de nombreuses références à divers philosophes et courants philosophiques sont présentes. D'autre part, le recueil *Médecines de l'âme* comprend cinq parties dont l'une, intitulée « Figures philosophiques », dans laquelle on retrouve, en plus de l'article cité plus haut portant sur le livre de Ricœur et centré sur la notion d'herméneutique, un deuxième texte dans lequel l'auteur étudie les relations entre existentialisme et psychiatrie. L'opposition nature / culture constitue l'objet principal d'une autre partie de ce livre. Enfin, dans « Histoire de la psychopathologie en Occident », qui est intégré dans la partie consacrée à l'histoire de la clinique, Ellenberger s'intéresse à l'étroite dépendance historique entre la philosophie et la psychopathologie (à titre d'information, les deux parties restantes sont consacrées à des études critiques d'histoires de cas bien connues d'un côté et à des considérations sur la vie d'illustres maîtres en psychiatrie de l'autre ; les recoupements entre ce recueil et l'*Histoire de la découverte de l'inconscient* sont multiples). Mais les liens entre la psychiatrie dynamique et la philosophie telle que pensée par Ellenberger ne s'arrêtent pas là.

Rappelons en premier lieu que les philosophes créateurs font partie de ceux qui peuvent être atteints de la maladie créatrice ; Ellenberger dit ignorer si les scientifiques peuvent faire partie du groupe car le seul exemple qui lui vient à l'esprit est celui du physicien allemand Gustav Theodor Fechner qui, précise-t-il, était préoccupé essentiellement de problèmes philosophiques et dont l'œuvre fait partie intégrante de l'histoire de la psychiatrie dynamique. Il n'est pas inutile de spécifier que la maladie créatrice est l'expression d'un processus par lequel des images et des idées enfouies dans l'inconscient parviennent à la surface. Il faut mentionner ensuite que la « psychothérapie philosophique » était incluse dans le survol des guérisons primitives effectué par Ellenberger dans le premier chapitre de son livre sur la découverte de l'inconscient (p.74-77). Il y était question des écoles ou « sectes » de philosophie gréco-romaines qu'Ellenberger associe, à la fin de son ouvrage, aux différentes écoles de psychiatrie dynamique moderne avec leurs doctrines divergentes et même souvent

incompatibles. Or cette évolution de la psychiatrie qui l'a amenée à retourner à l'ancien modèle des sectes antiques constitue selon lui un paradoxe qui n'a pas reçu toute l'attention qu'il mérite. Ceci constitue une rupture par rapport à l'idéal, régnant partout ailleurs, d'une science unifiée. Une autre particularité de la psychiatrie dynamique serait qu'elle ne possède pas de champ bien délimité ; Ellenberger cite Freud qui déclarait que : « le fondateur de la psychanalyse était forcément la personne la plus qualifiée pour juger de ce qui est et de ce qui n'est pas de la psychanalyse » (*Histoire de la découverte de l'inconscient*, p. 906), affirmation qui, de l'avis d'Ellenberger, serait normale dans la bouche d'un bâtisseur de système philosophique mais déplacée dans celle d'un scientifique. Notons en passant qu'Ellenberger est un autodidacte en philosophie et que, comme le souligne Roudinesco dans sa présentation des *Médecines de l'âme* (p. 22), certaines de ses affirmations en ce domaine sont empreintes de naïveté.

Ellenberger n'est pas freudien. Malgré cela, on l'a vu, il ne récuse pas la psychiatrie dynamique, c'est-à-dire l'exploration de l'inconscient et son utilisation thérapeutique. Ses interprétations de la vie et de l'œuvre des pionniers qu'il a étudiés témoignent en faveur de son attachement à ce type d'analyse psychologique et son intérêt pour les histoires de chamans, de médiums, de possédés, etc. est patent. Cependant, il tient à son titre de psychiatre, donc de médecin, et à la médecine en tant que discipline scientifique ; le psychiatre doit par conséquent faire preuve de rigueur, cette rigueur qu'il admire tant chez Janet dont les découvertes sont le produit d'une « recherche objective ». En dépit du devoir d'impartialité professé au tout début de son grand ouvrage, la préférence d'Ellenberger va au médecin-philosophe français plutôt qu'à Freud et à d'autres aussi peu prudents que lui, qui se sont laissés mystifier par leurs patients et qui, en retour, ont provoqué inconsciemment chez ceux-ci des troubles conformes à leurs théories. Et pourtant, ce qui fascine l'historien, n'est-ce pas avant tout cet inconscient mythopoïétique mystificateur qu'il place au devant de la scène et cette curieuse maladie créatrice qui fait de ceux qu'elle tient des êtres prétentieux qui font fi de la démarche scientifique ? En fait, Ellenberger semble lui-même déchiré par cette lutte philosophique entre les Lumières et le romantisme qu'il nous décrit pas à pas pour expliquer l'évolution de la psychiatrie dynamique. Une œuvre à lire pour ceux et celles qui peuvent se laisser entraîner, sans s'irriter, dans les mystères de la nature humaine, de sa crédulité et de son désir de mystification.

MARIE-ANDRÉE CHARBONNEAU
Université de Moncton

Raymond Klibansky et Josiane Boulad-Ayoub, dir., *La pensée philosophique d'expression française au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1998.

Charles Larmore

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004943ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004943ar>

[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

Larmore, C. (2000). Compte rendu de [Raymond Klibansky et Josiane Boulad-Ayoub, dir., *La pensée philosophique d'expression française au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1998.] *Philosophiques*, 27 (2), 456–460.
<https://doi.org/10.7202/004943ar>

Raymond Klibansky et Josiane Boulad-Ayoub, dir.
La pensée philosophique d'expression française au Canada, Québec,
Presses de l'Université Laval, 1998.

« Depuis le début des années 60 », remarque Raymond Klibansky en présentant ce panorama collectif de la philosophie contemporaine au Québec, « la pensée philosophique d'expression française au Canada a connu un développement à ce point soudain et accéléré qu'il a peu de parallèles ailleurs dans le monde ». En effet, chacun des vingt auteurs de ce recueil, en se concentrant sur un aspect différent de la recherche

philosophique, met en évidence la vitalité extraordinaire de la pensée québécoise. Vitalité qui fait contraste, on le répète tout au long du volume, avec la situation de la philosophie avant l'époque récente. Pendant la première moitié du XX^e siècle, comme dans le passé, la vie philosophique au Québec somnolait, à quelques exceptions près. Elle était ensevelie dans les certitudes de la tradition thomiste, tout comme la société québécoise dans son ensemble vivait sous la domination de l'Église. La philosophie s'enseignait comme une doctrine déjà achevée pour l'essentiel, qu'il s'agissait d'exposer et d'appliquer. On ne pratiquait pas la sorte de réflexion fondamentale qui fait des principes mêmes de la pensée et de l'action l'objet de discussions. Comme l'a dit Jacques Brault dans son plaidoyer pour une « philosophie québécoise » au début des années soixante-dix (cité dans l'essai de Jean-Claude Simard), « Philosophe, au Québec, a toujours été le contraire d'une délivrance, car la vérité préexistait si purement et si extérieurement à la conscience que nulle initiative de la liberté n'était possible ».

Tout a pourtant changé à partir des années soixante, où une nouvelle ouverture d'esprit a succédé au dogmatisme immobile. La « révolution tranquille », le réveil de la conscience politique et culturelle du Québec et sa demande d'être reconnu dans sa spécificité au milieu d'un Canada majoritairement anglophone, ont brisé pour toujours la tranquillité du paysage philosophique. Le Québec est devenu un foyer de réflexion en pleine effervescence.

En tant que philosophe étranger, qui regarde au-delà de la frontière nord de mon propre pays, non par pure curiosité, mais parce que le destin du Québec me tient à coeur, je ne peux que me réjouir de cette émancipation. Un jeune philosophe de l'envergure d'un Hugues Leblanc, aujourd'hui, n'aurait plus besoin de s'exiler et de faire carrière aux États-Unis pour la simple raison que le système d'enseignement était le monopole d'une conception bornée de la philosophie. C'est là une très bonne chose. Il faut seulement souhaiter que l'assurance dont fait preuve le Québec d'aujourd'hui, s'étant affranchi de la double tutelle de la population anglophone et de l'Église, ne se traduise pas par une nouvelle fermeture d'esprit, cette fois étroitement nationaliste. Il serait dommage que la philosophie au Québec se replie sur elle-même dans le souci de rester authentiquement « québécoise », dans ses thèmes ou dans son corps enseignant. Heureusement, rien dans ce volume ne présage un tel développement. Au contraire, la philosophie québécoise se distingue par la multiplicité de ses problématiques, par sa participation aux débats internationaux, et par le rôle considérable joué par des philosophes venus de l'étranger pour enseigner au Québec, de Klubansky lui-même jusqu'à, plus récemment, Daniel Vanderveken et Christine Tappolet.

Paradoxalement, son ouverture au monde s'atteste surtout par l'influence croissante de la pensée anglo-américaine depuis vingt ans. Au début de la révolution tranquille, pendant les années 60 et 70, la philosophie au Québec cherchait souvent ses repères et son inspiration dans la pensée française de l'époque. Rien de plus normal, après presque deux cents ans de domination anglaise et d'hibernation intellectuelle, pendant lesquels l'identité québécoise s'est préservée surtout par l'attachement à la langue française. À cette époque, l'existentialisme et la phénoménologie, puis le structuralisme, et surtout le marxisme (pour des raisons politiques autant que philosophiques) occupaient tour à tour le devant de la scène en des formes qui poursuivaient les discussions hexagonales. À partir de 1980, Jean-Claude Simard et Mathieu Marion le constatent chacun dans leurs contributions, des philosophes québécois commencent en revanche à subir de plus en plus l'ascendant de la philosophie dite « analytique », telle qu'elle se pratique particulièrement dans les pays anglophones.

Non que des modèles français ne trouvent plus de crédit, ni que les mouvements mentionnés soient épuisés. L'article de Denis Fiset, par exemple, fait ressortir à quel point la phénoménologie est restée dynamique, et il en est ainsi surtout à cause des travaux de Fiset lui-même. Aussi, Robert Nadeau montre qu'une des particularités de la philosophie des sciences au Québec est d'avoir allié une approche formelle avec une sensibilité historique, en s'inspirant aussi bien de la tradition anglo-américaine (représentée par Carnap, Popper, et Kuhn) que de la tradition française (Koyré, Bachelard, Canguilhem). Mais, somme toute, la philosophie française est devenue au Québec, selon de mot de Simard, « une voix parmi d'autres, à valeur sentimentale ajoutée » (p. 96).

Or, cette évolution ne s'explique pas par l'isolement du Québec au milieu d'un océan de plus de 300 millions d'anglophones, comme si une fois baissées les barrières protectionnistes érigées par l'Église, la culture québécoise était exposée à une américanisation progressive. Au contraire, comme Marion le fait remarquer, la pensée anglo-américaine connaît à présent un succès similaire en France elle-même. Le prestige dont elle jouit partout est le reflet de sa vigueur contemporaine, et l'importance que lui accorde la philosophie québécoise témoigne de sa propre vitalité.

À en juger d'après le tableau que fait ce recueil de la philosophie au Québec, il y a pourtant deux domaines où règne un silence regrettable, malgré les richesses qui se trouvent ailleurs. Le premier de ces débats manqués concerne le thomisme. Bien qu'on en ait fait pendant longtemps au Québec une idéologie officielle et étouffante, le thomisme constitue en lui-même un des grands monuments de la philosophie. Comme le prouvent l'oeuvre d'Etienne Gilson dans la première moitié du XX^e siècle autant que des écrits plus récents de G.E.M. Anscombe, Peter Geach, Robert Spaemann, et Alasdair MacIntyre, la pensée de Saint-Thomas est loin d'avoir perdu sa fécondité pour la réflexion contemporaine. Quel dommage donc qu'elle paraisse avoir disparu de la scène au Québec, presque sans laisser de trace! Dans ce livre, on exprime sa gratitude à l'égard du clergé qui a insisté, lors des réformes scolaires des années soixante, pour que la philosophie demeure une discipline obligatoire dans l'enseignement collégial. Mais on ne fait mention que d'un seul philosophe qui continue à prendre le thomisme au sérieux, à savoir Félicien Rousseau, qui se propose d'ériger une théorie des droits de l'homme sur cette base. Certes, un antagonisme initial est bien compréhensible chez ceux qui n'ont plus à se soumettre aveuglément à ses doctrines, et cela aurait été trop espérer que d'imaginer pendant l'euphorie de la libération philosophique une discussion équitable entre partisans et adversaires du thomisme. Mais à présent on ferait bien de surmonter tout réflexe primitif et de reconnaître l'intérêt intrinsèque de la philosophie thomiste.

Un deuxième débat manqué est moins compréhensible. Pendant la période en question, il est apparu au Québec un grand philosophe de renommée internationale ; son oeuvre multiforme, de la philosophie de l'esprit et du langage jusqu'à la philosophie morale et politique, a pourtant été relativement absente des discussions francophones. Il s'agit de Charles Taylor, qui est, bien entendu, un philosophe anglophone, mais qui se montre lié à plus d'un titre, par ses préoccupations philosophiques comme pour des raisons politiques et personnelles, à la culture française et québécoise. J'ai été frappé par le peu d'intérêt que ses ouvrages ont suscité parmi les philosophes québécois de langue française. C'est en tout cas, l'impression qui ressort de ce livre. Marion constate explicitement que « bien connu pour son engagement politique, la pensée philosophique [de Taylor] était jusqu'à récemment largement ignorée dans la

communauté francophone » (p. 434). On peut espérer, comme cette remarque le laisse entendre, que la situation est en train de changer. En fait, à la fin de ce volume on trouve dans l'article de Michel Seymour une analyse serrée du modèle non-individualiste du libéralisme que Taylor a voulu élaborer en respectant la valeur des appartenances communautaires.

Un des plaisirs que ce livre ne peut manquer de susciter est celui de l'imprévu. Même le lecteur averti fera sans doute la connaissance de philosophes dont il n'a pas soupçonné l'importance ou même l'existence. Chacun aura, bien entendu, une expérience différente. Quant à moi, j'ai déjà indiqué combien il était agréable de découvrir quelques unes des réflexions poursuivies par D. Fisette et F. Rousseau. Sans vouloir suggérer qu'ils sont les seuls à mériter une attention toute particulière, je veux signaler quelques autres penseurs québécois dont je me réjouis d'avoir mesuré pour la première fois l'ampleur systématique de la pensée.

En premier lieu, il y a Michel Seymour lui-même. Je viens de mentionner l'analyse subtile du concept de la nation qu'il propose dans ce recueil même. Dans son article il présente des réflexions qu'il a développées ailleurs, en analysant les significations différentes que peut revêtir ce concept, selon qu'on s'appuie sur l'usage français ou anglais du terme (dans les deux langues, les couples conceptuels, *nation/peuple* et *nation/people*, prennent d'ordinaire une valeur opposée, comme l'a noté Jacques Brosseau, nation faisant référence à l'ensemble des citoyens qui peuvent être de différentes nationalités, alors que *people* est une catégorie sociologique, plusieurs *peoples* pouvant former une seule et même *nation* au sens anglais du mot) et selon qu'on adopte un point de vue plus ou moins sensible aux appartenances culturelles ou sociopolitiques de l'individu. Seymour est bien connu pour ses interventions dans le débat concernant la question nationale et la souveraineté éventuelle du Québec. Or, ce qui ressort d'un autre chapitre de ce livre, consacré par Daniel Vanderveken à « Sémantique et pragmatique », c'est que la pensée politique de Seymour fait partie d'un communautarisme global qui a ses assises dans des questions de philosophie du langage. À ses yeux, la meilleure façon de comprendre ce qu'est de suivre une règle ou ce qui fixe la référence de nos concepts est de voir dans le langage un ensemble de pratiques qui sont une institution sociale avant de servir d'instrument à l'expression de la pensée individuelle. La dépendance de l'individu à l'égard des communautés qui le constituent est un thème que Seymour poursuit en plusieurs domaines.

Claude Panaccio est une deuxième figure imposante. Les travaux de Panaccio sur le nominalisme de Guillaume d'Ockham sont bien connus dans le monde anglosaxon ; il a été l'un des contributeurs au prestigieux *Cambridge Companion to Ockham*, qui vient de paraître sous la direction de Paul Spade. Mais ce volume montre que ses études de médiéviste s'insèrent dans un nominalisme systématique que Panaccio a élaboré dans une série de publications. L'historien est aussi et surtout un philosophe lui-même. D'une part, il croit que les notions de connotation et de *suppositio* développées par Ockham lui paraissent d'une actualité qui n'a pas encore été suffisamment appréciée. D'autre part, il s'efforce, indépendamment de l'inspiration ockhamienne, de mettre au point une analyse satisfaisante des attitudes propositionnelles (exprimées dans des énoncés de type « x croit que p » ou « y désire que q ») qui ne ferait pas des clauses « que p » ou « que q » le nom d'un contenu abstrait ou d'une « proposition ». Comme Seymour, Panaccio est engagé dans un projet de grande envergure, comprenant plusieurs secteurs de la recherche philosophique. En même temps, son nominalisme militant s'oppose par son esprit, sinon aussi par ses thèses

spécifiques, au point de vue holiste que défend Seymour. D'après les travaux cités dans ce recueil, les deux philosophes n'ont pas encore eu l'occasion de discuter de leurs différences fondamentales. C'est un débat qu'on a pourtant raison d'attendre avec impatience. Tous les penseurs mentionnés plus haut, et d'autres encore que je ne peux mentionner dans un si court article, l'attestent, la philosophie québécoise est devenue une voix considérable dans la conversation mondiale. Quel que soit l'avenir politique du Québec, on ne pourra plus supposer que la philosophie nord-américaine s'écrit essentiellement en langue anglaise.

CHARLES LARMORE
University of Chicago

Roland Omnès, *Philosophie de la science contemporaine*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1994, 426 p.

Yvon Gauthier

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004927ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004927ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gauthier, Y. (2000). Compte rendu de [Roland Omnès, *Philosophie de la science contemporaine*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1994, 426 p.] *Philosophiques*, 27 (2), 460–462. <https://doi.org/10.7202/004927ar>

Roland Omnès, *Philosophie de la science contemporaine*,
Paris, Folio Essais, Gallimard, 1994, 426 p.

Le physicien français Roland Omnès esquisse dans son essai une philosophie de la science contemporaine qui veut réhabiliter le sens commun afin de sortir de l'impasse où se trouve l'épistémologie contemporaine. C'est là le propos ou le voeu d'un auteur qui n'est ni philosophe des sciences, ni logicien mais qui semble croire qu'en ces matières tout honnête homme est pourvu de lumières naturelles et qu'il suffit en quelque sorte de réfléchir pour parvenir à des vues éclairantes sur toutes choses. Cette invitation à une philosophie populaire n'est en réalité qu'un travail de vulgarisation philosophique et on peut se demander si la philosophie spontanée du savant n'est autre chose que ce sens commun, si bien partagé entre les hommes que seuls les philosophes « professionnels » en seraient apparemment dépourvus.

La première partie de l'ouvrage porte sur « L'héritage » de la logique, de la physique, des mathématiques et de la philosophie de la connaissance classique ; on ne retiendra de la logique que le paradoxe du menteur d'Epiménide qui met en question le principe du tiers exclu (p. 52), pour la physique, on rappellera que le principe de moindre action (de Maupertuis repris par Lagrange) garde encore une grande part de son mystère (p. 90), pour les mathématiques classiques, on dira que Cantor a su se dépêtrer des paralogismes de la philosophie et de la théologie médiévales au sujet de l'infini (pp. 112-113) tout en négligeant de dire que Cantor s'est inspiré largement de l'une et de l'autre pour justifier sa théorie des ensembles transfinis ; pour la philosophie classique de la connaissance enfin, on concluera que les « méthodes transcendantales » chez Kant sont fondées sur la raison pure qui ne peut trancher les antinomies du fini et de l'infini (p. 131). Ce résumé est à peine caricatural ; en tout cas, il rend justice au genre, celui de l'épistémologue amateur qui se croit autorisé à débiter des généralités au nom du sens commun.

La deuxième partie de l'ouvrage porte sur « La rupture », sans doute épistémologique, entre l'héritage du passé et le partage du savoir actuel. On aura droit ici à d'autres paraphrases, par exemple sur le théorème de Gödel (pp. 175-178) dignes de figurer au palmarès de Sokal et Bricmont (eux aussi physiciens) :

L'exploit de Gödel fut de montrer qu'on peut effectivement assigner une valeur de vérité à certaines propositions sans avoir à passer par une démonstration, ce qui ne peut évidemment se faire qu'à l'aide d'une théorie de niveau supérieur dotée d'un métalangage.

Un étudiant de logique du 1er cycle pourrait relever dans le dernier énoncé la confusion entre validité, théorème de consistance et notion de vérité ou encore le mélange entre le deuxième théorème d'incomplétude et le théorème de Tarski sur la vérité. Inutile de dire que l'éclairage sur la philosophie des mathématiques dans ce contexte (chap. VI) est plutôt blafard et sagement l'auteur n'abordera pas l'intuitionnisme (ou le constructivisme), jugeant qu'il s'agit d'une matière trop technique (p. 192). Le chapitre suivant sur « La physique formelle » est une présentation générale de quelques concepts de la physique moderne. Le chapitre VII aborde « L'épistémologie de la physique » pour introduire une thématique chère à l'auteur, la théorie des histoires consistantes en mécanique quantique que nous voyons tout de suite.

La troisième partie de l'ouvrage est à cet effet consacrée au « Retour du formel au visuel » : il s'agit d'un exposé informel d'une interprétation non standard de la mécanique quantique dont l'auteur s'est fait le défenseur dans de nombreux travaux spécialisés parus surtout dans le *Journal of Statistical Physics*.

La théorie des histoires consistantes ou cohérentes (pour l'anglais « consistent histories ») remonte au physicien américain R.B. Griffiths qui a publié son article « Consistent Histories and the Interpretation of Quantum Mechanics » dans la revue mentionnée plus haut en 1984. L'interprétation de la MQ en termes d'histories consistantes a été aussi adoptée par quelques physiciens importants dont Gell-Mann et Hartle. Disons brièvement de quoi il retourne : la théorie peut être considérée comme une variante de la théorie des multivers (« many-universe interpretation ») d'Everett, mais avec une composante historique, puisque les mondes parallèles peuvent avoir des histoires différentes, i.e. des suites temporelles d'événements quantiques. Pour assurer qu'une histoire particulière est consistante, il faut lui accorder un statut logique affaibli qui lui interdit, par exemple, de conjuguer des événements incompatibles (e.g. les états de spin a et b d'un électron) dans une conjonction classique ab . Cette logique singulière d'une histoire quantique doit préserver les mesures de probabilité, ce que l'on appelle additivité sigma pour des mesures dénombrables. C'est ici qu'interviennent chez Griffiths et Omnès des notions de logique élémentaire et des considérations épistémologiques qui relèvent d'une introduction scolaire à la logique. Le *modus ponens*, les probabilités conditionnelles, les énoncés contrefactuels (dans la discussion entre Omnès et B. D'Espagnat citée en p. 311) y apparaissent comme des notions exotiques, comme si elles entraient en scène pour la première fois. Bien entendu toute la tradition épistémologique en philosophie de la physique y est ignorée au profit d'une sacralisation du sens commun qui aurait ainsi droit de cité dans les fondements mêmes de la mécanique quantique. Malheureusement, ce débat peu savant entre scientifiques sur les notions de vérité, de fiabilité (ou crédibilité, comme dit Omnès), de béance ou chiasme entre réalité empirique et réalité indépendante instruit peu le philosophe et risque d'égarer le scientifique. Il faut se demander si la théorie des histoires consistantes est consistante. Des travaux récents par Goldstein, Page, Dowker et Kent tendent à montrer que la théorie de Griffiths-Omnès est contradictoire - voir « On the Consistent Histories Approach to Quantum Mechanics » *Journal of Statistical Physics*, vol. 82, nos 5/6, 1996, pp. 1575-1646. La contradiction se situe au cœur même de la théorie, sur les mesures dans un espace de probabilité de cardinalité $2^{\aleph_0}$ — je note ici que j'avais indiqué la contradiction pour la théorie d'Everett dans mon article de 1983 « Quantum Mechanics and the Local Observer » *Int. Journal of Theoretical Physics* (vo. 22, no 12, 1983, pp. 1441-1152). D'un point de vue combinatoire, l'additivité dénombrable des probabilités suppose

que la décomposition des mesures de probabilité recouvre aussi bien des sous-ensembles inconsistants que des sous-ensembles consistants irréconciliables dans la matrice de densité des histoires consistantes ; en d'autres termes, il n'y a pas de bijection entre $2^{\aleph_0}$ et $\aleph_0$ et les probabilités standard ne sont plus récupérables dans des histoires proprement incohérentes. La morale de cette histoire, c'est que la logique interne des histoires consistantes est tout au plus une logique paraconsistante qui tolère la contradiction et s'accommode d'une « quasi-consistance » pour la quasi-classicalité, c'est-à-dire un mixte entre la cohérence des histoires dans les systèmes quantiques et leur décohérence dans les systèmes macroscopiques (classiques).

On retrouvera difficilement la trace de cette problématique dans la présentation informelle de l'auteur qui s'adonne à ce qu'on pourrait appeler une *métaphysique expérimentale*, si ce n'est à une physique spéculative. Il semble donc que le sens commun a sa dialectique propre qui n'ait rien à envier aux logiques non classiques.

Dans la quatrième et dernière partie de l'ouvrage « État des lieux et perspectives », l'auteur dresse un bilan et esquisse quelques perspectives fuyantes. Entre l'image scientifique et l'image apparente du monde, selon l'expression de W. Sellars reprise par van Fraassen (*The Scientific Image*, Oxford, Oxford University Press, 1980), peut-on espérer que la philosophie (du sens commun ?) recommence (p. 398) ou renaisse dans la béance du visible physique et de son arrière-fond impré-visible (ou probabilitaire) ? Un glossaire à la fin de l'ouvrage explique en termes simples les concepts informels que l'auteur a essaimés sur son parcours réflexif.

On ne contestera pas la légitimité de l'entreprise et l'évaluer critiquement n'est pas un constat d'invalidité. Mais on reconnaît que la philosophie critique des sciences a une vocation fondationnelle qui diffère de la philosophie générale de la science dans la mesure où elle s'écarte résolument des thèses métaphysiques traditionnelles pour utiliser les ressources techniques et les moyens formels du savoir actuel. L'idée d'une logique et d'une épistémolo-logique interne du discours scientifique ne s'identifie pas à la philosophie « naturelle » du savant et s'il n'est pas interdit au praticien de produire la philosophie de sa pratique, on lui demande la même rigueur partout. L'ouvrage d'Omnès, après ceux de Prigogine et de nombreux autres, ne s'adresse sans doute pas aux philosophes des sciences (avertis !), mais les néophytes n'y trouveront pas nécessairement leur compte, malgré la clarté du style et la simplicité des idées que le scientifique a voulu rendre accessibles au *commun* des mortels.

YVON GAUTHIER
Université de Montréal

Livres reçus (automne 2000)

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004948ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004948ar>

[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

(2000). Livres reçus (automne 2000). *Philosophiques*, 27 (2), 463–464.
<https://doi.org/10.7202/004948ar>

Livres reçus (automne 2000)

- Balat, Michel, *Des Fondements sémiotiques de la psychanalyse. Peirce après Freud et Lacan*. Suivi de la traduction de *Logique des Mathématiques de C.S.Peirce*. Paris, L'Harmattan (coll. « Ouverture philosophique »), 2000, 290 pages.
- Barrette, Cyrille, *Le miroir du monde. Évolution par sélection naturelle et mystère de la nature humaine*. Sainte-Foy, MultiMondes, 2000, 354 pages.
- Bollack, Jean, *Jacob Bernays. Un homme entre deux mondes*, Lille, Septentrion (coll. « Savoirs mieux, philologie »), 2000, 120 pages.
- Clair, André, *Métaphysique et existence. Essai sur la philosophie de Jules Lequier*. Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2000, 190 pages.
- Cometti, Jean-Pierre, Jacques Morizot et Roger Pouivet, *Questions d'esthétique*. Paris, PUF (coll. « Premier cycle »), 2000, 221 pages.
- Crépon, Marc, *Le malin génie des langues (Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig)*. Paris, Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 2000, 224 pages.
- D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie. Introduit et annoté par Michel Malherbe*. Paris, Vrin (coll. « Textes et commentaires »), 2000, 210 pages.
- Engel, Pascal (dir.), *Précis de philosophie analytique*. Paris, PUF (coll. « Thémis »), 2000, 359 pages.
- Michon, Pascal, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*. Paris, Vrin (coll. « Problèmes et controverses »), 2000, 254 pages.
- Milon, Alain, *L'art de la conversation*. Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1999, 180 pages.
- Mouraviev, Serge, *Heraclitea. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre et de sa pensée*. Sankt Augustin, Academia Verlag. 1. *D'Épicharme à Philon d'Alexandrie*, 1999, 270 pages. 2. *De Sénèque à Diogène Laërce*, 2000, 402 pages.
- Ratté, Michel, *L'expressivité de l'oubli. Essai sur le sentiment et la forme dans la musique de la modernité*. Bruxelles, La Lettre Volée (coll. « Essais »), 1999, 187 pages.
- Spitz, Jean-Fabien, *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France (1770-1830)*. Paris, Vrin / EHESS (coll. « Contextes »), 2000, 286 pages.

Stevens, Annick, *L'ontologie d'Aristote. Au carrefour du logique et du réel*. Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2000, 301 pages.

Theau, Jean, *De l'homme comme être moral*, Paris, Pierre Téqui (coll. « Croire et savoir »), 1999, 446 pages.

Outre les ouvrages qui apparaissent dans cette liste, la rédaction de *Philosophiques* peut obtenir, pour fin de compte-rendu, la plupart des livres publiés récemment aux Presses Universitaires de France, chez Vrin, au Seuil et à L'Harmattan.

Les personnes désireuses de faire un compte-rendu sont
priées de s'adresser à :

Daniel Dumouchel
Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128 Succ. Centre-ville
Montréal, Québec, H3C 3J7
Tél : (514) 343-6484
Télec : (514) 343-7899
Courriel : dumouchd@netcourrier.com

Index du volume 27

Volume 27, numéro 2, automne 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/004934ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/004934ar>

[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

(2000). Index du volume 27. *Philosophiques*, 27 (2), 465–466.

<https://doi.org/10.7202/004934ar>

Index

Volume 27 — 2000

Numéro 1 (printemps)	1–228
Numéro 2 (automne)	229–462

Articles

AMSELEK, PAUL, <i>La science et le problème de la liberté humaine.</i>	403
AUDUREAU, ERIC, <i>Les objets de la logique classique peuvent-ils être des énoncés ?</i>	263
BERNIER, PAUL, <i>Fonctionnalisme et similarité phénoménale</i>	99
BERNIER, PAUL, <i>Introduction</i>	3
BRANDOM, ROBERT B., <i>Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel</i>	231
COURTOIS, STÉPHANE, <i>Habermas et la question du nationalisme : le cas du Québec.</i>	377
DOKIC, JÉRÔME, <i>Qui a peur des qualia corporels ?</i>	77
GARRETT, BRIAN, <i>Héritabilité causale et propriétés émergentes.</i>	139
JACOB, PIERRE, <i>Ce que pense un individu peut-il expliquer ce qu'il fait ?</i>	115
KIM, JAEGWON, <i>L'émergence, les modèles de réduction et le mental.</i>	11
KISTLER, MAX, <i>Réduction fonctionnelle et réduction logique.</i>	27
LENOIR, NORBERT, <i>Un problème de la légitimité politique dans la pensée de Rousseau.</i>	323
MCLAUGHLIN, BRIAN, <i>Herméneutique cosmique.</i>	63
PERRU, OLIVIER, <i>Pour une épistémologie du concept d'association chez Emile Durkheim et chez Max Weber.</i>	351
PETTIT, PHILIP, <i>Le non-conséquentialisme et l'universalisabilité.</i>	305
POIRIER, PIERRE, <i>L'empire contre-attaque : le retour de la réduction psychophysique.</i>	39
PROUST, JOËLLE, <i>Les conditions de la connaissance de soi.</i>	161

SMITH, MICHAEL, <i>Quelques énigmes concernant le contrôle de soi.</i>	287
--	-----

Études critiques

GRILLO, ÉRIC, <i>Martin Montminy, Les fondements empiriques de la signification.</i>	187
MONTMINY, MARTIN, <i>Réponse à Éric Grillo.</i>	203
RATTÉ, MICHEL, <i>Rainer Rochlitz, L'art au banc d'essai.</i>	425
ROCHLITZ, RAINER, <i>Réponse à Michel Ratté.</i>	443

Comptes rendus

BADIOU, ALAIN, <i>Abrégé de métapolitique.</i> (Alain Beaulieu)	210
BADIOU, ALAIN, <i>Court traité d'ontologie transitoire.</i> (Alain Beaulieu)	207
BADIOU, ALAIN, <i>Petit manuel d'inesshétique.</i> (Alain Beaulieu)	209
BENOIST, JOCELYN, BRISART, ROBERT et ENGLISH, JACQUES, <i>Liminaires phénoménologiques : recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl.</i> (Guillaume Fréchette)	219
ELLENBERGER, HENRI F., <i>Histoire de la découverte de l'inconscient.</i> (Marie-Andrée Charbonneau).....	449
KESSLER, MATHIEU, <i>L'esthétique de Nietzsche.</i> (Christine Daigle).....	211
KLIBANSKY, RAYMOND et BOULAD-AYOUB, JOSIANE, <i>La pensée philosophique d'expression française au Canada.</i> (éd.) (Charles Larmore).....	456
LAMY, BERNARD, <i>La Rhétorique ou l'art de parler.</i> (Lucie Desjardins)	216
OMNÈS, ROLAND, <i>Philosophie de la science contemporaine.</i> (Yvon Gauthier).....	460