

In memoriam

Yvon Lafrance (1930-2014) ou la passion du savoir

Jean Grondin

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle

Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032213ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032213ar>

[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

Grondin, J. (2015). In memoriam : Yvon Lafrance (1930-2014) ou la passion du savoir. *Philosophiques*, 42 (1), 3–6. <https://doi.org/10.7202/1032213ar>

IN MEMORIAM

Yvon Lafrance (1930-2014) ou la passion du savoir

JEAN GRONDIN

« La passion du savoir » est le titre qu'Yvon Lafrance a donné à l'inspirante autobiographie qu'il a rédigée au cours des dernières années de sa vie, mais qu'il n'a jamais publiée. Homme modeste, trop modeste et, n'étant pas une personnalité publique, il jugeait que sa vie n'intéresserait pas un éditeur sérieux. Cette autobiographie n'en est pas moins l'un des livres plus instructifs et les plus émouvants qu'il m'ait été donné de lire. J'inciterais tous les lecteurs de ces lignes à la lire attentivement en s'en procurant un exemplaire, soit auprès de la bibliothèque de l'Université d'Ottawa, où se trouvent ses manuscrits et ses archives, soit en la téléchargeant sur le site Academia où elle a été déposée, avec l'autorisation de ses ayants droit, après son décès¹. Le récit passionnant qu'il y fait de sa vie et de notre histoire incarne en effet une épopée de l'émergence récente de la philosophie comme d'une discipline respectable au Québec et au Canada français.

Fils d'un épicier de la rue Masson à Rosemont, Yvon Lafrance a atteint les plus hauts sommets de sa discipline. Il a perdu sa mère à l'âge de quatre ans. Il raconte dans son autobiographie qu'il a perdu son père au même moment parce que celui-ci ne s'est jamais remis du décès de sa femme. Comme les hommes de son époque, il était incapable de s'occuper de l'éducation de ses quatre jeunes enfants. Yvon Lafrance a ainsi passé son enfance dans des orphelinats et des pensionnats. C'est là qu'il a cultivé sa passion du savoir, de la culture et de l'histoire. Il a très tôt développé une passion pour la philosophie grecque et plus particulièrement pour Platon, le fondateur de l'idée de la philosophie. À force de détermination et d'études, notamment au Collège de Saint-Laurent, Yvon Lafrance s'est mis dans la tête qu'il voulait devenir un professeur de philosophie. Comment devenait-on professeur de philosophie à la fin des années 40 ? Cela n'était possible qu'en entrant dans les ordres. C'est ainsi qu'Yvon Lafrance fut ordonné prêtre en 1954 (ce fut le destin de plusieurs personnalités marquantes de la philosophie au Canada français) au sein de la communauté des Pères de Sainte-Croix. Il rêvait de faire un doctorat sur Platon, mais il était difficile de préparer une thèse en philosophie grecque au Québec à cette époque, où le thomisme était en fait la seule philosophie qui était pratiquée. Reconnaisant sa passion du savoir, ses supérieurs de la communauté de Sainte-Croix l'ont envoyé à Sao Paulo au Brésil pour y enseigner dans un collège secondaire et y faire son doctorat à l'*Universidade Católica de São Paulo*, en portugais bien sûr. Il y passa près

1. Yvon Lafrance, *La passion du savoir. L'itinéraire d'un intellectuel à l'ombre d'une Église triomphante. Autobiographie*, Montréal, 2009 : www.uottawa.academia.edu/YvonLafrance.

de dix ans (1955-1964), et sa thèse portait sur la critique platonicienne de la poésie, de la rhétorique et de la sophistique qu'il appelait dans le titre « Les fausses sciences dans la philosophie de Platon ». C'est un titre qui le ferait rougir plus tard, car il commettait l'erreur, dirait-il, de parler de « fausses sciences » chez Platon. C'était néanmoins un titre qui avait de l'audace et qui préparait ses recherches ultérieures sur la conception platonicienne de l'opinion.

Ses supérieurs ont jugé que ce chercheur doué et brillant pouvait faire un séjour de recherche « post-doctoral » à la prestigieuse université de Louvain où enseignaient les meilleurs spécialistes de son domaine, dont Yvon Lafrance parlait toujours avec vénération. Nos maîtres de philosophie, disait-il toujours, nous les admirions. Au début de son séjour en Europe, il eut la chance de passer un peu de temps dans un Institut Goethe pour y apprendre l'allemand. À son arrivée à Louvain, on lui fit comprendre que le meilleur cours d'études pour lui était d'y compléter un « vrai » doctorat et d'y faire une thèse sur la conception platonicienne de la *doxa*. Il y découvrit le monde non clérical ainsi que le vent de liberté qui soufflait alors sur l'Occident et finit par quitter les ordres. Revenu de Louvain en 1967, année de grand éveil pour le Québec et le Canada, Yvon Lafrance a d'abord enseigné à l'Université de Sherbrooke, puis à partir de 1968 à l'Université du Québec à Montréal. Il a connu l'UQAM, nouvellement créée, au cours de sa période la plus turbulente, marquée par des contestations, des grèves et des rêves de révolution. *A priori*, c'était un climat qui convenait peu au tempérament studieux et réservé d'Yvon Lafrance, mais avec sa diligence habituelle, il a accepté d'y donner les cours sur le *Capital* de Marx qu'on lui demandait et qui furent appréciés des étudiants les plus contestataires. En 1971, il fut recruté par l'Université d'Ottawa où il découvrit un « havre de paix² » qui lui permit de déployer toute sa brillante carrière de chercheur, dont on ne peut rappeler ici que les grandes lignes.

Ce qui a marqué la carrière de chercheur d'Yvon Lafrance, c'est qu'il fut un extraordinaire pionnier des études platoniciennes et de la philosophie ancienne au Canada français. En 1981, il a en effet fait paraître son premier ouvrage, célèbre, sur *La théorie platonicienne de la doxa* auprès d'un éditeur français, « Les Belles Lettres », qui fut l'un des premiers, sinon le premier ouvrage d'importance portant sur Platon à être publié par un universitaire d'ici, après l'ouvrage de Luc Brisson sur *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée* paru en 1974³. C'est un ouvrage qui a été lu et étudié dans toutes les contrées du monde et qui a fait l'objet de pas moins de dix-huit comptes rendus, dont un — de vingt-cinq pages! —

2. Voir *La passion du savoir*, chapitre IX, p. 111-129.

3. Dont Yvon Lafrance fut l'un des premiers à rendre compte dans la revue *Dialogue* 15 (1976) 162-169 et un long bulletin, « Les études platoniciennes : contribution canadienne (1970-1977) », paru dans *Philosophiques* 4 (1977), 51-99.

du grand Harald Cherniss. Au cours de ses dernières années, Yvon Lafrance a pu travailler à la deuxième édition de cet ouvrage où il avait le souci — il était un chercheur très consciencieux — de répondre aux critiques qu'il avait suscitées. C'est une deuxième édition qu'il n'a malheureusement pas vue, puisqu'elle vient de paraître au début de 2015. Elle promet de devenir, comme la première édition, un monument de la recherche⁴.

En 1983, Yvon Lafrance publiait déjà son deuxième ouvrage, *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie* (Belles Lettres/Bellarmin), où il justifiait avec rigueur son métier d'historien de la philosophie. Marqué par les idées de Victor Goldschmidt, Martial Gueroult et le modèle du platonicien Harald Cherniss, il y distinguait rigoureusement le métier de philosophe de celui de l'historien de la philosophie : le philosophe crée des systèmes de pensée, l'historien se contente, lui, de les analyser le plus respectueusement possible en tenant compte de tous les outils de la recherche historique et philologique. Ce livre est un bijou d'épistémologie et de clarté que doivent lire tous ceux qui veulent s'initier à l'histoire de la philosophie.

En 1987 et 1994, il publia les deux tomes de son grand ouvrage sur la *République* de Platon, *Pour interpréter Platon* (aussi publié aux Belles Lettres). Ce chef-d'œuvre de plus de 1000 pages se consacre, en proposant d'abord un bilan des études et une histoire du texte, à l'interprétation d'une seule page de Platon, l'une de ses plus déterminantes, celle de l'analogie de la ligne (509-511) qui est un peu l'acte de naissance de la passion du savoir. On peut dire qu'il lui a consacré toute sa vie.

Toutes ces publications remarquables ont valu à ce chercheur d'exception les plus hautes distinctions auxquelles puisse aspirer un savant : en 1987, il fut élu membre de la Société royale du Canada (au sein de laquelle il fut un membre très actif), reçut un doctorat ès lettres de l'Université de Paris en 1982 (son troisième doctorat après ceux de Sao Paolo et de Louvain) et en 1989 il obtint la très prestigieuse bourse Killam du Conseil des Arts du Canada.

En plus d'être un pionnier de la recherche, Yvon Lafrance fut un infatigable bâtisseur qui a contribué à l'essor de sa discipline. Il a fondé la collection *Noësis* aux Presses de l'Université d'Ottawa et le Laboratoire de philosophie ancienne de l'Université d'Ottawa. Il fut aussi le fondateur de la revue « Philosophiques » en 1974. Le premier texte que l'on peut lire dans le premier numéro de la revue est son texte de présentation⁵. À l'époque, la revue bilingue *Dialogue* existait, mais il n'y avait pas encore de revue francophone de philosophie au Canada français. Yvon Lafrance raconte dans

4. Voir Yvon Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, 2^e édition : Paris, Les Belles Lettres, 2015.

5. Yvon Lafrance, Présentation, dans *Philosophiques* 1 (1974), 3-5 (disponible sur erudit.org). Les historiens de la revue et de la SPQ liront avec profit les pages qu'il consacre à la création de la revue dans *La passion du savoir*, p. 124-126.

son autobiographie que la revue ne comptait pas beaucoup d'abonnés au cours de ses deux premières années. C'est pourquoi il la confia en 1976 à la Société de philosophie du Québec qui venait d'être créée, et dont il fut lui-même un membre fondateur.

Yvon Lafrance avait à cœur de promouvoir sa discipline et de mettre en valeur le travail de ses collègues, tout en s'effaçant lui-même. En cela, il était inégalé. Il n'était jamais avare de ses encouragements et félicitait toujours ses collègues de leurs réalisations. Il se réjouissait davantage de leurs succès que des siens. Lors de nos derniers entretiens, son souci constant, même s'il se portait très bien, était de donner sa bibliothèque, ses articles et ses fichiers. Ah, ses fichiers ! Yvon Lafrance était en tout un homme consciencieux : à chaque fois qu'il lisait quelque chose, qu'il s'agisse d'un article, d'un livre de philosophie, d'histoire (l'une de ses grandes passions) ou de politique, il en résumait le contenu et consignait ses commentaires sur des fiches qu'il classait avec soin. Lors de ses derniers mois, il voulait se départir de tous ses fichiers et de ses livres, comme s'il anticipait que sa disparition était proche. Cette fin prochaine, il l'envisageait avec une sérénité socratique. Les dernières lignes de son autobiographie évoquent cette paix intérieure qui le remplissait et que j'ai toujours admirée en lui : « Je chemine dans la sérénité et la paix vers mon destin final, demandant à tous les dieux de l'Olympe que ma sortie de ce monde se fasse sans douleur et dans la plus grande sérénité de l'âme » (p. 173).

Il nous a quittés de manière très subite le 21 août 2014, et sa sérénité ne l'a jamais quitté. C'est pour nous qu'il est difficile d'être sereins, affligés que nous sommes par le choc de son départ aussi brutal. La seule consolation se trouve dans une lettre que Sénèque, l'un de ces Anciens qu'Yvon Lafrance affectionnait, adressait à son ami Lucilius pour le consoler de la perte de son ami quand il lui écrivit *abstulit, sed dedit* : il est vrai que le destin nous l'a enlevé, mais il nous l'a d'abord donné. De cela, nous serons éternellement reconnaissants. Merci à ce modèle de probité qui nous a donné la revue *Philosophiques* et adieu ! cher maître et ami.

Introduction

Christian Leduc et Daniel Dumouchel

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle

Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032214ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032214ar>

[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

Leduc, C. & Dumouchel, D. (2015). Introduction. *Philosophiques*, 42 (1), 7–10.

<https://doi.org/10.7202/1032214ar>

DOSSIER

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle

Introduction

CHRISTIAN LEDUC ET DANIEL DUMOUCHEL

Université de Montréal

L'Académie royale des sciences de Prusse a été fondée en 1700 par Gottfried Wilhelm Leibniz, avec l'important soutien politique de Sophie Charlotte de Hanovre, et l'aide de certains collaborateurs, en particulier du théologien Daniel Ernst Jablonski¹. Sur le modèle de l'Académie royale de Londres, fondée en 1660, et de l'Académie royale des sciences de Paris, en 1666, l'Académie de Berlin avait pour but général l'avancement des savoirs, mais aussi le progrès des beaux-arts, ce qui la distingue dans un premier temps des institutions anglaise et française plus spécifiquement scientifiques. En lui choisissant la devise *Theoria cum praxis*, Leibniz souhaitait que les savoirs produits par les membres aient certes une incidence pratique, mais il voulait aussi créer un espace institutionnel pour que les recherches, aussi bien contemplatives qu'appliquées, puissent dialoguer. Frédéric 1^{er}, premier roi de Prusse de 1701 à 1713, insista pour que, dès ses débuts, l'Académie ait également un objectif culturel par sa promotion des études sur la langue allemande et sur l'histoire des États qui en font usage. La création de l'Académie s'inscrit par conséquent au départ dans une stratégie politique; elle peut sans aucun doute être considérée comme une étape préalable mais essentielle dans la constitution à venir de l'identité scientifique et culturelle allemande.

Avec Leibniz, élu président à vie, il est possible de circonscrire une première période dans l'histoire de l'Académie au XVIII^e siècle, et qui s'arrête en 1716 à la mort du philosophe. Elle réunissait notamment des correspondants ou collaborateurs de Leibniz lui-même, par exemple les mathématiciens Johann et Jakob Bernoulli, le philosophe Michel Angelo Fardella, ou le physiologiste et physicien Nikolaus Hartsoeker². En 1710 parut un premier volume réunissant des travaux de membres de l'Académie; les *Miscellanea*

1. Plusieurs ouvrages sont consacrés à son histoire aux XVIII^e et XIX^e siècles, dont les plus connus sont: Christian Bartholmæss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling*, Paris, Ducloux, 1850; Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Auftrag der Akademie, 1900. Plus récemment, deux autres ouvrages se sont ajoutés: Werner Hartkopf, *Die Berliner Akademie der Wissenschaften: Ihre Mitglieder und Preisträger 1700-1900*, Berlin, Akademie Verlag, 1992; Conrad Grau, *Die Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Heidelberg, Spektrum, 1993.

2. On trouve la liste chronologique des membres sur le site internet de l'Académie qui porte maintenant le nom de *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*: <http://www.bbaw.de/die-akademie/akademiegeschichte/mitglieder-historisch/chronologische-sortierung>.

Berolinensia ad incrementum scientiarum, dont sept autres volumes furent publiés jusqu'en 1744, comprenaient des mémoires, rédigés en latin, portant sur divers sujets scientifiques et littéraires. La publication de ces mélanges continua pendant les trois décennies subséquentes, mais on constate que le décès de Leibniz marque le début d'une deuxième période dans l'histoire de l'Académie. Il s'agit d'une époque assez sombre où elle tombe peu à peu dans l'oubli, bien que l'institution continue de recruter plusieurs nouveaux membres et que Jablonski assure une certaine continuité comme secrétaire et vice-président. La situation est en bonne partie attribuable au manque d'intérêt de Frédéric-Guillaume 1^{er} (roi de Prusse de 1713 à 1740), voire à sa méfiance à l'égard des sciences et des arts. La période est aussi connue en raison d'une importante controverse qui impliqua certains de ses membres, en particulier Christian Wolff et Johann Joachim Lange, tous les deux professeurs à l'Université de Halle. La controverse concernait des éléments de la théologie et de la métaphysique de Wolff, qui s'opposeraient d'après Lange à l'orthodoxie piétiste, en particulier sur la question du libre arbitre; elle mena en 1723 au congédiement de Wolff par Frédéric-Guillaume. Il faudra attendre l'accession au trône de Frédéric II en 1740 pour que Wolff retourne en Prusse et récupère sa chaire universitaire à Halle.

La prise du pouvoir par Frédéric II donne justement naissance à une troisième période, qui s'étend jusqu'à la fin de son règne en 1786, et sur laquelle portent les contributions du présent numéro. L'attitude de Frédéric le Grand à l'égard de l'Académie est diamétralement opposée à celle de son prédécesseur. Son intérêt est tel qu'il participe activement à ses travaux, entre autres par la publication de quelques mémoires. Signalons quatre changements majeurs s'opérant dès le début des années 1740: premièrement, on y investit de nouveaux fonds et on recrute des membres reconnus de la communauté scientifique européenne, ce qui permet de revitaliser l'institution; parmi les membres les plus actifs à l'époque, on compte Leonard Euler qui adhère à l'Académie dès 1741 et qui joua un rôle crucial dans son renouvellement, Pierre Louis Moreau de Maupertuis, qui en est président de 1746 à 1758, et Samuel Formey, qui en est le secrétaire perpétuel à partir de 1748. Deuxièmement, la direction décide de restructurer l'établissement, notamment en instaurant une nouvelle division des classes: philosophie expérimentale, mathématique, philosophie spéculative et belles-lettres³. Notons que la création d'une classe de philosophie spéculative, dont les travaux portent principalement sur la métaphysique, la morale, la psychologie et l'esthétique, est unique au sein d'une académie scientifique de l'époque, et même d'aujourd'hui, et en conséquence particulièrement digne d'intérêt. Troisièmement, la langue de travail de l'Académie de Berlin est dorénavant le français. L'effet principal se fait sentir sur la production des mémoires qui

3. Sur cet aspect, voir le mémoire de Maupertuis: « Sur les devoirs de l'académicien », *Histoire*, 1755, p. 511-521.

sont désormais lus et ensuite écrits ou traduits dans cette langue plutôt qu'en latin. On distingue plus précisément trois séries de publications de mémoires : l'*Histoire de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres de Berlin* parue de 1746 à 1771, les *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres*, publiés de 1772 à 1788 et, finalement, les *Mémoires de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres*, de 1792 à 1807⁴. On s'aperçoit donc que le français est la langue officielle de l'institution jusqu'au début du XIX^e siècle. Une série de mémoires et de traités en allemand commence néanmoins à paraître à partir de 1781 ; après 1804, les travaux se font exclusivement dans la langue de Goethe. Finalement, l'Académie lance des concours sur des questions d'intérêt général auxquels tous, membres et non-membres, peuvent participer. Parmi ces concours, certains ont marqué l'histoire de la philosophie et des idées au XVIII^e siècle, en particulier le premier des concours sur le système des monades de 1746, auquel Condillac a notamment participé, celui sur les évidences mathématiques et métaphysiques de 1763, dont le premier prix alla à Mendelssohn et l'accessit à Kant, ou celui sur l'origine du langage de 1771, pour lequel la réponse de Herder est restée célèbre⁵.

Il ressort ainsi que sur les plans scientifique, littéraire et, pour ce qui nous intéresse, philosophique, la production à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle est abondante et diversifiée. Les mémoires et les différentes réponses aux concours constituent des apports, souvent essentiels, à l'histoire de la philosophie des Lumières allemandes et françaises. Or, à part quelques mémoires et textes relatifs aux concours, en particulier ceux qui se rapportent à la *Preisfrage* de 1763, la littérature secondaire s'est très peu penchée sur ce corpus. Le présent numéro vise précisément à combler, modestement, cette lacune historiographique. En philosophie allemande du XVIII^e siècle, les commentateurs ont souvent eu tendance à travailler sur le corpus latin, mais principalement allemand, par exemple ceux de Wolff, Baumgarten, Crusius, Mendelssohn, Kant, etc. ; tandis que les spécialistes des Lumières françaises ont pour la plupart ignoré les mémoires de l'Académie de Berlin, à l'exclusion peut-être de ceux de Maupertuis et de d'Alembert. Pourtant, ces mémoires permettent d'expliquer l'évolution et même la genèse de plusieurs concepts et débats des Lumières plus tardives. Les mémoires d'Euler, de Sulzer, de Mérian, de Formey ou de Béguelin, pour ne citer que quelques exemples importants, sont capitaux pour comprendre, d'une part, la manière dont on reprend et transforme des questionnements hérités des philosophies des décennies précédentes, celles de Leibniz, de Locke ou de Malebranche par exemple, et, d'autre part, comment ces questionnements ont influencé la philosophie ultérieure, celles de Kant, bien sûr,

4. On trouve l'ensemble des mémoires en format numérique sur le site internet de la bibliothèque de l'Académie : <http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek/digital/index.html>.

5. Pour plus de détails, voir l'ouvrage de W. Hartkopf (1992) précédemment cité.

mais aussi de Maine de Biran, des Idéologues, de Hegel, etc. Par ailleurs, les mémoires et les réponses aux concours constituent un lieu, non pas unique, mais devenant de plus en plus rare à l'époque, de croisement entre différentes traditions, principalement francophone et germanophone. Il n'est donc pas étonnant que beaucoup de membres de l'Académie soient d'origine suisse, donc bilingues, et permettent ce dialogue entre deux courants nationaux qui s'orienteront à la fin du XVIII^e siècle, mais surtout au XIX^e siècle, vers des directions de plus en plus éloignées. Un autre aspect important concerne la cohabitation avec les disciplines scientifiques, historiques et littéraires. Concrètement, plusieurs contributeurs participent tant aux travaux de la classe de philosophie spéculative qu'aux trois autres. Ce qui a pour résultat non seulement de teinter la forme, mais encore le contenu de nombreux mémoires. Par exemple, plusieurs mémoires métaphysiques d'Euler ou de Béguelin s'expliquent en lien avec leurs apports respectifs à la philosophie expérimentale et aux mathématiques. Il en est de même des relations entre les mémoires philosophiques et plus proprement historiques ou littéraires de Formey ou de Sulzer. En somme, les articles qui suivent sont l'occasion de montrer la manière dont se faisait la philosophie à l'Académie de Berlin des années 1740 à 1780, ainsi que son importance dans l'histoire de la philosophie moderne. Une partie fréquemment négligée de la philosophie des Lumières sera ainsi à notre avis mieux comprise.

Abréviations

Les contributions du présent numéro portent en bonne partie sur deux séries de mémoires, auxquelles nous nous référerons par les abréviations suivantes : pour les volumes de l'*Histoire de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres de Berlin* publiés de 1746 à 1771, nous emploierons l'abréviation *Histoire* suivie de la date de parution (et non celle de la lecture des mémoires) et de la pagination. Pour les volumes des *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres* publiés de 1772 à 1788, l'abréviation *Nouveaux Mémoires* sera utilisée, suivie encore de la date de publication et de la pagination.

La métaphysique de la nature à l'Académie de Berlin

Christian Leduc

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle

Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032215ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032215ar>

[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

Leduc, C. (2015). La métaphysique de la nature à l'Académie de Berlin. *Philosophiques*, 42 (1), 11–30. <https://doi.org/10.7202/1032215ar>

Résumé de l'article

Dans le présent article, je montre que Maupertuis et Euler proposent une conception contrastée de la métaphysique de la nature. Il s'agit principalement pour eux de repositionner la cosmologie par rapport aux sciences de la nature. Au lieu de considérer la métaphysique comme étant au fondement des théories scientifiques, comme le supposent Descartes, Wolff et, d'une certaine manière, Kant, ou simplement d'interdire l'idée même d'une cosmologie, comme le stipulerait à la même époque d'Alembert, Maupertuis et Euler, renversent l'ordre des disciplines pour donner aux sciences physiques une primauté sur la métaphysique. Ce repositionnement entraîne évidemment plusieurs questions : d'abord, de quelle manière les théories scientifiques peuvent-elles valider ou infirmer un principe métaphysique ? Plus important encore, quel rôle incombe à la métaphysique de la nature, étant donné que les sciences possèdent non seulement une autonomie théorique, mais même une priorité sur les réflexions ontologiques. Il semblerait d'ailleurs que la métaphysique se réduise, pour ces deux philosophes, au seul domaine du cosmologique, en particulier aux questions qui concernent la force et le principe de moindre action, au statut ontologique de l'espace et du temps et aux déterminations de la matière que sont l'étendue, l'inertie, l'impénétrabilité et le mouvement.

La métaphysique de la nature à l'Académie de Berlin

CHRISTIAN LEDUC

Université de Montréal
christian.leduc.1@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Dans le présent article, je montre que Maupertuis et Euler proposent une conception contrastée de la métaphysique de la nature. Il s'agit principalement pour eux de repositionner la cosmologie par rapport aux sciences de la nature. Au lieu de considérer la métaphysique comme étant au fondement des théories scientifiques, comme le supposent Descartes, Wolff et, d'une certaine manière, Kant, ou simplement d'interdire l'idée même d'une cosmologie, comme le stipulerait à la même époque d'Alembert, Maupertuis et Euler, renversent l'ordre des disciplines pour donner aux sciences physiques une primauté sur la métaphysique. Ce repositionnement entraîne évidemment plusieurs questions: d'abord, de quelle manière les théories scientifiques peuvent-elles valider ou infirmer un principe métaphysique? Plus important encore, quel rôle incombe à la métaphysique de la nature, étant donné que les sciences possèdent non seulement une autonomie théorique, mais même une priorité sur les réflexions ontologiques. Il semblerait d'ailleurs que la métaphysique se réduise, pour ces deux philosophes, au seul domaine du cosmologique, en particulier aux questions qui concernent la force et le principe de moindre action, au statut ontologique de l'espace et du temps et aux déterminations de la matière que sont l'étendue, l'inertie, l'impénétrabilité et le mouvement.

ABSTRACT. — In this paper, I show that Maupertuis and Euler offer a contrasting conception of metaphysics of nature. It consists mainly for them in repositioning cosmology in relation to natural sciences. Instead of considering metaphysics to be at the foundation of scientific theories, as was assumed by Descartes, Wolff, and, in a certain way, Kant, or simply prohibiting the very idea of a cosmology, as d'Alembert would stipulate at the same period, Maupertuis and Euler invert the order of disciplines to give priority to physical sciences over metaphysics. This repositioning leads of course to several questions: first, how does scientific theories validate or deny metaphysical principles? Even more important, which role falls to metaphysics of nature given that sciences not only possess a theoretical autonomy, but also a priority over ontological reflections? Besides, it seems that metaphysics would be reduced, for these two philosophers, to the realm of cosmology alone, in particular to questions concerning force and the principle of least action, the ontological status of space and time, and the first constituents of matter, such as extension, inertia, impenetrability, and motion.

Dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Kant défend une conception de la métaphysique de la nature qui s'ajuste, comme il est bien connu, au cadre d'une philosophie transcendantale. La science de la nature doit comporter une partie pure, dont les principes sont *a priori* et nécessaires, et mènent à une certitude apodictique, laquelle servira de

fondement aux principes physiques ou psychologiques qui, eux, sont d'origine empirique. L'un des aspects importants de cette doctrine est que la validité d'une métaphysique de la nature se mesure d'une certaine manière à sa capacité d'application à des objets mathématisables. Une science de la nature porte sur des objets déterminés dont la possibilité n'est pas seulement conceptuelle, mais aussi construite *in concreto* à partir des données pures de l'intuition, conditions d'établissement des mathématiques. J'aimerais cependant insister sur un autre aspect qui concerne le positionnement de la métaphysique de la nature dans les *Anfangsgründe*. La conception kantienne s'ancre en réalité dans une longue tradition qui interprète la métaphysique de la nature en tant qu'instituant un fondement pour les sciences naturelles :

Une science de la nature qui s'appelle ainsi à proprement parler présuppose une métaphysique de la nature ; car des lois, c'est-à-dire des principes de la nécessité de ce qui appartient à l'existence d'une chose, se rapportent à un concept qu'on ne peut construire parce que l'existence ne peut se représenter dans aucune intuition *a priori*. C'est pourquoi la science de la nature proprement dite suppose la métaphysique de la nature¹.

Le rapport entre la métaphysique de la nature et la science de la nature en est un de priorité où la deuxième suppose la première. Bien qu'elle se situe dans un contexte transcendantal qui lui est propre, cette conception reproduit une articulation assez commune à l'époque moderne entre la métaphysique et la physique : la physique, comme science expérimentale, nécessite une réflexion métaphysique *a priori* qui analyse les concepts se rapportant à ses objets. Kant partage ainsi avec certains philosophes modernes une manière de concevoir l'articulation entre métaphysique de la nature et science naturelle, en particulier avec Descartes et Wolff. La métaphysique, telle que positionnée par Descartes dans la préface à l'édition française des *Principes de la philosophie*, est bien connue en tant qu'elle représente les racines d'une forme arborescente, laquelle illustre l'organisation des savoirs scientifiques et son fondement dans la philosophie première². Au sein des Lumières allemandes, c'est chez Wolff qu'on trouve une définition similaire des rapports entre métaphysique et physique : dans son *Discursus præliminaris*, Wolff soutient que la métaphysique et la cosmologie générale, laquelle a le monde et les corps totaux pour objets, démontrent les premiers principes qui sont nécessaires à la physique³. La physique tire ainsi ses principes de l'ontologie et de la cosmologie. Il y aurait même une priorité méthodologique de la métaphysique sur la physique d'après Wolff :

1. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1902-, IV, p. 469, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1971, p. 10.

2. *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam et P. Tannery (1897-1913), présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin, 1964-1974 (abrég. AT), IX-b, p. 14.

3. *Discursus præliminaris*, III, 94, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École u.a., Olms, Hildesheim, 1965-, II, 1, 1, p. 42.

De ce qui a été dit, il est patent qu'il faut disposer la Métaphysique avant la Physique, si l'on doit traiter celle-ci de manière démonstrative. En effet, s'il faut traiter la Physique de manière démonstrative, il faut tirer ses principes de la Métaphysique⁴.

Pour le dire succinctement, la métaphysique, pour Descartes, Wolff et Kant, constituerait un prérequis théorique nécessaire à l'élaboration complète et certaine de la physique. La légitimation de la métaphysique se comprend en ce qu'elle est présupposée, dans ses principes, par les sciences de la nature. Évidemment, le contenu respectif de la métaphysique et de la physique, ainsi que l'articulation plus précise de l'une par rapport à l'autre divergent chez ces différents auteurs : force est toutefois de constater qu'ils maintiennent une conception de la métaphysique de la nature qui lui fait jouer un rôle prépondérant dans sa relation aux théories physiques, voire à l'ensemble des connaissances scientifiques.

Comme on le sait, plusieurs auteurs au XVIII^e siècle sont très critiques de cette définition de la métaphysique en ce qu'elle serait nécessaire à l'élaboration de la physique. La pensée d'inspiration newtonienne et lockienne interdira très souvent à la métaphysique ou à la cosmologie générale d'établir des principes spéculatifs sur la base desquels la physique pourra s'ériger. Voltaire, Condillac ou d'Alembert, pour ne citer que ceux-là, ont condamné cet usage de la métaphysique. Dans le cas qui nous concerne, une métaphysique de la nature non seulement serait inutile pour eux, mais mènerait à des incertitudes qui nuisent aux sciences physiques. Le seul domaine auquel devrait se borner la métaphysique, du moins pour Condillac et d'Alembert, est celui de l'analyse des capacités cognitives de l'esprit⁵. Bien entendu, cela veut également dire que les sciences naturelles et les mathématiques, et non la métaphysique, peuvent seules prétendre énoncer les lois du monde physique. Les sciences de la nature institueraient des lois et des principes physiques indépendamment de la métaphysique, et sans que celle-ci n'intervienne dans le raisonnement et l'expérimentation qui leur sont propres.

4. *Ibid.*, III, 95, p. 43, trad. par T. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser, Paris, Vrin, 2006, p. 135.

5. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, PUF, 1947, I, p. 3 ; d'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, Paris, Fayard, 1986, p. 39. Dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, d'Alembert est toutefois beaucoup moins sévère à l'endroit de la métaphysique. Il reconnaît même une fonction à une physique générale qui porte sur les premiers principes, nommée métaphysique des corps : « La Science de la nature n'est autre que celle des corps. Mais les corps ayant des propriétés générales qui leur sont communes, telles que l'impénétrabilité, la mobilité, et l'étendue, c'est encore par l'étude de ces propriétés que la Science de la nature doit commencer : elles ont, pour ainsi dire, un côté purement intellectuel par lequel elles ouvrent un champ immense aux spéculations de l'esprit, et un côté matériel et sensible par lequel on peut les mesurer. La spéculation intellectuelle appartient à la Physique générale, qui n'est proprement que la Métaphysique des corps ; et la mesure est l'objet des Mathématiques, dont les divisions s'étendent presque à l'infini », Paris, Vrin, 2000, p. 113.

De manière générale, on pourrait par conséquent supposer que, à l'époque des Lumières, deux conceptions principales de la métaphysique de la nature s'opposent l'une à l'autre : la première, défendue notamment par Wolff et Kant, selon laquelle la physique a besoin de principes *a priori* et premiers qui sont à chercher dans une métaphysique de la nature, particulièrement en ce qui concerne la structure de la matière et l'ordre du monde corporel ; la deuxième, chez des philosophes comme Condillac et d'Alembert, rejetant ce rôle assigné à la cosmologie et reconnaissant à la physique une autonomie théorique entière qui posséderait dès lors ses critères de validation propres, plus précisément la confirmation empirique et le calcul mathématique. Nul besoin de recourir selon eux à une ontologie dans l'élaboration des principes physiques ; au contraire, ceux-ci doivent essentiellement prendre appui sur des méthodes antimétaphysiques et non spéculatives.

Le cas de d'Alembert est pour nous intéressant, puisque ce penseur a été un important membre et contributeur de l'Académie de Berlin. Il publia, dans les années 1740 et 1750, d'importants mémoires sur le calcul intégral, sur certains problèmes d'astronomie et sur la vibration des courbes⁶. Or l'interprétation de la métaphysique qu'on trouve chez d'Alembert à la même époque, en particulier dans son *Essai sur les Éléments de philosophie* de 1759, pourrait sembler représentative de la position des philosophes d'obédience newtonienne à l'Académie de Berlin dans les mêmes années. Pensons surtout à Maupertuis, qui fut président de 1746 à 1757, et à Euler, membre influent et prolifique qui résida à Berlin de 1741 à 1766. Il est vrai que les deux sont très critiques des métaphysiques leibnizienne et wolffienne qui dominaient encore les milieux universitaires allemands à la même période. Dans ses *Lettres*, Maupertuis s'en prend d'ailleurs aux principaux aspects du système leibnizien, entre autres au principe de raison suffisante, à la théorie des monades et à l'harmonie préétablie⁷. Par une approche très similaire, Euler écrivit de nombreux textes contre les thèses de Leibniz et de Wolff, en particulier ses *Gedanken von den Elementen der Körper* de 1746 — texte rédigé en marge du concours lancé par l'Académie de Berlin sur ce sujet — qui s'attaquent à la métaphysique des monades et des éléments⁸. Par opposition à ces ontologies, notamment à leurs aspects cosmologiques, on pourrait ainsi croire que Maupertuis et Euler minimisent, voire éliminent la portée d'une métaphysique de la nature, à l'instar de leur collègue d'Alembert.

Par rapport aux deux conceptions de la cosmologie précédemment mentionnées, qu'on pourrait qualifier, d'une part, de fondationaliste, et,

6. Sur les contributions de d'Alembert à certains débats scientifiques de l'Académie de Berlin, voir l'important travail de J. B. Shank : *The Newton War and the Beginning of the French Enlightenment*, Chicago University Press, 2008, p. 449-479.

7. *Œuvres*, Hildesheim, Olms, II, p. 257-264.

8. *Gedanken von den Elementen der Körper*, in *Opera omnia*, 3, 2, Leipzig, 1942, p. 347-366. Sur cette critique d'Euler et le concours portant sur le système des monades, voir Christian Leduc : « Euler et le monadisme », *Studia Leibnitiana*, 45/2, 2013, p. 150-169.

d'autre part, de sceptique, il existe bien entendu d'autres manières de définir le positionnement et la fonction d'une telle discipline. L'une de celles-ci consisterait à renverser le rapport de priorité entre la métaphysique de la nature et la science de la nature pour donner à la physique la primauté sur l'ontologie. Au lieu de comprendre la première comme fournissant les principes *a priori* des sciences de la nature, tels que les caractéristiques de la matière ou de l'organisation du monde, il serait possible de faire de la physique la condition de légitimation et d'opérationnalisation d'une métaphysique de la nature. En d'autres mots, une métaphysique adéquate nécessiterait préalablement l'établissement de principes physiques validés par le calcul et l'expérience, et non l'inverse. Autrement, aucun principe métaphysique ne s'élaborerait de façon appropriée et déterminée, puisque ses réflexions n'auraient pas d'ancrage dans des connaissances effectives et certaines de la nature.

Or l'interprétation que je souhaite avancer consiste précisément à caractériser la conception de la métaphysique chez Maupertuis et Euler de cette dernière façon. Bien que newtoniens et antimétaphysiciens sur plusieurs aspects, Maupertuis et Euler ne croient pas qu'il soit entièrement justifié d'interdire l'élaboration d'une métaphysique de la nature. Sans revenir à une conception cartésienne ou wolffienne de la métaphysique, dite fondationaliste, ils lui réservent un rôle important dans l'étude de la nature : les principes métaphysiques de la nature s'établiraient, et ce à l'encontre de la position sceptique d'un d'Alembert ou d'un Voltaire, sur la base d'un travail scientifique préalable fournissant un ensemble de lois et de théories proprement physiques. Ensuite seulement, il serait possible de réfléchir à des questions de cosmologie qui concernent la structure de la matière et l'ordre des corps.

Je mentionnerai pour le moment un premier exemple sur lequel je reviendrai par la suite : d'après Euler, une thèse ontologique quant à la réalité de l'espace et du temps ne saurait s'établir sans l'adoption de principes mécaniques assurés. Une thèse métaphysique déterminant le caractère absolu ou relatif de l'espace et du temps serait impossible à soutenir sans l'apport des sciences naturelles qui comprennent des principes physiques certains, notamment quant aux lois du repos et du mouvement des corps⁹. À mon avis, comme le fait Maupertuis à la même période, Euler renverse ici non seulement certains contenus fondamentaux de la métaphysique leibnizienne et wolffienne, mais également le positionnement, qu'on trouve chez Wolff et plus tard chez Kant, entre métaphysique et physique. L'une des

9. Pour une contextualisation du mémoire d'Euler, voir Christian Leduc et Anne-Lise Rey : « L'espace dans les Lumières allemandes » in *Espace et métaphysique de Gassendi à Kant*, L. Peterschmitt (dir.), Paris, Hermann, 2014, p. 285-326. Robert Disalle mentionne déjà ce changement de positionnement entre métaphysique et physique chez Euler : *Understanding Space-Time. The Philosophical Development of Physics from Newton to Einstein*, Cambridge University Press, 2006, p. 50-51.

conséquences de cette conception serait la suivante : il semblerait que le domaine de la métaphysique se réduise à celui d'une cosmologie considérée de la sorte. Ce qui signifie somme toute deux choses : d'une part, que la physique fournit les outils conceptuels nécessaires à la détermination d'hypothèses métaphysiques ; d'autre part, que, sans une telle assise, il paraît impossible d'élaborer une métaphysique, ce qui signifie qu'on en réduirait par la même occasion la portée au seul domaine cosmologique.

1. La téléologie de Maupertuis

Maupertuis explique peu la manière dont devrait se constituer une métaphysique, étant donné qu'il reste en général assez réticent quant à sa possibilité. Le texte où son attitude est la mieux disposée à l'égard de la métaphysique est le discours intitulé *Des devoirs de l'académicien*, de 1753, dans lequel il précise de façon générale quels sont les objets et la méthode à employer dans une académie, en l'occurrence celle de Berlin. Les objets ontologiques qu'il identifie sont assez traditionnels, mais il émet toutefois une réserve quant à l'obtention de résultats certains et définitifs :

Si je vous expose ici toute la grandeur du péril des spéculations qui concernent l'Être suprême, les premières causes, et la nature des esprits, ce n'est pas, Messieurs, que je veuille vous détourner de ces recherches. Tout est permis au Philosophe, pourvu qu'il traite tout avec l'esprit philosophique, c'est-à-dire, avec cet esprit qui mesure les différents degrés d'assentiment ; qui distingue l'évidence, la probabilité, le doute ; et qui ne donne ses spéculations que sous celui de ces différents aspects qui leur appartiennent¹⁰.

Au sein d'une science qui porte sur Dieu, les principes fondamentaux de l'âme et les causes premières des choses, il faut pouvoir indiquer le type de certitude auquel appartient une vérité, ce que Maupertuis entend par l'esprit philosophique. On reconnaîtra ici sans doute l'origine lockienne de ces distinctions entre évidence, probabilité et doute, qu'on trouve dans le quatrième livre de *l'Essay concerning Human Understanding*. Néanmoins, l'idée d'une métaphysique générale dont les principaux objets seraient en théologie l'Être suprême, en psychologie la nature des esprits et en cosmologie les premières causes reste tout à fait envisageable. Il faut y appliquer l'esprit philosophique et déterminer les principes évidents, mais surtout les niveaux de probabilité entre les autres vérités, en écartant, le cas échéant, celles qui sont dubitables et peu probables.

La place qu'occupe la métaphysique dans le reste du corpus de Maupertuis est toutefois bien différente. Les textes qui portent sur les sujets identifiés préalablement, Dieu, l'âme et les premières causes, sont rares et contiennent très peu de principes proprement ontologiques. La plupart des textes scientifiques ou moraux de Maupertuis ne comportent d'ailleurs

10. *Des devoirs de l'académicien*, in *Histoire*, 1755, p. 517.

aucune réflexion véritablement métaphysique. Rappelons que la métaphysique dominante de l'époque en Allemagne, celle de Leibniz et de Wolff, fait l'objet de sévères critiques de la part de Maupertuis. La grande contribution du président de l'Académie de Berlin au domaine métaphysique se réduit pour l'essentiel à l'établissement du principe téléologique de moindre action selon lequel l'action dans les corps — qui se calcule par le produit de la masse, de la vitesse et de l'espace parcouru — est toujours la plus petite possible. De son aveu, ce principe, qui possède une grande utilité dans les sciences, est toutefois proprement métaphysique. Il existe certes une équation pour calculer les effets corporels du principe qu'Euler exprima de manière plus adéquate par la formule $\int Mvds$ ¹¹, de façon à ce que les conséquences physiques du principe de moindre action soient explicables par des propriétés efficientes et mathématisables. Toutefois, Maupertuis reconnaît qu'aucune loi strictement mécanique ne peut rendre intelligible la cause première qui fait en sorte que les maxima et minima de l'action sont toujours moindres. Le principe de moindre action ne relève pas de la causalité efficiente, comme les autres lois de la physique, mais de la causalité finale¹², ce qui en fait bien entendu un principe de nature métaphysique. L'incursion principale de Maupertuis en métaphysique se résumerait donc à la caractérisation téléologique de son grand principe de moindre action.

Bien que le principe ait des conséquences scientifiques importantes¹³, j'aimerais plutôt m'attarder à sa portée ontologique. Celle-ci montre, d'après moi, que Maupertuis défend une conception de la métaphysique qui est conforme à la description que j'en ai proposée préalablement, suivant laquelle la condition d'établissement des thèses ontologiques se trouve dans la certitude des vérités scientifiques. Trois aspects me paraissent essentiels pour la présente analyse :

1) Malgré la réticence des mathématiciens de l'époque — que Maupertuis partage en bonne partie — à recourir aux causes finales, il semble que le principe général du changement ne puisse se réduire à une description de type géométrique. Maupertuis est d'accord pour dire que la multiplication des explications finales est à éviter et qu'elles ne doivent pas servir à remplacer le calcul géométrique. Dans l'*Accord de différentes lois de la nature*, où il est surtout question des phénomènes de la réflexion et de la réfraction, le principe de moindre action est défendu, mais avec certaines précautions quant à la portée théorique de ce genre d'explications de type téléologique :

11. *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*, Lausanne/Genève, Bousquet, 1744, p. 311-312.

12. *Accord de différentes lois de la nature*, in *Œuvres IV*, p. 20 ; *Essai de cosmologie*, in *Œuvres I*, p. 35.

13. À ce sujet, voir notamment l'étude de Marco Panza : « De la nature épargnante aux forces généreuses : le principe de moindre action entre mathématique et métaphysique. Maupertuis et Euler, 1740-1751 », in *Revue d'histoire scientifique* 48, 1995, p. 435-520.

Le vrai principe une fois découvert, j'en déduis toutes les lois que suit la lumière, soit dans sa propagation, dans sa réflexion, ou dans sa réfraction. Je connais la répugnance que plusieurs Mathématiciens ont pour les causes finales appliquées à la Physique, et l'approuve même jusqu'à un certain point : j'avoue que ce n'est pas sans péril qu'on les introduit : l'erreur où sont tombés des hommes tels que Fermat en les suivant ne prouve que trop combien que leur usage est dangereux. On peut cependant dire que ce n'est pas le principe qui les a trompés, c'est la précipitation avec laquelle ils ont pris pour le principe ce qui n'en était que des conséquences¹⁴.

La téléologie vient ici compléter les lois de la réflexion et de la réfraction en ce qu'elle permet de décrire, par causalité finale, le mouvement de la lumière de manière exhaustive. Maupertuis reproche entre autres à Fermat de ne pas avoir suffisamment expliqué la raison téléologique de l'action de la lumière dans les phénomènes optiques. Il propose ainsi de rendre compte du fait que la lumière parcourt toujours la distance la plus courte sur la base du principe de moindre action. Dans ce texte, comme c'est le cas dans l'*Essai de cosmologie*, le principe est ensuite élargi à tous les phénomènes de la nature et ne s'emploie donc pas uniquement dans la description des propriétés optiques. Ces dernières ne seraient ainsi qu'un champ particulier d'application du calcul de l'action moindre. Il ne s'agit certes pas d'accroître le nombre de principes téléologiques, mais de rendre compte de ses multiples usages. En réalité, Maupertuis ne propose comme principe téléologique que l'hypothèse de la moindre action. Le principe vient compléter l'explication des phénomènes qu'il serait impossible de fonder par les seuls moyens mathématiques et physiques. D'où le recours à une explication finale et téléologique ajoutée aux descriptions et calculs physiques par causes efficientes.

2) La validité du principe de moindre action s'établirait ainsi en accord avec les lois mathématiques et physiques. C'est ici que le rapport entre métaphysique et physique est le plus important à cerner, c'est-à-dire dans l'articulation entre le principe de moindre action et les principes des sciences de la nature. Il est vrai que Maupertuis soutient à certains endroits que l'ensemble des lois de la nature se déduisent de ce premier principe, celui-ci jouant ainsi le rôle d'axiome premier à partir duquel des propositions explicatives secondes ou théorèmes sont dérivés. Dans l'*Accord de différentes lois de la nature*, l'explication des mouvements de la lumière est précisément dite dépendre du principe de moindre action¹⁵. L'*Essai de cosmologie* stipule même que les lois de la nature se déduisent de ce dernier principe :

C'est de ce principe que nous déduisons les lois du mouvement, tant dans le choc des corps durs, que dans celui des corps élastiques ; c'est en déterminant bien la quantité d'action qui est alors nécessaire pour le changement qui doit

14. *Accord*, in *Œuvres* IV, p. 20.

15. *Ibid.*, p. 12.

arriver dans leur vitesse, et supposant cette quantité la plus petite qu'il soit possible, que nous découvrons ces lois générales selon lesquelles le mouvement se distribue, se produit, ou s'éteint¹⁶.

De cette manière, il semblerait que Maupertuis cautionne en quelque sorte le rapport de fondation que jouent chez certains auteurs, par exemple Wolff, les principes métaphysiques dans l'instauration des lois de la physique. À partir du principe de moindre action, il serait possible de déduire les lois de l'optique, de la mécanique, etc.¹⁷. Or, en examinant plus précisément la manière dont Maupertuis met en lien ces différentes propositions, il paraît évident que la relation entre métaphysique et physique est différente, et même contraire à une conception de type fondationaliste. D'après Maupertuis, et c'est l'interprétation que je soumettrai corrélativement à mon hypothèse de départ, il serait impossible de valider le principe de moindre action sans des confirmations mathématiques et physiques préalables. En d'autres mots, l'approbation d'une téléologie passerait nécessairement par des certitudes physiques, et non le contraire. Certains extraits viennent appuyer cette thèse d'un renversement de priorité. Par exemple, toujours dans l'*Accord de différentes lois de la nature*, il est affirmé que les mouvements de réflexion et de réfraction de la lumière suivent ou s'accordent avec le principe de moindre action :

Tous ces phénomènes de la réfraction s'accordent maintenant avec le grand principe que la Nature, dans la production de ses effets, agit toujours par les voies les plus simples. De ce principe suit que, lorsque la lumière passe d'un milieu dans un autre, le sinus de son angle de réfraction est au sinus de son angle d'incidence en raison inverse des vitesses qu'a la lumière dans chaque milieu¹⁸.

En l'occurrence, la relation entre la simplicité de la production des effets qui suit une détermination téléologique et les lois de l'optique est manifestement une relation de concordance. Il paraît même impossible, malgré ce que Maupertuis dit précédemment, de simplement déduire le calcul du rapport des angles d'incidence et de réflexion ou de réfraction à partir de la thèse d'une moindre action. Maupertuis n'offre jamais une telle démonstration, et il serait à l'évidence difficile de la réaliser à l'aide du seul contenu théorique de la moindre action. Entre les deux domaines, il existe un accord,

16. *Essai de cosmologie*, in *Œuvres* I, p. 43.

17. C'est notamment l'interprétation que donne Lambert dans les *Cosmologische Briefe* de la fonction de la téléologie chez Maupertuis : *Philosophische Schriften*, hrsg. von A. Emmel und A. Spree, Hildesheim, Olms, 2006, V, p. viii. En complément de notre analyse, voir : Michel Fichant, « Téléologie et théologie physique chez Maupertuis », in *Actes de la journée Maupertuis*, Paris, Vrin, 1975, p. 141-156 ; Matthias Schramm, « The Creation of the Principle of Least Action », in *Formale Teleologie und Kausalität in der Physik*, Paderborn, Mentis Verlag, 2005, p. 99-114.

18. *Accord*, in *Œuvres* IV, p. 19.

et non un rapport de fondement déductif. L'*Essai de cosmologie* irait par ailleurs dans le même sens, puisque la légitimité d'un usage du principe téléologique viendrait d'une application des principes de la mathématique :

J'aurai bientôt répondu à ceux qui blâment l'usage que j'ai fait des causes finales dans une matière mathématique : c'est justement ce qu'il y a de mathématique dans cette matière qui rend plus victorieuse l'application que j'y ai faite des causes finales¹⁹.

Cet extrait comprend deux aspects majeurs : d'une part, que l'intégration des causes finales dans les mathématiques, et bien entendu en physique, est faible, voire nulle si on ne peut suffisamment en justifier l'emploi. Dans les pages qui suivent, Maupertuis critique d'ailleurs les nombreuses preuves de l'existence de Dieu qui sont pour la plupart inefficaces parce que non justifiées sur le plan méthodologique²⁰. D'autre part, ce qui autorise une explication par causes finales est précisément l'apport des mathématiques. La manière dont j'interprète l'extrait consiste à rendre efficace le principe téléologique de moindre action sur la base des acquis des mathématiques et de la physique. Autrement dit, puisqu'on peut en calculer les effets dans les phénomènes observés, le principe de moindre action possède sur les autres principes un critère de validation supplémentaire et justificateur. Ce n'est que rétrospectivement qu'on peut déduire les lois de la nature du principe, mais sa validité théorique prend appui au départ sur des certitudes mathématiques. Par ailleurs, il semble que le terme de *déduction* employé par Maupertuis à quelques reprises n'ait pas la signification démonstrative et axiomatique qu'on pourrait lui attribuer aujourd'hui. Déduire voudrait dire tirer la validité d'un principe à partir d'un ensemble de constats empiriques et de calculs plutôt que démontrer des conclusions ou des conséquences à partir du principe de moindre action en tant qu'axiome fondamental et évident par soi. Autrement, il serait difficile de donner une interprétation cohérente de la position de Maupertuis²¹. En somme, la validation de ce principe téléologique reposerait essentiellement sur un ensemble de preuves mécaniques et empiriques mathématiquement calculables, et non sur une structure axiomatique et déductive à proprement parler.

3) Pour Maupertuis, l'adoption d'une loi générale téléologique qui détermine les changements dans la nature met le monde dans une relation de dépendance à l'égard de l'Être suprême. Une cause finale régissant les lois de la nature suppose un agent intelligent qui a voulu une telle structure et qui en assure la conformité universelle. Mieux que toute preuve téléologique qui

19. *Essai de cosmologie*, in *Ceuvres* I, p. xiv.

20. *Ibid.*, p. xvii-xxi.

21. L'interprétation que donne Euler du principe de moindre action dans le mémoire qui y est consacré va dans la même direction, en ce que la moindre action est constatée en accord avec tous les phénomènes : *Sur le principe de la moindre action*, in *Histoire*, 1753, p. 216.

cherche un fondement dans les détails de l'organisation du monde²², le principe de moindre action démontre sans équivoque l'existence de Dieu, étant donné la nécessité de poser une cause intelligente dans la détermination téléologique des choses. Or il faut aussi insister sur l'apport de ce fondement en Dieu pour le principe de moindre action : non seulement la nature est dans un rapport de dépendance à l'égard de l'Être suprême, mais l'origine divine garantit l'universalité du principe dont il émane :

Notre principe, plus conforme aux idées que nous devons avoir des choses, laisse le Monde dans le besoin continuel de la puissance du Créateur, et est une suite nécessaire de l'emploi le plus sage de cette puissance. Les lois du mouvement ainsi déduites, se trouvant précisément les mêmes qui sont observées dans la Nature, nous pouvons en admirer l'application dans tous les phénomènes, dans le mouvement des animaux, dans la végétation des plantes, dans la révolution des astres ; et le spectacle de l'Univers devient bien grand, bien plus beau, bien plus digne de son Auteur²³.

Certes, la cosmologie de Maupertuis permet l'admiration d'un ordre d'origine divine et renforce par le fait même la croyance en une forme de théisme²⁴. Insistons cependant sur l'importance de la portée universelle du principe de moindre action ainsi assurée par voie théologique et métaphysique : une fois établi que la finalité des lois de la nature suppose l'existence de Dieu, car elle ne s'explique pas en termes strictement mécaniques²⁵, cette même source divine atteste l'application entière de la moindre action à tous les phénomènes. Les *Lettres* reviennent d'ailleurs sur ce point : au lieu de proposer un principe qui ne vaut que pour le mouvement des corps élastiques, telle la loi leibnizienne de conservation de la force, le principe de Maupertuis vaut pour tous les types de corps, élastiques ou durs, d'où son universalité sur le plan explicatif²⁶. La généralisation de la moindre action de l'optique à toute la physique, défendue dans l'*Accord de différentes lois de la nature*, irait d'ailleurs dans le même sens²⁷. La conséquence scientifique d'une telle universalité est évidemment la possibilité de découvrir, dans les domaines physiques, physiologiques ou astronomiques, les phénomènes en accord avec le principe de moindre action. Dès lors, on trouve en cet endroit une justification supplémentaire à l'élaboration d'une cosmologie centrée autour de la téléologie : une métaphysique de la nature sert à ajuster les théories scientifiques, confirmées par l'expérience et le calcul, à partir d'un

22. *Essai de cosmologie*, in *Œuvres* I, p. 21 ; *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu*, in *Histoire*, 1758, p. 389-390.

23. *Essai de cosmologie*, in *Œuvres* I, p. 44-45.

24. Mentionnons également les répercussions de l'existence de Dieu pour la constitution d'une philosophie morale chez Maupertuis : *Essai de philosophie morale*, in *Œuvres* I, p. 232-252.

25. *Essai de cosmologie*, in *Œuvres* I, p. 35.

26. *Lettres* X, in *Œuvres* II, p. 273.

27. *Accord*, in *Œuvres* IV, p. 21-22.

principe structurant et universel. C'est-à-dire que, en constituant l'assise d'une preuve de l'existence de Dieu, la téléologie aura un impact certes théologique et moral, mais aussi proprement épistémologique et scientifique en ce qu'elle pourrait valider la nature des descriptions physiques qui suivent nécessairement le calcul de la moindre action en tous phénomènes. Le critère d'acceptation ou de rejet d'une théorie, scientifiquement fondée, se trouverait au final dans une conformité générale avec la structure téléologique de la nature fondée en Dieu.

En somme, Maupertuis semble défendre une conception de la cosmologie qui est conforme à la définition donnée en début de présentation : dans un premier temps, la validité d'un principe métaphysique doit se faire en conformité avec les lois et principes des mathématiques et de la physique. La certitude mathématique constituerait ainsi un critère de démarcation entre les différentes lois téléologiques, voire en interdirait la multiplication. Le principe de moindre action n'aurait pas de supériorité sur les autres hypothèses sans une telle légitimation théorique. Dans un deuxième temps, et ce par effet de retour, le fondement universel du principe en Dieu procure à cette explication une fonction incontestable dans l'établissement des théories scientifiques. Sachant que tout se produit avec la plus petite quantité d'action possible, une description physique ne sera en fin de compte acceptable que si elle s'établit sur une telle base métaphysique. La téléologie de Maupertuis a par conséquent un rôle important à jouer dans l'élaboration de la science, bien qu'elle ne semble pas constituer un fondement *a priori*, premier et théoriquement indépendant, comme c'est le cas par exemple dans la tradition wolffienne. Une métaphysique de la nature ou cosmologie est possible, même nécessaire, mais sans que celle-ci s'inscrive dans un ordre disciplinaire de fondement absolu de la métaphysique sur les théories des sciences de la nature.

2. La métaphysique eulérienne

Le positionnement entre métaphysique et physique me semble encore plus évident chez Euler, autre membre influent de l'Académie de Berlin à la même époque. Contrairement à ce que semble croire Maupertuis, le champ d'une métaphysique de la nature ne se réduirait d'ailleurs pas à l'adoption du seul principe de moindre action. À ce sujet, il semble qu'Euler considère de façon analogue que la moindre action est un principe de nature téléologique et que son positionnement par rapport aux différentes sciences suit en bonne partie l'analyse qu'en fournit Maupertuis²⁸. Les réflexions métaphysiques d'Euler sont néanmoins plus nombreuses que chez ce dernier, même s'il serait excessif de maintenir qu'elles sont abondantes. La cosmologie eulérienne est plus diversifiée mais reste modeste à bien des égards ; l'opposition d'Euler aux

28. À cet égard, voir le texte d'Ansgar Lyssy dans le présent numéro.

métaphysiques leibnizienne et wolffienne et son adhésion partielle à l'approche newtonienne en philosophie sont très certainement les raisons qui expliquent une certaine forme de scepticisme à l'égard de l'étendue de la métaphysique et de la possibilité de résoudre plusieurs de ses questionnements au delà du domaine de la cosmologie²⁹.

Il appert toutefois — et c'est le point sur lequel je désire insister — que le modèle qu'on trouve chez Maupertuis, et qui fait dépendre les hypothèses métaphysiques de la confirmation initiale de certitudes mathématiques et physiques, est similairement présent chez Euler. Premièrement, il semble assez clair que le domaine d'application de la métaphysique, en tout cas celui auquel s'est surtout attardé Euler, est de nature cosmologique. Une métaphysique de la nature recherche quelques principes fondamentaux de la physique quant à la structure et l'ordre des corps matériels. Euler le mentionne dans une lettre à Maupertuis de 1745 où il est question du principe de moindre action et de son rapport à la métaphysique :

En voilà donc une grande science, qui nous manque encore, et qui roule sur les principes généraux qui s'observent dans la nature, et il me semble que c'est là où réside la véritable métaphysique, en tant qu'elle renferme les premiers principes de la physique et de la mathématique; de laquelle la métaphysique de Leibniz et de Wolff est encore bien éloignée³⁰.

La critique de la métaphysique d'inspiration leibnizienne et wolffienne est assez courante chez Euler et Maupertuis à la même époque, et je n'entends pas m'y attarder davantage. Retenons pourtant un autre aspect de ce passage qui détermine l'étendue théorique de la métaphysique. Celle-ci permet de découvrir les premiers principes des sciences. On pourrait croire, encore une fois, que les vérités métaphysiques servent de fondement aux sciences, sans lesquelles la physique et même les mathématiques ne sauraient s'établir adéquatement. De sorte qu'il faudrait déterminer les propriétés essentielles de la matière, expliquer l'origine de la force et définir la nature de l'espace et du temps, entre autres choses, pour ensuite élaborer de manière conséquente les lois du mouvement. Or, suivant d'une certaine façon ce que maintient Maupertuis à la même période, Euler ne croit pas qu'une métaphysique de la nature puisse s'instaurer indépendamment des résultats en sciences de la nature. Les réflexions eulériennes sur la cosmologie se font toujours sur la base d'acquis scientifiques, en particulier de la mécanique. Je m'attarderai ici à deux exemples importants dans l'œuvre d'Euler, soit la

29. Les *Lettres à une princesse d'Allemagne* comportent certes plusieurs réflexions métaphysiques, par exemple sur la question du lien causal entre l'âme et le corps : lettres LXXX-LXXXIV. Mais rappelons toutefois qu'il s'agit d'un ouvrage de vulgarisation, dont le contenu et la portée diffèrent par rapport aux autres travaux d'Euler.

30. Lettre à Maupertuis du 10 décembre 1745, in Euler, *Opera omnia*, P. Costabel, E. Winter, A. T. Grigorijan et A. P. Juskevici (dir. publ.), Lipsiae/Berolini, Typis et in ædibus B. G. Teubneri; Basel: Birkhäuser Basileae, 1911-, 4A, vol. 6, p. 57.

question de la divisibilité et des moindres parties de la matière, et celle des caractéristiques de l'espace et du temps. Euler a consacré un mémoire à chacune de ces problématiques dont je souhaite analyser les éléments pertinents pour la présente discussion.

Les moindres parties

Dans un mémoire intitulé *Recherches physiques sur la nature des moindres parties de la matière*³¹, Euler se pose les questions de savoir si la matière est constituée de particules insécables, mais surtout si celles-ci se différencient les unes des autres par des qualités intrinsèques. Deux positions seraient envisageables : ou bien chaque partie est discernable des autres par sa nature singulière, et cette différenciation se répercuterait sur le plan des corps composés, ou bien les particules sont similaires les unes aux autres quant à leurs caractéristiques particulières, ce qui signifierait que la différenciation se trouve uniquement dans l'arrangement et la figure des corps qui en seraient constitués, et non dans les parties elles-mêmes³². Euler convient que ce problème n'est pas résoluble par les moyens de l'expérience et du calcul, mais qu'il s'agit d'un sujet proprement métaphysique :

C'est donc une question bien importante, tant dans la physique que dans la métaphysique, de savoir, si les plus petites particules de la matière sont toutes semblables entre elles, ou non. Les philosophes sont fort partagés sur ce sujet ; quelques-uns soutiennent que toutes ces dernières particules diffèrent tellement qu'il n'y en a pas même deux qui soient parfaitement semblables. D'autres veulent au contraire qu'elles se ressemblent toutes parfaitement. Il serait téméraire d'entreprendre la décision de cette question, l'expérience nous refusant tout secours pour cela et la raison seule n'étant pas suffisante pour nous éclaircir sur ce point. Je bornerai donc mes recherches à examiner seulement le rapport qu'il y a entre l'étendue et l'inertie des moindres particules de la matière ; car quoiqu'il ne soit pas possible de pousser les expériences jusque-là, j'ai pourtant remarqué que l'expérience commune, aidée de quelques principes incontestables de la raison, nous peut conduire à une conclusion sûre, qui ensuite ne manquera pas de nous découvrir plusieurs autres propriétés de la matière, sur lesquelles nous ne sommes que trop incertains³³.

31. Seul le résumé du mémoire est paru dans le volume de 1746 de l'*Histoire de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres de Berlin* : p. 28-32. Le texte d'Euler est cependant disponible dans l'édition des *Opera omnia* à laquelle je me référerai par la suite.

32. *Recherches physiques sur la nature des moindres parties de la matière*, in Euler, *Opera omnia*, F. Rudio, A. Krazer, A. Speiser, L. G. Du Pasquier (dir. publ.), 3, vol. 1, p. 6-7. Parmi les partisans de la différenciation qualitative des parties de la matière, il faut bien entendu penser à Leibniz et Wolff qui défendent le principe des indiscernables, tandis qu'Euler trouverait déjà en Descartes un défenseur de l'égalité quantitative des parties de l'étendue : AT VIII, p. 100-101.

33. *Des moindres parties de la matière*, in *Opera omnia*, p. 7.

Euler indique explicitement que ni l'expérience ni les principes de la raison ne sont, pris isolément, suffisants pour déterminer l'équivalence ou non des parties de la matière. Il affirme toutefois qu'une solution sera à trouver dans les déterminations d'étendue et d'inertie, connues par ces deux sources comprises ensemble. Plus précisément, Euler se sert du calcul de la gravité spécifique, ou densité, pour savoir si les molécules matérielles sont équivalentes. Mon intention n'est pas ici de reproduire l'argumentaire du texte, mais d'insister sur l'approche qui caractérise la démarche d'Euler. Deux points doivent attirer notre attention : 1) la détermination de la nature des parties de la matière ne peut se faire, ni de manière *a priori*, comme semblent le proposer Leibniz et Wolff, ni par le seul recours à l'expérience; bien entendu il nous est impossible de percevoir par la sensation la composition première des corps, mais uniquement ses arrangements plus grossiers. Néanmoins, une hypothèse acceptable pourra être élaborée autrement. Euler récupère en réalité les deux sources précédentes de connaissance, mais pour les combiner : d'une part, l'expérience commune, dont on pourra tirer des vérités factuelles valides pour la description des moindres parties; d'autre part, certains principes de la raison conduisant à une théorie plus exacte de la matière. Les contributions complémentaires de l'expérience et de la réflexion rationnelle seraient suffisantes pour déterminer une thèse métaphysique; séparées, elles ne sont à l'inverse d'aucun recours. 2) Ces principes de la raison ne semblent cependant pas, pour Euler, être de nature métaphysique. Le résultat de la recherche sera métaphysique, c'est-à-dire qu'on parviendra à décider ontologiquement si les particules matérielles sont qualitativement semblables ou non. Toutefois, les moyens épistémologiques pour y parvenir ne sauraient l'être : les principes dont Euler fait mention sont issus du calcul et de la démonstration géométrique, en particulier la proportionnalité du poids des corps avec l'inertie que Newton a démontrée géométriquement et confirmée empiriquement³⁴. Ce qui signifie que la procédure se situe au départ du côté des sciences de la nature, avec l'expérience et le calcul géométrique, pour ensuite arriver à un principe métaphysique, celui de l'équivalence quantitative des gravités spécifiques. Ce premier exemple serait donc en conformité avec le modèle qui fait dépendre les principes métaphysiques d'un travail de théorisation de physique et de mathématique préalable. D'ailleurs, l'affirmation selon laquelle la détermination de la discernabilité des molécules ou parties de la matière ne peut s'expliquer par les seuls principes de la raison, métaphysique ou géométrique, interdit par la même occasion de penser la cosmologie comme fondation des sciences. Un positionnement originel d'une métaphysique de la nature n'est pensable que si elle s'établit, comme chez Wolff et Kant, de manière *a priori* et première, que ce soit par des moyens proprement ontologiques ou mathématiques. Or Euler ne croit pas qu'une telle autonomie théorique puisse être

34. *Ibid.*, p. 7-8.

conférée à la cosmologie, car il la place dans une relation de dépendance par rapport aux vérités des sciences de la nature. En somme, la cosmologie eulérienne comprend bel et bien des réflexions métaphysiques sur la structure de la matière, en l'occurrence quant à la thèse qu'il adopte de l'équivalence des masses des particules corporelles, mais pourvu qu'une telle position se base sur les connaissances scientifiques que nous possédons de la nature des corps. Sinon, Euler condamnerait sans hésitation la prétention de déterminer une thèse ontologique sur les constituants matériels, comme il le fait par rapport au principe des indiscernables de Leibniz et de Wolff.

L'espace et le temps

Une approche très similaire est employée par Euler dans un autre mémoire de l'Académie de Berlin publié en 1750 et intitulé *Réflexions sur l'espace et le temps*. À nouveau, je ne souhaite pas ici expliciter tout le contenu de l'argumentation eulérienne, mais plutôt souligner une démarche qui ressemble à celle empruntée dans le mémoire précédent sur les moindres parties. Le texte vise à défendre le caractère absolu et réel de l'espace et du temps, en accord avec la position newtonienne, mais en opposition avec la thèse de Leibniz et de Wolff selon laquelle l'espace et le temps sont des déterminations relatives. Comme c'était le cas dans le dernier exemple, Euler convient qu'une réponse à cette question appartient à la métaphysique, et non proprement aux sciences de la nature. Ni les démonstrations géométriques seules ni l'expérience sensible ne fournissent les vérités nécessaires à l'établissement d'une hypothèse métaphysique acceptable quant aux caractéristiques de l'espace et du temps. En l'occurrence, l'expérience sensible est d'autant plus inutile, puisqu'Euler mentionne que l'idée de l'espace, comme celle du temps, n'est pas donnée dans la sensation, mais plutôt dans la réflexion, ce qui signifie que ce ne sont pas des idées données directement par intuition sensible³⁵. Parallèlement, une démonstration entièrement géométrique de la réalité absolue de l'espace et du temps n'est en outre pas envisageable. Newton et ses partisans n'y seraient apparemment pas parvenus³⁶ et Euler concède donc l'impossibilité d'accomplir une telle tâche. Le seul moyen théorique qui est approprié consiste à se baser sur les lois de la mécanique, qui, elles, sont démontrées géométriquement et confirmées par l'expérience; c'est uniquement à la suite de tels acquis qu'il est possible de déterminer la meilleure hypothèse métaphysique. Euler mentionne surtout les lois du repos et de la directionnalité du mouvement fondées sur l'inertie naturelle des corps. Dès le tout début du mémoire, il évoque la solidité des principes de la mécanique,

35. *Réflexions sur l'espace et le temps*, in *Histoire*, 1750, p. 329.

36. Pensons, par exemple, à la contribution de Joseph Raphson dans son *De Spatio reali seu Ente Infinito conamen Mathematico-Metaphysicum* de 1697 que Luc Peterschmitt a récemment commenté et traduit : Peterschmitt, 2014, p. 197-221.

dit autrement leur indépendance théorique, bien qu'il ne soit pas possible d'en démontrer le fondement par voie métaphysique :

Les principes de la Mécanique sont déjà si solidement établis qu'on aurait grand tort si l'on voulait encore douter de leur vérité. Quand même on ne serait pas en état de les démontrer par les principes généraux de la Métaphysique, le merveilleux accord de toutes les conclusions, qu'on en tire par le moyen du calcul, avec tous les mouvements des corps tant solides que fluides sur la terre, et même avec les mouvements des corps célestes, serait suffisant pour mettre leur vérité hors de doute³⁷.

Par conséquent, même si la certitude des lois de la mécanique n'est pas métaphysique, ces lois sont suffisamment validées dans la physique pour pouvoir être considérées comme exprimant la nature des déterminations des corps. Or c'est justement cette certitude de la mécanique qui pourra servir de levier à la détermination du problème métaphysique de la réalité de l'espace et du temps. La supériorité d'une hypothèse sur une autre, l'absolutisme newtonien ou le relativisme leibnizien s'évaluera à sa conformité avec les vérités physiques dont la certitude est dorénavant admise. La discrimination entre différents principes métaphysiques se fait à la lumière d'un accord avec la mécanique, dont les lois du repos et du mouvement sont les principaux fondements :

Ces deux vérités étant si indubitablement constatées, il faut absolument qu'elles soient fondées dans la nature des corps : et comme c'est la Métaphysique qui s'occupe à rechercher la nature et les propriétés des corps, la connaissance de ces vérités pourra servir de guide dans ces recherches épineuses. [...] C'est donc toujours une grande avance, quand on connaît déjà d'ailleurs quelques conclusions, auxquelles les premiers principes de la Métaphysique doivent aboutir : et ce sera sur ces conclusions qu'il faudra régler et déterminer les premières idées de la Métaphysique³⁸.

Il s'agit sans aucun doute d'un des passages du corpus eulérien qui est le plus clair quant à l'articulation théorique entre physique et métaphysique. L'intention d'Euler est manifeste : l'adoption de vérités de type physique servira de guide dans les recherches laborieuses et hors de la portée des outils proprement scientifiques que sont l'observation et le calcul. Autrement dit, il est difficilement concevable, voire impossible de parvenir à des principes métaphysiques, dans ce cas-ci quant à la réalité de l'espace et du temps, sans s'appuyer sur les résultats certains de la mécanique. La relation entre les deux genres de principes est sans équivoque : sans les sciences de la nature, la métaphysique ne saurait s'établir sur des bases appropriées. Comme Euler le maintenait dans le mémoire sur les moindres parties de la matière, la mesure d'une vérité cosmologique exige des lois et vérités physiques préalables sans

37. *Réflexions sur l'espace et le temps*, in *Histoire*, 1750, p. 324.

38. *Ibid.*, p. 324-325.

lesquelles on demeure à un niveau trop grand d'incertitude. Ce qui veut dire que non seulement Euler partage avec Maupertuis une même conception de la métaphysique de la nature, en ce qu'elle dépend des recherches mathématiques et physiques — et non l'inverse, mais il semble aussi qu'il convienne avec lui de la manière de légitimer une entreprise cosmologique. Renverser le rapport de priorité classique entre métaphysique et physique est le seul moyen de sauvegarder la validité des principes ontologiques.

Dans ce contexte, il est vrai qu'on pourrait faire l'objection suivante : si la métaphysique n'a pas pour but de fonder les sciences de la nature, à quoi pourrait-elle servir ? Par exemple, une théorie des monades et des éléments dans les philosophies de Leibniz et de Wolff sert notamment à déterminer la nature des corps sur lesquels portent les sciences naturelles et, bien entendu, d'après ceux-ci, à produire des théories scientifiques plus adéquates³⁹. Si une métaphysique n'aide plus à fonder la physique, quelle pourrait donc être son utilité ? Or, pour Euler, à la manière de Maupertuis, cette justification de la métaphysique de la nature conserve quand même une légitimité épistémologique, malgré son repositionnement par rapport aux sciences de la nature : la cosmologie, qui fournit les principes premiers de la nature, aura des répercussions rétroactives sur l'élaboration et la complétude des théories scientifiques. On se souvient que la caractérisation téléologique du principe de moindre action permettait à Maupertuis d'en universaliser la portée : que l'on conduise des recherches en optique, en astronomie, en mécanique ou en physiologie, il faudra tenir pour acquis que la nature produit dans ces différents phénomènes toujours le moins d'action possible, selon un principe métaphysiquement prouvé. Une hypothèse ou une théorie scientifique qui stipulerait le contraire serait par conséquent à écarter. Euler semble d'accord sur ce point dans l'emploi des thèses cosmologiques : par exemple, en soutenant la réalité de l'espace, on confère à la géométrie, employée dans la mécanique, un fondement réel. L'espace est ainsi non pas une entité imaginaire, comme le conçoivent à ses yeux Leibniz et Wolff, mais un être réel, ce qui justifie par le fait même la correspondance entre les calculs géométriques et les déterminations réelles des corps dans l'espace absolu⁴⁰. Autrement, il serait difficile de justifier l'usage de la géométrie en physique. Par un effet de retour qu'admettait également Maupertuis relativement au principe de moindre action, l'admission de principes métaphysiques se répercute sur la validité et la portée des sciences physiques, en l'occurrence quant à la justesse de la géométrie comme discipline

39. On pourrait notamment penser au rôle que confère Leibniz au questionnement métaphysique dans un texte publié en 1718 et bien connu au XVIII^e siècle, soit les *Principes de la nature et de la grâce*. Par exemple, la métaphysique sert à donner la raison du mouvement, sur la base du principe de raison suffisante, puisque la nature en elle-même est indifférente à tel mouvement ou repos de la matière : *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1965, VI, p. 602.

40. *Réflexions sur l'espace et le temps*, in *Histoire*, 1750, p. 326.

mesurant les quantités réelles de l'espace. Bien que la métaphysique de la nature ne possède pas l'autonomie théorique que lui conféraient certains auteurs de la tradition et ne puisse constituer un fondement pour les théories scientifiques, Maupertuis et Euler lui attribuent quand même une fonction importante dans le perfectionnement et la validation de la connaissance scientifique.

3. Conclusion

Les conceptions de Maupertuis et d'Euler quant à la place de la métaphysique de la nature, qui sont à mon avis assez convergentes, ne sont toutefois pas représentatives de la richesse des positions maintenues par les membres de l'Académie de Berlin au milieu du XVIII^e siècle. J'ai déjà cité l'exemple de d'Alembert qui récupère une position similaire à celle de Condillac. Sa condamnation de la cosmologie irait de pair avec la réduction du champ métaphysique aux seuls questionnements psychologiques sur les sources et les facultés de la connaissance humaine. Dans le camp de ceux qui défendent plutôt une définition fondationaliste de l'ontologie, à la manière de Descartes et de Wolff, on peut citer Formey, secrétaire de l'Académie qui reste à bien des égards assez fidèle au wolffisme⁴¹. D'autres membres importants seraient d'un avis similaire, même s'ils défendent des thèses métaphysiques ou épistémologiques qui s'écartent très souvent de l'orthodoxie wolffienne. C'est notamment le cas de Mérian. Dans un discours publié en 1767, intitulé *Discours sur la métaphysique*, celui-ci récupère une définition beaucoup plus classique de la métaphysique et de sa division entre théologie, cosmologie et psychologie⁴². Bien que Mérian reconnaisse aux sciences, en particulier à la physique, une certaine autonomie théorique, il est d'avis que c'est à la métaphysique d'en donner les premiers fondements :

Il ne faut qu'être de bonne foi pour convenir que la Métaphysique s'attache à de plus hauts objets que les sciences naturelles. Elle pénètre dans l'intérieur des choses dont la Physique ne fait qu'entamer l'écorce. [...] La Physique ne tire-t-elle pas son plus grand lustre du jour qu'elle répand sur la Théologie naturelle ? N'est-ce pas là le lieu commun que ses panégyristes ont le plus souvent rebattu ? Mais la Physique, à cet égard, ne donne que des faits ; c'est à la Métaphysique à les convertir en preuves⁴³.

De cette manière, Mérian ne remet en question ni le contenu traditionnel de la métaphysique et de ses sous-disciplines, ni le positionnement de cette science première par rapport aux autres savoirs. Seule la métaphysique permet d'expliquer l'intérieur des choses et de donner les fondements nécessaires aux sciences. Il est vrai que ce texte ne constitue pas un mémoire de

41. Par exemple dans son ouvrage le plus connu : Johann Henrich Samuel Formey, *La Belle Wolfienne*, La Haye, Le Vier, 1741, I, p. 31.

42. *Discours sur la métaphysique*, in *Histoire*, 1767, p. 452.

43. *Ibid*, p. 454-455.

nature savante, mais un discours public dans lequel Mérian adopte vraisemblablement une conception encore répandue de la discipline. Il n'empêche que ce texte est l'occasion de réitérer certaines idées quant à la portée et l'objet de la métaphysique qui semblaient toujours d'actualité à son auteur. En ce qui concerne Nicolas de Béguelin, qui s'intéressa également à ces questions, il est peut-être plus près de Maupertuis et d'Euler : dans deux mémoires intitulés *Sur les premiers principes de la métaphysique*, il soutient que les principes métaphysiques sont ceux auxquels toutes les autres sciences devraient aboutir⁴⁴, ce qui n'est pas éloigné du sentiment d'Euler souligné précédemment. Béguelin est toutefois beaucoup plus ouvert à des réflexions sur les objets généraux de la métaphysique, notamment l'articulation entre les principes de contradiction et de raison suffisante, ce que se refuseraient à maintenir aussi bien Maupertuis qu'Euler⁴⁵.

Dans le présent article, il ne s'agissait toutefois pas de dresser un portrait de la situation de la métaphysique, en particulier de la métaphysique de la nature, à l'Académie de Berlin des années 1740 à 1760, mais de marquer une tendance, celle empruntée par Maupertuis et Euler, qui propose une conception particulière et assez originale de la cosmologie. L'approche théorique et le contenu de la métaphysique de la nature divergent chez l'un et chez l'autre, mais les deux penseurs semblent se rejoindre sur deux points importants : premièrement, la validité des principes métaphysiques repose nécessairement sur les acquis des mathématiques et de la physique. Sans guide pour déterminer les hypothèses les plus acceptables, la métaphysique semble condamnée à en rester à des spéculations creuses et sans fondements. L'une des conséquences de cette conception est que la métaphysique ne peut plus être considérée comme étant première par rapport aux autres sciences physiques. Maupertuis et Euler opéreraient donc un renversement par rapport à l'interprétation classique du positionnement entre métaphysique et physique qu'on trouve chez Descartes, Wolff ou Kant, mais aussi chez certains de leurs collègues comme Formey et même Mérian. Deuxièmement, la légitimité du discours métaphysique s'évalue à ses répercussions rétroactives sur les sciences. Les principes de la métaphysique, s'appuyant sur ceux de la physique, pourront servir à mieux déterminer la portée et l'objet des sciences. Dans un contexte théorique où la métaphysique de la nature est de plus en plus remise en question, le rôle qu'elle y joue en dépend. L'utilité de la cosmologie se comprendrait somme toute à la lumière de ses retombées sur les différentes sciences de la nature.

44. *Sur les premiers principes de la métaphysique*, in *Histoire*, 1757, p. 408.

45. Sur ces aspects de la philosophie de Béguelin et son projet conciliateur, voir l'article de François Duchesneau dans le présent numéro.

L'économie de la nature — Maupertuis et Euler sur le principe de moindre action

Ansgar Lyssy

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032216ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032216ar>

[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

Lyssy, A. (2015). L'économie de la nature — Maupertuis et Euler sur le principe de moindre action. *Philosophiques*, 42 (1), 31–50.
<https://doi.org/10.7202/1032216ar>

Résumé de l'article

Le principe de moindre action fut découvert dans le domaine de l'optique (Maupertuis) et dans celui de la mathématisation du corps en mouvement à l'intérieur d'une structure de forces (Euler). Aussi bien Euler que Maupertuis prennent appui sur une compréhension métaphysique de la nature pour justifier l'extension de ce principe à un principe général de physique. Dans le présent article, je soutiens que les deux croient que la nature elle-même ne saurait employer de moyens inutiles pour ses fins, et est donc *économique*. Le principe de moindre action peut être compris comme une tentative d'intégrer l'idée métaphysique d'une « économie de la nature » à l'intérieur du domaine de la science.

L'économie de la nature — Maupertuis et Euler sur le principe de moindre action¹

ANSGAR LYSSY

Ludwig-Maximilians-Universität München
ansgarlyssy@googlemail.com

RÉSUMÉ. — Le principe de moindre action fut découvert dans le domaine de l'optique (Maupertuis) et dans celui de la mathématisation du corps en mouvement à l'intérieur d'une structure de forces (Euler). Aussi bien Euler que Maupertuis prennent appui sur une compréhension métaphysique de la nature pour justifier l'extension de ce principe à un principe général de physique. Dans le présent article, je soutiens que les deux croient que la nature elle-même ne saurait employer de moyens inutiles pour ses fins, et est donc *économique*. Le principe de moindre action peut être compris comme une tentative d'intégrer l'idée métaphysique d'une «économie de la nature» à l'intérieur du domaine de la science.

ABSTRACT. — The principle of least action was discovered in the realm of optics (Maupertuis) and in the mathematical properties of a body moving within a framework of forces (Euler). Both Euler and Maupertuis rely on a metaphysical understanding of nature to justify the expansion of this principle into a general principle of physics. In this paper, I argue that both believe that nature itself uses no unnecessary means for its ends, thus is *economical*. The principle of least action can be understood as the attempt to integrate this metaphysical idea of an “economy of nature” into the realm of science.

Introduction : le principe d'efficacité

Depuis l'Antiquité, les philosophes ont supposé que le monde suivait une sorte de *principe d'économie*. On retrouverait cette idée dans l'expression « la nature ne fait rien en vain », mais aussi dans la thèse selon laquelle tous les moyens sont à considérer dans l'évaluation des fins. Même si cette idée n'est pas toujours directement discutée par les philosophes, elle est souvent au fondement de nombreux principes ontologiques, autant en philosophie naturelle qu'en ce qui concerne la définition de la rationalité. Elle sert de prémisses méthodologiques à la manière dont nous faisons de la philosophie et dont nous établissons la distinction entre le rationnel et l'irrationnel. Par exemple, Leibniz la mentionne dans le passage suivant :

Pour ce qui est de la simplicité des voies de Dieu, elle a lieu proprement à l'égard des moyens, comme au contraire la variété, richesse ou abondance y a lieu à l'égard des fins ou des effets. Et l'un doit être en balance avec l'autre, comme les frais destinés pour un bâtiment avec la grandeur et la beauté qu'on

1. Je remercie Christian Leduc pour la traduction française et François Duchesneau pour son aide en ce qui concerne les traductions latines.

y demande. Il est vrai que rien ne coûte à Dieu, bien moins qu'à un philosophe qui fait des hypothèses pour la fabrique de son monde imaginaire, puisque Dieu n'a que des décrets à faire pour faire naître un monde réel; mais, en matière de sagesse, les décrets ou hypothèses tiennent lieu de dépense à mesure qu'elles sont plus indépendantes les unes des autres: car la raison veut qu'on évite la multiplicité dans les hypothèses ou principes, à peu près comme le système le plus simple est toujours préféré en astronomie².

En l'occurrence, le principe d'économie vaut pour la rationalité humaine autant que divine, et donc pour la création ou l'*être* en lui-même. Leibniz associe le « coût » de la complexité et de la multitude, tant ontologique qu'épistémique, à la valeur de la création et de la compréhension du monde phénoménal. Cette idée sert de critère ontologique pour ce qui existe, ainsi que de critère épistémique fondamental, auquel les autres principes et théorèmes doivent se conformer.

Dans le présent article, j'appellerai cette idée le *Principe d'efficacité* ou *Principe d'économie* (désormais abrégé par PE). Il s'agira seulement d'une définition de travail, puisqu'une étude exhaustive de l'histoire de la philosophie et de la science serait requise pour parvenir à une définition historiquement adéquate. Cette définition de travail sera la suivante: dans toutes les relations causales, on peut comprendre la cause ou le fondement comme étant « économiquement optimisée » au regard de son effet ou fin. En disant que la nature épargne ses forces ou ses coûts, on lui attribue ainsi une certaine économie et la conçoit de manière téléologique, en ce que l'acte d'épargner est orienté selon un bénéfice spécifique. On comprend ce qui a été dépensé, épargné et gagné à la lumière de ce bénéfice, et ainsi seulement *a posteriori*. Le PE est un principe de l'épistémologie, de l'ontologie et de la philosophie de la nature, mais il détermine également le genre de questions que se posent les philosophes, comment les questions et les réponses sont structurées et ce que celles-ci exigent afin d'être valides.

Cette compréhension économique de la nature a ainsi un double aspect: ou bien on considère la fin ou le bénéfice d'un événement pour constater qu'il a été causé par un minimum de forces ou d'efforts; ou bien on considère les forces ou les moyens impliqués dans ce qui arrive pour constater que ces forces causent un maximum de changements possible³.

Dans le présent article, je veux montrer comment ce principe philosophique a été transformé et formalisé par le *Principe de moindre action* (abrégé. PMA) dans les écrits de Pierre Louis Moreau de Maupertuis et de Leonard Euler. Cela présuppose que le PE ait depuis cette époque perdu de

2. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de Métaphysique*, in *Sämtliche Schriften und Briefe* (dir.), Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt/Berlin, Akademie Verlag, 1923-, Series VI, Vol. 4, § 5, p. 1537.

3. J. Petzoldt, « Maxima, Minima und Ökonomie » in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14 (1890), 206-239, 354-366, 417-442, ici: p. 363.

son importance philosophique et soit désormais devenu un principe majeur de la science. On constate que la formalisation d'une idée philosophique plutôt vague en une formule physique a permis de « relocaliser » et de restructurer certaines parties de notre connaissance et certains modèles inter-prétatifs d'une discipline vers une autre. Évidemment, je ne peux donner une reconstruction détaillée des arguments ayant mené à l'établissement du PMA, puisqu'il s'agirait d'un travail de longue haleine et qui a d'ailleurs déjà été réalisé de manière brillante⁴. Je veux plutôt souligner des problèmes philosophiques concernant la systématisation du PMA et certains problèmes concernant la transformation d'un principe d'optique en un principe général de physique.

Dans ce contexte des principes (méta-)philosophiques, certains chercheurs ont plutôt maintenu un *principe de simplicité*⁵, lequel a souvent été exprimé par le fait que la *natura simplicitatem amat*, ce qui peut donner une autre définition de travail : *la nature préférera toujours la chose, le moyen ou le bénéfice simple par rapport à des possibilités plus complexes* — et nous devrions faire de même comme sujets rationnels et épistémiques. Il me semble toutefois qu'un tel principe de simplicité peut être fondé ou dérivé du principe d'économie ; après tout, la simplicité est préférée par la nature parce qu'elle est « bon marché » et estimée efficace.

Le PE exclut cependant la possibilité d'une chose qui serait simple, mais superflue, ce que certains philosophes ont probablement en tête, bien que cela ne soit donné à proprement parler dans aucun principe de simplicité. Il a par ailleurs un avantage sur le principe de simplicité en ce qu'il rend compte du fait que le monde n'est pas simple et uniforme, mais contient des multitudes et des hétérogénéités, étant donné qu'il s'agit du « prix » à payer pour une chose de valeur (l'ordre, l'harmonie, la gloire de Dieu, les êtres intelligents, la grâce, etc.). Le créateur paie pour ce bien en renonçant à la simplicité — à partir du PE, on peut dériver une diversité d'idées, comme le fait qu'il ne peut y avoir de cause sans un effet, l'impossibilité du vide et même, d'une certaine manière, l'idée d'une régularité uniforme de la nature.

Le PE est directement ou indirectement relié à d'autres idées ou théorèmes philosophiques, tel que le rasoir d'Occam (« *frustra fit per plura quod*

4. Voir Helmut Pulte, *Das Prinzip der kleinsten Wirkung und die Kraftkonzeptionen der rationalen Mechanik*, Stuttgart, Steiner 1989, *Studia Leibnitiana* Sonderheft 19 ; Marco Panza : « De la nature épargnante aux forces généreuses : le principe de moindre action entre mathématiques et métaphysique. Maupertuis et Euler, 1740-1751 », *Revue d'histoire des sciences*, 1995, tome 48 n° 4, p. 435-520. Mentionnons également Dieter Suisky : « Über eine Differenz in der Begründung des Wirkungsprinzips bei Maupertuis und Euler », in Hartmut Hecht (dir.), *Pierre Louis Moreau de Maupertuis — Eine Bilanz nach 300 Jahren*, Berlin, Arno Spitz Verlag, 1999, p. 293-320 ; Matthias Schramm : « Zur Entstehung des Prinzips der kleinsten Aktion », in *ibid.*, p. 321-340.

5. Voir, par exemple : Yourgrau, Wolfgang et Mandelstam, Stanley, *Variational Principles in Dynamics and Quantum Theory*, New York, Pitman, 1960 (2^e ed.), p. 4.

potest fieri per pauciora » et « *numquam ponenda est pluralitas sine necessitate* ») ainsi que plusieurs découvertes scientifiques, telles que les lois de la réflexion et de la réfraction ou l'idée écologique de Linné d'une économie de la nature. On le supposait implicitement dans les débats modernes sur les qualités occultes. On le trouve chez plusieurs théologiens, tels Augustin et Thomas d'Aquin : « Là où un seul suffit il est inutile de recourir à plusieurs : ne voyons-nous pas comment la nature ne se sert pas de deux instruments, si un seul lui suffit⁶ ? ». On peut aussi soutenir qu'il constituait la principale raison pour préférer la conception copernicienne au modèle des épicycles⁷. À l'évidence, son importance est également visible, mais d'une manière différente, dans des parties majeures de la philosophie chrétienne, de Paul à Schelling, chez qui il prend la forme d'une *économie de la grâce*⁸.

Bien que la recherche généalogique des origines en philosophie soit généralement stérile, et étant donné l'énorme impact du principe d'économie sur la pensée occidentale, on pourrait donc être tenté de considérer celui-ci comme l'un des principaux *fondements historiques de la philosophie occidentale elle-même*.

Historiquement, l'expression probablement la plus influente du principe se trouve chez Aristote : « La nature ne fait rien en vain⁹. » Cela signifie pour l'essentiel deux choses : premièrement, la nature n'omet rien qui ne soit essentiel ; deuxièmement : rien d'inessentiel ne peut être trouvé dans le monde. On en trouve plusieurs exemples chez Aristote. Les étoiles et les serpents n'ont pas de pieds parce qu'ils n'en ont pas besoin dans leur mouvement. Le principe d'efficacité détermine les mouvements de la nature, par exemple le mouvement circulaire des étoiles¹⁰. En l'occurrence, il est évident que ce principe est différent du principe de simplicité : ne rien faire en vain signifie que tout doit être expliqué. On peut le comprendre en un sens économique : tout ce qui est, est requis pour autre chose, autrement cette première chose n'existerait tout simplement pas.

Le PE est relié de près à l'idée que la nature fait ce qui est « le mieux ». Mais il s'agit là d'une caractéristique pour le moins ambiguë. Il faut l'exprimer dans un certain cadre de valeurs qui est intimement relié, non aux

6. « Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multa fiat : videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum » *Summa Contra Gentiles*, Livre III, chap. LXX.

7. Voir, par exemple, le texte classique d'Edwin A. Burt : *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York, Harcourt, 1925, chap. II.

8. Voir Giorgio Agamben : *Homo Sacer*, II, 2, *Le règne et la gloire*, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Le Seuil, 2008. Aussi : Gerhard Richter : *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchen Vätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin/New York, De Gruyter, 2005.

9. *De Incessu Animalium* 8, 708a, 9-20. Pour une interprétation plus nuancée, voir Mariska Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

10. *De Caelo* I, 4, 271a, 22-33.

actions ou aux intentions humaines, mais au monde comme un tout. Chez Aristote, ce qui est « le mieux » est relatif à plusieurs possibilités (a est mieux que b, c, d, etc.), mais il s'emploie surtout dans le domaine des êtres vivants, c'est-à-dire ce qui est le mieux pour un animal. Pour Aristote, la compréhension de la nature vivante peut servir de modèle dans la compréhension de la nature comme un tout. Elle sert ainsi de principe à la recherche scientifique (en particulier en biologie), en ce qu'elle nous sert de critère pour affirmer ou écarter la possibilité de certaines idées par rapport à d'autres. Elle sert également de principe d'individuation, en ce qu'on comprend les organes animaux qui sont parfaitement assortis à leur fonction.

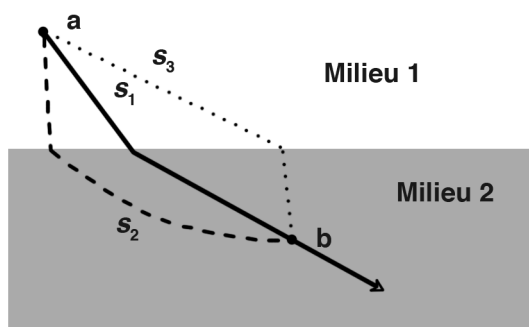
Un autre partisan influent du PE fut Newton. Prenons, par exemple, sa première règle de raisonnement :

Il ne faut admettre de causes, que celles qui sont nécessaires pour expliquer les Phénomènes. La nature ne fait rien en vain, et ce seroit faire des choses inutiles que d'opérer par un plus grand nombre de causes ce qui peut se faire par un plus petit¹¹.

Newton réfère ici à une tradition beaucoup plus profonde que les seuls exemples d'Aristote et de Leibniz donnés précédemment. La simplicité, seule, est un principe d'économie subordonné et est au service de l'efficacité globale de nos explications. Cependant, il serait possible de supposer que la célèbre phrase : « *Hypothesis non fingo* » (je ne feins pas d'hypothèses) rend compte de l'inefficacité de la spéculation métaphysique dans le contexte scientifique : elle ne produit aucun bénéfice et doit ainsi être abandonnée.

Tel qu'on l'a mentionné au départ, le PE eut un grand impact sur l'optique moderne. Cependant, des problèmes sont apparus dans l'application de ce genre de propositions métaphysiques, plutôt vagues, à des problèmes spécifiques et individuels du monde physique. Pensons au problème de la réfraction : un rayon de lumière suit un certain chemin s_1 depuis le point A dans le milieu₁ jusqu'au point B dans le milieu₂, et dans lesquels les milieux sont déterminés par leur densité propre :

11. « *Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quæ et vera sint et earum Phænomenis explicandis sufficiunt.* Natura enim simplex est et rerum causis superfluis non luxuriat », Isaac Newton : *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, traduction de M^{me} De Châtelet, Desaint et Saillant, Paris, 1759, tome II, p. 2.



Pour quelle raison exactement le chemin s_1 est plus efficace que tous les autres chemins s_2 , s_3 , etc. ? Pourquoi la nature devrait-elle préférer la voie la plus courte à celle qui est la plus rapide ? Le PE nous fournit une raison pour laquelle la lumière choisit le chemin le plus efficace, du moins dans le cadre d'une interprétation nécessairement téléologique. Fermat postula dans un cadre mathématique que la lumière choisit toujours la voie la plus rapide.

Leibniz revient sur ce problème et maintient que la lumière ne prend pas le trajet le plus court ou le plus rapide, mais prendra toujours le chemin « le plus facile¹² », qui est le chemin avec le moins de résistance. On relie ainsi les différences de densité des milieux à la vitesse, en ce que la densité détermine la résistance et que la vitesse est relative à la résistance.

De cette manière, l'efficacité de la voie s_1 peut être expliquée en des termes mathématiques plus précis. Le concept d'action, qui prit son origine dans ce débat, permet alors de discuter de ce principe optique en dynamique.

Cependant, il n'est pas certain que Leibniz avait déjà introduit le concept d'action, et j'éviterai ce débat entre commentateurs pour mettre l'accent sur des penseurs historiquement plus influents (du moins en ce qui concerne le PMA), soit Maupertuis et Euler.

2. Maupertuis

Le mathématicien et philosophe français Pierre Louis Moreau de Maupertuis fut le premier à élaborer une formalisation du principe d'efficacité. Il introduisit le PMA dans un article intitulé « Accord de différentes loix de la nature qui avoient jusqu'ici paru incompatibles » (1744) et, en réaction à l'apport de Leonard Euler quant au PMA, il élaborait son idée dans *Les loix*

12. « Lumen a puncto radiante ad punctum illustrandum pervenit via omnium facillima [...] », Gottfried Wilhelm Leibniz, *Unicum opticae* (1682), in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (dir.), tome VII, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1890, p. 273 ; voir Pulte (1989), p. 51.

du mouvement et du repos déduites d'un principe métaphysique (1746)¹³. Il s'inspira grandement des travaux de Newton, mais aussi de l'idée métaphysique d'une économie de la création, de Leibniz, les deux jouant un rôle important dans la déduction du PMA chez Maupertuis.

Maupertuis parvint au PMA en critiquant et étendant le théorème de Fermat. Alors qu'il déduit le PMA du contexte de l'optique, il l'étend ensuite au domaine de la mécanique. Il critique Fermat de ne pas avoir donné la raison pour laquelle la lumière prend le chemin le plus court ou le plus rapide. Il le comprend comme un principe métaphysique et téléologique de l'optique selon lequel « la Nature, dans la production de ses effets, agit toujours par les moyens les plus simples¹⁴ ». On pourrait objecter qu'une nature « aveugle », simplement mise en action par des causes efficientes, ne « connaît » pas la voie la plus efficace. Maupertuis était ouvert aux arguments téléologiques en optique, comme l'avait proposé Robert Boyle qui voulut prouver Dieu par l'efficacité causale dans le monde. Boyle avait renouvelé l'idée d'une nature téléologique, avec le soutien de Newton. De sorte que proposer une interprétation téléologique d'un phénomène qui était habituellement décrit par la mécanique corpusculaire n'est pas complètement nouveau à cette période. Or Maupertuis substitue l'action au temps comme nouvelle variable par rapport à l'approche de Fermat :

En méditant profondément sur cette matière, écrit-il, j'ai pensé que la lumière, lorsqu'elle passe d'un milieu dans un autre, abandonnant déjà le chemin le plus court [...], pouvoit bien aussi ne pas suivre celui du temps le plus prompt : en effet, quelle préférence devoit-il y avoir ici du temps sur l'espace ? la lumière ne pouvant plus aller tout-à-la fois par le chemin le plus court, et par celui du temps le plus prompt, pourquoi iroit-elle plutôt par un de ces chemins que par l'autre ? aussi ne suit-elle aucun des deux, elle prend une route qui a un avantage plus réel : le chemin qu'elle tient est celui par lequel la quantité d'action est la moindre¹⁵.

On connaissait déjà le concept abstrait d'action, surtout comme concept mécanique vague dans la distinction *actio-reactio*¹⁶. L'idée, précédemment citée, d'une nature qui fonctionne de manière efficace implique une telle interprétation téléologique des événements naturels, de façon à ce que l'efficacité d'un phénomène puisse seulement être expliquée à l'égard de

13. Au début de *Les loix du mouvement et du repos déduites d'un principe métaphysique*, Maupertuis écrit : « M. le Professeur Euler donna à la fin de la même année son excellent Livre : *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*. Dans le *Supplement* qui y avoit été ajouté, cet illustre Géomètre démontre « que dans les trajectoires, que des corps décrivent par des forces centrales, la vitesse multipliée par l'élément de la courbe, fait toujours un *minimum* », in *Histoire*, 1746, p. 267

14. *Accord de différentes loix* (1746), in *Œuvres*, tome IV, Lyon, Jean-Marie Bruyset, 1768, p. 12.

15. *Ibid.* p. 16.

16. Voir Pulte (1989), p. 52, 56 sq.

l'événement entier, du début jusqu'à la fin. Maupertuis donne de l'action une formulation mathématique précise par fvd s :

Il faut maintenant expliquer ce que j'entends par la quantité d'action. Lorsqu'un corps est porté d'un point à un autre, il faut pour cela une certaine action : cette action dépend de la vitesse qu'a le corps et de l'espace qu'il parcourt, mais elle n'est ni la vitesse ni l'espace pris séparément. La quantité d'action est d'autant plus grande que la vitesse du corps est plus grande, et que le chemin qu'il parcourt est plus long, elle est proportionnelle à la somme des espaces multipliés chacun par la vitesse avec laquelle le corps les parcourt¹⁷.

Mais son argument en faveur du PMA est obscur et constitue apparemment un postulat métaphysique davantage conçu pour se conformer aux observations empiriques que pour une modélisation scientifique. Il postule simplement qu'il existe un genre de variable qui dépend de la vélocité et de la distance. Certains commentateurs soulignent que, même s'il a découvert une « vérité » scientifique, il l'a trouvée par pure conjecture¹⁸. De sorte qu'au lieu de reconstruire un argument à proprement parler, on doit plutôt retracer le chemin qui conduisit Maupertuis à cette découverte.

Maupertuis suit la mesure cartésienne du mouvement comme vds , mais ici il s'abstient d'utiliser la façon leibnizienne de calculer les forces par mv^2 . Il suit également l'idée de Newton selon laquelle le chemin de la lumière est celui de la propagation des corpuscules de lumière et généralise cette formule optique à tous les corps physiques. Il ajoute : « C'est cela, c'est cette quantité d'action qui est ici la vraie dépense de la Nature, et ce qu'elle ménage le plus qu'il est possible dans le mouvement de la lumière¹⁹. » De manière similaire : « Lorsqu'il arrive quelque changement dans la Nature, la quantité d'action nécessaire pour ce changement est la plus petite qu'il soit possible²⁰. » En l'occurrence, il fait de l'action la vraie dépense de la nature en général et la transfère donc de l'optique à tous les événements naturels.

L'arrière-plan métaphysique d'une telle procédure provient de la philosophie de Leibniz²¹. Maupertuis souligne la structure organisationnelle de l'univers, lequel peut être compris comme étant gouverné autant par la sagesse divine que par la cause efficiente :

On ne peut pas douter que toutes choses ne soient réglées par un Être suprême qui, pendant qu'il a imprimé à la matière des forces qui dénotent sa puissance,

17. *Ibid.*, p. 17.

18. Hermann Von Helmholtz, « Rede über die Entdeckungsgeschichte des Principis der kleinsten Action », in Adolf v. Harnack (dir.), *Geschichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. 2, Berlin 1900, p. 294.

19. *Accord de différentes lois* (1746), in *Œuvres*, tome IV, p. 16.

20. *Recherche des lois du mouvement*, in *Œuvres*, tome IV, p. 36.

21. Pour une explication plus détaillée, voir Pulte (1989) et Hartmut Hecht, « Gemeinsame Denkmotive bei Leibniz und Maupertuis », in *ibid.* (dir.), *Pierre Louis Moreau de Maupertuis — Eine Bilanz nach 300 Jahren*, Berlin, Arno Spitz Verlag, 1999, p. 207-224.

l'a destinée à exécuter des effets qui marquent sa sagesse ; & l'harmonie de ces deux attributs est si parfaite, que sans doute tous les effets de la Nature se pourroient déduire de chacun pris séparément. Une mécanique aveugle & nécessaire suit les desseins de l'Intelligence la plus éclairée & la plus libre, & si notre esprit étoit assez vaste, il verroit également les causes des effets Physiques, soit en calculant les propriétés des corps, soit en recherchant ce qu'il y avoit de plus convenable à leur faire exécuter²².

L'idée leibnizienne selon laquelle les événements peuvent être expliqués autant par des explications causales que par des explications finales est ici récupérée. Il s'agit évidemment d'un signe que l'intelligence divine, par laquelle Dieu créa le monde et tous les événements, suit sa sagesse. Dieu a orienté les choses selon son plan avec le moins de forces possible. Lorsque Maupertuis dit que la « matière des forces qui dénotent sa puissance, [Dieu] l'a destinée à exécuter des effets qui marquent sa sagesse », il réinterprète le postulat de Leibniz d'une harmonie des causes finales et efficientes. Une telle idée est importante, car elle lui permet dans un premier temps d'appliquer une explication téléologique et de supposer ensuite qu'il doit y avoir une explication par causes efficientes. Évidemment, le PE ou l'économie de l'*action* dérive de la sagesse divine par laquelle la création elle-même est formée. Dans ce cas, l'*action* est un moyen pour établir un certain ordre naturel en tant que fin : « La Nature, dans la production de ses effets, agit toujours par les moyens les plus simples²³. » C'est la raison pour laquelle on ne trouve jamais d'indication selon laquelle Maupertuis aurait trouvé problématique de supposer qu'un principe téléologique, dérivé de l'optique, vaut pour toute la mécanique ou la dynamique. C'est parce qu'il adopte l'idée de Leibniz d'un univers dirigé de façon téléologique, suivant le plan du créateur. Il dit clairement qu'il s'agit d'un principe d'économie dans lequel les moyens sont reliés à leurs fins de la façon la plus économique :

Mais ce fonds, cette quantité d'action que la Nature épargne dans le mouvement de la lumière à travers différens milieux, le ménage-t-elle également lorsqu'elle est réfléchie par des corps opaques et dans sa simple propagation ? Oui, cette quantité est toujours la plus petite qu'il est possible²⁴.

Il existe une quantité déterminée d'action dans le monde, et la nature en dépense le moins possible. Dans le cas de l'optique, la nature « épargne » l'action dans la réflexion et la propagation linéaire, en ce que la lumière prend toujours le chemin le plus court et le plus rapide. De sorte que la loi de Fermat n'est pas à proprement parler une loi en elle-même, mais plutôt une conséquence ou une expression d'une loi plus fondamentale et universelle, le

22. *Accord de différentes loix de la nature*, in *Œuvres*, tome IV, p. 21.

23. *Ibid.*, p. 12.

24. *Accord de différentes loix de la nature*, in *Œuvres*, tome IV, p. 19.

principe de moindre action. Maupertuis tient pour acquis que les lois de l'optique sont essentiellement un cas particulier de la mécanique.

En 1746, Maupertuis présente un mémoire intitulé *Les Loix du mouvement et du repos déduites des attributs de Dieu* (1746) à l'Académie des sciences de Berlin. La version publiée contient un titre plus modeste: *Les loix du mouvement et du repos déduites d'un principe metaphysique* (1744). Maupertuis y applique le principe de moindre action dans l'impact direct entre deux corps. Il semble s'être inspiré d'une certaine compréhension du concept de force chez Leibniz et de la controverse sur la *vis viva*. En l'occurrence, il adapte la définition leibnizienne de la force, définie par mv^2 , et suppose que mv^2 est constant dans toute interaction entre deux corps et en dérive le changement de vitesse dans les deux corps après collision comme $m(v_0 - v_1)^2 + m'(v'_1 - v'_0)^2$. Il s'agit selon lui de la quantité d'action qui est impliquée. À nouveau, la terminologie tend manifestement vers le PE :

C'est le principe de la *moindre quantité d'action*: principe si sage, si digne de l'Être suprême, et auquel la Nature paroît si constamment attachée; qu'elle l'observe non seulement dans tous ses changemens, mais que dans sa permanence, elle tend encore à l'observer. *Dans le Choc des Corps, le Mouvement se distribue de manière que la quantité d'action, que suppose le changement arrivé, est la plus petite qu'il soit possible. Dans le Repos, les Corps qui se tiennent en équilibre, doivent être tellement situés, que s'il leur arrivoit quelque petit Mouvement, la quantité d'action seroit la moindre.*²⁵

À l'instar de ses contemporains, Maupertuis ne conçoit pas la nature de la lumière de façon spécifique, mais plutôt comme le résultat du mouvement des corps infimes, de sorte que les lois de la réflexion et de la réfraction feraient partie de la mécanique des corps rigides²⁶. Maupertuis suppose, sur fond métaphysique, que le PMA vaut pour tous les événements physiques, mais il ne peut montrer qu'il est valide dans les systèmes dynamiques dans lesquels une particule est soumise à plusieurs forces.

À nouveau, le PE est un principe métaphysique basé sur une compréhension spécifique de la nature de la création elle-même. Elle fait partie des régularités universelles par lesquelles on peut découvrir la relation entre Dieu et la nature elle-même. Ce qui signifie que Maupertuis peut, d'une part, déduire le PMA du PE et, d'autre part, affirmer en même temps que les lois universelles et les régularités du monde prouvent l'existence de Dieu et le fait que le monde est créé par une intelligence suprême: « Il faut chercher les preuves de l'existence de Dieu dans les Loix générales de la Nature. Que les

25. *Les Loix du mouvement et du repos déduites d'un principe metaphysique*, in *Histoire*, 1746, p. 286.

26. Pulte (1989), p. 43.

Loix selon lesquelles le Mouvement se conserve, se distribue et se détruit, sont fondées sur les attributs d'une suprême Intelligence²⁷. »

Dans les écrits de Maupertuis, on trouve la première occurrence — ou l'une des premières — du PMA, lequel lui sert de principe régulateur autant pour la recherche scientifique que pour la spéculation métaphysique. On comprend les effets physiques et les intentions divines de la même manière à l'égard du PMA, mais les idées qui le supportent dérivent de l'idée métaphysique du PE.

3. Euler

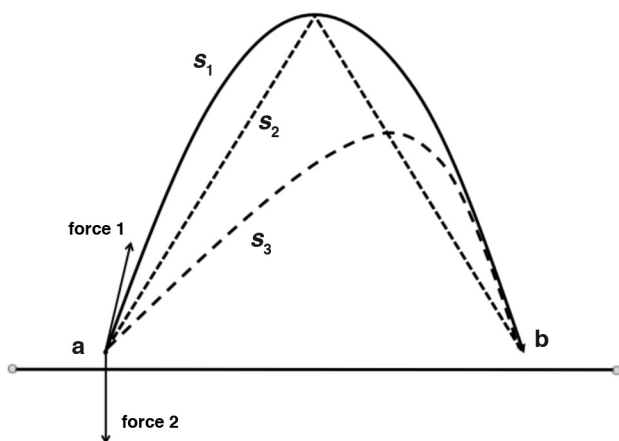
Le mathématicien et physicien Leonard Euler est convaincu que l'explication de Maupertuis du PMA était essentiellement correcte. Il radicalisa la position empiriste de Maupertuis en exigeant que la mécanique « indubitable » et la science empirique soient la source et le fondement de la métaphysique « imaginaire » : « Il serait absurde de soutenir que des imaginations pouvoient servir de fondement à des principes réels de la mécanique²⁸. » Les mathématiques et l'expérience sont les seuls fondements de la mécanique et, en rejetant l'expérience comme critère valide de vérité, la pensée métaphysique fut soumise à une spéculation fantasmagorique, dépourvue de toute relation au monde *actuel*.

Cependant, Euler associe une approche mathématique à certaines pré-suppositions métaphysiques dans sa déduction du PMA. Alors que Maupertuis cherchait des principes universels qui étaient évidents en optique, mais également valides dans les autres disciplines scientifiques, Euler cherchait plutôt des *extrêmes mathématiques*²⁹. Dans son traité intitulé *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes* (1744), Euler développa un calcul des variations, c'est-à-dire une méthode géométrique pour trouver les courbes (ou toute autre figure géométrique) dans lesquelles une certaine variable possède une valeur maximale ou minimale. Parmi les problèmes se trouve la question de savoir quelle courbe traversera un corps en mouvement, dont la vitesse est constante mais soumise à une force constante, laquelle est donnée dans ce cas par la masse ou la force gravitationnelle.

27. *Les Loix du mouvement et du repos déduites d'un principe métaphysique*, in *Histoire*, 1746, p. 277.

28. Voir *Reflexions sur l'espace et le tems*, in *Histoire*, 1750, p. 326. Euler est généralement favorable aux idées métaphysiques, mais elles ne peuvent servir de fondement à la science; elles sont une à une confirmées ou discréditées par la mécanique mathématique. Voir Suisky (2007), 179.

29. Christiaan J. Boudri, *What was Mechanical about Mechanics? The Concept of Force between Metaphysics and Mechanics from Newton to Lagrange*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 156.



Une question surgit alors : pour quelle raison le corps suit-il le chemin s_1 au lieu des autres chemins possibles s_2 , s_3 , etc. ? Le calcul des variations fournit une réponse. La courbe d'un projectile peut être déterminée en trouvant la propriété d'un maximum ou d'un minimum :

Comme tous les effets de la nature obéissent à une loi de maximum ou de minimum, il ne fait pas de doute que les courbes décrites par des projectiles sous l'influence de quelque force posséderont une certaine propriété de maximum ou de minimum. Il semble moins facile de définir, a priori, en utilisant des principes métaphysiques, quelle est cette propriété. Mais étant donné qu'il est possible de déterminer ces mêmes courbes par la méthode directe, on pourra inférer cela même qui constitue un maximum ou un minimum dans ces courbes³⁰.

C'est la courbe s_1 qui est déterminée par un tel minimum :

Soit la masse du projectile = M , et soit v sa vitesse, lorsqu'il a parcouru la distance ds . Le corps aura une quantité de mouvement à cet endroit = Mv qui, lorsqu'elle est multipliée par la distance [infinitésimale] ds , donnera $Mvds$, le mouvement [momentané ou momentum] du corps intégré sur la distance ds . Maintenant, je dis que la courbe ainsi décrite par le corps sera ainsi constituée

30. « Quoniam omnes naturæ effectus sequuntur quandam maximi minimive legem; dubium est nullum, quin in lineis curvis, quas corpora projecta, si a viribus quibuscunque sollicitentur, describunt, quæpiam maximi minimive proprietas locum habeat. Quænam autem sit ista proprietas, ex principiis metaphysicis a priori definire non tam facile videtur; cum autem has ipsa curvas, ope Methodi directæ, determinare liceat; hinc, debita adhibita attentione, id ipsum, quod in istis curvis est maximum vel minimum, concludi poterit », *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*, Additamentum 2, *De motu projectorum in medio non resistente*, Lausanne et Genève, Marcus M. Bousquet, 1744, p. 311. Je traduis, à moins de mention contraire.

que, parmi toutes les autres courbes reliant les mêmes points finals, $\int Mvds$ ou, si M est constante, $\int vds$ en sera le minimum³¹.

Euler réalisa que l'action momentanée de Maupertuis n'est valide que pour les instants infinitésimaux et conséquemment que seule l'action d'une section infinitésimale arbitraire de s possède une valeur minimale. Il faut intégrer cette action momentanée sur tout le chemin de la particule. Ainsi, l'action n'est pas une propriété d'objets ou d'événements, mais plutôt une propriété d'un modèle géométrique qui décrit le déploiement d'un événement dans le temps. L'approche d'Euler diffère de celle de Maupertuis dans la manière dont la déduction est élaborée, et ce, de manière mathématiquement appropriée³².

Il en résulte la courbe s_{ab} qui est déterminée par le PMA en ce que la somme de toutes les sections infinitésimales possède une valeur minimale par comparaison avec toutes les autres courbes s'_{ab} . Ainsi, l'action est formalisée par $I = \int m v ds$; et puisque $v = ds/dt$, on peut aussi écrire : $I = \int m v^2 dt$. On rencontre ici de nouveau la force leibnizienne (*vis viva*) $f = mv^2$, laquelle est conçue comme étant l'effet causal des forces à l'égard de la vitesse d'un certain point. En tenant compte de cela, on peut également dire qu'on obtient la courbe $s_{ab} = s_1$ qui est déterminée par le PMA en ce que la somme de toutes les expressions *momentanées* de la force dans le temps est minimale par comparaison avec toutes les autres courbes $s'_{ab} = s_2, s_3$, etc. Évidemment, Euler ne présuppose pas seulement que les courbes et tous les types de changement sont continus, mais aussi que toutes les courbes possibles forment un spectre continu.

Il reconnaît qu'il s'agit du même PMA formulé par Maupertuis; toutefois, il le fait en exprimant plutôt le mouvement d'un corps soumis à des forces rendu par des moyens géométriques, alors que Maupertuis se restreignait aux corps sans masses dépourvus de forces. De sorte qu'Euler dut ajouter une autre condition pour rendre sa formule valide, c'est-à-dire que les forces impliquées sont constantes. Ou, pour l'exprimer d'une manière plus contemporaine, que l'énergie impliquée reste constante.

Cette nouvelle définition de l'*action* fait que le PMA devient essentiel pour notre compréhension des processus causaux et permet une interprétation en termes de relations causales: « Son principe [celui de Maupertuis] est celui de la moindre action, principe selon lequel, prétend-il, pour tous les

31. « Sit massa corporis projecti = M , ejusque, dum spatiolum = ds emetitur, celeritas debita altitudini v ; erit quantitas motus corporis in hoc loco = Mv ; quæ per ipsum spatiolum ds multiplicata, dabit Mds motum corporis collectivum per spatiolum ds . Jam dico lineam a corpore descriptam ita fore comparatam, ut, inter omnes alias lineas iisdem terminis contentas, sit $\int Mds$, seu, ob M constans, $\int ds$ minimum. » *Ibid.*, p. 311-312. Euler emploie $\sqrt{v}$ pour la vitesse, mais j'utilise la notation moderne.

32. Voir Yourgrau et Mandelstam (1960); Pulte (1989).

changements qui arrivent dans la nature, l'action qui les met en œuvre est toujours la plus petite possible³³. »

On peut trouver la courbe s_1 par des méthodes directe ou indirecte. La supposée approche « directe » consiste à relier les différents moments d'un mouvement aux forces impliquées, expliquant tout changement conséquent par la force newtonienne. L'approche indirecte est une approche géométrique : elle repose sur le calcul des variations et définit le mouvement dans le temps à l'égard d'une variable, soit l'action, laquelle est la moindre tout le long du trajet. Il s'agit d'un principe téléologique, en ce que le trajet entier des événements est considéré, mais il est jugé effectif en tant que principe déterminé depuis le tout début. Les deux méthodes sont équivalentes, selon les variables données dans une situation spécifique :

Par là on voit qu'il doit y avoir une double méthode de résoudre les problèmes de Mécanique ; l'une est la méthode directe, qui est fondée sur les loix de l'équilibre, ou du mouvement ; mais l'autre est celle dont je viens de parler, où sachant la formule, qui doit être un *maximum*, ou un *minimum*, la solution se fait par le moyen de la méthode *de maximis et minimis*. La première fournit la solution en déterminant l'effet par les causes efficientes ; or l'autre a en vue les causes finales³⁴

En l'occurrence, on constate qu'Euler réfère à la doctrine de Leibniz selon laquelle toute relation causale peut être déduite autant par les causes efficientes que par les finales. Ainsi, malgré son attaque contre la métaphysique, en particulier contre celle de Leibniz, Euler ne fait pas de distinction précise entre la métaphysique et la physique, et son argument alterne de l'une à l'autre sans problèmes. Il critique le fait que Leibniz dérive les forces physiques de forces *métaphysiques*³⁵ ; néanmoins, il accepte à l'évidence que la notion de force nécessite un arrière-plan métaphysique pour être comprise.

Euler décide d'ignorer les spéculations à propos de la nature des forces pour favoriser la recherche de leurs effets. L'idée orientant sa recherche est que les corps obéissent aux forces les plus petites possible³⁶. Les forces sont réelles, mais il s'agit d'entités *dérivatives*. Elles sont le résultat de substances sous-jacentes. Ce qui explique également, d'une manière à nouveau manifestement leibnizienne, qu'il existe des causes finales intégrées dans les forces naturelles. Dans l'un de ses derniers écrits, Euler dit clairement que les

33. *Lettres à une princesse d'Allemagne*, II, Lettre X, Paris, Charpentier, 1843, p. 203.

34. *Recherches sur les plus grands et plus petits qui se trouvent dans les actions des forces*, in *Histoire*, 1750, p. 151.

35. Voir *Gedanken von den Elementen der Körper* (1746), in *Opera Omnia*, Series 3, Vol. 2, p. 347-366.

36. *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*, Additamentum 2, *De motu projectorum in medio non resistente*, Lausanne et Genève, Marcus M. Bousquet, 1744, p. 320 ; Voir René Dugas, *A History of Mechanics*, Mineola, Dover, 2012, p. 274.

causes finales sont réelles et intégrées dans la métaphysique ou la nature substantielle des corps : le succès de la recherche sur les mouvements par causes finales est « fondé sur la nature des corps eux-mêmes³⁷ ».

Il existe plusieurs évidences textuelles montrant que la justification du PMA par Euler est tirée de deux sources ou « arrière-plans » d'idées : premièrement, depuis la tentative mathématique de déterminer de manière univoque le minimum d'une courbe, disons, d'une chaîne fixée sur deux points ; deuxièmement depuis un arrière-plan métaphysique, facilement identifiable dans la philosophie de Leibniz. Il s'agit de la même croyance en deux règnes des causes finales et efficientes, tel qu'on l'a montré chez Maupertuis, qui inscrit les idées d'Euler dans une certaine métaphysique de l'économie de la nature. Une telle idée est évidente dans l'une des *Lettres à une princesse d'Allemagne* :

Si nous regardons sur ce pied l'arrangement et l'administration de ce monde, tout ne saurait être mieux disposé pour ce grand but [la félicité des hommes]. Tous les événements et même les adversités que nous éprouvons, sont les moyens les plus propres pour nous conduire à notre vrai bonheur : et à cet égard on peut dire que ce monde est effectivement le meilleur, puisque tout y concourt à opérer notre salut. Quand je réfléchis qu'il ne m'arrive rien dans ce monde par hasard, et que tous les événements en sont dirigés par une providence³⁸ [...].

Il devient vraisemblable que, bien qu'il soit un partisan du mécanisme et de l'explication de tous les événements par la science mathématique, Euler avance néanmoins l'idée qu'il existe un aspect moral, voire normatif au fondement de tous les événements. À cet égard, un extrait pointe directement vers Aristote et l'idée d'économie de la nature :

Car les plus anciens Philosophes avoient déjà reconnu que la nature ne faisoit rien en vain, ce qui s'accorde parfaitement avec la moindre dépense ; car si la Nature employoit des dépenses superflues, il n'y a pas de doute qu'elle ne fit quelque chose en vain. Aristote fait déjà souvent mention de ce dogme, et paroît l'avoir plutôt pris de ceux qui l'avoient précédé, que l'avoir imaginé lui-même. La proposition a fait ensuite un si grand progrès dans les Ecoles, qu'on l'a regardée comme un des premiers préceptes de la Philosophie, jusqu'à ce qu'enfin Descartes a osé la rejeter³⁹.

Euler suppose avec raison que le PE fut un principe essentiel en philosophie d'Aristote à Descartes et met en relation cette idée philosophique avec l'idée de la moindre dépense. Par conséquent, malgré son attitude anti-philosophique exhibée à l'occasion, la spéculation métaphysique à propos de l'économie globale du monde sert néanmoins à Euler de guide épistémique dans sa recherche scientifique.

37. Voir *Lettres à une princesse d'Allemagne*, II, Lettre VI, p. 192 sq.

38. *Lettres à une princesse d'Allemagne*, II, Lettre XLV, p. 293.

39. *Sur le principe de la moindre action*, in *Histoire*, 1753, p. 199-218, ici p. 199.

L'économie de la nature s'exprime dans un effort plus concret de la nature pour atteindre un *minimum*, ou, selon les unités ou aspects sur lesquels les savants mettent l'accent, un maximum. Comme Joseph Petzoldt l'a affirmé⁴⁰, le PMA fournit à Euler un accès mathématique pour comprendre la nature en tant qu'elle est *déterminée*. On trouve une telle assertion chez Euler :

Puisque la fabrique de l'univers est la plus parfaite qui soit et a été réalisée par le plus sage créateur qui soit, rien n'arrive dans le monde où n'apparaisse un rapport de maximum ou de minimum : c'est pourquoi il n'est nullement douteux que tous les effets du monde puissent être *déterminés* aussi bien par les causes finales en utilisant la méthode des maxima et des minima, que par les causes efficientes elles-mêmes⁴¹.

Dans cet extrait, l'influence de Leibniz sur Euler est évidente, en ce que Leibniz considère comme un thème central de sa philosophie que chaque événement peut être compris et expliqué aussi bien mécaniquement que par les causes finales. Évidemment, cela est dû au fait que le monde est une création de Dieu, qui esquissa un plan pour toute chose qui est arrivée ou arrivera. Toutefois, pour Leibniz, le principe déterminant est le Principe de raison suffisante, lequel postule que rien n'arrive sans une raison déterminante qui peut aussi être comprise comme cause.

Or l'approche mathématique était plus conforme aux tendances anti-métaphysiques d'Euler. Il utilisa cet avantage d'une approche purement mathématique pour critiquer la tentative de Maupertuis de relier le principe de moindre action aux actions de la force : « la détermination de la quantité d'action n'a égard à aucune force⁴² ». Bien qu'il soit possible de formuler l'action par $I = \int m v ds$ et que la masse, la vitesse et le chemin parcouru sont ici les seuls facteurs importants, son idée métaphysique d'une équivalence des explications par causes efficientes et finales le pousse à supposer que l'action correspond à la force de Newton. L'avantage du PMA est que la question irrésolue par Maupertuis, de savoir combien de force est requise pour donner à un corps une certaine vitesse, peut simplement être ignorée, du moins à l'intérieur de l'approche mathématique. La détermination du mouvement par la force (par exemple la *vis viva*) nécessite un arrière-plan métaphysique dont Euler ne veut pas non plus s'occuper.

40. Petzoldt (1890).

41. « Cum enim Mundi universi fabrica sit perfectissima atque a Creatore sapientissimo absoluta, nihil omnino in mundo contingit, in quo non maximi minimive ratio quæpiam eluceat; quamobrem dubium prorsus est nullum, quin omnes Mundi effectus ex causis finalibus ope Methodi maximorum et minimorum æque feliciter *determinari* queant, atque ex ipsis causis efficientibus », *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*, Lausanne et Genève 1744, Additamentum I. *De curvis elasticis*, p. 245. Je souligne.

42. Lettre d'Euler à Maupertuis du 24 mai 1746, in *Opera Omnia*, Series IV a, Vol. 6, p. 64.

Il y a d'autres présuppositions en jeu lorsqu'on veut comprendre la courbe s_1 comme étant « déterminée ». Toute courbe possible qui ne satisferait pas au PMA aurait un « jumeau » : une trajectoire symétrique et correspondant avec les mêmes valeurs. Le PMA aide à déterminer la seule trajectoire qui est déterminée de façon univoque, c'est-à-dire celle qui n'a pas de « jumeau ». Cependant, un tel principe ne vaut que pour les courbes idéalisées. Dès que la friction est prise en considération, le chemin *actuel* d'un projectile dans un champ gravitationnel ne serait qu'une parabole *asymétrique*, une courbe qui ressemblerait plutôt à s_3 telle qu'affichée dans le deuxième graphique ci-dessus. Pour une telle parabole asymétrique, il existe un « jumeau » symétrique pour lequel l'action ($I = \int mvd s$) possède la même valeur.

Il en est de même de toute autre force non conservative. De sorte que la version *mathématique* d'Euler ne vaut que pour les projectiles en mouvement soumis à aucune ou à une seule force, et seulement dans des conditions idéalisées, en ce qu'elle permet deux solutions possibles. L'approche *directe* et *téléologique* déterminerait cette force de manière univoque, comme étant la seule possible — évidemment, Euler est conscient que sa déduction du PMA vaut seulement pour les forces conservatives et suppose que l'élaboration plus profonde de la *métaphysique* mènera à une solution plus claire⁴³. De sorte qu'il propose de reconsidérer la distinction entre les forces conservatives et les forces non conservatives au lieu de renoncer à la validité générale du PMA, ce qu'il présuppose sur des bases purement spéculatives.

La différence majeure entre Maupertuis et Euler est que ce dernier étend le PMA à la dynamique et le complète avec une théorie des forces par laquelle il entend montrer que tous les types de forces peuvent être déduits d'une seule⁴⁴, ce qui sert manifestement à justifier la généralisation du PMA. Il ne s'agit pas d'un détail mineur, puisque cette force est censée soutenir la validité du PMA pour tous les genres d'événements physiques : étant donné qu'il n'existe qu'un seul type de force, tous les genres d'action peuvent être modélisés selon la trajectoire d'un seul corps, la collision entre deux corps et le parallélogramme des forces.

43. « Cuius rationii vis, etiamsi nondum satis perspicitur, tamen, quia cum veritate congruit, non dubito, quin ope principiorum sanioris Metaphysicæ ad maiorem evidentiam evehi queat; quod negotium aliis, qui Metaphysicam profitentur, relinquo », *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*, Additamentum 2 : *De motu projectorum in medio non resistente*, Lausanne et Genève, Marcus M. Bousquet, 1744, p. 320.

44. Voir *Anleitung zur Naturlehre*, *Opera Omnia*, Series 3, Volume 1, p. 16-180, § 35-39, 75; et *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum*, *Opera Omnia*, Series 2, Volume 3, § 131-135. Voir Dieter Suisky, « Euler's Mechanics as a Foundation of Quantum Mechanics », in Robert Bradley (dir.), *Leonhard Euler. Life, Work and Legacy*, Amsterdam, Elsevier, 2007, p. 516; voir aussi Stephen Gaukroger, « The Metaphysics of Impenetrability : Euler's conception of Force », in *British Journal for the History of Science*, 15, 1982, p. 132-154.

Leibniz postula qu'il existe deux propriétés fondamentales de la matière, l'inertie et l'impénétrabilité. Les deux correspondent à deux types de forces différents, la force dérivative et la force primitive. Bien que Leibniz dise d'une manière suffisamment claire qu'une seule de ces forces est une réalité substantielle et que la deuxième, la force dérivative, est seulement un phénomène, Euler s'oppose à Leibniz en maintenant qu'il n'existe d'une seule propriété de la matière, soit l'impénétrabilité. Par la suite, Euler dérive l'étendue, la mobilité et l'inertie de l'impénétrabilité et fonde ainsi les différents aspects physiques de la matière sur une seule propriété. Cette propriété est donc conçue comme étant irréductible et une propriété *substantielle* de la matière elle-même, et peut conséquemment être comprise comme un concept *métaphysique*⁴⁵.

Pour le résumer très brièvement, l'argument d'Euler est le suivant: sans étendue, l'impénétrabilité est dénuée de sens, car une chose qui n'a pas d'étendue ne peut occuper un lieu. Ainsi, un objet impénétrable est nécessairement étendu. Étant donné son impénétrabilité, un objet occupe un lieu et peut ainsi potentiellement changer de lieu — l'impénétrabilité implique ainsi la mobilité. Si un objet est mobile, alors on doit lui attribuer de l'inertie, car autrement tout changement devrait se produire sans une raison suffisante :

Ainsi dans le choc des corps leur impénétrabilité ne fournit toujours que la plus petite force, qui est capable de les garantir de la pénétration ; et c'est sans doute sur cette circonstance qu'est fondé ce principe si général, que tous les changemens au monde sont produits aux moindres dépens qu'il est possible, ou avec les plus petites forces, qui sont capables de cet effet⁴⁶.

La force et l'action sont soumises au même principe minimum. Toutes les forces et les propriétés physiques importantes sont les effets de l'impénétrabilité. On pourrait davantage comprendre cette position comme une tentative d'éliminer la métaphysique des forces, jugée inopportune, de la physique. Euler dégage un ordre ou hiérarchie des caractéristiques des corps physiques dans son *Anleitung zur Naturlehre*: « L'impénétrabilité comprend déjà en elle l'étendue et le mouvement et conséquemment aussi l'inertie. Lorsqu'on attribue l'impénétrabilité aux corps, alors on doit également lui attribuer les autres propriétés⁴⁷. » Cependant, les conséquences importent pour l'interprétation du PMA dans le contexte de la physique d'Euler: toute force peut seulement être attribuée aux corps pourvu qu'ils entrent en collision ou puissent potentiellement le faire, comme l'expose le modèle mathématique.

45. Voir Pulte (1989), p. 23 sq. et 110 sq.

46. *Recherches sur l'origine des forces*, in *Histoire*, 1752, p. 419-447, ici 431 sq.

47. *Opera Postuma* 2, Paulus Henricus Fuss et Nicolaus Fuss (dir.), Saint-Petersbourg, 1862, tome II, p. 472. Voir aussi « So nehmen alle Kräfte, welche die Veränderungen in der Welt hervorbringen aus der Undurchdringlichkeit der Körper ihren Ursprung, und daher sind in der körperlichen Welt keine anderen Kräfte anzutreffen, als die, welche aus der Undurchdringlichkeit der Körper entstehen », *Ibid.*, p. 474.

Euler n'accepte pas l'action à distance, par conséquent toute action est le résultat d'un contact. Ainsi, la théorie des forces en contact devrait unifier tous les phénomènes physiques. Au final, tout mouvement résulte d'un mouvement uniforme, et tous les genres de corps sont composés de corps de magnitude infinitésimale⁴⁸. Cela permet à Euler d'utiliser l'impact comme un paradigme de tout type de changement⁴⁹ et ainsi de comprendre les forces par l'entremise d'une explication bien définie de l'impact. J. Christiaan Boudri souligne l'importance de cette réduction :

Euler's foundation of the force of impact shows even more strongly than Maupertuis's argument that the final cause and efficient cause have the same metaphysical basis. Where for Maupertuis this basis was the oneness of God, for Euler the reference to God is as it were reflected onto matter itself. [...] What is concealed in his foundation [...] is that the minimality of the integral of action does not say anything about the separate material substances, but about their structure. In the end, the forces of impact are not derived from the characteristics of the material substances, but from a principle of material structures: that the interactive effects are as small and as direct as possible.⁵⁰

Malgré que le concept de force ait une dimension métaphysique chez Euler, il comprend le PMA, non en tant qu'il serait justifié par une déduction *a priori*, mais par une vérification *a posteriori*, puisque la conservation de l'énergie ou des forces doit être présupposée. Or il s'agissait d'un principe essentiel, en ce qu'il devait être fondé et confirmé dans l'expérience. Pour Maupertuis et Euler, l'*action*, néanmoins, est la mesure de l'efficacité propre de Dieu et n'est pas justifiable par la seule recherche scientifique, mais par une confirmation qui inclut effectivement tant l'expérience que la spéculation métaphysique.

Pour Maupertuis et Euler, la substance matérielle ne constitue plus un point de départ en philosophie. Le concept de force est fondé sur l'expérience et l'idée d'une régularité universelle basée sur la sagesse divine, ce qui leur permet de supposer l'équivalence entre les causes finales et efficientes à l'intérieur d'un cadre métaphysique à peine esquissé. Le PE est ici l'arrière-plan pour la déduction du PMA, sans lequel il resterait un simple principe d'optique (Maupertuis) ou une propriété mathématique des courbes idéalisées (Euler).

Chez les deux savants, le PMA est un principe fondamental à partir duquel les autres lois et théorèmes doivent se confirmer. Il est devenu un principe *global* indépendant de toute compréhension spécifique des forces. La force ne définit plus ce qui est physiquement possible ou non, c'est maintenant au PMA dans une acception plus large de jouer ce rôle. En ce sens, le

48. *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, I (1736), *Propositio III*; voir Suisky (2007), p. 134.

49. Voir *Lettres à une princesse d'Allemagne*, II, Lettre X.

50. Boudri, *What was so Mechanical about Mechanics*, p. 169 f.

PMA ne se substitue pas au PE, mais lui donne une *interprétation* physique précise et *applicable*. Ainsi, le PE fut transformé d'un concept métaphysique de force à une manière de concevoir la force par ses effets quantifiables. L'idée que la force doit être fondée sur une *substance* matérielle fut transformée en un projet où la force est fondée sur une *structure* de la matière. La déduction géométrique a pris la place des tentatives antérieures de donner à la force un fondement métaphysique. Avec la réduction de la force à la matière, Euler s'est débarrassé de ce dernier fondement.

(Traduit de l'anglais par Christian Leduc)

Philosophiques

philosophiques

Entre métaphysique et esthétique Sentiment et beauté dans les Mémoires de Johann Georg Sulzer

Daniel Dumouchel

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032217ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032217ar>

[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

Dumouchel, D. (2015). Entre métaphysique et esthétique : sentiment et beauté dans les Mémoires de Johann Georg Sulzer. *Philosophiques*, 42 (1), 51–72.
<https://doi.org/10.7202/1032217ar>

Résumé de l'article

Le nom de Johann Georg Sulzer reste attaché à la naissance de l'esthétique philosophique en Allemagne, principalement à travers son oeuvre majeure, la *Théorie générale des beaux-arts* (1771-1774). Il s'agira de montrer ici comment ce membre influent de la classe de philosophie spéculative de l'Académie de Berlin, fortement influencé par la pensée de Leibniz et de Wolff, mais également très attentif aux particularités psychopathologiques de l'esprit humain et aux composantes corporelles de l'activité psychique, prétend fournir une assise métaphysique à la théorie du beau en la fondant sur ce que, depuis Wolff, on appelle la psychologie. À partir de l'étude d'une série de Mémoires dont la rédaction s'étend de 1751 à 1763, on portera une attention particulière au projet de déduction des sentiments agréables et désagréables, que Sulzer entend opérer à partir du principe d'activité de l'âme, pour mieux saisir la nature des plaisirs que nous procure la beauté. Sur cette base, on reviendra en fin de parcours à la question de la fonction des beaux-arts dans la pensée de Sulzer, pour soutenir l'idée que l'énergie de l'art ne peut être réduite à la question de la beauté.

Entre métaphysique et esthétique

Sentiment et beauté dans les Mémoires de Johann Georg Sulzer

DANIEL DUMOUCHEL

Université de Montréal

daniel.dumouchel@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Le nom de Johann Georg Sulzer reste attaché à la naissance de l'esthétique philosophique en Allemagne, principalement à travers son œuvre majeure, la *Théorie générale des beaux-arts* (1771-1774). Il s'agira de montrer ici comment ce membre influent de la classe de philosophie spéculative de l'Académie de Berlin, fortement influencé par la pensée de Leibniz et de Wolff, mais également très attentif aux particularités psychopathologiques de l'esprit humain et aux composantes corporelles de l'activité psychique, prétend fournir une assise métaphysique à la théorie du beau en la fondant sur ce que, depuis Wolff, on appelle la psychologie. À partir de l'étude d'une série de Mémoires dont la rédaction s'étend de 1751 à 1763, on portera une attention particulière au projet de déduction des sentiments agréables et désagréables, que Sulzer entend opérer à partir du principe d'activité de l'âme, pour mieux saisir la nature des plaisirs que nous procure la beauté. Sur cette base, on reviendra en fin de parcours à la question de la fonction des beaux-arts dans la pensée de Sulzer, pour soutenir l'idée que l'énergie de l'art ne peut être réduite à la question de la beauté.

ABSTRACT. — Johann Georg Sulzer's name is associated with the birth of philosophical aesthetics in Germany, above all through his major work, *General Theory of the Fine Arts* (1771-1774). The paper will show how this influential member of the division of speculative philosophy at the Berlin Academy, who was deeply influenced by the thought of Leibniz and Wolff but who was also attentive to psychopathological particularities of the human mind and to the corporeal components of psychic activity, claims to present a metaphysical foundation for the theory of beauty, by basing it on what, since Wolff, was called psychology. Starting from a study of a series of 'Mémoires' composed between 1751 and 1763, we will focus our attention on the project of the deduction of pleasant and unpleasant feelings, something that Sulzer understands to proceed from the principle of activity of the soul, in order better to grasp the nature of the pleasures that beauty affords us. On this basis, we will return at the end to the question of the function of the fine arts in Sulzer's thought, in order to defend the idea that the energy of art cannot be reduced to the question of beauty.

1. De la psychologie à l'esthétique

Membre de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres de Berlin en 1750, Johann Georg Sulzer y présentera durant près de trente ans de nombreux mémoires de philosophie expérimentale et de philosophie

spéculative¹. L'estime qu'a connu son grand projet, l'*Allgemeine Theorie der schönen Künste* (« Théorie générale des beaux-arts »)², dont la première édition paraît de 1771 à 1774, tend à faire oublier la grande diversité des sujets sur lesquels il a écrit, puisque ses intérêts s'étendent de la philosophie naturelle à l'esthétique, en passant par la théologie naturelle, la morale, et la métaphysique — notamment, mais pas exclusivement, par cette partie de la métaphysique qu'il convient d'appeler la psychologie empirique dans un contexte wolffien. C'est toutefois à cette science naissante en Allemagne qu'est alors l'esthétique que son nom reste principalement attaché. Il n'est pas exagéré de considérer Sulzer, avec Baumgarten³ et Mendelssohn⁴, comme l'un des principaux artisans de cette nouvelle discipline philosophique qui commence à émerger un peu partout en Europe depuis le début du XVIII^e siècle, mais qui ne prend la forme d'une discipline philosophique spécifique et revendiquée comme telle que dans le contexte de la philosophie allemande des années 1735 à 1790. Mon intention, dans le présent article, est d'examiner une étape cruciale de cette fondation philosophique de la nouvelle science esthétique, à savoir la théorie du beau que Sulzer développe dans quatre mémoires lus à l'Académie en 1751 et 1752⁵, où il élabore son ambitieuse théorie des sentiments agréables et désagréables, et je veux aussi soulever quelques-unes des difficultés qui agitent la théorie initiale de Sulzer, en la mettant en perspective avec les transformations qu'elle semble subir dans un essai plus tardif — les *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sen-*

1. Né à Winterthur, en Suisse, en 1720, formé en mathématiques et en philosophie, Johann Georg Sulzer devient membre de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres de Berlin en 1750. Il faut se rappeler que l'Académie de Berlin est la seule académie de l'époque à posséder une classe de philosophie spéculative, dont Sulzer deviendra secrétaire en 1775, jusqu'à sa mort en 1779.

2. *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 4 tomes, d'après la seconde édition augmentée, parue à Leipzig en 1792, Hildesheim, Georg Olms, 1970 [abrégé: *Allgemeine Theorie*].

3. A. G. Baumgarten, *Æsthetica*, 1750/1758, traduction intégrale allemande, avec texte latin, dans *Ästhetik*, 2 vol., traduction par Dagmar Mirbach, Meiner, 2009.

4. Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Schriften zur Philosophie und Ästhetik I (1929), Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1971.

5. *Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables* [abrégé: *Recherches*], mémoires I à IV, 1751-1752 (Berlin, Haude et Spener, 1751 et 1754). Les mémoires visés par le présent article sont regroupés dans deux séries de publications de l'Académie: *Histoire de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres de Berlin*, Berlin, Haude et Spener (pour les mémoires lus entre 1745 et 1769) et *Nouveaux mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, Berlin, Voss (pour les mémoires présentés entre 1770 et 1786). Ils seront cités respectivement: *Histoire* et *Nouveaux mémoires*, suivis de l'année de publication (et non pas de l'année de présentation devant l'Académie).

*tir*⁶ —, qui a fait l'objet de discussions assez vives dans le renouveau récent de la recherche sulzerienne⁷.

L'idée de produire une théorie des beaux-arts était venue à Sulzer dès 1753, à la lecture du *Dictionnaire portatif des beaux-arts* de Jacques Lacombe⁸, mais le projet, qui entre-temps a gagné en étendue et en profondeur philosophique, n'est arrivé à son terme qu'avec la publication de la *Théorie générale*. Sulzer sera aussi l'un des premiers à utiliser en langue française le terme d'*esthétique*, à la faveur d'une traduction de l'article « *Ästhetik* » (« Esthétique ») de son *Allgemeine Theorie*, en 1776, dans les *Suppléments à l'Encyclopédie*⁹. Ce terme technique, on le sait, est resté longtemps un néologisme allemand et n'a pas fait florès dans la pensée française, où il a fallu attendre de nombreuses décennies avant qu'il ne s'impose pour désigner ce que nous entendons aujourd'hui sous ce nom¹⁰. Les *Suppléments* font paraître de nombreux articles tirés de l'ouvrage de Sulzer, parmi lesquels on compte certaines entrées théoriques importantes comme celles sur la « Poésie » et sur les « Beaux-arts », l'entrée « Nature », et d'autres qui sont davantage liées à des aspects techniques relevant de l'esthétique pratique (« Accent », « Coloris », « Expression », etc.).

L'*Allgemeine Theorie* se présente comme un dictionnaire qui expose les matières abordées, comme il se doit, dans l'ordre alphabétique, ce qui peut faire perdre de vue la dimension nettement philosophique de l'entreprise de Sulzer. L'article « *Ästhetik* » nous rappelle justement les grandes

6. *Histoire*, 1770, p. 407-420.

7. Voir notamment Wolfgang Riedel, « Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsenrechnung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer », in Hans-Jürgen Schings (dir.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Weimar, 1994, p. 410-439 ; Werner Euler, « Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens », in Frank Grunert et Gideon Stiening (dir.), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Akademie Verlag, 2011, p. 101-135 ; Marion Heinz, « Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenlehre », in Frank Grunert et Gideon Stiening (dir.), *op. cit.*, p. 83-100 ; Élisabeth Décultot, « Métaphysique ou physiologie du beau ? La théorie des plaisirs de Johann Georg Sulzer (1751-1752) », in Buchenau et Décultot (dir.), « Esthétiques de l'Aufklärung », *Revue germanique internationale*, Paris, PUF, 2006, n° 4, p. 93-106 ; Gideon Stiening, « Zur physischen Anthropologie einer 'Unsterblichkeit der Seele' », in Frank Grunert et Gideon Stiening (dir.), *op. cit.*, p. 57-81.

8. Jacques Lacombe, *Dictionnaire portatif des beaux-arts, ou abrégé de ce qui concerne l'architecture, la sculpture, la peinture, la gravure, la poésie et la musique*, Paris, chez Jean Th. Hérissant et les Frères Estienne, 1753.

9. *Suppléments à l'Encyclopédie*, publiés Charles-Joseph Panckoucke, Jean-Baptiste Robinet, Pierre Mouchon, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1776 (tomes I et II) et 1777 (tomes III-IV). Je me réfère à l'édition électronique fournie par ARTFL, à l'Université de Chicago, dont je reproduis la pagination.

10. Je me contente de renvoyer, pour cette question, aux travaux d'Élisabeth Décultot, et particulièrement à son article « L'esthétique de Sulzer entre l'Allemagne et la France au XVIII^e siècle », in B. Deloche (dir.), *L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779)*, Lyon, Presses de l'Université Jean-Moulin-Lyon 3, 2005, p. 11-37.

lignes de ce projet, que complèteront les articles « *Sinnlich* (“Sensible”) », « *Schön* (“Beau”) », « *Künste, Schöne Künste* (“Arts, beaux-arts”) », « *Empfindung* (“Sentiment”) » et « *Geschmack* (“Goût”) ». L'esthétique, dit Sulzer, est un « terme nouveau, inventé pour désigner une science qui n'a été réduite en forme que depuis peu d'années. C'est la philosophie des beaux-arts, ou la science de déduire de la nature du goût la théorie générale et les règles fondamentales des beaux-arts¹¹ ». Parcourant le chemin qui a conduit à cette science philosophique qu'il juge encore « très imparfaite », Sulzer ne rend hommage qu'à trois prédécesseurs, Aristote, l'abbé Du Bos¹² et, bien sûr, Baumgarten, reprochant toutefois à ce dernier de n'avoir pas réussi à « étendre sa théorie au-delà de la poésie et de l'éloquence ». Les réserves polies à l'endroit de Baumgarten cachent toutefois une critique assez nette de son projet, et il lui est reproché de chercher l'origine des sentiments agréables dans une perfection confuse de la perfection, dans le prolongement de la doctrine de Christian Wolff¹³. Le désaccord qui est à peine effleuré dans cet article sera développé dans l'article « *Schön* » et l'article « *Vollkommenheit* » de l'*Allgemeine Theorie*; il prolonge, en fait, un malaise profond et ancien de la théorie sulzerienne à l'endroit la théorie wolffienne, comme nous le verrons dans notre examen des mémoires de 1751 et 1752.

L'article « *Esthétique* » nous donne le plan général de la nouvelle science, telle que Sulzer la conçoit. Elle est divisée en deux parties, théorique et pratique. Si on laisse de côté la partie pratique, qui s'occupe essentiellement des genres et des espèces des beaux-arts, ainsi que de l'analyse des principaux moyens de réussir dans les arts (comme le génie, l'imagination, l'invention, etc.), on voit que la partie pratique possède un plan philosophique très précis. Il s'agit d'abord de fixer le but et l'essence des beaux-arts (qui est de « s'assurer l'empire sur les cœurs à l'aide des sensations agréables et désagréables »); ensuite, de remonter à « l'origine du sentiment » pour « déduire ce qui en constitue l'agrément de la nature de l'âme »; ce qui permet en troisième lieu « d'indiquer les diverses classes d'objets agréables et désagréables et [de] déterminer les effets qu'ils produisent sur le cœur, c'est-à-dire, rechercher en quoi consiste le beau sensible et l'énergie »; enfin, il convient de traiter « toutes les diverses espèces du beau et du laid, en descendant jusqu'aux plus petites subdivisions¹⁴ ».

11. Article « Esthétique », 2 : 872. Je cite par commodité la traduction française, parue dans les *Suppléments à l'Encyclopédie*, op. cit., L'orthographe est modernisée.

12. Du Bos, Jean-Baptiste, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Paris, Éd. Dominique Désirat, Énsb-a, 1993. Sur l'importance de Du Bos pour l'émergence de la pensée esthétique au XVIII^e siècle, voir Daniel Dauvois et Daniel Dumouchel (dir.), *Vers l'esthétique. Nouvelles lectures des Réflexions critiques de l'Abbé Du Bos*, Paris, Hermann (« Les collections de la République des Lettres : Symposiums »), 2015, 260 p.

13. Je reviens sur ce point dans la suite de l'article.

14. Pour les citations précédentes : « Esthétique », 2, 873.

Cette compréhension de la tâche philosophique de l'esthétique fait déjà apparaître certaines particularités qu'il convient de prendre en considération pour saisir la démarche de Sulzer. Tout d'abord, on voit que la réflexion sur la nature et le but des arts et des beaux-arts est en partie indépendante de la quête plus proprement métaphysique de la nature des sentiments agréables et désagréables, et de la nature de la beauté. L'analyse des beaux-arts est empirique et en grande partie historique¹⁵, même si le type de justification historique mise en avant par Sulzer relève plutôt, à mon sens, de ce que l'on peut appeler la genèse conjecturale — au sens où Condillac et Rousseau la pratiquent, par exemple — que de l'histoire proprement dite. Tandis que les principes des sentiments agréables et du beau en général et en particulier — c'est-à-dire les trois autres parties planifiées pour la science esthétique — sont tirés de la psychologie :

Les principes de l'esthétique sont, comme en toute autre science, simples et peu nombreux. La psychologie enseigne l'origine des sentiments, et explique ce qui les rend agréables ou désagréables. La solution générale de ces problèmes fournit deux ou trois théorèmes qui font les principes de l'esthétique ; à l'aide de ces principes on détermine d'un côté la nature des objets esthétiques, et de l'autre la loi selon laquelle ces objets agissent sur l'âme, comme aussi la disposition de l'esprit doit être pour recevoir leur impression¹⁶.

Cela permet de voir que les arts et la beauté ne sont pas entièrement coextensifs, et que seule la compréhension de la finalité morale des beaux-arts permet de saisir leur utilité et leur étendue possible. C'est la psychologie qui fournit les principes de l'esthétique, mais c'est la genèse historique des beaux-arts qui nous éclaire sur leurs pouvoirs et leurs fonctions, qui débordent, autant dans leur origine que dans leurs emplois présents, le véritable emploi qui devrait leur être assigné. Comme je l'ai déjà indiqué, c'est principalement à la fondation de l'esthétique sur l'analyse des sentiments agréables et désagréables que je vais m'arrêter, remettant à une réflexion ultérieure l'examen plus approfondi des beaux-arts et de leurs fonctions dans l'esthétique de Sulzer, dont je donnerai tout de même l'épure en conclusion de cet article. Il s'agira donc de saisir dans ses intentions et ses limites initiales la dimension métaphysique du projet de Sulzer de fonder la théorie de la beauté dans une théorie des sentiments, en examinant les premiers moments de son éclosion.

15. Le texte important à considérer à cet égard, durant la période de formation de la pensée esthétique de Sulzer, est le mémoire de 1757 : *Pensées sur l'origine et les différents emplois des sciences et des beaux-arts* [abrégé : *Pensées*]. Ayant été lu dans l'assemblée publique de l'Académie, ce mémoire ne figure pas dans l'*Histoire*, et a fait l'objet d'une publication séparée (Berlin, Haude et Spener, 1757).

16. *Id.*

2. La théorie des sentiments agréables et désagréables

Avant de parvenir à une théorie élaborée de l'esthétique, Sulzer a développé progressivement son approche dans une série de Mémoires lus à l'Académie de Berlin entre 1751 et 1765¹⁷. Ces mémoires sont repris dans la traduction allemande que Sulzer a fait paraître de ses écrits, en 1773, sous le titre *Vermischte philosophische Schriften*¹⁸. Ils se rattachent tous au projet de fonder une théorie des facultés humaines sur une psychologie empirique influencée par la théorie de l'âme de Leibniz et de Wolff. C'est la série de quatre mémoires sur l'origine des sentiments agréables et désagréables lus à l'Académie en 1751 et 1752 qui constituent le point de départ de la réflexion esthétique sulzerienne sur la beauté et l'art. Le premier mémoire donne la théorie générale des sentiments agréables ; le second porte sur les plaisirs *intellectuels*, c'est-à-dire sur le beau perçu par l'imagination ou par l'entendement ; le troisième mémoire est consacré aux plaisirs des sens ; et le dernier cherche à rendre compte de nos plaisirs moraux¹⁹. Sulzer entend y démontrer que *tous* les plaisirs, intellectuels, sensuels ou moraux, « tirent leur origine du même principe essentiel à l'âme²⁰ ». Même si Sulzer s'applique généralement à des objets qui relèvent de la psychologie empirique, c'est-à-dire à l'explication des phénomènes de l'âme tels qu'ils se donnent à voir dans leurs manifestations, il emprunte tout de même à la psychologie rationnelle ce qui est nécessaire pour avoir une compréhension de « l'essence de l'âme », qui est définie à la suite de Wolff comme une « substance active », dont « l'action naturelle » est « celle de produire, ou si l'on veut de recevoir des idées, et de les comparer, c'est-à-dire de penser²¹ ». Ce n'est pas seule-

17. Voici la liste des mémoires dont la pertinence esthétique est incontestable : *Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables*, mémoires I à IV, 1751-1752 ; *Analyse du génie*, 1757 ; *Pensées sur l'origine et les différents emplois des sciences et des beaux-arts*. Discours prononcé à l'Assemblée publique de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres, 1757 ; *Réflexions philosophiques sur l'utilité de la poésie dramatique*, 1760 ; *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir*, 1763 ; *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts*, 1765. Mais l'analyse psychologique des facultés de l'esprit ou des « états » paradoxaux ou extrêmes de l'âme, qui fait l'objet de plusieurs mémoires lus durant la même période, jette un éclairage sur les manifestations de l'âme qui n'est pas sans utilité pour comprendre, notamment, la théorie sulzerienne de l'activité de représentation de l'âme et celle du sentiment.

18. *Vermischte philosophische Schriften, aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt* [abrégié : VPS], Leipzig, Weidmanns Erben und Reich, 1773.

19. Ces quatre mémoires ont fait l'objet d'une réédition en 1767 sous le titre : *Nouvelle théorie des plaisirs*, par M. Sulzer, de l'Académie royale des sciences & belles-lettres de Berlin, avec des réflexions sur l'origine du plaisir, par M. Kaestner, de la même Académie, 1767 [sans nom d'éditeur].

20. *Recherches*, I, *Histoire*, 1751, p. 60.

21. *Id.* L'hésitation entre *produire* et *recevoir* n'est pas banale, et elle pèse sur la compréhension du soi-disant « principe actif dans l'âme, qui est la source de toutes nos actions [et par lequel] toutes nos affections se réduisent à la même origine » (*Ibid.*, p. 63). On la retrouve plus loin : « [...] l'essence de notre âme, le principe d'où naissent tous nos désirs constants, est une

ment la production de représentations, mais également la *raison* elle-même, en tant qu'elle s'identifie à la capacité de comparaison, de réflexion et de raisonnement, qui résulte de ce dynamisme fondamental de l'âme, dont la démonstration, tirée de l'essence de l'âme, est en plus, selon Sulzer, confirmée par l'expérience²².

Deux éléments méthodologiques de la psychologie sulzerienne méritent d'être brièvement soulignés. Le premier concerne la division de la psychologie selon Sulzer et les rapports que la psychologie dite empirique entretient à sa partie « rationnelle » ou — pour reprendre les termes de Sulzer — *explicative*. Il convient de donner le passage du *Kurzer Begriff der Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit* qui éclaire cette question :

La psychologie est la science de l'âme humaine. Elle examine sa nature, son essence, ses forces et ses facultés, ses particularités et ses modifications [...]. Elle consiste en deux parties principales, que Wolff a distinguées sous le nom de *Psychologia empirica* et *Psychologia rationalis*. La psychologie empirique contient une définition précise et distincte de tout ce que nous connaissons de l'âme au moyen de l'expérience. Les différents effets de l'âme sont décrits de la manière la plus précise et pour ainsi dire démembrés; ensuite, sur la base de l'observation la plus précise, les explications les plus distinctes des effets, des facultés et des propriétés de l'âme sont proposées; on procède ici comme pour les choses corporelles en physique, que l'on apprend à connaître par le moyen d'expériences et d'essais. On pourrait donc appeler cette partie de la psychologie la physique expérimentale de l'âme. [...]

À la psychologie empirique basée sur l'observation fait suite la psychologie *explicative* (*erklärende*) (*Psychologia rationalis*). Elle vise, au moyen de la résolution (*Auflösung*), des événements constatés dans la première partie, à découvrir l'essence et les propriétés fondamentales de l'âme, et ensuite, à partir de celles-ci, par un chemin inverse, à expliquer les autres propriétés et modifications de l'âme²³.

Dans la compréhension sulzerienne de la psychologie, la partie empirique semble venir clairement en premier, de sorte que l'observation, l'examen des faits, l'analyse des cas complexes et de leurs causes superposées, parfois profondément cachées, permettent de remonter aux propriétés fondamentales de l'âme, lesquelles permettent d'éclairer en retour les phénomènes plus

détermination puissante à produire ou à recevoir des idées » (*id.*). Ce « principe actif » est aussi présenté comme une « force » et comme un « empressément perpétuel, qui, pour ainsi dire, met tout en mouvement pour pouvoir produire des idées » (*id.*).

22. *Ibid.*, p. 65. Voir également le mémoire de 1758 : *Analyse de la raison* (in *Histoire*, 1765).

23. *Kurzer Begriff der Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit* [...], Leipzig, Johann Christian Langenheim, 1759, 2^e édition modifiée et augmentée, § 203 et 208, p. 156-157 et p. 160 [je traduis]. Je n'ai pas à ma disposition la récente édition scientifique de ce texte, *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe, Band 1: Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, herausgegeben von Hans Adler und Elisabeth Décultot, Zürich, Schwabe, 2014.

particuliers de l'âme. Dans les faits, toutefois, les deux modes d'explication sont constamment entrelacés, et les considérations sur « l'essence de l'âme », largement inspirées de la théorie leibnizienne et surtout wolffienne de l'âme comme force représentative²⁴, semblent posséder une relative autonomie et un caractère inattaquable. Dans les mémoires de 1751 et 1752, qui pratiquent une approche pour ainsi dire « du haut vers le bas », « l'essence de l'âme » est posée comme une « conjecture²⁵ » non problématique, qui vient guider ensuite l'observation et l'analyse empiriques lesquelles, en retour, la confirment. Il en ira toutefois autrement dans les autres mémoires que Sulzer rédige à partir de 1756, qui font une part plus grande à la démarche « analytique », dans la mesure où il s'agit le plus souvent de partir d'états exceptionnels de l'âme — que l'on pourrait qualifier d'*extrêmes*, voire de pathologiques²⁶ —, pour découvrir une dimension mal connue du fonctionnement de l'âme humaine.

Dans ces cas — et il s'agit de la seconde particularité méthodologique que je voulais souligner —, il s'agit pour Sulzer de « répandre quelques nouvelles lumières sur la physique de l'âme²⁷ ». Cette idée, qui apparaissait au § 204 du *Kurzer Begriff*, sous l'expression de « physique expérimentale de l'âme », est omniprésente dans les mémoires psychologiques de Sulzer. Il ne faudrait surtout pas en tirer la conclusion rapide que le projet métaphysique de Sulzer est, en dernière analyse, une démarche réductionniste visant à justifier une approche matérialiste des phénomènes de l'âme²⁸. Toutefois, il n'est pas simple de comprendre pourquoi Sulzer tient à cette expression. Un survol de ses usages permet de remarquer trois significations possibles de la « physique de l'âme ». Tout d'abord, l'expression semble parfois désigner une analogie entre la physique et la psychologie *en tant que sciences* : tout comme la physique²⁹, pour être rationnellement fondée, doit remonter de sa

24. *Recherches*, I, 61.

25. *Ibid.*, I, 60.

26. Dans ses Mémoires consacrés à la psychologie, Sulzer manifeste un intérêt soutenu pour les états exceptionnels de l'âme, comme les cas d'aperception de soi-même faible (comme le rêve, la méditation), la perte de conscience (l'évanouissement, les traumatismes crâniens), les passions violentes, les cas de « faiblesse de la volonté », les délires temporaires, l'insensibilité physique des individus absorbés dans l'attention intellectuelle ou dominés par une passion unique, etc.

27. *Explication d'un paradoxe psychologique ; que non seulement l'homme agit et juge quelquefois sans motifs et sans raisons apparentes, mais même malgré des motifs pressants et des raisons convaincantes* (1759), *Histoire*, 1766, p. 434.

28. Sur cette question, voir notamment Falk Wunderlich, « Johann Georg Sulzers Widerlegung des Materialismus und die Materientheorien der Zeit », in Frank Grunert et Gideon Stiening (dir.), *Johann Georg Sulzer (1720-1779) : Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Akademie Verlag, 2011, p. 37-55, et G. Stiening, *op. cit.*

29. Ou la médecine, qui ne peut se satisfaire de la pure observation empirique, mais doit devenir une médecine « raisonnée » : « Ces deux sciences [la psychologie entièrement empirique et la « physique de l'âme » comme « théorie métaphysique de l'homme »] ont entre elles le même rapport que celui qui a lieu entre médecine empirique et médecine raisonnée », *Sur l'aperception*

partie empirique — basée sur l'observation et l'expérience — vers une partie « rationnelle », le but véritable de la psychologie est sa partie *rationnelle*, qui peut seule en faire une science complète et explicative. Ensuite, et de manière philosophiquement plus déterminante, la « physique de l'âme » réfère à l'imbrication entre l'âme et le corps, et au soubassement corporel de l'appareil perceptuel humain sans lequel l'activité de l'âme resterait indéterminée; comme force de représentation, l'âme est irréductible à son support corporel, mais elle a besoin des mouvements corporels pour passer — et notons encore une fois la métaphore empruntée à la physique — de l'état de force *morte* à celui de force *active* ou vive. La question du commerce entre l'âme et le corps joue un rôle considérable dans la réflexion psychologique de Sulzer, même s'il affecte généralement de ne pas vouloir se prononcer sur la nature « métaphysique » de ce rapport³⁰. Enfin, il arrive à Sulzer de s'appuyer sur une analogie explicative entre un phénomène physique et un phénomène psychologique, comme il le fait lorsqu'il élabore les caractéristiques de la « vision » de l'âme — celle qui est produite par la faculté d'apercevoir — à partir de celles de la vision physique³¹. Dans tous les cas, le recours à la physique comme science ou la référence au support corporel de l'âme laissent voir les difficultés propres à la psychologie, dont les « matériaux » ne peuvent guère être décrits et expliqués que de manière indirecte.

Revenons à l'objet propre de Sulzer, à savoir la prétention de « déduire l'origine de tous les sentiments agréables et désagréables, qui sont comme les

et son influence sur nos jugements [abrégé: *Sur l'aperception*], *Histoire*, 1766, p. 415. Il règne une ambiguïté sur la date de rédaction de ce Mémoire. Publié en 1766 avec les Mémoires lus en 1764, une note de l'auteur indique qu'il a cependant été lu à l'Académie « il y a dix ans », et que sa rédaction précède celle de l'*Analyse de la raison*, présenté en 1758 et publié en 1765.

30. « Dans [le] cas [du profond sommeil et de l'évanouissement] l'aperception est absolument effacée, et ce cas nous indique que l'âme ne se sent que par le moyen du corps, et d'un certain effet que produisent les autres corps sur le système des nerfs: qu'elle n'a point d'idée absolue d'elle-même, puisqu'elle ne peut se sentir qu'en se comparant avec d'autres objets. Sans le monde matériel, l'âme ne serait donc qu'une force morte, qui resterait dans une inaction éternelle. Pour la faire agir, il faut absolument qu'elle soit irritée par dehors. Il y a en cela une grande analogie entre l'âme et la matière. Dans chaque masse de matière résident des forces absolument mortes jusqu'à ce qu'une autre masse vienne agir sur elle. C'est alors que la matière se montre active par sa résistance, et par le changement qu'elle produit dans l'autre masse ». Sulzer précise toutefois que « quant à leur existence, elles [les forces de l'âme] ne dépendent d'aucun mécanisme, d'aucun arrangement des parties, qu'elles sont indestructibles, et ne peuvent être ôtées à la substance où elles résident que par la destruction ou l'anéantissement de cette substance » (*De l'aperception*, p. 418-419). La recherche récente considère généralement que Sulzer adhère, au moins implicitement, à la théorie de l'*influxus physicus*, c'est-à-dire à l'influence causale réelle entre le corps et l'esprit. Cf. Wunderlich, *op. cit.*, et Stiening, *op. cit.* Je laisse de côté les questions soulevées par ce passage, qui vont de la nature de l'aperception (au sens de la conscience de soi) à celle des rapports entre l'âme et le corps, dans le contexte d'une critique du matérialisme.

31. *Observations*, p. 408 sqq.

semences des passions [...] », du « principe actif de l'âme³² ». Sulzer soutient que *tous* les sentiments agréables sont fondés sur cette nature de l'âme et que tous « se réduisent à la fin à quelque chose de purement idéal », c'est-à-dire à « quelque chose d'intellectuel³³ ». On se rappelle que la force essentielle de l'âme est comprise comme « un empressement perpétuel, qui, pour ainsi dire, met tout en mouvement pour pouvoir produire des idées³⁴ ». Comment le recours à la force primitive de l'âme permet-il de rendre compte du plaisir et de la peine, non seulement de ceux qui résultent directement de la pensée, mais de tous les sentiments agréables ou désagréables ? Le plaisir et la peine sont des affections capables d'un grand nombre de variations, de sorte que le même sentiment positif, par exemple, pourra varier de l'agrément jusqu'au ravissement³⁵. Le commencement du plaisir et de la peine est lié à l'*aisance* et à la *contrainte*, c'est-à-dire à la perception d'un état dans lequel l'activité naturelle de l'âme est favorisée ou entravée³⁶. L'aisance est un état de tranquillité, d'équilibre interne, proche du repos, qui ne fait pas l'objet d'une forte perception, même si la réflexion que fait l'âme sur son état d'aisance produit un sentiment agréable. Sulzer, qui se disait insatisfait de la théorie wolffienne du plaisir, trouve des accents spinozistes pour rendre compte de l'engendrement de l'affectivité. Mais pour que le sentiment agréable acquière la *vivacité* du plaisir à proprement parler, il faut que s'ajoute une condition supplémentaire. Cette condition, c'est le fait, pour l'âme, d'entrevoir « une multitude de choses sur lesquelles elle peut travailler avec plus de facilité et de vitesse, qu'elle n'a ordinairement dans l'état de simple aisance³⁷ ». L'âme prévoit de loin, pour ainsi dire, un objet duquel découle une grande quantité « d'idées particulières », qui ont de nature à soutenir son besoin d'activité. De ce « pressentiment » naît le « *désir* de s'attacher à cet objet³⁸ », sans lequel aucun degré élevé de plaisir n'est possible. Le plaisir au sens propre est donc un fait rare — une sorte d'« état extraordinaire de l'âme³⁹ », qui requiert des conditions particulières.

Sulzer en tire la conclusion que la principale condition requise pour la production du sentiment agréable est que « *l'âme soit en état de développer*

32. *Recherches*, p. 65. Si Sulzer semble approuver la déduction wolffienne des facultés intellectuelles à partir de la force de représentation, il affirme vouloir apporter un approfondissement à la théorie de Wolff sur le plaisir, ainsi qu'à la théorie cartésienne de la perfection subjective de l'âme, que Wolff lui-même cherchait déjà à compléter par la considération objective de la perfection de l'objet de la représentation. Cf. Wolff, *Von dem Vergnügen*, in *Gesammelte Werke*, Abt. 1, Bd. 21.5, Hildesheim/New York, Georg Olms. Sur cet enjeu particulier, voir Euler, *op. cit.*, p. 111 sqq.

33. *Ibid.*, p. 61.

34. *Ibid.*, p. 64.

35. *Ibid.*, p. 65.

36. *Ibid.*, p. 66.

37. *Ibid.*, p. 67.

38. *Id.*

39. *Ibid.*, p. 68.

*aisément une multitude d'idées liées ensemble dans un seul objet*⁴⁰ ». Par conséquent, pour exciter les sentiments agréables, il faut donc que certaines *dispositions* de l'âme puissent concourir avec certaines *qualités* des objets⁴¹. Les dispositions de l'âme incluent d'une part *l'habitude de réfléchir* (individuelle ou collective, puisque les « nations polies » possèdent à cet égard une supériorité sur les autres), qui « introduit plus d'action dans une âme qu'elle n'aurait sans cette habitude⁴² », et d'autre part la *vivacité* de l'esprit, qui s'identifie au degré de force de production des idées de l'âme⁴³. Il convient de s'attarder davantage aux qualités des objets qui sont en mesure de soutenir les sentiments agréables. Pour que l'âme trouve à contenter sa tendance primitive, l'objet de l'attention doit offrir de la *variété*, c'est-à-dire qu'il doit permettre une multitude d'idées, mais il est également nécessaire que ces éléments variés fassent preuve d'ordre et de liaison entre eux. Ce sera la tâche principale du mémoire consacré aux plaisirs intellectuels de développer cette conception de la beauté comme résultant de la perception de l'unité dans la variété, que l'on retrouve dans des formes différentes dans la théorie de la beauté de Crousaz⁴⁴ ou de Hutcheson⁴⁵, et qui est à la base de la notion de perfection. Mais ce qui permet à Sulzer de se distinguer aussi bien de la théorie de Hutcheson que de celle de Wolff, c'est qu'il ne pense pas la beauté comme le résultat d'une perception confuse de la perfection d'un objet, mais qu'il la comprend comme la *perception par l'âme de sa propre activité représentative* ; les qualités de l'objet servent pour ainsi dire de support pour l'activité de l'âme.

40. *Ibid.*, p. 71 (les italiques sont de Sulzer). La traduction allemande fait disparaître la polarité qui constitue cette définition. Ainsi, là où Sulzer demande que « l'âme soit en état de développer aisément [pôle subjectif] une multitude d'idées liées ensemble dans un seul objet [pôle objectif], le texte allemand dit littéralement : « [...] pour que l'âme puisse sentir un degré notable de sentiment agréable, sa force de représentation originaire doit être excitée [jusqu'à] une efficacité (*Wirksamkeit*) vive » (VPS, p. 18).

41. *Id.*

42. *Ibid.*, p. 72.

43. Une plus grande vivacité d'esprit, c'est-à-dire un « plus grand empressement à produire des idées » (p. 72), entraîne une plus grande sensibilité aussi bien à la peine — qui résulte de la perception des obstacles à l'activité de l'esprit — qu'au plaisir. On pense à la « délicatesse de passion » de David Hume, qui augmente notre sensibilité pour les passions douloureuses tout autant que pour les passions agréables (cf. « Of the Delicacy of Taste and Passion », 1741). Je laisse de côté la théorie des dispositions *particulières*, qui viennent s'interposer dans le processus immédiat de l'âme en produisant des plaisirs ou des douleurs *médiats*. L'envie, la haine, sont des exemples de ces dispositions particulières — qui sont liées aux caractères et aux situations, et sont donc proprement innombrables — qui viennent entraver le cours normal de l'activité de l'esprit et remplacer l'effet immédiat du plaisir ou de la peine par un plaisir ou une peine médiats.

44. Jean-Pierre de Crousaz, *Traité du beau*, Amsterdam, François L'Honoré, 1715.

45. Francis Hutcheson, *Inquiry into the Original of Our Ideas Of Beauty and Virtue*, London, 1725.

3. Le lieu de la beauté

Sulzer reconnaît trois genres de sentiments, selon que les sens, le cœur (dans le cas des sentiments moraux) ou les facultés intellectuelles en sont les instruments⁴⁶. Mais comme tous les plaisirs découlent de la nature de l'âme, cette diversité est plus apparente que réelle: en dernière analyse, tous les plaisirs, même les plaisirs des sens, se rapportent à la faculté intellectuelle de l'âme. Nous y reviendrons, mais tournons-nous d'abord vers les plaisirs intellectuels, qui portent sur le *Beau* à proprement parler, dans la mesure où nous nommons beau, selon Sulzer, les objets qui plaisent immédiatement à l'imagination ou à l'entendement. La première catégorie du beau, celle qui nous frappe par l'imagination, concerne évidemment les beautés artistiques. Mais si la beauté résulte de la « variété réduite à l'unité », par où il faut entendre l'idée d'un maximum de variation et de liaison des parties au sein d'un tout, on comprendra bien que la beauté sensible ou la beauté d'imagination médiatisée par les sens, qui est celle produite par les *beaux-arts*, ne seront pas les seules formes de beauté possibles: il y a des beautés purement intellectuelles, qui ne tombent ni sous les sens ni sous l'imagination, et qui sont engendrées par des idées *distinctes*. On parle ainsi d'une belle action, d'un beau caractère, d'un bel édifice — la maîtrise et la reconnaissance des règles de l'architecture relèvent de la connaissance intellectuelle —, d'un beau théorème, d'un beau système, de la beauté des mécaniques ou de la beauté admirable du dessein et de la structure de l'Univers⁴⁷. Comme tout sentiment agréable est en dernier ressort un plaisir intellectuel, on peut même aller jusqu'à dire que la beauté intellectuelle constitue alors pour Sulzer le paradigme de la beauté. Cela est compatible avec l'un des principes posés dans le premier Mémoire comme découlant de la nature de l'activité fondamentale de l'âme, à savoir que « l'âme préfère toujours les idées claires aux obscures, et celles qui sont distinctes à celles qui ne sont que confusément claires⁴⁸ ». Sur ce point, la théorie de Sulzer reste considérablement traditionnelle, et elle est certainement compatible avec les intuitions de Leibniz sur la beauté.

Mais il ne suffit pas de se demander en quoi consiste le beau, il convient également d'expliquer « *de quelle manière [le Beau] produit le sentiment agréable dans l'esprit*⁴⁹ ». On doit se souvenir que le sentiment de plaisir tirait son origine « de la vivacité avec laquelle l'esprit embrasse une multitude d'idées qui se présentent à lui, en lui faisant sentir qu'il pourra les développer⁵⁰ ». L'âme, précise Sulzer, en fixant son attention sur l'objet, le

46. *Recherches* II, *Histoire*, 1751, p. 77.

47. Cf. *Ibid.*, p. 78-79.

48. *Recherches*, I, p. 64.

49. *Recherches*, II, p. 88.

50. *Id.*

« regarde comme une proie [...] capable de contenter son goût essentiel⁵¹ ». C'est ce qui explique que la contemplation du beau excite un plaisir. Sans le principe d'activité de l'âme, ce qu'on appelle le « beau » ne susciterait jamais de sentiment agréable⁵². Sulzer donne une autre explication de ce phénomène : l'âme ressent de l'agrément du *devenir-distinct* de ses idées⁵³. Lorsque l'âme est capable d'entrer dans le principe de liaison qui transforme en variété la multitude des éléments d'un tout, c'est-à-dire lorsque l'idée totale de l'objet, qui n'était que confuse, devient distincte, l'âme en tire du plaisir. Percevoir la beauté d'un objet, c'est saisir la liaison et l'ordre qui unissent ses diverses parties ; mais ce qui explique le plaisir comme tel, c'est le mouvement par lequel ce qui était confus devient distinct. Ce qu'il faut bien appeler un « intellectualisme » esthétique permet de rendre compte d'une objection possible, à savoir celle de la diversité des goûts, qui semble contredire l'idée de Sulzer selon laquelle tous nos sentiments sur le beau proviennent de la même source. Le sentiment du beau présuppose des connaissances qui varient en fonction des types de beautés. Plus on étend ses connaissances, « plus on doit nécessairement sentir le beau⁵⁴ ». Sulzer est convaincu que si tous les hommes avaient les mêmes connaissances, « ils auraient nécessairement le même goût », et que les disputes en matière de beauté disparaîtraient⁵⁵.

4. Les plaisirs des sens

La théorie sulzerienne des sentiments agréables et de la beauté soulève de nombreux autres enjeux et de nombreuses autres difficultés d'ordre métaphysique aussi bien qu'esthétique, mais je souhaite m'en tenir ici à deux points spécifiques. Le premier concerne la validité générale de la théorie pour rendre compte de tous les différents *genres* de plaisir (intellectuels, sensuels et moraux). Le deuxième touche les transformations que subit la théorie générale des plaisirs, entre sa formulation initiale et l'état final de la théorie esthétique de Sulzer, vingt ans plus tard. Je commence par la première difficulté, et je traiterai la seconde dans la section suivante.

Outre les plaisirs intellectuels proprement dits (imagination et/ou entendement), la référence à l'activité fondamentale de l'âme est censée rendre compte également des plaisirs des sens et des plaisirs moraux. Le troisième Mémoire, qui porte sur les plaisirs des sens, mériterait en soi une étude approfondie. L'approche de Sulzer — qui veut laisser de côté la question

51. *Ibid.*, p. 89.

52. *Ibid.*, p. 89-90.

53. *Ibid.*, p. 90.

54. *Ibid.*, p. 97. La question de la compatibilité de l'universalité et de la simplicité du principe de la beauté avec la diversité des plaisirs et des goûts, que je ne peux traiter ici en détail, remplit une fonction importante dans la réflexion de Sulzer sur la beauté.

55. *Ibid.*, p. 96.

métaphysique du rapport âme/corps, ainsi que celle de l'origine des sensations — est basée sur une *analogie* entre les mouvements dans les organes sensoriels et la sensation elle-même; elle suppose donc que l'âme perçoit confusément une uniformité, une variété et une succession d'éléments perceptuels, c'est-à-dire au fond une sorte de « beauté » des sensations, qui ont une correspondance dans les mouvements corporels induits par les objets qui agissent sur nos organes. C'est ce qui permet à Sulzer d'affirmer que « l'agrément ou le désagrément des sensations doit suivre en tout les mêmes règles, que l'agrément ou le désagrément des perceptions purement intellectuelles⁵⁶ ». Il convient toutefois d'expliquer pourquoi les sensations « sont plus fortes ou plus vives, que les idées intellectuelles⁵⁷ ». En fait, la majorité des individus se déterminent sur la base des sensations et des passions sensibles. Et Sulzer remarque également que la vivacité des sensations croît en proportion de la grossièreté des organes de perception, et principalement des nerfs: les sensations visuelles sont moins vives que les sensations auditives, qui sont moins vives que les sensations du toucher⁵⁸. Les sens les plus subtils sont touchés par les matières les plus subtiles; elles font moins d'impression sur l'âme, mais elles sont plus faciles à rappeler par l'imagination et la mémoire, et par conséquent elles sont davantage à notre disposition. La vue est plus spirituelle que le toucher, mais elle procure des plaisirs et des peines qui sont moins vifs. Plus une sensation est grossière, plus grand est le nombre de nerfs touchés en même temps⁵⁹. À cette première raison il convient encore d'ajouter la « communication des nerfs », par lequel le mouvement se transmet au « système entier des nerfs », et qui « augmente l'intensité des sensations⁶⁰ ». Mais on peut se demander si l'explication des plaisirs et des douleurs sensibles n'échappe pas en partie à la théorie générale qui devait en rendre compte, dans la mesure où la plus grande sensibilité semble correspondre au plus grand état de confusion de la perception par l'âme de la variété réduite à l'unité. Les avantages des plaisirs intellectuels tiennent à leur stabilité, à leur disponibilité et à la contribution qu'ils sont en mesure d'apporter à la perfection de notre nature, ce qui semble contredire l'idée qui accorde la plus grande importance au « devenir-distinct » de nos perceptions; mais l'intensité et la capacité de déterminer nos désirs semblent être du côté des plaisirs sensibles.

56. *Recherches*, III, *Histoire*, 1754, p. 364. Il admet cependant qu'il n'est pas possible de vérifier cette théorie par l'expérience.

57. *Ibid.*, p. 367.

58. *Ibid.*, p. 358.

59. *Ibid.*, p. 367.

60. *Ibid.*, p. 368.

5. Principe, facultés, états. Situer le sentiment et la beauté dans la dynamique de l'esprit

La deuxième difficulté à laquelle j'ai fait référence précédemment concerne la question cruciale d'une possible évolution, voire d'une transformation profonde de la théorie des sentiments agréables élaborée dans les *Recherches* de 1751/1752 ; on s'entend généralement pour voir dans les *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir*, lues en 1763, un moment charnière dans ce processus⁶¹. Le titre du Mémoire lui-même pourrait laisser entendre que Sulzer a remis en cause la possibilité d'expliquer tous les phénomènes de l'esprit à partir d'une racine unique, et qu'il reconnaît désormais deux facultés primitives irréductibles, même si certains passages suggèrent d'y voir plutôt deux orientations de l'activité de l'âme. Et le mémoire pointe vers une troisième forme intermédiaire d'activité de l'âme, dont il n'est jamais totalement certain qu'elle constitue un troisième état de l'âme ou une simple alternance entre les deux autres. Le Mémoire de 1763 constitue un enjeu important dans l'interprétation non seulement de l'esthétique de Sulzer, mais également de sa pensée en général ainsi que de son rôle dans la philosophie allemande de l'époque. L'interprétation traditionnelle tendait à y voir à l'œuvre une rupture avec la psychologie rationaliste des premiers Mémoires et la mise en place d'une autonomie du sentiment de plaisir et de peine par rapport aux facultés intellectuelles de l'âme qui aurait exercé une influence sur la philosophie de Kant⁶². Les approches récentes ont vivement contesté cette thèse, en soulignant que Sulzer est resté fidèle jusqu'au bout — c'est-à-dire jusqu'à l'*Allgemeine Theorie* — aux grandes lignes de la théorie des sentiments agréables et désagréables développée dès 1751⁶³. Ce texte mériterait une analyse détaillée, mais je me contenterai de quelques remarques qui devraient suffire à préciser son rôle dans la problématique que j'examine ici, à savoir celle des fondements métaphysiques de la théorie esthétique du plaisir et de la beauté.

S'agissant des phénomènes psychologiques, il convient de distinguer, chez Sulzer, entre le *principe* — celui de l'activité de l'âme, en tant qu'empressement à produire/recevoir des représentations —, les *facultés primitives*

61. *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir* [abrégé: *Observations*], 1763, *Histoire*, 1770, p. 407 sqq.

62. Cf. l'ouvrage ancien d'Anton Palme, J.G. *Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre*, Berlin, 1905 ; Riedel, *op. cit.* ; Décultot, *op. cit.*

63. Cf. Euler, *op. cit.* ; Stiening, *op. cit.* ; et Marion Heinz, J. G. *Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant*, in Frank Grunert et Gideon Stiening (dir.), *Johann Georg Sulzer (1720-1779) : Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Akademie Verlag, 2011, p. 83-99.

— qui sont au nombre de deux : « celle d'apercevoir et celle de sentir⁶⁴ » —, et les *états* de l'âme dans l'exercice de deux facultés mentionnées. Sulzer examinera successivement trois de ces *états* : l'état de méditation, de sentiment et de contemplation. Les deux premiers sont des états *extrêmes* ; ils ne sont nullement représentatifs de la réalité habituelle de l'esprit, et constituent même, à certains égards, des états pathologiques de l'âme⁶⁵ : l'absorption méditative complète dans une particularité de l'objet représenté au détriment de la capacité d'action ou de compréhension globale des situations, le repli total sur le sentiment de soi-même au détriment de la clarté intellectuelle, ne sont ni souhaitables ni durables. L'état de contemplation repose pour sa part sur une activité « médiocre » de l'esprit, qui permet des aller-retour entre la méditation et le sentiment.

La faculté d'apercevoir vise à produire la connaissance distincte par l'attention soutenue à un objet ou à une partie d'un objet. Plus la conception de l'objet partiel devient claire, plus l'objet entier s'obscurcit. L'état de *méditation*, qui se caractérise par la concentration de notre activité intellectuelle sur un seul point, est marqué par une attitude générale de *distraction*. L'âme s'oublie elle-même pour s'absorber dans son objet⁶⁶. L'état du *sentiment*, en revanche, est complètement opposé à la pénétration intellectuelle. Sulzer appelle *sentiment* le caractère agréable ou désagréable d'une perception ou sa capacité à produire le désir ou l'aversion⁶⁷. Dans le sentiment, l'âme « n'est occupée que d'elle-même », alors que dans la méditation profonde les sensations sont parfois atténuées, voire même suspendues. En accord avec ce qu'il soutenait à propos des plaisirs et des douleurs sensibles en 1752, Sulzer affirme que la force du sentiment est « proportionnée au degré de confusion qui règne dans les perceptions⁶⁸ ». Plus la perception est confuse, plus la sensation est vive, dans la mesure où l'objet qui la produit disparaît complète-

64. *Observations*, p. 407. La version allemande élimine l'ambiguïté constitutive du terme d'*aperception* chez Sulzer, en traduisant par *vorstellen* (VPS, p. 225). Dans le contexte du débat sur l'aperception, comprise comme aperception de sa propre existence et comme conscience d'un objet de la pensée, Sulzer comprend l'aperception comme orientée vers deux faces : vers la perception de quelque chose (à l'extérieur de soi-même) et vers la conscience de soi-même. C'est ce deuxième sens qui est retenu, par exemple, dans le *Mémoire* de 1756 *Sur l'aperception et son influence sur nos jugements*. Ici encore, la traduction allemande tranche, en rendant *aperception* par *Bewusstsein*.

65. *Observations*, p. 407 : « Ordinairement l'âme exerce ces deux facultés à la fois ; il y a cependant des cas dans lesquels l'une ou l'autre prédomine au point qu'elle paraît occuper seule toute l'activité de l'âme. Ces cas offrent à un observateur exact, des faits et des circonstances propres à répandre du jour sur plusieurs questions psychologiques très importantes. C'est ce que je me propose de faire voir dans ce *Mémoire*. » On constate que c'est la démarche analytique du psychologue empirique qui justifie l'entreprise de Sulzer dans ce texte, davantage que la volonté d'établir une hypothèse nouvelle sur la bipartition de l'âme. L'exercice intensif de l'une et l'autre faculté produit des « faits » qu'il s'agit d'analyser.

66. *Ibid.*, p. 407.

67. *Ibid.*, p. 410.

68. *Ibid.*, p. 411.

ment et que l'on ne sent que son effet⁶⁹. Le passage de l'état de méditation à celui du sentiment agit toujours comme une sorte d'éblouissement, comme lorsque l'éclat de la lumière frappe notre œil si fortement que la vision se change en tact et que nous devenons soudainement conscient de l'état physique de notre œil. La transition soudaine de la méditation au sentiment est généralement occasionnée par une idée qui en réveille subitement un grand nombre d'autres, ce qui a pour effet de rompre l'effet d'absorption et de nous faire porter attention à notre état subjectif⁷⁰. D'ailleurs, l'état de contemplation est défini comme le résultat d'un passage continu et rapide entre les deux autres états. La contemplation se fait « sans effort », les impressions ne font alors qu'effleurer l'âme, sans que l'on approfondisse les idées des choses perçues. Cette « médiocrité » agréable peut venir de l'activité de l'âme elle-même, ou de la nature de l'objet lui-même. Sulzer reprend l'image de l'état *d'aisance* et de tranquillité de l'activité de l'âme qui ressemble au cours paisible d'une rivière traversant une plaine. L'état de contemplation ne nous porte donc jamais aux excès des passions ou de la méditation, mais nous maintient dans une sorte de plaisir superficiel et tranquille.

La véritable position de Sulzer me semble résumer dans l'idée que « dans l'état du sentiment, l'âme aperçoit clairement son état et y fixe son attention, mais [...] aperçoit obscurément l'objet qui la produit, et n'y prend pas garde⁷¹ ». C'est le besoin de marquer les spécificités des deux états extrêmes de l'âme qui conduit Sulzer à durcir la « subjectivité » irréductible du sentiment, alors qu'en fait, dans ce rapport de l'âme à elle-même, celle-ci garde toujours une idée confuse de l'objet qui est l'occasion du sentiment. C'est pourquoi « l'état le plus parfait où l'âme puisse se trouver » n'est ni celui du sentiment aveugle, ni celui de la méditation distraite, mais celui du « libre passage de l'un de ces actes de l'esprit à l'autre », qui caractérise les « génies également propres pour la spéculation et pour la pratique⁷² ». C'est en effet le propre des « idées de pratique » — entendons celles qui structurent nos désirs et nos actions — que « nous ne les apercevons qu'avec le sentiment de nous-mêmes qui accompagne leur perception⁷³ ». Sulzer résume ainsi les trois états de l'âme :

Voilà les divers états dans l'un desquels l'âme se trouve nécessairement toutes les fois que l'exercice de ses facultés est accompagné de l'aperception. Car nous ne parlons ici, ni du sommeil, ni des autres états où l'âme n'a qu'une connaissance obscure d'elle-même ou de ses opérations.

Il résulte de ces observations qu'il y a un état où l'homme voit très distinctement et ne sent rien ; un autre où il sent fortement et ne voit rien ; un troisième

69. *Id.*

70. *Ibid.*, p. 412.

71. *Ibid.*, p. 413.

72. *Ibid.*, p. 414.

73. *Id.*

où il voit et sent assez clairement pour prendre connaissance de ce qui est hors de lui et de ce qui est en lui⁷⁴.

Je vais me contenter de mettre en relief un certain nombre de difficultés du *Mémoire* de 1763, qui sont toutes liées aux déplacements que Sulzer opère par rapport à sa théorie d'origine sur les sentiments agréables et désagréables. Néanmoins, mon intention est de suggérer que la thèse d'une rupture radicale entre le cadre théorique wolffien critique qui présidait à la théorie des sentiments en 1751 et 1752 et la conception développée par les *Observations* n'est pas avérée. On peut d'abord s'étonner de l'insistance de Sulzer sur l'existence d'une faculté de sentir, alors que les *Mémoires* sur l'origine des sentiments agréables et désagréables se proposaient plutôt de *déduire* le plaisir et la peine de l'aisance et de la contrainte qui accompagnent l'activité de l'âme dans la production ou la réception des idées⁷⁵. Le texte de 1763 révèle ce que l'on peut appeler une *opacification* du sentiment, aussi bien sensible que moral, qui acquiert ainsi une certaine autonomie par rapport à la faculté de représentation, c'est-à-dire par rapport à l'activité de l'âme orientée vers la connaissance. Ce qui nous « intéresse » ne semble plus se réduire à la capacité d'un objet ou d'un caractère à engendrer une activité de l'esprit, comme le faisait valoir la théorie des plaisirs moraux en 1752. Pour le dire autrement, Sulzer met désormais davantage en relief la dimension réceptive de l'âme dans la production du sentiment, et il insiste sur la *passivité* du sentiment. « Ce n'est point l'objet que l'on sent, c'est soi-même⁷⁶. » Pourtant, cette perception n'est jamais entièrement détachée de l'activité de l'âme. Lorsqu'il souligne qu'il y a des « cas dans lesquels l'une ou l'autre [des deux facultés] prédomine au point qu'elle paraît seule occuper toute l'activité de l'âme⁷⁷ », il détache tout de même ces deux facultés sur le fond de l'activité de l'âme, autrement dit, il continue de considérer ces deux manifestations qui semblent si opposées comme des branches d'une même souche. On saisit l'ambivalence de sa conception du sentiment, lorsque Sulzer le présente comme « un acte de l'âme qui n'a rien de commun avec l'objet qui le produit, ou qui l'occasionne », et dans lequel « l'âme n'est occupée que d'elle-même »⁷⁸. Sulzer dit ici deux choses difficilement conciliables : d'une part, que c'est l'activité de l'âme, dans le rapport de représentation, qui engendre un « sentiment » de plaisir ou de peine, et d'autre part, que cette « réponse » subjective, qui replie l'esprit sur lui-même, n'a aucun

74. *Ibid.*, p. 417. On notera dans ce passage un retour au sens amphibie d'aperception (comme conscience de quelque chose et conscience de soi).

75. *Recherches*, I, p. 66.

76. *Observations*, p. 410.

77. *Ibid.*, p. 407.

78. *Ibid.*, p. 410.

lien essentiel avec le « contenu » de l'expérience qui la suscite⁷⁹. S'agissant de la tension entre « l'acte » de l'esprit qu'est le sentiment et sa dimension de passivité, Sulzer soutiendra même que les « sentiments et leurs suites immédiates sont des actes involontaires de l'esprit⁸⁰ ». Mais que cette activité soit intentionnelle (comme dans l'activité de représentation théorique distincte), liée à une « attention médiocre⁸¹ », « machinale⁸² » ou menée « sans effort⁸³ » (comme dans l'état de contemplation), ou involontaire (comme dans l'activité sourde qui permet le plaisir sensible ou dans la production des passions), cela n'autorise pas à sevrer le sentiment de toute référence objective. Comme dans la théorie des plaisirs intellectuels de 1751, l'activité de l'âme s'appuie sur un minimum de qualités objectives qui peuvent la soutenir et l'entretenir. Souvenons-nous qu'en ne s'occupant que d'elle-même l'âme fixe son attention sur son état qu'elle aperçoit *clairement*, mais aperçoit en même temps *obscurément* l'objet qui l'a produit⁸⁴. Le plaisir n'est donc pas sans raison cognitive.

Il convient de remarquer que Sulzer remet en question le lien entre le plaisir et la connaissance distincte des objets. S'il semble bien exister un plaisir qui découle de la méditation, Sulzer ne l'explique plus comme résultant de l'activité de connaissance distincte elle-même⁸⁵ : le plaisir n'accompagne pas la méditation, mais il peut *la suivre*, lorsque, après avoir vu l'objet, l'âme opère un « retour sur elle-même⁸⁶ ». Rien ne peut nous toucher, nous « intéresser » au sens qu'on donne à ce terme à l'époque, que ce qui est « dans nous-mêmes ». L'explication du plaisir que prend le géomètre à résoudre un problème est révélatrice, et elle montre que, sur cette question, Sulzer s'est rapproché des analyses proposées par Mendelssohn dans les *Lettres sur les sentiments*⁸⁷, qui soutenait que s'il y a une beauté des sciences ou des mathématiques, elle résulte non pas de la connaissance distincte, mais de la perception confuse globale que rend possible un regard « décalé »

79. On sait que Sulzer a contribué à éditer et à traduire les œuvres de Hume en allemand. Il n'est pas exclu que la conception humienne du sentiment et de la passion ait contribué à désarmer l'activité de connaissance du sentiment comme source du désir et de l'action. Mais la continuité affichée par ailleurs dans la psychologie de Sulzer et le fait qu'il continue de se réclamer de la théorie du plaisir élaborée en 1751-1752 ne plaident pas en faveur de cette hypothèse.

80. *Ibid.*, p. 420.

81. *Ibid.*, p. 418.

82. *Ibid.*, p. 417.

83. *Ibid.*, p. 416.

84. *Ibid.*, p. 411 ; p. 413 ; p. 414.

85. Il s'agit pour lui de répondre à la thèse selon laquelle il y a une joie qui accompagne la contemplation de ce qui est parfait ou la résolution d'une difficulté intellectuelle, qui peut apparaître comme une objection à sa théorie du sentiment.

86. *Observations*, p. 414.

87. *Briefe über die Empfindungen*, 1755, Lettre 12. Il est vrai que Mendelssohn attribue le plaisir, dans ce cas, à une perception confuse de l'ordre et de la perfection qui sont perçus dans l'objet, alors que Sulzer se garde de recourir directement à cette explication.

sur les propriétés de l'objet connu. Tant que son activité est concentrée sur son objet, le géomètre ne ressent aucun plaisir, selon Sulzer; c'est après avoir progressé dans la solution, lorsqu'il prend pour ainsi dire du recul pour «rassembler les idées qu'il vient de développer», que «son âme fait un retour sur elle-même» et peut ressentir un sentiment de plaisir, accompagné d'une émotion plus ou moins forte. Ces deux orientations peuvent alterner très rapidement, et de façon non délibérée, mais elles n'en sont pas moins différentes. Le plaisir, dit Sulzer, «est produit par l'idée confuse de notre objet et par l'idée claire de nous-mêmes⁸⁸». On est en droit de percevoir dans ces analyses une distance par rapport à l'explication des plaisirs intellectuels qui formait la base de la théorie de la beauté en 1751; mais il me semble plus juste d'y voir un complément à cette théorie, qui met l'accent sur la dimension subjective spécifique du sentiment.

L'existence d'un troisième état de l'âme qui est présenté comme une sorte d'intermédiaire entre les deux états extrêmes du sentiment et de la méditation, et que Sulzer nomme l'état de *contemplation*, constitue une nouveauté dans la théorie des plaisirs. Ce troisième état semble conserver certaines des caractéristiques qui définissaient le sentiment de plaisir dans les mémoires de 1751, ou du moins ce que Sulzer appelait le «commencement» du plaisir⁸⁹. L'un des exemples pris par Sulzer pour rendre compte de cet état de l'âme est justement d'ordre «esthétique»: dans la contemplation d'un «beau paysage», l'esprit, après avoir fait porter son attention sur les parties, «jouit un instant de l'impression agréable que cet objet fait sur lui»⁹⁰. La définition d'une sphère de phénomènes qui relèvent de la beauté fait manifestement partie des intentions de Sulzer lorsqu'il introduit l'idée d'un état de contemplation intermédiaire entre le pur sentiment (qui inclut tout autant le sentiment moral que le plaisir sensible ou les passions) et la méditation théorique⁹¹. L'*Allgemeine Theorie*, dans le contexte d'une réflexion philosophique sur la fonction des beaux-arts, va durcir cette tripartition des plaisirs et consolider la position intermédiaire de la beauté. L'article «*Schön*» reconnaît trois types de choses capables de susciter de la satisfaction: le *bon*, qui possède la capacité de produire des sensations agréables, sans que nous en connaissions la nature; les objets qui plaisent par leur *perfection*, et qui exigent que nous puissions nous faire une représentation distincte de leur constitution; et le *beau*, qui plaît en raison de sa *forme* ou de sa *figure*, qui se présente de façon agréable aux sens et à l'imagination, indépendamment de toute autre utilité possible. Sulzer en profite alors pour écorcher la

88. *Observations*, p. 414.

89. *Recherches*, I, p. 66.

90. *Observations*, p. 416.

91. Toutefois, on aurait tort d'identifier l'état de contemplation à l'expérience du plaisir esthétique tiré de la beauté; si les plaisirs intellectuels qui décrivaient la beauté dans le Mémoire de 1751 relèvent manifestement de cet état intermédiaire, celui-ci couvre un spectre plus important de phénomènes.

conception wolffienne de la beauté définie comme la perception indistincte d'une perfection, puisque la beauté n'a pas besoin de la connaissance de la destination de l'objet, qu'elle soit confuse ou distincte. Elle concerne plutôt ce que Sulzer appelle la « perfection de la forme », qui réside dans sa seule convenance agréable aux sens et à l'imagination⁹². C'est lorsqu'il détaille les particularités de la beauté que notre auteur la rapproche de ce qui définissait la beauté intellectuelle dans le *Mémoire* de 1751. La première particularité de la belle forme est de pouvoir être saisie sans effort pénible comme une totalité; la seconde est qu'elle doit laisser sentir une multiplicité, ainsi que l'ordre dans cette multiplicité; la troisième est que la variété doit concourir à l'unité de telle manière qu'aucune partie singulière ne vienne heurter la perception en se séparant de l'ensemble.

6. En guise de conclusion: un aperçu sur la fonction des beaux-arts chez Sulzer

Il est difficile de conclure sans dire quelques mots sur la finalité de l'esthétique comme théorie philosophique des beaux-arts, ce qui suppose de reconnecter l'art avec la beauté. La fin du *Mémoire* de 1763 nous précise bien ce qu'est la tâche des beaux-arts: alors que les sciences abstraites, dont la valeur est par ailleurs indéniable, sont à peu près impuissantes pour susciter nos sentiments essentiels, et peuvent même avoir pour effet de diminuer la sensibilité du cœur, « les beaux-arts au contraire peuvent servir à l'augmenter⁹³ ». Les *Pensées sur les différents emplois des sciences et des beaux-arts* (1757), qui examinent l'origine et les progrès des beaux-arts, font valoir que l'origine de l'art vient d'un désir de copier les objets agréables de la nature pour en conserver l'agrément. De la copie, on passe à l'imitation qui, par la sélection qu'elle opère, produit la représentation d'un objet qui n'existe pas dans la nature, mais qui est analogue aux objets naturels. Mais le véritable caractère du beau apparaît lorsque l'on commence à rendre ces imitations « plus riches, plus variées et plus agréables que les objets originaux mêmes⁹⁴ ». Dans des passages qui ne sont pas sans rappeler *Les beaux-arts réduits à un même principe*, de Batteux⁹⁵, Sulzer soutient que les véritables imitations artistiques visent à embellir les représentations conformément aux règles du goût⁹⁶. Mais les beaux-arts conservent toujours un double objet, l'agréable et le beau, le premier s'adressant davantage au cœur et le second à l'imagination. Les fonctions de l'art, comprises dans cette

92. Sur la subjectivisation de la notion de perfection dans l'esthétique post-wolffienne, de Baumgarten à Kant, je renvoie à mon livre, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, Paris, Vrin, 1999, p. 169-178.

93. *Observations*, p. 419.

94. *Pensées*, p. 16.

95. Abbé Charles Batteux, *Les beaux-arts réduits à un même principe*, Paris, Durand, 1747.

96. *Pensées*, p. 22.

perspective phylogénétique, sont également multiples : les beaux-arts contribuent à chasser l'ennui et à tirer l'être humain de l'indolence brutale. Ils permettent aussi d'adoucir la férocité naturelle des hommes et de les *civiliser*, en les rendant plus actifs et donc plus libres. Mais si les beaux-arts s'arrêtaient là, leurs plaisirs pourraient dégénérer en agréments superficiels ; il faut donc qu'ils appliquent leurs forces à « exciter et à flatter les passions », puisque ce sont les passions qui gouvernent l'être humain. Les arts, dit Sulzer, doivent « s'emparer du cœur et de la conduite de l'homme. C'est là le sublime de leur fonction⁹⁷ ». L'article « Beaux-arts » de l'*Allgemeine Theorie*, qui reprend cette problématique, trouve des accents presque schillériens pour souligner la complémentarité de ces deux fonctions de civilisation et d'excitation des passions morales : l'effet le plus universel des beaux-arts « consiste dans l'affinage de ce sens moral qu'on nomme le *goût du beau* » ; sur le terroir cultivé par le bon goût, les beaux-arts pourront ensuite participer à la gouvernance du cœur, en faisant une « douce violence à nos cœurs » en nous « enchaînant par une sorte de plaisir aux devoirs les plus pénibles⁹⁸ ». On ne peut qu'être étonné de voir que chez Sulzer c'est la puissance des beaux-arts qui explique leur hétéronomie, c'est-à-dire leur soumission à une tâche en dernière analyse éducative, sociale et morale. Les beaux-arts ne remplissent vraiment leur destination que lorsqu'ils travaillent à conférer une *énergie* particulière aux objets du sentiment et du cœur⁹⁹. Il en va de même du beau, qui, lorsqu'il se limite à son essence première, ne remplit pas tout son potentiel ; la beauté « supérieure » doit donc réunir le parfait, le beau et le bon. Sulzer aurait pu dire, comme Fénelon, mais pour d'autres raisons, que « le beau qui n'est que beau n'est beau qu'à demi » ; de la même façon, on pourrait dire sans trahir Sulzer que les beaux-arts qui ne mettent pas leur énergie au service du bonheur de l'humanité ne sont justement *que* beaux.

97. *Ibid.*, p. 27.

98. « Beaux-arts », in : *Supplément*, I, 589.

99. Cf. le Mémoire de 1765 : *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts*, Histoire,

« L'oeil ne se voit pas voir » Sulzer sur la contemplation et le sentiment de soi

Stefanie Buchenau

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032218ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032218ar>

[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

Buchenau, S. (2015). « L'oeil ne se voit pas voir » : Sulzer sur la contemplation et le sentiment de soi. *Philosophiques*, 42 (1), 73–88.
<https://doi.org/10.7202/1032218ar>

Résumé de l'article

Johann Georg Sulzer participe d'une tradition allemande et wolffienne qui conjugue réflexion épistémologique et esthétique. L'originalité de Sulzer au sein de cette tradition consiste à développer un nouveau modèle de la connaissance comme contemplation (*gewre'n, speculatio*). Selon ce modèle spéculatif qui emprunte des éléments à l'esthétique de Du Bos, la distance et l'extériorité du spectateur par rapport à son objet est loin d'être le réquisit d'une bonne vision. Celle-ci dépend tout au contraire de l'appartenance du spectateur au monde qu'il contemple, de sa réceptivité, de sa sensibilité et de son humanité. Car l'âme ne peut déployer son activité de pensée qu'à condition de s'attacher d'abord à son objet : un tel attachement est la condition de son détachement. La mise en place de ce nouveau modèle spéculatif répond à l'injonction de Mérian qui est de repenser la conscience ou l'aperception à partir d'un sentiment *a posteriori*. Car « l'oeil ne se voit pas voir » (Mérian), et l'aperception primitive, cet acte par lequel l'esprit se pense, lui échappe. Il éprouve néanmoins des sentiments — de plaisir et de déplaisir — qui le contraignent à faire retour sur lui-même et sur son état d'être affecté ; des sentiments dont Sulzer considère qu'ils ancrent sa connaissance dans la réalité et lui permettent de la rapporter à soi-même. C'est ainsi qu'au fil des mémoires académiques des années 1750 à 1770, Sulzer élabore une nouvelle conception tripartite des facultés (connaissance, sentiment et méditation), et une distinction entre domaines théorique et pratique qui marquera la philosophie de Kant. Ce débat au sein de l'Académie berlinoise au sujet de la connaissance de soi donne une nouvelle orientation anthropologique à la philosophie allemande de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

« L'œil ne se voit pas voir »

Sulzer sur la contemplation et le sentiment de soi

STEFANIE BUCHENAU

Université Paris 8 Saint-Denis

stefaniebuchenau@hotmail.fr

RÉSUMÉ. — Johann Georg Sulzer participe d'une tradition allemande et wolffienne qui conjugue réflexion épistémologique et esthétique. L'originalité de Sulzer au sein de cette tradition consiste à développer un nouveau modèle de la connaissance comme contemplation ($\kappa\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\nu$, *speculatio*). Selon ce modèle spéculatif qui emprunte des éléments à l'esthétique de Du Bos, la distance et l'extériorité du spectateur par rapport à son objet est loin d'être le réquisit d'une bonne vision. Celle-ci dépend tout au contraire de l'appartenance du spectateur au monde qu'il contemple, de sa réceptivité, de sa sensibilité et de son humanité. Car l'âme ne peut déployer son activité de pensée qu'à condition de s'attacher d'abord à son objet: un tel attachement est la condition de son détachement. La mise en place de ce nouveau modèle spéculatif répond à l'injonction de Mérian qui est de repenser la conscience ou l'aperception à partir d'un sentiment *a posteriori*. Car « l'œil ne se voit pas voir » (Mérian), et l'aperception primitive, cet acte par lequel l'esprit se pense, lui échappe. Il éprouve néanmoins des sentiments — de plaisir et de déplaisir — qui le contraignent à faire retour sur lui-même et sur son état d'être affecté; des sentiments dont Sulzer considère qu'ils ancrent sa connaissance dans la réalité et lui permettent de la rapporter à soi-même. C'est ainsi qu'au fil des mémoires académiques des années 1750 à 1770, Sulzer élabore une nouvelle conception tripartite des facultés (connaissance, sentiment et méditation), et une distinction entre domaines théorique et pratique qui marquera la philosophie de Kant. Ce débat au sein de l'Académie berlinoise au sujet de la connaissance de soi donne une nouvelle orientation anthropologique à la philosophie allemande de la seconde moitié du XVIII^e siècle.

ABSTRACT. — Johann Georg Sulzer belongs to a German and Wolffian tradition that closely associates theory of knowledge and aesthetics. Sulzer's originality within this tradition consists in introducing a new model of contemplation ($\kappa\epsilon\omega\pi\epsilon\iota\nu$, *speculatio*). This model borrows elements from Du Bos and leads him to revise the traditional paradigms of cognition and self-cognition: more than the spectator's distance and exteriority to her object, good vision requires her involvement and inclusion into the world she contemplates, that is her receptivity, sensibility and humanity. For her soul cannot unfold its activity unless it is attached to its object. Such attachment is the condition of its detachment. Sulzer elaborates his model of speculation in response to issues recently raised by his colleague Merian within the Berlin academy. Merian had emphasized the necessity to rethink consciousness or apperception on the basis of some *a posteriori* feeling. For "the eye does not see itself seeing" (Merian) and the primitive apperception, the act of thinking itself, necessarily escapes the soul's apperception: it nonetheless has feelings — of pleasure and displeasure — which make the soul reflect on itself and its state of affection; For Sulzer, these feelings are what grounds knowledge in reality and establishes a relation

to the self. In his writings from the 1750's to the 1770's Sulzer develops these insights and elaborates a new division of faculties (knowledge, feeling and contemplation) and of the theoretical vs. practical that will shape Kant's psychology and philosophy. This debate within the Berlin academy confers a new anthropological orientation to the German philosophy of the second 18th century.

À lire certains mémoires et certaines questions de la classe philosophique de l'Académie berlinoise de la seconde moitié du XVIII^e siècle, on est frappé par les continuités méthodologiques et thématiques. Ces mémoires semblent non seulement exprimer des orientations philosophiques, voire un programme méthodologique commun, mais une véritable réflexion collective sur certains grands chantiers philosophiques du moment. Certains de ces sujets, qui servent de fil rouge aux mémoires de Formey, Kästner, Mérian, Sulzer, des années 1750 à 1780, semblent même liés, et leur reformulation au fil du temps, l'émergence de nouveaux leitmotivs, semblent signaler une évolution philosophique collective et le règne de cet « esprit académique » qu'évoquait Maupertuis, le président de l'Académie, dans un discours lu à l'Assemblée publique de 1750 sur les *Devoirs de l'académicien*. Cet esprit collectif serait marqué par la volonté de se prêter un secours mutuel dans l'acquisition d'un certain « sentiment du vrai », une orientation universaliste — Maupertuis relève que cette Académie embrasse dans ses quatre classes un champ plus vaste que les autres ; une orientation pratique enfin, associée à une circonspection métaphysique, interdisant la spéculation sur les causes premières¹.

Ma recherche portera ici sur l'académicien Johann Georg Sulzer (1720-1779), et sa contribution au débat sur la connaissance et l'aperception. Sulzer fut déjà très actif au sein de l'Académie dès 1750, avant de se vouer à son projet de dictionnaire dans les années 1770². Au sein de l'Académie berlinoise, le débat sur la connaissance fut relancé en 1749 par son

1. Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Des devoirs de l'académicien* (discours lu à l'Assemblée publique du 18 juin 1750), publié dans *Histoire*, 1753/1755, p. 512 : « Combien celui qui, aidé des lumières de ceux qui l'ont devancé, & de celles de ses contemporains, réserve toute sa vigueur pour les seules difficultés qu'ils n'ont pas résolues, combien celui-là n'est-il pas plus en l'état de les résoudre ? Tous ces secours qu'on trouve dispersés dans les ouvrages & dans le commerce des savants, l'Académicien les trouve rassemblés dans une Académie ; & il a le plaisir de les devoir à des confrères & à des amis. Ajoutons-y qui est plus important encore ; il acquiert dans nos assemblées cet esprit académique, cette espèce de sentiment du vrai, qui le lui fait découvrir partout où il est, & l'empêche de le chercher là où il n'est pas. Combien différents Auteurs ont hazardés de systèmes dont la discussion académique leur auroit fait connaître le faux ! Combien de chimères qu'ils n'auroient osé produire dans une Académie ! »

2. Voir, outre les biographies de l'époque et notamment l'éloge de Sulzer, par Formey, de l'Académie, le récent article détaillé d'Elisabeth Décultot, « J.G. Sulzer Leben und Werk » dans la nouvelle édition critique dont elle vient d'éditer le premier volume chez Schwabe en 2014 : Johann Georg Sulzer, *Gesammelte Schriften*. Band 1. Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage, p. XIII-LVII.

confrère Johann Bernard Merian ou Jean Bernard Mérian (1723-1807), dont l'influence philosophique reste largement méconnue³. Selon l'hypothèse que j'aimerais développer, la contribution de Sulzer consiste à élaborer un nouveau modèle spéculatif et théorique de la connaissance qui emprunte des éléments de réflexion à l'esthétique de son temps, et notamment à Du Bos. Sulzer poursuit ici la même ambition double propre à la première tradition esthétique allemande : celle de conjuguer la théorie de la connaissance (de la raison et de la sensibilité) à celle du beau et de ses facultés, et notamment du goût. Tandis que Kant, dans une note célèbre de la *Critique de la raison pure*⁴, jugera ambiguë une telle perspective esthético-épistémologique, Sulzer, lui, reste animé par la conviction que le domaine de l'art peut nous éclairer sur celui de la connaissance. Au sein du wolffianisme, il suit néanmoins une piste originale en centrant sa réflexion sur la figure du spectateur — spectateur du tableau, du monde : pour lui, l'art relève de la contemplation, de la spéculation ou de la vision, au même titre que la connaissance. À l'origine, les deux sens se confondent en effet. Les termes grec « θεωρεῖν » et latins « speculare », « speculatio » signifient « contempler, observer, examiner », et ils s'appliquent tant à la vision de l'œil qu'à celle de l'esprit. C'est un modèle spéculatif aux dimensions multiples que Sulzer, entre 1751 et 1775, développe dans un certain nombre de mémoires académiques dont je suivrai la chronologie dans le plan de mon article. Dans la première section, je montrerai en quel sens cette réflexion sur le spectateur signifie un changement de paradigme au sein de l'esthétique allemande : dans les deux sections suivantes je me tournerai vers le débat plus épistémologique entre Mérian et Sulzer.

I. 1751 — Un nouveau modèle spéculatif

Dès ses *Recherches sur les origines des sentiments agréables et désagréables*, de 1751, Sulzer met en place un nouveau modèle de la spéculation. Son originalité reste masquée par l'usage d'une terminologie wolffienne, par une certaine modestie et par un désir d'inscrire son esthétique dans un projet collectif, la « science esthétique » wolffienne. Selon la présentation qu'en donnera Sulzer plus tard, dans l'entrée « Esthétique » de son dictionnaire, sa contribution consisterait simplement à pallier certains défauts des doctrines respectives de Wolff et de Baumgarten. Il ne ferait qu'achever ce qui était

3. Une exception : l'étude récente d'Udo Thiel, *The Early Modern Subject, Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011, qui réserve un certain espace au débat allemand et wolffien sur la conscience, et note une certaine originalité de l'approche psychophysique sulzerienne, sans toutefois commenter sa dimension esthétique et sans concevoir un possible dialogue entre Mérian et Sulzer, voir p. 358 ff.

4. Kant, *Critique de la Raison pure*, Esthétique transcendantale, AA IV, 30. « Die Deutschen sind die einzige, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen. »

déjà contenu en germe dans l'*Æsthetica* de Baumgarten et que, par manque de temps et de connaissance des beaux-arts, son auteur n'avait pas pu accomplir. Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que se cachent sous la terminologie commune des divergences d'approches cruciales.

Si Wolff et Baumgarten empruntent eux aussi des modèles artistiques pour repenser la sensibilité, et s'ils insistent sur la richesse et la vivacité des images sensibles, ils ne s'appuient tout d'abord pas sur les mêmes modèles de l'art⁵, et ils restent tributaires d'un paradigme créatif, pratique, technique et scientifique du plaisir esthétique⁶. Dans son *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda* (*Traité sur le plaisir que l'on peut tirer de la connaissance*) auquel se réfèrent les interlocuteurs de Sulzer (notamment en 1749 l'académicien Abraham Gotthelf Kästner⁷), Wolff porte son attention sur le plaisir créatif de la découverte et de l'invention : parmi les exemples qu'il cite figurent la démonstration mathématique, l'invention d'artefacts (l'horloge) et les productions des beaux-arts et des arts libéraux (le poème, la peinture et le bâtiment). Il convient de juger de toutes ces inventions à partir de leur perfection ou finalité (*Absicht*)⁸ — les deux termes sont ici synonymes —, de sorte que le plaisir esthétique est un plaisir pratique et créatif de réinvention : nous nous mettons à la place de l'inventeur pour reconstruire le processus de son invention.

Sulzer, quant à lui, remplace ce paradigme pratique par un autre, contemplatif et théorique. Ce qu'il appelle la « perfection » ou « l'unité dans la variété » ne dépend pas de la possibilité de cerner une intention ou une finalité dans un ouvrage, et de s'identifier avec son auteur. Sulzer abandonne l'idée du spectateur-artiste et acteur dans ce monde ; il se concentre d'abord

5. Aussi Wolff lui-même compare-t-il les images ou fantasmes de la sensibilité à des compositions de membres hétérogènes contre lesquels nous prévenait Horace au seuil de son *Art poétique* : comme faculté poétique de combinaison et de fiction, l'imagination permet en effet de produire des fantasmes, dans lesquels serait « jointe au tronc humain une tête de cerf avec des pieds de cheval et des bras humains » ; d'où la nécessité de former des images ordonnées contenant de la vérité, comme « dans les ouvrages des peintres, des sculpteurs et des poètes » (Wolff, *Psychologia empirica*, § 152). Baumgarten, quant à lui, exploite une vaste tradition rhétorique, poétique et cicéronienne pour affirmer la richesse (*ubertas*, terme cicéronien) des représentations ou discours imagés produites par la sensibilité (ou *aisthesis*) en contraste avec la sécheresse des représentations philosophiques.

6. Je me permets à ce sujet de renvoyer à mon livre récent sur *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, en particulier aux chapitres I et II, p. 15-65.

7. Abraham Gotthelf Kästner, « Réflexions sur l'origine du plaisir, où l'on tâche de prouver l'idée de Descartes, qu'il naît toujours du sentiment de la perfection de nous-mêmes », *Histoire*, 1749/1751, p. 478-488.

8. Voir Christian Wolff, *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda* (*Traité sur le plaisir que l'on peut tirer de la connaissance*), *Horae subsecivæ Marburgenses, Gesammelte Werke*, II, 34, 1, § 2 ; une traduction allemande intitulée *Von dem Vergnügen, welches man aus der Erkenntnis der Wahrheit schöpfen kann* est contenue dans le volume I, 21, 5 des *Gesammelte Schriften*.

sur le spectateur. Dans cette nouvelle perspective, Sulzer souscrit à la thèse d'origine cartésienne, réhabilitée par Kästner, selon laquelle le plaisir esthétique relève d'un sentiment que l'âme prend à connaître *sa propre perfection* (et non celle d'un autre — l'artiste et inventeur selon Wolff) et qu'il témoigne par là d'un *effort* de l'âme. Il la précise en relevant la dynamique psychophysique sous-jacente à un tel plaisir et l'implication d'une certaine sensibilité : pour que le spectateur puisse déployer l'activité de son âme et y réfléchir, l'objet doit d'abord le frapper.

Cet argument s'inspire d'un autre auteur cartésien, l'abbé Du Bos, dont Sulzer relèvera explicitement la grande contribution à l'esthétique un peu plus tard, dans l'entrée « Esthétique » de son dictionnaire *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*⁹. Il suffit de lire la première section des *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* de Du Bos pour y retrouver les mots-clés de la théorie sulzerienne, y compris la distinction entre spéculation ou méditation et sentiment, sur laquelle Sulzer reviendra en 1763.

Section 1. *De la nécessité d'être occupé pour fuir l'ennui et de l'attrait que les mouvements des passions ont pour les hommes.*

L'âme a ses besoins comme le corps et l'un des plus grands besoins est celui d'avoir l'esprit occupé. L'ennui qui suit bientôt l'inaction de l'âme est un mal si douloureux pour l'homme qu'il entreprend souvent les travaux les plus pénibles afin de s'épargner la peine d'en être tourmenté.

Il est facile de concevoir comment les travaux du corps, même ceux qui semblent demander le moins d'application, ne laissent pas d'occuper l'âme. Hors de ces occasions, elle ne saurait être occupée qu'en deux manières, ou l'âme se livre aux impressions que les objets extérieurs font sur elle, et c'est ce qu'on appelle sentir ; ou bien, elle s'entretient elle-même par des spéculations sur des matières, soit utiles, soit curieuses, et c'est ce qu'on appelle réfléchir et méditer.

Sulzer emprunte d'abord à Du Bos l'idée d'un intellect contemplatif ou théorique, nuancé par là l'idéal pratique de la *Weltweisheit* comme sagesse à l'usage du monde et infléchissant sensiblement le modèle leibnizo-wolffien de la raison, en le concevant non plus simplement comme une faculté de liaison, mais comme une faculté de contemplation¹⁰. Pour Sulzer, l'âme éprouve un besoin intellectuel qui sous-tend même toutes sortes d'activités humaines

9. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. Erster Teil von A bis J., Leipzig, 1773, « Ästhetik », vol. 1, S. 27 : « Unter den Neuern hat du Bos, so viel ich weiß, zuerst versucht, die Theorie der Künste auf einen allgemeinen Grundsatz zu bauen, und aus demselben die Richtigkeit der Regeln zu zeigen. Das Bedürfnis, das jeder Mensch in gewissen Umständen fühlt, seine Gemüthskräfte zu beschäftigen und seinen Empfindungen eine gewisse Thätigkeit zu geben, ist das Fundament seiner Theorie. Er hat sich aber begnügt, einige Hauptregeln auf dieses Fundament zu bauen, und ist im übrigen eben so empirisch verfahren, wie seine Vorgänger. Doch ist sein Werk voller fürtrefflicher Anmerkungen und Regeln. »

10. Voir aussi « L'analyse de la raison » de Sulzer, *Histoire*, 1758/ 1765.

pratiques — la recherche de la gloire de l'ambitieux, celle du pouvoir par le politique — toutes les activités de la *vita activa* qu'Aristote et ses successeurs avait bien pris soin de distinguer du champ théorique et de la *vita contemplativa*.

Que le philosophe s'occupe de ses spéculations, le politique de ses projets; que le petit maître folâtre, ou que l'homme le plus borné cause avec ses voisins, ils n'ont tous qu'un même but, celui de fournir chacun à son esprit une quantité d'idées et de pensées convenables à son goût et à l'étendue de ses connoissances. Ceci doit s'entendre surtout de ces occupations qui demandent l'application de l'esprit. Chaque entreprise est une espèce de problème, dont la solution nous attache, en contentant le besoin primitif de notre nature, et tous les genres de vie sont autant de sciences, qui à la fin se rapportent toutes à la faculté intellectuelle de notre âme¹¹.

Cependant, le plaisir intellectuel de la contemplation est loin de relever d'une simple inaction de l'esprit. Sulzer, dans le sillage de Du Bos, va même jusqu'à qualifier l'inaction négativement d'« ennui¹² » dans la mesure où elle ne saurait satisfaire le besoin de nourriture de l'esprit, l'empêchant au contraire de fixer son attention sur les objets. De ce fait, loin de produire un plaisir, elle produit de la douleur, des « tourments », voire un « chagrin mortel » dans l'âme.

C'est une des situations les plus pénibles et qui cause un chagrin mortel. Il vient visiblement de ce que l'action de l'âme est alors empêchée, quelles qu'en soient les causes. On sent le besoin pressant de la nature, on souhaite ardemment de le contenter, on vole d'un objet à l'autre sans pouvoir s'arrêter. Mes idées refusent pour ainsi dire de se prêter à l'âme; elle se désespère du vide horrible qu'elle voit dans son action sans pouvoir le remplir. Etat affreux, et qui prouve combien il importe à l'homme d'apprendre à s'occuper, pour prévenir ces terribles éclipses de la raison!¹³

L'âme a en effet besoin de « s'amuser continuellement l'esprit ou l'imagination par des objets qui lui fournissent matière à penser; c'est pour ainsi dire la nourriture de l'âme¹⁴ ». C'est pourquoi elle aime contempler les œuvres d'art. Sulzer emprunte ici l'essentiel de son argument à Dubos. À travers les « fantômes de passions » qu'il produit, l'art donne à l'esprit l'occasion de déployer son activité. Une pièce de théâtre ou un tableau — Du Bos cite à titre d'exemple le massacre des Innocents de Le Brun¹⁵ — ne saurait m'emporter ou m'affliger réellement, il ne produit aucune passion réelle ne

11. Sulzer, « Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables », *Histoire*, 1751/1753, p. 70.

12. *Ibid.*, p. 74.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 69.

15. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719), éd. Dominique Désirat, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1993, section 43.

touchant, affirme Du Bos (après Descartes), que la « superficie de l'âme », qui me permet de m'attacher et de me détacher de l'objet. Tout en supposant une certaine affection de l'esprit, le plaisir esthétique provient en ce sens de ce que je prenne conscience, à travers le déplaisir, de l'activité de mon esprit et de sa maîtrise sur les passions.

C'est en ce sens que le sentiment désagréable finira par produire un sentiment agréable et un plaisir intellectuel. Ce sentiment commence par ce que Sulzer appelle « aisance », par la « tranquillité » et « par une espèce d'équilibre dans l'âme »¹⁶, et « il est aisé de voir que quand l'âme réfléchit sur cet état d'aisance dans lequel elle se trouve, elle en doit avoir un sentiment agréable, surtout si elle se souvient de la peine qu'elle a eu quelquefois lorsque son action étoit empêchée¹⁷ ». Cependant, le plaisir intellectuel est en quelque manière un état extraordinaire de l'âme qui se distingue de cette aisance et

du simple contentement, en ce qu'il a quelque chose de vif et de piquant [...] l'action de l'âme est alors précipitée; elle ne va plus simplement son train, elle voit une multitude de choses, sur lesquelles elle peut travailler avec plus de facilité et de vitesse qu'elle n'a ordinairement dans l'état de simple aisance. Telle doit nécessairement être l'action de l'âme lorsqu'elle se représente un objet, duquel comme d'une source féconde, découle une quantité d'idées particulières qu'elle prévoit, pour ainsi dire, de loin. Elle sent qu'elle aura de l'ouvrage, & de l'ouvrage aisé. Ce pressentiment d'abondance de nourriture, si je puis m'exprimer ainsi, lui fait naître un désir de s'attacher à cet objet, et c'est principalement de ce désir que naît la vivacité du plaisir; car je ne crois pas que sans désir, il y ait aucun sensible degré de plaisir dans le monde¹⁸.

On voit ici que le plaisir propre à l'art que Sulzer prend soin de distinguer de l'aisance et du sentiment agréable réside en sa vivacité qui, elle, dépend de la « matérialité » ou de la complexité, de la composition et de l'arrangement des parties de son objet. Car une trop grande simplicité, uniformité ou hétérogénéité des éléments ne saurait toucher l'esprit.

Supposez un tableau, qui représente un paysage, si vous n'y voyez qu'une vaste campagne sans variété, vous ne direz sûrement pas que c'est un beau paysage; & quelque variété qu'il y ait, si toutes les parties ne sont pas liées ensemble, vous en jugerez de même¹⁹.

Une telle « matérialité » de l'objet est à l'origine de la réceptivité et de l'« intérêt »²⁰ que l'esprit porte à un objet lui permettant d'y exercer son esprit: de relier ses composantes et de cerner une unité dans la diversité.

16. Sulzer, « Recherches », p. 66.

17. *Ibid.*, p. 67.

18. *Idem.*

19. *Ibid.*, p. 82.

20. *Ibid.*, p. 81.

II. 1763 — Contemplation, méditation et sentiment

Se dessine ici le passage d'un paradigme créatif à un paradigme contemplatif qui prévaudra jusqu'à Kant et aura donc des conséquences tout à fait importantes pour l'histoire de l'esthétique. Cependant, les raisons philosophiques profondes motivant un tel changement de paradigme en esthétique ne sont-elles pas tout d'abord d'ordre épistémologique et métaphysique ? La mise en place d'un tel modèle spéculatif permet en effet à Sulzer de repenser la connaissance et l'aperception dans les termes fixés par celui qui est son tout premier interlocuteur à l'académie : Mérian.

Dans deux mémoires intitulés respectivement *Mémoire sur l'apperception de sa propre existence*²¹ et *Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées ou sur l'existence des idées dans l'âme*²² publiés deux ans avant les mémoires sulzeriens sur les sentiments, Mérian avait invité son lecteur à revenir à une question ancienne, celle de la connaissance de soi auquel exhorte l'oracle de Delphes :

La matière de l'apperception de soi-même n'est point encore approfondie autant que je me l'imagine soit à cause de sa difficulté, soit parce qu'on la juge trop commune et indigne d'arrêter le métaphysicien qui veut s'élever à des spéculations plus sublimes : Platon en juge différemment croyant qu'il seroit ridicule de tourner ses vues sur des objets étrangers tandis qu'on n'a point satisfait à l'inscription de Delphes qui exhorte à se connoître soi même²³.

Selon Mérian, ses contemporains ont accordé peu d'intérêt à cette question. Cette négligence serait due soit à sa prétendue banalité « indigne d'un métaphysicien » — soit, et c'est plus probable, à sa grande difficulté : elle invite à concevoir le *comment* de l'apperception. La difficulté tient à la contradiction inhérente « à la proposition *je m'apperçois appercevoir* ». Elle est contradictoire « car il faudrait pour que cela fut que je fusse en même temps moi-même et un autre », que je puisse me placer dans une position d'extériorité qui m'est impossible au moment même où je pense. Le fait est — note Mérian — que je ne peux connaître les facultés de l'esprit qu'*a posteriori*, une fois que je me « retourne sur mes pas », que je me souviens d'avoir aperçu un objet et que je réfléchis sur l'acte par lequel je l'ai aperçu.

Pour illustrer cette difficulté de l'acte de l'intellection, Mérian se sert de la métaphore visuelle : l'analogie entre l'esprit réfléchissant sur ses propres opérations et l'œil qui voit. Il affirme que, de même que « l'œil ne se voit pas voir, n'étant pas placé derrière soi-même²⁴ », l'esprit ne s'aperçoit pas apercevoir :

21. Johann Bernard Mérian, « Mémoire sur l'apperception de sa propre existence », *Histoire*, 1749/1751, p. 416-441.

22. Mérian, « Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées ou sur l'existence des idées dans l'âme », dans *Histoire*, 1749/1751, p. 442-477.

23. Merian, « Mémoire sur l'apperception de sa propre existence », p. 440.

24. *Ibid.*, p. 435.

Dans la physique on a découvert la structure & le mécanisme de l'œil, on connaît la vue, en tant qu'elle se passe dans l'organe corporel, mais de cette modification de l'âme qui est la vue proprement dite, nous ne connaissons rien que son existence, & il en est de même de toutes les opérations des intelligences, en tant qu'intelligences²⁵.

Même Descartes, « ce grand restaurateur des sciences » que Mérian ne « se lasse point d'admirer²⁶ » n'a ni résolu ni même thématisé cette difficulté, n'allant pas jusqu'à questionner ce à quoi renvoie le pronom « je » dans le « je pense » (un « je » exprimant l'égoïté qu'« engloutit » le mot latin *cogito*). Ce « je », Descartes l'aurait d'emblée réduit à un « je » abstrait qui manque d'exprimer son individualité et se caractérise par le seul attribut de pensée, censée fonder la communauté avec Dieu. Dans la seconde partie, le *Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées ou sur l'existence des idées dans l'âme*, Mérian applique cette même critique à d'autres auteurs, dont Wolff qui, en fondant le soi sur la distinction²⁷, aurait lui aussi omis ou contourné la question de l'aperception primitive. Dans ce débat avec la tradition rationaliste et dans la volonté de la purger des termes vides de sens (termes parmi lesquels figurent également les perceptions obscures de Leibniz) transparaissent des enjeux multiples²⁸, dont des enjeux physiques qui ne peuvent pas nous retenir ici. Il est néanmoins clair que Mérian introduit une coupure nette avec les perspectives cartésiennes antérieures et repose la question de la conscience ou de la connaissance de soi à nouveaux frais et dans une perspective qui sera déterminante pour la seconde moitié du XVIII^e siècle allemand. Mérian se réfère d'ailleurs explicitement au récent discours de Maupertuis sur les *Devoirs de l'académicien* pour inviter ses confrères à participer à sa recherche.

[...] bien loin de m'imaginer [...] d'avoir conduit (mon sujet) à un point de précision, qui ne laissât rien à désirer, je serois sensiblement flatté, si mon travail méritoit la moindre attention des connoisseurs, & pouvoit donner occasion à des esprits plus pénétrants que le mien d'entrer dans la même carrière, & de la parcourir avec plus de succès²⁹.

Nous avons vu que Sulzer relève ce défi philosophique dès 1751 lorsqu'il met en place un nouveau concept de spéculation. À la différence de Mérian qui restreint son regard aux conditions de la connaissance et de la

25. *Ibid.*, p. 418.

26. *Ibid.*, p. 430.

27. Cf. Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, 2nde éd. Halle, 1750. Reprint dans *Gesammelte Werke*, I. 9, éd. par Hans Werner Arndt, Hildesheim/New York, Olms, 1973, § 729: « wir sind uns alsdenn der Dinge bewusst [...] wenn wir sie voneinander unterscheiden ».

28. Voir par exemple les réflexions de Mérian sur la sensibilité et sa lecture de Condillac et de Leibniz dans le *Parallèle de deux principes de psychologie*, 1757.

29. *Ibid.*, p. 97.

« spéculation » au sens épistémologique du terme, Sulzer adopte une perspective plus large, épistémologique *et esthétique*, sur la question. Pour lui, l'art est un domaine susceptible de nous éclairer sur les difficiles questions épistémologiques et métaphysiques soulevées par Mérian; un domaine, en outre, qui permet de renverser les perspectives de la tradition antérieure, de valoriser l'attachement du spectateur à son objet à titre de condition de son détachement et de la connaissance distincte de soi-même et de son objet; de concevoir enfin un spectateur humain et l'implication de ses facultés proprement humaines et de son corps dans l'acte de connaissance. Pour lui, la contemplation engage un sentiment physique et un corps: « une douleur qui resserre la poitrine, un plaisir [qui] l'élargit au contraire. La circulation du sang et les nerfs des intestins qui sont sensiblement affectés lorsque l'âme éprouve un sentiment tant soit peu fort. »

C'est dans les *Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir*, de 1763³⁰, que Sulzer reprend le fil de cette réflexion et qu'il précise sa nouvelle doctrine des facultés. Tandis qu'en 1751 il avait porté l'accent sur l'unité de la sensibilité et de la raison, et sur le fondement sensible de l'état de contemplation et de connaissance, il s'emploie désormais à différencier les trois activités que Du Bos avait nommées dans l'ouverture de son traité la sensibilité, la réflexion et la méditation. Sulzer opère une distinction entre deux, voire trois états: la connaissance (ou la méditation), le sentiment (ou l'émotion — Sulzer emprunte ce terme à Du Bos), et cet état intermédiaire de va-et-vient entre les deux qu'il appelle en 1763 la contemplation.

En prenant de nouveau appui sur l'analogie entre la vision de l'œil et celle de l'esprit, Sulzer relève que la connaissance distincte de l'esprit lui permettant de percevoir des formes « avec clarté, netteté et précision » est analogue à l'effort qui « consiste en ce que l'on dirige l'axe de l'œil vers le milieu de l'objet » et que par un mouvement de balayement, le regard se fixe successivement sur une multitude de parties de l'objet, de telle sorte qu'un grand nombre d'images viennent se peindre successivement sur le fond de l'œil. Le plaisir accompagnant cet effort (visuel ou intellectuel) est proportionnel à la richesse ou à la complexité de l'objet. Une toute nouvelle tripartition entre connaissance, sentiment et méditation, et une nouvelle doctrine des facultés, résulte de cette analyse.

1. La connaissance

Tout en partageant sa dimension théorique et contemplative, le modèle de la connaissance adopté par Sulzer est aux antipodes de la définition, néoplatonicienne, du connaître comme ascension vers l'un et le divin et éveil à soi-même

30. Sulzer, « Observations sur les divers états où l'âme se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'apercevoir et celle de sentir », dans *Histoire*, 1763/1770, p. 407-420.

par la libération progressive de l'esclavage des sens³¹. Elle se fonde elle aussi sur l'idée de l'approche de l'Un dans le multiple, mais ce n'est pas la connaissance qui occasionnerait, à travers l'appropriation (θεωρεῖν) de son objet ou l'union avec lui, l'expérience réflexive d'un moi pour un esprit. Selon la nouvelle définition restreinte que propose ici Sulzer, d'inspiration dubossienne, la connaissance n'offre pas un tel accès au moi. Tout au contraire, elle désigne précisément cet état où l'âme dirige l'attention sur un objet hors d'elle-même, où elle ne se sent pas elle-même, où, puisqu'elle est totalement absorbée par son objet, les sensations même perdent leur force au point où « elle s'oublie elle-même » et « ne sent aucun motif qui tende à des actions relatives à sa personnalité » ; où « l'homme devient lui-même un être abstrait qui ne tient à rien dans le monde », à l'instar d'Archimède dont Sulzer rappelle les fameuses distractions « auxquelles tous les philosophes qui se livrent à des profondes méditations sont quelquefois sujets », mais qui « présente tous les symptômes d'un imbécile³² ». De ce point de vue, l'activité de connaissance ressemble à un état de rêve, de sommeil, ou à ces états pathologiques de perte partielle de conscience — qui empêchent l'homme de savoir qui il est, où il est.

2. L'état de sentiment (ou d'émotion)

Le sentiment (ou l'émotion), quant à lui, ne se rapporte pas à l'objet mais au sujet :

J'appelle sentiment, toute perception en tant qu'elle est agréable ou désagréable, où en tant qu'elle produit le désir ou l'aversion. Le sentiment est donc un acte de l'âme qui n'a rien de commun avec l'objet qui le produit, ou qui l'occasionne³³.

Cette faculté se définit non pas par la qualité d'une connaissance, mais par la force du déplaisir ou du plaisir qui l'accompagne. Il n'est pas objectif, mais subjectif, car il ne concerne en rien l'objet mais seulement la manière dont le sujet est affecté par l'objet. Il convient désormais d'isoler le sentiment à titre de faculté, car la réflexion sur son propre état (de peine ou de déplaisir) conditionne l'effort et la capacité de l'esprit à en atteindre une connaissance distincte. Cela revient à réintroduire une dimension réceptive au fondement de la sensibilité, et donc de pleinement réhabiliter la doctrine aristotélicienne dans un schéma leibnizo-wolffien. *D'une simple faculté active, discursive, productrice d'images qu'elle était encore pour les wolffiens, y compris pour Baumgarten, la sensibilité redevient ici une faculté réceptive, et donc « matérielle », corrélative à une raison qui retrouve, elle, du coup, une dimension « formelle ».* Cette manière, pour Sulzer, de concevoir

31. Voir Plotin, *Ennéades*, traité IV, 8.

32. Sulzer, « Observations », p. 410.

33. *Ibid.*

la tripartition des facultés, restera tout à fait déterminante pour Kant et permet d'éclairer sa psychologie³⁴.

3. *L'état de contemplation*

Cet état désigne le passage d'un état à l'autre, de la méditation au sentiment, comme lorsque le géomètre occupé à résoudre un problème après avoir concentré son activité sur son objet et après avoir « fait quelque progrès dans sa découverte, [...] rassemble rapidement les idées qu'il vient de développer, dont l'ensemble lui fait comprendre la justesse de sa solution alors que son âme fait un retour sur elle-même ». Pour que l'esprit puisse passer d'un objet à l'autre et ainsi élargir et approfondir sa connaissance, il faut qu'il y ait une succession entre les deux états — que donc précisément quelque chose l'incommode et le pousse à chercher plus loin — tout comme l'œil gêné par l'éclat de la lumière qui frappe tellement les nerfs de l'œil que la vision se change en tact.

C'est toujours quelque chose qui ressemble à l'éblouissement qui produit ce passage. La cause de ce changement est ordinairement une idée, qui en se présentant, en réveille subitement un grand nombre d'autres; cela nous confond, et alors nous faisons attention à notre état; nous quittons brusquement l'objet que nous avions contemplé, et nous entrons dans l'état du sentiment³⁵.

En 1763, Sulzer s'appuie sur un ensemble d'observations médicales et psychologiques pour dégager la double composante paradoxale de l'activité contemplative: elle témoigne de la passivité et de l'activité de l'âme; l'affection que produit l'impact de la représentation est ce qui renvoie l'esprit à son propre état de peine, elle est ce qui l'incite à déployer une plus grande activité et à passer à de nouveaux objets.

III. 1764 — S'apercevoir apercevoir

Sulzer tire un certain nombre de conséquences de son nouveau modèle de la connaissance contemplative, relatives à la nature de l'aperception et du soi qu'il détaille dans un mémoire intitulé « Sur l'aperception, et son influence sur nos jugements³⁶ ». Ce mémoire, publié en 1764, a été lu dix ans plus tôt³⁷. Prolongeant les perspectives critiques esquissées par Mérian, et s'appuyant en même temps sur un certain nombre d'observations médicales³⁸,

34. Voir l'article de Marion Heinz, « Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant », in Frank Grunert, Gideon Stiening (dir.), *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, p. 83-100.

35. Sulzer, « Observations », p. 412.

36. Sulzer, « Sur l'aperception, et son influence sur nos jugements », in *Histoire*, 1764/1766, p. 415-434.

37. J'aimerais remercier Daniel Dumouchel pour cette précision chronologique.

38. Dès l'ouverture de ce mémoire, Sulzer présente son entreprise comme un type empirique de science médicale ou une « physique de l'âme » : « [...] [I] ne faut pas s'imaginer [...]

Sulzer y disqualifie la conscience philosophique comme abstraite, appauvrie et incomplète. Pour évoquer cette conscience oublieuse de la réalité et des réalités de la vie, il se sert de l'exemple de Démocrite, qui, selon la lettre d'Hippocrate à Damagète, fut jugé fou par la foule rassemblée devant ses portes parce que, « livré tout entier à une philosophie transcendante », il « ne savait ni ce qu'il voulait, ni ce qu'il faisait »³⁹ et riait de tout. Selon Sulzer, une conscience complète intègre dans son champ de réflexion toutes les particularités de l'individu, pris comme une entité composée d'une âme et d'un corps.

Pour étayer son idée de conscience incomplète, Sulzer cite l'exemple d'un homme blessé au cerveau qui souffre d'une perte partielle de conscience, ne pouvant temporairement plus rapporter ce qu'il entend et vit à sa propre personne. Une même conscience partielle peut s'observer d'après lui au moment de l'éveil. Dans ce nouveau modèle anthropologique ou psychophysique de la conscience, le corps intervient à un double titre. Il est tout d'abord impliqué dans le sentiment par lequel ce « je » accessible par le seul sens interne, fait retour sur lui-même, à l'occasion d'un sentiment de déplaisir suivi par un sentiment de plaisir, et par lequel il acquiert une idée de lui-même. Celle-ci, affirme Sulzer, « nous vient par les sens. Parmi les corps qui frappent nos sens, nous en voyons & nous en sentons un, si constamment et si essentiellement lié à notre existence, que nous l'appelons notre corps, ou bien nous-mêmes⁴⁰ ». Enfin, une telle conscience dépend aussi du corps en ce que celui-ci est l'outil permettant d'exécuter les intentions et d'agir dans le monde.

Perspectives

On retrouve de multiples prolongements du questionnement sulzerien sur la nature de la contemplation et le sentiment, d'une part, dans son grand dictionnaire *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, de 1771-1773, notamment dans les entrées concernant la beauté, les beaux-arts et l'esthétique. D'autre part, la formulation de la *Preisfrage* de 1775 fait directement écho

que la théorie philosophique de l'homme soit complète et parfaite. Au contraire, il y manque encore une partie très essentielle & bien plus difficile que [...] [l'étude de l'homme moral]; c'est la théorie métaphysique de l'homme, ou ce que quelques Philosophes appellent la Physique de l'âme. Ces deux sciences ont entr'elles le même rapport que celui qui a lieu entre la Médecine empirique et la Médecine raisonnée. L'une recueille des faits, observe tout ce qui produit quelque altération, quelque changement bon ou mauvais pour la santé, l'autre analyse ces faits, en cherche les liaisons & les causes, & tend à établir un système vrai, qui serve de base aux jugements sur la nature des maladies & sur les moyens de les guérir », p. 415-416.

39. Sulzer, « Sur l'aperception », p. 424. « Voilà donc un grand paradoxe, qu'un homme possédant actuellement & exerçant même sa raison, faisant des raisonnements fort justes, même profonds, peut paraître fou & imbecille. C'étoit exactement le cas du philosophe Démocrite, lorsqu'Hippocrate le vint voir, comme ce grand médecin le rapporte dans sa belle lettre à Damagète. »

40. *Ibid.*, p. 417.

au mémoire sulzérien de 1763, en invitant à développer la réflexion sur les deux facultés primitives que sont la faculté de connaître et celle de sentir. Voici l'intitulé exact de la question :

L'âme possède deux facultés primitives qui forment la base de toutes les opérations; la faculté de connoître & la faculté de sentir.

En exerçant la première, l'âme est occupé d'un objet qu'elle regarde comme une chose hors d'elle et pour laquelle elle a de la curiosité : son activité paroît alors ne tendre qu'à bien voir. En exerçant l'autre, elle s'occupe de son état, étant affecté en bien et en mal. Alors son activité semble uniquement déterminée à changer d'état, lorsqu'elle se trouve désagréablement affectée, et à jouir lorsqu'elle est agréablement affectée.

Cela supposé, on demande :

Un développement exact des déterminations originaires de ces deux facultés & les lois générales qu'elles suivent.

Un examen approfondi de la dépendance réciproque de ces facultés & de la manière dont l'une influe sur l'autre.

Des principes qui servent à faire voir comment le génie & le car. d'un homme dépendent du degré de force & de vivacité & des progrès de l'une & et l'autre de ces facultés, & de la proportion qui se trouve entre'elles⁴¹.

La question rencontre un certain écho — l'Académie accuse réception d'une quinzaine de mémoires⁴², qui toutefois ne convainquent pas complètement leurs lecteurs. Par conséquent, le jury annonce le report de l'adjudication du prix du 31 mai 1775 au 1^{er} janvier 1776⁴³, et il donne quelques précisions supplémentaires⁴⁴. Parmi les mémoires recueillis figure un traité

41. *Nouveaux mémoires*, 1776, p. 9.

42. Ces mémoires, qui présentent un grand intérêt philosophique, sont conservés aux archives de l'Académie berlinoise. En revanche, les rapports confidentiels des lecteurs sont introuvables dans le classeur de l'Académie pour cette question.

43. Voir Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band 2, Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Reichsdruckerei, 1900, p. 308. Ces protocoles ont aussi été récemment mis en ligne sur le site de l'académie.

44. « L'Académie a reçu plusieurs pieces sur ce sujet qui renferment de très bonnes choses & dont quelques-unes même présentent à peu près tout ce que les Philosophes ont observé ou découvert sur ces questions. Cependant, le but principal de ce Prix ayant été d'occasioner des recherches neuves & des découvertes propres à reculer les bornes de nos connaissances & que l'Académie jugeant par quelques-unes des Pièces susdites que leurs auteurs seroient capable d'atteindre à ce but, elle a jugé à propos de différer d'un an l'adjudication du Prix, dans l'espérance que ces savans Auteurs se donneront la peine de méditer ultérieurement sur ces Questions proposées & d'envoyer des Additions à leurs mémoires.

Elle les invite en particulier à répandre du jour sur les objets suivants : 1. par rapport à la première question : quelles sont les conditions sous laquelle une perception n'affecte que la faculté de sentir ? & de quel ordre au contraire sont les perceptions qui n'intéressent que la curiosité & n'occupent que la faculté de connoître ? Dans l'un et l'autre cas, on s'apercevra que

de Herder *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, ce traité-clé qui témoigne d'un débat profond avec Sulzer dont il cite l'« excellent » mémoire de 1763 dans ses deux éditions⁴⁵.

Nul doute que Herder saisit tous les fils de la question et ses intuitions fondamentales⁴⁶. Il renoue très directement avec la question anthropologique⁴⁷ de la connaissance de soi telle qu'elle avait été posée par Mérian et élaborée par Sulzer. On peut même considérer que Herder prend cette question de plus haut, en développant cette connaissance plus radicalement à partir d'une « physique de l'âme » qui déduit la psychologie de la physiologie⁴⁸. D'un point de vue herderien, il convient de repenser généalogiquement l'activité et la connaissance de l'âme par lesquelles elle se détache de son objet, s'arrache du dynamisme des forces et s'ouvre au monde, à *partir de sa* réceptivité. Il faut donc supposer que la connaissance et « les dons les plus divins de l'homme » sont déjà contenus en germe dans ses facultés les plus humbles, dans cette propriété du nerf qu'est la sensibilité, et même dans celle du muscle qu'est l'irritabilité. La forme peu scolaire et l'ouverture très indirecte du mémoire herderien a certainement pu dérouter le jury⁴⁹. Le prix est finalement décerné au mémoire du pasteur de Charlottenburg, Johann August Eberhard, intitulé *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*⁵⁰.

ces conditions dépendent en partie de la perception, ou de l'objet même, & en partie de l'état de l'âme, au moment où elle éprouve la perception. 2. Par rapport à la seconde question, l'Académie souhaite une explication claire & satisfaisante du phénomène psychologique qu'on a coutume d'indiquer en disant que l'esprit est la dupe du cœur, & de cet autre phénomène qu'on observe dans certains spéculatifs, c'est qu'ils ne sentent que foiblement. 3. Par rapport à la troisième question, on demande les conditions requises pour qu'un homme soit plus disposé à exercer la faculté de connaître que celle de sentir & celle d'où résulte le cas contraire. Au reste, l'Académie déclare que, quand même il ne lui parviendrait rien de plus sur ces matières, le Prix sera infailliblement adjugé dans un an. Les nouvelles Pièces ou les suppléments à celles qu'on a déjà reçues, seront admissible jusqu'au 1 janvier 1776 », *Nouveaux Mémoires*, 1776, p. 20.

45. Herder, *Vom Sinnen und Erkennen der menschlichen Seele*, Riga, 1778, II. p. 29.

46. Voir aussi sur le rapport entre Herder et Sulzer, Marion Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchung zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg, Meiner, 1994.

47. Sur la dimension anthropologique de la philosophie de Sulzer, voir aussi Wolfgang Riedel, « Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer », in Hans-Jürgen Schings (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart/Weimar, p. 410-439; Ernst Stöckmann, « Anthropologische und ästhetische Progression der Aisthesis », in *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, hg. v. M. Beetz, J. Garber und H. Thoma, Göttingen, 2007.

48. Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, I, p. 19 : « Meines geringen Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritt bestimmte Physiologie sei, möglich ».

49. Malheureusement, le classeur contenant les rapports confidentiels sur les réponses aux *Preisfragen* aux Archives de l'Académie berlinoise ne contient aucune notice sur celle-ci.

50. Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin, Voss, 1776. Voir aussi les passages de Denis Thouard consacrés à Eberhard dans *Schleiermacher : communauté, individualité, communication*, Paris, Vrin, 2007.

Cependant, la portée de la pensée sulzérienne dépasse très manifestement le cadre de la *Preisfrage*. Sulzer, nous l'avons vu, marque irréversiblement l'esthétique de son temps en lui conférant une nouvelle orientation épistémologique et spéculative, et en initiant un nouveau débat sur les sentiments mixtes en Allemagne. Ce sujet occupe le centre de la correspondance entre Lessing, Mendelssohn et Nicolai sur la tragédie⁵¹. Mais il exerce également une influence significative sur Kant, qui a toujours grandement estimé Sulzer, cet homme « excellent⁵² ». Selon Kant, Sulzer « était presque le seul qui ait su lier l'entendement et la beauté⁵³ ». Comme l'a récemment montré Marion Heinz, Sulzer fait usage avant Kant d'une tripartition des facultés, en faculté de connaissance, faculté de plaisir et de déplaisir, et faculté de désirer⁵⁴. Nous avons vu plus haut en quel sens ce réagencement dépend aussi de la redéfinition de la sensibilité comme une faculté réceptive. *Mais plus fondamentalement, Kant semble s'inspirer du modèle spéculatif de Sulzer dans la construction de l'architectonique même de son système et de sa distinction entre théorique et pratique*. Cela est manifeste, tant dans l'une des prémisses épistémologiques de la *Critique de la Raison pure*, dans l'idée de ce que Kant nomme, après Mérian et Sulzer, l'aperception primitive, que dans la position du problème de la *Critique de la faculté de juger*. La lecture de Sulzer jette une lumière nouvelle sur l'unité de cet ouvrage, car elle montre en quel sens il importe dans les sciences de la nature (au centre de la seconde partie) de pouvoir présupposer de la part du spectateur et du chercheur cet « intérêt désintéressé » et purement théorique ou spéculatif dont la culture esthétique occupe la première partie. Autant de raisons pour nous pencher de nouveau sur Sulzer et ses confrères de l'Académie, et pour déplacer le cadre chronologique de ces débats philosophiques et anthropologiques plus tardifs vers le milieu du siècle.

51. Voir les travaux de Daniel Dumouchel sur les sentiments mixtes et l'édition de cette correspondance par Nicolas Rialland, à paraître.

52. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 410.

53. Kant, *Logik Hechsel*. In *Immanuel Kant, Logik-Vorlesungen. Unveröffentlichte Nachschriften II*, bearbeitet von Tillmann Pinder. Hamburg 1998, p. 313 et p. 345.

54. Marion Heinz, « Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant ».

Nicolas de Béguelin et les fondements d'une philosophie de la nature

François Duchesneau

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032219ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032219ar>

[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

Duchesneau, F. (2015). Nicolas de Béguelin et les fondements d'une philosophie de la nature. *Philosophiques*, 42 (1), 89–105. <https://doi.org/10.7202/1032219ar>

Résumé de l'article

Nicolas de Béguelin, philosophe et scientifique, membre de l'Académie de Berlin, entreprit de concilier des thèses contrastées sur les fondements de la philosophie de la nature, qui semblaient suggérer une antinomie irréductible entre les principes leibniziens-wolffiens et les principes newtoniens. Dans une série de mémoires consacrés à ce projet, il tente d'établir qu'une philosophie expérimentale reste incertaine de ses hypothèses, si elle ne les confronte aux réquisits qu'imposent certains des principes architectoniques dérivant du principe de la raison suffisante. Au cœur de l'argument figure une analyse visant à rattacher le concept de loi de la nature à la catégorie des vérités contingentes. Illustration en est fournie par la « déduction » des lois fondamentales de la mécanique : celles-ci ne sauraient être réduites à des propositions abstraites relevant de la seule nécessité géométrique. C'est en se fondant sur le réquisit de l'harmonie universelle que Béguelin propose des hypothèses sur l'intégration de forces motrices, intégration qui serait sous-jacente à l'inertie des corps, et sur l'espace comme ordre de coexistence des corps qui dépendrait de l'interrelation entre des éléments monadiques.

Nicolas de Béguelin et les fondements d'une philosophie de la nature

FRANÇOIS DUCHESNEAU

Université de Montréal

francois.duchesneau@umontreal.ca

RÉSUMÉ. — Nicolas de Béguelin, philosophe et scientifique, membre de l'Académie de Berlin, entreprit de concilier des thèses contrastées sur les fondements de la philosophie de la nature, qui semblaient suggérer une antinomie irréductible entre les principes leibniziens-wolffiens et les principes newtoniens. Dans une série de mémoires consacrés à ce projet, il tente d'établir qu'une philosophie expérimentale reste incertaine de ses hypothèses, si elle ne les confronte aux réquisits qu'imposent certains des principes architectoniques dérivant du principe de la raison suffisante. Au cœur de l'argument figure une analyse visant à rattacher le concept de loi de la nature à la catégorie des vérités contingentes. Illustration en est fournie par la « déduction » des lois fondamentales de la mécanique : celles-ci ne sauraient être réduites à des propositions abstraites relevant de la seule nécessité géométrique. C'est en se fondant sur le réquisit de l'harmonie universelle que Béguelin propose des hypothèses sur l'intégration de forces motrices, intégration qui serait sous-jacente à l'inertie des corps, et sur l'espace comme ordre de coexistence des corps qui dépendrait de l'interrelation entre des éléments monadiques.

ABSTRACT. — Nicolas de Béguelin, philosopher and scientist and a member of the Berlin Academy, undertook to conciliate such conflicting views concerning the foundations of natural philosophy as seemed to suggest an irreducible antinomy between the Leibnizian-Wolffian and the Newtonian principles. In a series of memoirs, he argued that experimental philosophy would remain unsettled about the validity of its hypotheses as long as it failed to check them against requisites arising from architectonic principles and their source in sufficient reason. At the heart of his argument, one finds an analysis of the relationship that holds between laws of nature and contingent truths. Case studies were provided relative to the "deduction" of the fundamental laws of mechanics: these should be in no way equated with abstract statements featuring geometrical necessity. Relying on the requisites of universal harmony, Béguelin framed up hypotheses concerning the integration of motive forces underpinning inertia, as well as concerning space as an order of coexistent bodies that would depend on the interrelation between monadic elements.

Nicolas de Béguelin (1714-1789) compte parmi les philosophes de l'Académie de Berlin, dont il devint membre en 1747¹. Suisse d'origine, formé aux sciences dans le cercle des Bernoulli à Bâle, il fut un brillant polymathe

1. Voir Samuel Formey, « Éloge de M. de Béguelin », *Mémoires de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres*, 1788-1789, Berlin, Decker, 1793, p. 39-50; Paul Dumont, *Nicolas de Béguelin (1714-1789). Fragment de l'histoire des idées philosophiques en Allemagne dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Neuchâtel, Impr. de Attinger frères, 1907.

auquel on a parfois reconnu d'intéressantes contributions en mathématiques ainsi qu'en physique, et notamment en optique, en ce qui concerne la théorie de la lumière qu'il entreprend de réviser par-delà les modèles initialement fournis par Newton, et par Huygens et Euler. En philosophie, le trait marquant de ses travaux, pour l'essentiel publiés parmi les mémoires de l'Académie de Berlin, tient à sa volonté de concilier la philosophie héritée de Leibniz avec les positions apparemment antithétiques soutenues par les successeurs et les épigones de Locke. D'où la critique facile consistant à dénoncer, chez lui et dans son œuvre, un syncrétisme consistant à harmoniser les points de vue par juxtaposition, plutôt qu'à opérer une véritable synthèse des perspectives. On peut aussi lui reconnaître le mérite de n'avoir pas confondu les thèses leibniziennes et wolffiennes, lorsqu'elles divergeaient. Mais il y a sans doute plus à retenir que ces seules caractéristiques d'une démarche originale visant à fournir des principes métaphysiques à une science de la nature qui apparaissait indûment restreinte aux inductions de la philosophie expérimentale, ainsi qu'aux hypothèses explicatives de portée limitée qui correspondaient à cette méthodologie. Aussi me semble-t-il utile de déterminer le rapport qu'il convient d'établir entre les recherches théoriques auxquelles Béguelin s'est livré en philosophie de la nature, et l'application qu'il a faite d'une méthodologie de type leibnizien à l'analyse et à l'explication de phénomènes physiques. Pour en traiter, je m'intéresserai aux principaux mémoires de Béguelin relatifs aux fondements d'une philosophie de la nature, et je tenterai de montrer comment les postulats métaphysiques et l'analyse épistémologique s'y conjuguent.

1. Quel fondement pour les lois de la mécanique?

De 1755 à 1768, Béguelin présente à l'Académie de Berlin une série de cinq mémoires consacrés « aux premiers principes de la métaphysique² ». Le dernier de ces mémoires s'intitule *De l'Usage du principe de la raison suffisante dans les loix générales de la mécanique*³. Béguelin y part du statut des lois du mouvement selon d'Alembert: le mathématicien français leur attribuait le caractère de vérités nécessaires suivant un concept de nécessité qui les assimilait à des principes mathématiques, inférés de la notion abstraite de réalité matérielle et exprimant symboliquement les propriétés déterminantes de celle-ci⁴. Partant de ces principes, les implications du concept se déploieraient

2. Les quatre premiers mémoires s'intitulaient « Mémoire sur les premiers principes de la métaphysique », *Histoire*, 1757, p. 405-423; « Second mémoire sur les principes métaphysiques », *ibid.*, p. 424-447; « Troisième mémoire. De l'Usage légitime du principe de la raison suffisante », *Histoire*, 1768, p. 325-340; « Sur l'usage du principe de la raison suffisante dans le calcul des probabilités », *Histoire*, 1769, p. 382-412.

3. Nicolas Béguelin, « De l'Usage du principe de la raison suffisante dans les loix générales de la mécanique », *Histoire*, 1770, p. 367-383.

4. Voir Jean Le Rond D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie* (1759), Hildesheim, Olms, 1965, § XVI, Mécanique, p. 367-401.

par voie de conséquences nécessaires. Selon Béguelin, le recadrage épistémologique de ces lois doit se faire par référence aux notions leibniziennes de vérité nécessaire et de vérité contingente, et suivant la juridiction distincte des deux domaines rationnels, respectivement par le principe de contradiction et par celui de la raison suffisante. Or les lois de l'équilibre et du mouvement relèvent de ce dernier domaine en tant que vérités contingentes. Se référant à l'article 349 des *Essais de théodicée* (1710) de Leibniz⁵, Béguelin soutient :

Le caractère de *contingence* de ces lois est d'avoir *pû*, absolument parlant, même en admettant l'existence de la matiere et du mouvement, être autres qu'elles ne sont, & de n'avoir pas *dû* être; de découler non d'une nécessité invincible, non d'une volonté arbitraire du Créateur, mais des Loix supremes de la convenance, de cette raison éternelle qui dirige les décrets d'un Etre infiniment sage⁶.

Pour justifier ce rapport des principes mécaniques à une raison supérieure de convenance selon Leibniz, il n'hésite pas à y assimiler l'usage téléologique que Maupertuis faisait du principe de moindre action dans son *Essai de cosmologie* (1750)⁷.

Mais il importe surtout à Béguelin de dévoiler les apories qui résulteraient d'une réduction des principes de la mécanique aux implications nécessaires de concepts abstraits ayant un statut analogue à celui des notions de nombre et d'étendue. Tout se passerait donc comme si les trois lois fondamentales et indépendantes auxquelles se réduisent les principes de la mécanique selon d'Alembert — loi de l'inertie, loi de la composition des forces et loi de l'équilibre — n'étaient que des suites nécessaires du concept abstrait d'impénétrabilité des corps. Dans le même temps toutefois, ce concept ne saurait être considéré comme énonçant une relation d'identité purement arbitraire sans correspondance avec la réalité des choses, comme Béguelin le trouve suggéré dans un mémoire de Daviet de Foncenex⁸, car cela reviendrait à diluer totalement la notion de lois qui seraient conformes à l'ordre naturel et aptes à le régir. La stratégie déployée par Béguelin pour résoudre l'aporie consiste essentiellement à montrer, d'une part, que le principe de l'inertie ne saurait découler par implication nécessaire de la notion de matière impénétrable, et d'autre part, que toute modalité d'application du

5. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1965, VI, p. 321-322.

6. Béguelin, *De l'Usage...*, p. 369.

7. Ici Béguelin s'appuie manifestement sur le mémoire de Pierre Louis Moreau de Maupertuis, « Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'*Essai de cosmologie* », *Histoire*, 1758, p. 389-424.

8. François Chevalier Daviet de Foncenex, « Sur les principes fondamentaux de la mécanique », in *Mélanges de philosophie et de mathématique de la Société royale de Turin*, pour les années 1760-1761, Turin, De l'Imprimerie royale, s.d., 2^e partie, p. 299-322.

principe à des effets de l'ordre naturel requiert que l'on recoure à une raison de la relation concernée, par-delà le type de permanence d'état de repos ou de mouvement qu'implique le concept d'inertie.

Le système d'arguments ici développé rejoint une considération architectonique intéressante: Béguelin distingue une question de fait et une question de rapport à l'ordre harmonique et systémique des concepts dont on se sert pour figurer la compatibilité des diverses caractéristiques phénoménales et les subordonner à une loi d'ensemble. Rejetant la conception purement nominale de la loi, Béguelin en rattache l'analyse soit à une simple validation empirique, soit à une architecture de raisons assurant la liaison entre la relation d'inertie et les propriétés associées à la définition de la nature corporelle: cette relation ne peut être fondée sur une simple implication logique, mais au contraire sur un système de raisons suffisantes⁹.

De multiples arguments sont ici évoqués. Il me suffira de souligner ce qui y prédomine. L'attribution au principe d'inertie d'une nécessité géométrique va de pair avec la supposition d'une matière essentiellement passive dont les états de repos et de mouvement seraient des déterminations ou « relations extrinsèques et accidentelles¹⁰ ». Se pose alors la question de la continuité d'exercice de la force (supposée externe) dans la continuation de l'état de mouvement d'un corps (supposé inerte). Il semble, dans les conditions présumées de l'expérience, que l'on ne puisse se dispenser d'admettre une cause assurant le changement perpétuel et uniforme d'état, cause que semble requérir l'effet inertiel en tant que raison déterminante. Par ailleurs, il nous est loisible de concevoir qu'une infinité de relations autres que celle de l'inertie pourraient être rattachées sans contradiction au concept de nature corporelle duquel on présumerait à tort que la relation d'inertie découle nécessairement. Les systèmes ainsi hypostasiés ne souffriraient d'aucune incompatibilité logique par rapport à ce dernier concept. Ils pourraient seulement représenter un ordre déficient de raisons suffisantes par rapport à l'ordre physique réalisé¹¹. Il serait certes contradictoire que le même corps, en même temps et sous le même rapport, fût en repos et en mouvement, mais la continuation d'état et le changement auquel cet état est susceptible d'être soumis par suite de l'interaction des corps supposent une raison d'intégration des mouvements en un ensemble cohérent, réglé, déterminé et constant: cette raison d'intégration se déploierait à l'échelle du système que forment les corps en vertu de l'ordre de convenance qui les détermine respectivement les uns par rapport aux autres.

Tout changement d'état dans la nature a besoin d'une raison suffisante: telle est la loi d'inertie: dès-là tous les corps qui agissent les uns sur les autres déploient & éprouvent une force proportionnée au changement qui s'opère

9. Voir Béguelin, *De l'Usage...*, p. 373.

10. *Ibid.*, p. 374.

11. Voir *ibid.*, p. 375.

sur eux tous. Ainsi le changement total qui arrive dans la nature suppose une force déterminée par le besoin d'une raison suffisante ; force par conséquent la plus petite qu'il soit possible pour produire ce nouvel état¹².

Béguelin opère le même type d'analyse au sujet des deux autres lois générales telles que d'Alembert les avait formulées : celle de la composition et de la décomposition des forces, et celle de l'équilibre. En ce qui a trait à la loi de la composition, il fait essentiellement valoir que la détermination de la direction pour le corps en mouvement, tout comme celle de la quantité de mouvement qu'il déploie, ne saurait découler géométriquement de la considération du corps, non plus que du mouvement, mais suppose un principe de choix entre systèmes possibles, car le lien de la loi aux concepts abstraits impliqués relève d'une raison supérieure de convenance dont la découverte irait de pair avec l'expérience des faits.

En ce qui concerne le principe de l'équilibre, il semblerait à première vue que ce soit une relation d'égalité des forces qui en assure l'articulation interne, or, l'égalité renvoyant à l'identité, une apparence de vérité nécessaire paraîtrait s'y rattacher. Mais, de fait, cette loi implique une seconde relation suivant laquelle des forces égales produiraient des effets égaux, si du moins elles étaient appliquées à des distances égales du point d'appui. Or ce ne serait *a priori* pas une contradiction que des forces diverses produisissent le même effet, ni que, pour des distances inégales d'application des forces, le même rapport fût conservé. Par suite, la loi doit renvoyer à une raison spécifique de convenance. En outre, l'égalité des mouvements et des vitesses réalisés par les corps en déplacement se trouve rapportée à un état d'équilibre dans lequel mouvements et forces n'apparaissent qu'en puissance et comme sous-tendant de façon particulière l'état de repos. Toutes ces considérations nous renvoient en fait à une liaison de raisons suffisantes impliquant une continuité d'ordre dans les rapports divers dont la loi vise à rendre compte par-delà le cas-limite de l'équilibre. Citant l'article 345 des *Essais de théodicée*, Béguelin rappelle que ces lois « ne naissent pas entièrement du principe de la nécessité, mais [...] naissent du principe de la perfection et de l'ordre¹³ ». Il trouve en outre confirmation de sa thèse dans le fait que les lois du mouvement ainsi déterminées se révèlent en accord par leurs effets avec le principe de la moindre action selon Maupertuis, qu'il considère, par une sorte de réappropriation leibnizienne, semble-t-il, comme un principe non seulement téléologique en un sens épistémique, mais aussi architectonique et signifiant l'ordre causal de l'univers.

S'il repense ainsi les principes fondamentaux de la mécanique en les justifiant comme des vérités contingentes requérant une garantie métaphysique,

12. *Ibid.*, p. 377.

13. *Ibid.*, p. 382-383, voir Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, VI, p. 319.

Béguelin va au-delà dans sa tentative d'application du principe de raison suffisante en physique.

2. Quel fondement pour la force et la composition des corps ?

Soutenant méthodologiquement la légitimité de recourir aux principes architectoniques pour rendre compte des lois de la nature, Béguelin entendait fournir une base métaphysique à une philosophie de la nature qui était largement dominée en son temps par les lois et les concepts empiriquement fondés de la physique newtonienne. D'où le projet des trois mémoires voués à cet objectif, qui paraissent dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres* pour les années 1766 et 1769. Dans l'*Essai d'une conciliation de la métaphysique de Leibnitz avec la physique de Newton*¹⁴, il justifie cette démarche en évoquant l'utilité de former des hypothèses dont le potentiel d'explication serait à la fois sanctionné par l'emploi de la raison et par le recours à l'expérience, ce qui nous empêcherait de craindre d'aboutir par cette démarche à de vaines spéculations. L'analyse qu'il mène dans ce premier mémoire porte sur deux sujets sur lesquels s'affrontent les programmes newtonien et leibnizien : la composition des corps et leur pesanteur. Béguelin inventorie les divers concepts en jeu dans cet affrontement théorique. On a affaire, d'une part, aux concepts apparemment incompatibles de monades, d'atomes ou d'éléments infiniment divisibles en ce qui concerne les corps, aux concepts d'attraction (propriété interne), d'impulsion ou de pression (principe causal externe), d'autre part, en ce qui concerne la pesanteur. Dans ce dernier cas, reconnaissons que l'hypothèse newtonienne de l'attraction est conceptuellement problématique, mais parfaitement conforme par ses implications aux phénomènes dont il s'agit de rendre compte. À l'inverse, en quelque sorte, si les explications mécaniques de la gravitation ne renvoient qu'à des concepts pleinement intelligibles, les modèles tourbillonnaires que l'on a proposés à la suite de Descartes et de Leibniz se révèlent difficilement conciliables avec la totalité des phénomènes que l'on tente d'y rattacher, notamment en raison des propriétés *ad hoc* dont on doit, pour y parvenir, doter la matière subtile, impondérable, extrêmement pénétrante et sujette à des déterminations motrices inexplicables. Et de fait, Leibniz et Newton ont développé des vues antagonistes en raison des inférences qu'ils ont tirées des concepts qu'ils ont hypostasiés.

Peut-on envisager une forme de conciliation entre ces développements systématiques qui semblent s'opposer ? Béguelin, entreprenant cette conciliation, suppose que les divergences entre les deux savants étaient essentiellement méthodologiques. Il faut entendre par là que leurs démarches de recherche se profilaient respectivement à des niveaux distincts, l'un physique,

14. Nicolas Béguelin, « Essai d'une conciliation de la métaphysique de Leibnitz avec la physique de Newton, d'où résulte l'explication des phénomènes les plus généraux et les plus intéressants de la nature », *Histoire*, 1768, p. 365-380.

l'autre métaphysique, et que les hypothèses en conflit étaient construites différemment, selon qu'elles devaient être soumises au contrôle des seules représentations empiriques ou subordonnées à des principes architectoniques. Certes, le défi est considérable, s'agissant de concilier le système de l'attraction et celui des monades. Mais il est déjà apparu que les estimations respectives de la force motrice dans les deux systèmes pouvaient être acceptées suivant le point de vue adopté sur les phénomènes à expliquer, qu'il fût leibnizien ou newtonien. Et Béguelin se dit persuadé que l'on pourrait aussi résoudre de cette façon les apories relatives aux concepts cosmologiques tels que ceux d'espace, de temps et de plein ou de vide, par une forme de corrélation des points de vue au sein d'une sorte de synthèse supérieure. Et c'est ce qu'il entend tenter en ce qui concerne l'antinomie des concepts représentant les propriétés et les éléments constitutifs des réalités corporelles.

La conciliation visée s'appuie sur la reprise et la révision du concept de monade. Celui-ci est d'une part rattaché à la grande chaîne des êtres en vertu du principe de continuité. Par-delà les révisions de Wolff qui ont mené à un concept d'« élément » dénué de capacité représentative, la perception est identifiée comme propriété essentielle de toute monade et interprétée dans le sens d'« un sentiment [qui peut être] très obscur de soi-même et du reste de l'univers¹⁵ ». Quant à l'appétition monadique, d'une tendance à percevoir et à changer de perception qu'elle était chez Leibniz elle devient une tendance à l'union avec les autres monades suivant des rapports de plus ou moins grande affinité. L'argument est d'abord développé sur la base d'expériences anthropologiques présumées : tant chez les hommes que chez les animaux, les individus se constitueraient en sociétés par suite d'un « penchant social ». Le principe de continuité implique des effets et des causes similaires dans l'interaction des corps, là où l'on assiste à des combinaisons chimiques d'éléments de même nature, ainsi qu'à des processus de cristallisation que l'on ne saurait expliquer que par des coalescences de particules résultant de relations diverses d'affinité. Le modèle présume une caractéristique additionnelle des éléments de la nature. Plus les monades sont de degré supérieur, plus elles discriminent entre les rapports d'union à actualiser en privilégiant le rapport aux êtres de même nature. En descendant l'échelle des êtres, l'on assisterait à une tendance à l'association de particules qui serait plus générale et moins spécifique¹⁶.

Le modèle hypothétique appliqué aux éléments inférieurs du système de la nature, ceux qui se rattachent à la matière brute, se trouve représenté par la supposition de deux masses de matière, telles que la Terre et la Lune. Dans la composition de ces masses entrent une infinité d'éléments qui seraient dans des rapports de proximité spatiale en raison du sentiment obscur qui les déterminerait à s'associer aux autres éléments pour former des

15. *Ibid.*, p. 373.

16. Voir *ibid.*, p. 375.

ensembles corporels infiniment diversifiés. La détermination des éléments les uns vers les autres s'exprimerait par des tendances susceptibles de sommation pour donner les effets moteurs attribuables à la pesanteur particulière, celle que mesurent des rapports conformes à la loi de Galilée sur la chute des corps et s'appliquant à proximité de la surface du globe. Et le même système d'analogies permettrait *mutatis mutandis* de rendre compte des effets de la gravitation pour des masses corporelles interagissant à des distances variables l'une de l'autre.

Ce que Béguelin vise à montrer, c'est que les relations mécaniques liant les corps en interaction correspondent, dans un registre plus fondamental, aux effets de l'entre-expression des monades, pour autant que l'on envisage des systèmes où les rapports élémentaires monadiques engendreraient des phénomènes plus globaux dont la mesure serait par ailleurs conforme aux lois empiriques de la physique moderne. Ces lois se justifieraient en vérité, sur un plan plus métaphysique, par les implications d'un modèle de monadologie physique ou physiologique : celui-ci fournirait la raison suffisante d'un système d'affinités différentielles entre les propriétés de corps déployant leurs effets conformément à un principe d'harmonie universelle.

Cette façon de résoudre les apories de la philosophie naturelle ne peut fonctionner que si l'on présume que la validité des explications scientifiques repose sur des critères de simple conformité aux mesures opérées sur les phénomènes, et que la validité des hypothèses métaphysiques repose sur le développement de systèmes de concepts reliés par des jeux d'analogie architectonique. Il s'agirait, dans ce deuxième cas, d'une sorte de construction spéculative qui rejoindrait, par ses implications, les données thématiques par les lois de la physique expérimentale — ce que traduit assez la déclaration suivante :

Newton est conduit par la route des Phénomènes aux loix d'une attraction inconcevable à la raison, & qui montrée de ce côté-là révolte la Philosophie de Leibnitz ; celui-ci découvre par la voie du raisonnement des Etres simples, qui paroissent autant de chimeres à l'esprit géométrique du Philosophe anglois. Il n'y a cependant que ces monades, qui puissent rendre intelligible l'attraction de la matiere, & c'est cette attraction vérifiée par la course de tous les corps célestes, qui fournit l'unique preuve palpable de l'existence des monades. On pourroit donc dire que Leibnitz, en donnant la solution du probleme sur la nature des corps, a trouvé d'avance la cause d'une attraction qu'il ne connoissoit point encore, & que Newton, en découvrant cette gravitation & ses loix, a donné la démonstration physique de l'existence des Etres simples qu'il n'admettoit pas¹⁷.

À certains égards, l'on se rapproche davantage d'une problématique relative aux seuls fondements de la physique si l'on prend en compte la tentative, dont le mémoire lu le 16 mars 1769 fait état, visant à résoudre l'aporie

17. *Ibid.*, p. 380.

créée par l'attribution aux corps de deux propriétés essentielles : l'inertie, d'une part, et la propension constante au changement d'état, d'autre part¹⁸. Il s'agit alors de justifier la position leibnizienne à l'encontre des nombreuses critiques qui tendaient à y déceler une contradiction flagrante, critiques parmi lesquelles figurent celles qu'Euler adressait à la cosmologie wolffienne¹⁹. Tout compte fait, Béguelin reproche à Euler d'avoir limité son analyse à une mécanique conforme aux seules normes de l'analyse géométrique, sans s'élever aux raisons suffisantes susceptibles, par l'évocation de leur source métaphysique, de rendre compte des lois ainsi formulées :

La plus grande force dans l'art de résoudre des équations compliquées ne fera jamais découvrir une vérité bien intéressante, si la Métaphysique n'a pas déterminé d'avance par les discussions les plus délicates toutes les conditions du problème²⁰.

Le double objectif de Béguelin est donc à la fois d'établir la cohérence des deux concepts dans la dynamique leibnizienne et de déterminer comment les deux propriétés peuvent être liées dans l'économie d'une physique conforme à l'expérience.

Béguelin évoque indirectement les analyses du *Specimen dynamicum* (1695)²¹ de Leibniz en rappelant d'une part que tous les éléments simples — selon le lexique wolffien — fondent ce qu'il y a de substantiel dans les corps et possèdent une force active qui leur est propre et qui varie constamment les états de ces éléments, sans qu'il y ait d'interaction entre eux, si ce n'est par correspondance harmonique. En ce qui concerne « l'effet sensible ou physique²² » de leur action, il se révèle dans l'ordre des phénomènes comme s'il y avait action et réaction des corps constituant le monde, les uns à l'égard des autres, mais avec cette caractéristique particulière que les corps phénoménaux agiraient au dehors en vertu de la force physique dont ils seraient doués : comprenons qu'il s'agit de la « force dérivative » au sens leibnizien.

Sur cette base, le modèle que propose Béguelin pour concilier force physique autonome et inertie est ingénieux. Un corps constitue un tout dans l'ordre phénoménal dans la mesure où il est composé d'une combinaison d'éléments formant un système suffisamment intégré pour qu'il possède un centre de gravité commun. Le mouvement déterminé ou le repos de ce centre de gravité représente l'état inertiel du système que compose tout

18. Nicolas Béguelin, « Sur deux propriétés des corps, qui semblent incompatibles ; l'inertie et la tendance au changement d'état », *Histoire*, 1771, p. 335-343.

19. Voir en particulier Leonhard Euler, « Sur la nature des moindres parties de la matière », *Histoire*, 1746, p. 28-32 ; « Essai sur la formation des corps en général », *Histoire*, 1750, p. 3-15 ; « Reflexions sur l'espace et le tems », *ibid.*, p. 324-333.

20. Béguelin, *Sur deux propriétés*, p. 336.

21. G. W. Leibniz, *Mathematische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1971, VI, p. 234-246.

22. Béguelin, *Sur deux propriétés*, p. 337.

corps, compris comme la résultante d'une combinaison intégrée d'éléments. Or cette combinaison intégrée provient précisément de la composition des forces actives dont sont dotées les parties constitutives du système. Et ces parties constitutives peuvent à leur tour être vues comme des systèmes d'éléments renvoyant à des systèmes d'éléments qui en constitueraient les composantes en quelque sorte plus élémentaires. Et ainsi de suite jusqu'à l'ordre infinitésimal qui ne serait jamais empiriquement atteignable. L'inertie apparaît dans ce modèle comme un corrélat de l'interaction des corps, interaction découlant elle-même de l'unité véritable des corps, substantiellement fondée sur la possession intrinsèque d'une force active de degré donné.

Dans tous les cas l'inertie du système entier résultera des forces actives de toutes les parties qui le constituent. Par la même raison l'inertie du plus petit atome de matière peut résulter du concours ou du conflit apparent des forces élémentaires dont cet atome représente confusément à nos sens la combinaison; ou, ce qui revient au même, cet atome matériel n'étant que l'expression obscure & sensible d'un système d'éléments simples, l'inertie de cet atome est analogue à celle du centre de gravité d'un nombre quelconque de grands corps qui agissent entr'eux: & par conséquent, dans les deux cas, cette inertie tire sa source des forces dont chaque puissance qui concourt à former le système est animée²³.

Ce modèle représente un intérêt additionnel du point de vue du fondement strict de la théorie physique: il semble permettre de trancher la question de la compatibilité de l'inertie et de la force active intrinsèque sans aborder la question ontologique fondamentale de savoir si la décomposition des corps peut s'arrêter à des atomes matériels ou si elle doit impliquer des éléments simples de type monadique, corrélatifs d'une décomposition à l'infini.

Toutefois, la seconde question relative à la coexistence effective des deux propriétés dans les corps ne peut être réglée sur la base du seul recours à l'expérience et requiert que l'on aborde la question d'un point de vue proprement métaphysique. Dans la perspective restreinte d'une physique expérimentale, on peut certes tenir indifféremment l'inertie pour une propriété essentielle au corps et la force active pour une propriété adventice découlant de quelque action mécanique externe qui s'exercerait sur le corps, ou l'inverse. Il peut en effet suffire au physicien de constater l'effet de telles propriétés et d'en noter les lois d'application, telles qu'une mise en forme mathématique des données d'expérience permet de les formuler. La visée de Béguelin se situe au-delà de ces limites épistémologiques. Si les hypothèses de type ontologique se valent pour le physicien qui ne s'y intéresse que pour les mettre en quelque sorte entre parenthèses, il n'en est pas de même pour le philosophe qui cherche à établir un système de raisons suffisantes aussi complet que possible afin d'assurer l'intégration des diverses lois empiriques

23. *Ibid.*, p. 339.

à un même cadre spéculatif. Dans ce contexte, l'hypothèse leibnizienne suivant laquelle la force active est essentielle aux éléments du corps, et l'inertie une propriété découlant de la combinaison des forces élémentaires, offre des avantages théoriques notables. Et c'est là un motif de discrimination en sa faveur.

Ainsi le modèle rend-il compte de l'impénétrabilité des corps suivant une gradation conforme aux forces actives correspondantes, ce que l'hypothèse adverse transformerait en une sorte de postulat arbitraire. La difficulté principale à surmonter tient néanmoins à une apparente insuffisance du modèle à impliquer ontologiquement l'inertie dans un système où il semblerait que la moindre puissance externe pût et dût modifier l'état d'équilibre résultant de l'action des éléments combinés. Sans le suggérer, Béguelin retrouve ici l'aporie de la simple sommation algébrique des *conatus* dans la première mécanique abstraite de Leibniz²⁴. Pour pallier cette déficience présumée, il faut réintroduire ici une propriété positive d'inertie dans l'essence des corps, propriété dont l'existence relève d'une vérité contingente, et non plus d'un simple réquisit découlant d'une abstraction mathématique. Somme toute, Béguelin propose de considérer qu'il convient à l'ordre physique que l'inertie y figure comme une condition contingente de l'interaction dynamique des corps :

Mais, pour qu'il regne un ordre constant dans la nature, pour qu'il y ait une vérité déterminée dans la suite des événements, la Raison supreme vouloit qu'il y eût une proportion entre les causes & les effets, que tous les degrés de mouvement ne résultassent pas d'une impulsion quelconque; qu'un atôme de poussière tombant sur un bras de la balance à un pouce de distance du point d'appui, ne donnât pas à deux poids de cent livres chacun une secousse égale à celle qu'ils recevoient de la chute d'une bombe qui tomberoit sur ce même bras, à deux pieds de son appui²⁵.

La solution va consister à postuler que toute action externe s'exerçant sur le corps conçu comme système, pour le changer, se voit opposer une puissance de résistance inhérente aux éléments du système. Le déploiement de force requis pour sortir le système de son état d'équilibre suscite la rénittance du système. Béguelin suppose cette rénittance infiniment petite dans les moindres éléments de la nature supposés intrinsèquement actifs, mais ces éléments sont susceptibles de sommations à divers degrés dans les combinaisons d'éléments d'où émergent les corps; et, dans ces combinaisons, la masse doit être prise en compte lors du calcul des effets inertiels dus aux forces qu'on leur applique. Ainsi peut-on observer que la résistance au changement dans les corps observables apparaît proportionnelle à la quantité de matière

24. Voir G. W. Leibniz, *Theoria motus abstracti* (1671), in Leibniz, *Mathematische Schriften*, VI, p. 61-80; François Duchesneau, *La Dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994, p. 15-67.

25. Béguelin, *Sur deux propriétés*, p. 341.

qui les constitue. Mais cet effet doit être compris comme l'expression sommatrice de degrés de rénittance associés aux moindres systèmes d'éléments dont les corps sont constitués. La formule est ainsi résumée par Béguelin :

Il est [...] très probable que le système le plus simple, le moins compliqué, des premiers éléments de la matière a un degré fini & déterminé de résistance au changement d'état, quoique ce degré, incomparablement plus petit que le moindre de ceux que nos sens peuvent éprouver, doive être absolument insensible pour nous. Mais le plus petit corpuscule de matière que nous puissions apercevoir, doit déjà être un aggrégé d'un nombre prodigieux de systèmes élémentaires subordonnés & compliqués entr'eux ; la somme des inerties propres à chacun d'eux constitue par conséquent l'inertie de ce corpuscule, comme la somme des inerties de plusieurs corpuscules constitue la rénittance totale du corps plus volumineux qu'ils composent²⁶.

Ce modèle a le mérite de cumuler les rapports d'adéquation caractéristiques des hypothèses bien fondées : simplicité, continuité analogique par rapport aux données d'expérience, accord avec les principes fondamentaux et les lois de la dynamique, extension du pouvoir d'expliquer les phénomènes. C'est un édifice de concepts bien articulés, mais, par-delà ces traits méthodologiques, y adhérer représente une affaire de choix et de conviction intime à l'instar de ce qui vaudrait pour d'autres théories métaphysiques, plus ou moins analogues.

3. Quel fondement pour l'espace ?

Le dernier mémoire que je prendrai en compte visait la *Conciliation des idées de Newton et de Leibnitz sur l'espace et le vuide* : il fut lu à la séance de l'Académie du 12 octobre 1769²⁷. Il est construit sur la base d'une réinterprétation des concepts antinomiques avancés par les deux auteurs, suivant le clivage entre le point de vue géométrique et physique d'une part, et le point de vue métaphysique de l'autre²⁸. L'espace absolu selon Newton y est présenté comme un mode abstrait de représentation des corps, mode dont la réalité tient au seul fait que les propriétés correspondantes se trouvent actualisées dans les entités du monde physique. De façon parallèle, la thèse leibnizienne relative à l'espace est présentée comme si l'espace correspondait à une relation, celle « des êtres qui existent en même temps²⁹ ». Et, en tant que telle, cette relation apparaît entièrement compatible avec la « notion physique et mathématique de l'espace pur ou du vuide³⁰ », car l'ordre des êtres qui coexistent peut de fait se réaliser dans un système physique où les

26. *Ibid.*, p. 342-343.

27. Nicolas Béguelin, « Conciliation des idées de Newton et de Leibnitz sur l'espace et le vuide », *Histoire*, 1771, p. 344-360.

28. Voir *ibid.*, p. 346.

29. *Ibid.*, p. 356.

30. *Ibid.*, p. 356.

corps et leurs éléments sont disposés à distance les uns des autres, sans que d'autres éléments matériels ne leur soient nécessairement interposés de façon à assurer une juxtaposition sans faille.

La divergence entre les philosophes ne porte pas sur la possibilité, et donc sur le caractère non contradictoire de la notion d'espace pur ou absolu, mais sur l'existence effective de cet espace, et donc sur celle du vide, dans l'univers physique, existence que professe Newton et que conteste Leibniz. Or Leibniz soutenait ici la négative pour des raisons métaphysiques, liées aux « premiers principes et [à] la liaison des choses³¹ », alors que l'argumentation newtonienne se fondait sur des considérations que l'on pouvait ultimement tenir pour justifiées par analogie avec les données de l'expérience³².

Béguelin procède donc sur cette base à l'analyse des arguments physiques évoqués par les tenants des deux positions scientifiques antagonistes. Il ne récuse certes pas la possibilité de concevoir l'interaction des corps en mouvement dans un milieu plein, mais cette interaction n'est possible qu'en admettant des fluides subtils, sources d'impulsion et pénétrant les pores des corps, sans que leurs parties soient dotées de pesanteur assignable : la composition particulière de ces fluides subtils et en quelque sorte impondérables requerrait d'ailleurs que la raison suffisante en fût relancée en termes de fluides encore plus subtils et plus impondérables, mais dont les éléments fussent néanmoins extrêmement denses, et cela en une régression sans terme. À l'encontre de cette hypothèse complexe, le modèle newtonien des globes ou corpuscules espacés présente l'avantage d'une relative simplicité et d'une intelligibilité ou vraisemblance plus manifeste. Ce sont d'ailleurs ces caractères gnoséologiques de l'hypothèse que Béguelin retient essentiellement en sa faveur :

Rien n'empêche donc de concevoir que la matiere est distribuée & placée actuellement par globes isolés, comme les premieres loix de la nature semblent l'exiger; & l'on n'a pas à craindre que l'intervalle vuide qui seroit entre ces mondes ne facilitât leur rapprochement, ou la chute des uns sur les autres, puisque le mouvement rectiligne qui leur a été imprimé par le Créateur tendroit plutôt à les séparer de plus en plus, si la force de la pesanteur ne les conservoit dans leur distance actuelle³³.

31. *Ibid.*, p. 348.

32. C'est ce que Newton soutenait dans le scholie suivant les définitions initiales dans les *Philosophiæ naturalis principia mathematica*. Voir Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, F. Cajori (dir.), Berkeley, University of California Press, 1962, I, p. 6: « I do not define time, space, place, and motion, as being well known to all. Only I must observe, that the common people conceive those quantities under no other notions but from the relation they bear to sensible objects ». De là suit la caractérisation du temps absolu, de l'espace absolu, du lieu absolu et du mouvement absolu.

33. Béguelin, *Conciliation*, p. 352.

Cette hypothèse doit néanmoins être mise en balance avec le modèle élaboré par Euler concernant la nature de la lumière et qui semble en impliquer le rejet³⁴. La structure mathématique des modèles n'est pas en cause ici, mais seulement les concepts physiques que les hypothèses déploient respectivement. Soit la lumière est constituée par une émission réelle de corpuscules lumineux, soit elle se réduit à l'effet de la pression exercée par le corps lumineux sur l'éther en tant que milieu fluide des cieux. Euler soutenait que le modèle de l'émission corpusculaire enveloppait deux implications problématiques. En étant source d'émission, le corps céleste lumineux tendrait à une déperdition importante de matière et donc de masse. Et, par ailleurs, les corpuscules émis tendraient à remplir intégralement l'espace interstellaire présumé initialement vide. S'appuyant sur divers travaux scientifiques, dont ceux de Patrice d'Arcy sur la rémanence des impressions lumineuses³⁵, Béguelin tente de moduler l'hypothèse de l'émission en vue de l'immuniser contre l'objection d'Euler. Il imagine des mouvements alternés de pulsation affectant la source émettrice : d'où la discontinuité des émissions. Par ailleurs, l'effet imprimé par la lumière sur la rétine, s'il est présumé ponctuel dans sa production, peut s'avérer temporairement rémanent dans la perception qu'il engendre, comme les expériences réalisées par d'Arcy semblent l'établir. Compte tenu d'un espacement suffisant des particules successivement émises et de la vitesse de la lumière, on peut légitimement transposer le modèle newtonien comme s'il impliquait des distances vides immenses entre les corpuscules infimes successivement impliqués dans la transmission du rayonnement depuis sa source sidérale. En vertu de la discontinuité et de l'espacement des émissions, on peut aussi se représenter que la source lumineuse ne subirait qu'une atténuation insignifiante de sa masse mesurée selon la durée la plus longue des observations humaines. Ces hypothèses accessibles permettent ainsi à Béguelin d'accréditer une théorie newtonienne révisée de la lumière et, avec elle, la présupposition d'un vide physique. Ses recherches visant, dans la foulée de cette analyse, la réalisation d'expériences cruciales sur la nature de la lumière lui apporteront une certaine notoriété dans les milieux scientifiques³⁶.

Or, suivant l'approche conciliatrice qu'il adopte, s'agissant des fondements de la philosophie naturelle, Béguelin doit justifier la compatibilité d'un tel modèle avec les raisons d'ordre métaphysique auxquelles il tend à réduire la conception leibnizienne de l'espace. Ces raisons tiennent à l'ordre réciproque des corps les uns par rapport aux autres, dont on peut supposer

34. Voir Leonhard Euler, « Nova theoria lucis et colorum », *Opuscula varii argumenti*, Berlin, Haude et Spener, 1746-1751, I, p. 1-45.

35. Voir Chevalier Patrice d'Arcy, « Mémoire sur la durée de la sensation de la vue », *Histoire*, 1768, p. 439-451.

36. Voir à ce sujet Casparus Hakfoort, « Nicolas Béguelin and his Search for a Crucial Experiment on the Nature of Light », *Annals of Science*, 39 (1982), p. 297-310.

qu'il persiste identique à lui-même, que les corps soient séparés par des portions de vide ou qu'ils le soient par des fluides subtils qui seraient intercalés entre eux. Il est certes possible de souligner que cette équivalence des hypothèses ne serait pas recevable d'un point de vue leibnizien, puisque les raisons suffisantes du lieu des corps feraient défaut si les interstices entre eux étaient réellement vides. Mais cette considération ne retient pas l'attention de Béguelin, puisque, du point de vue physique, l'hypothèse d'un fluide subtil n'ajouterait qu'un réquisit inutile, et donc superfétatoire, à l'explication des phénomènes dans leur ordre.

Est-ce à dire toutefois que l'ordre de coexistence des corps ne serait qu'une implication découlant de l'existence d'un espace pur ou absolu? Confronté à cette supposition dérivée de la philosophie naturelle de Newton, Béguelin se dissocie de ce qu'elle implique en matière de priorité ontologique. Il pose que l'ordre de coexistence des corps résulte de l'arrangement idéal des essences que l'entendement divin conçoit au fondement du meilleur des mondes possibles. Telle est la racine ontologique de la notion d'un espace abstrait et uniforme que l'on ne saurait tenir pour absolu au sens newtonien: le fondement en serait en effet l'ordre des essences dont les corps, par leur coexistence, constitueraient l'expression contingente.

Pour réaliser la jonction de cette thèse métaphysique d'inspiration leibnizienne avec la reconnaissance d'un ordre physique possible, voire même vraisemblable, dont le vide serait partie intégrante, Béguelin interprète l'impossibilité du vide dans la nature selon Leibniz comme signifiant la plus grande perfection et donc la plus grande liaison possible des substances selon le plan de la création. Dans l'ordre des phénomènes, cette plus grande liaison possible se transpose en l'arrangement organique des corps, celui-ci pouvant, voire devant s'accomplir par une certaine implication de vide physique dans l'interrelation des corps, en vertu d'un réquisit d'harmonie. « M. Leibniz, soutient Béguelin, pouvoit si peu nier l'existence du vuide physique que ce vuide est une suite naturelle de son système sur la combinaison des éléments simples³⁷. » Or que faut-il entendre ici par « suite naturelle » ? Il ne saurait s'agir d'une pure et simple déduction de l'ordre physique à partir de l'ordre métaphysique, mais d'une forme de compatibilité entre des représentations qui ont leur source dans des modes distincts de connaissance, selon que ces représentations se justifient respectivement par des arguments tenus pour *a priori* ou *a posteriori*. Il s'agit là ultimement de l'ajustement analogique de deux discours présumés rationnels qui se distinguent par leurs objets et par leurs techniques de preuve. Il ne fait pas de doute que Béguelin a eu le mérite de tenter de les harmoniser, c'est-à-dire de les insérer en un même système intégré de concepts interprétatifs qui pût assurer la liaison entre des notions apparemment incompatibles. C'est ce que traduit bien cette déclaration synthétique au sujet du vide:

37. Béguelin, *Conciliation*, p. 358.

Mais que dirons-nous du sentiment de ces grands hommes sur l'existence du vuide ? Si Newton a prouvé qu'il n'est pas possible que les mouvements s'exécutent & se conservent dans le plein absolu, Leibniz n'a pas moins prouvé que la nature n'admet point de vuide, & que son idée répugne aux loix éternelles de la convenance. En adoptant les deux preuves, il faut nécessairement supposer une distinction entre le vuide physique & le vuide métaphysique ; car deux vérités ne sauroient être en contradiction. Et pourquoi ne pourroit-on pas faire cette distinction ? Elle découle de la nature & de l'objet des deux sciences que je viens de nommer. Qu'est-ce que le *vuide* en Physique ? Ce n'est autre chose que l'espace pur, dont la notion, comme nous l'avons vû, n'a rien que de bien possible, & de très compatible avec la structure du monde matériel. Qu'est-ce, au contraire, que le vuide métaphysique ? C'est une lacune, un défaut, une imperfection dans un tout ; c'est l'absence d'une pièce qui pouvoit & qui devoit entrer dans la construction de la machine ; & c'est là le vuide que Leibniz n'avoit garde d'admettre³⁸.

4. Conclusion

Que conclure ? Dans les mémoires qui ont retenu mon attention, Béguelin entendait montrer que les thèses leibniziennes relatives au fondement de l'ordre naturel pouvaient servir à parfaire l'architecture de théories physiques, reposant par ailleurs sur la généralisation de données d'expérience. À cette fin, il se livrait à une interprétation sélective des principes de la métaphysique de Leibniz. Y prédominaient la distinction des vérités contingentes et des vérités nécessaires, et la subordination des lois de la nature comme vérités contingentes au principe de raison suffisante et aux autres principes architectoniques. D'où le rattachement des généralisations empiriques de la philosophie naturelle à un ordre harmonique de convenance et de finalité prévalant dans l'univers. Cela valait pour la « déduction » des lois fondamentales de la mécanique que l'on ne saurait, en dépit de d'Alembert, réduire à des propositions abstraites relevant de la seule nécessité géométrique, mais que l'on devrait plutôt rapporter aux réquisits de l'harmonie universelle. Cela valait pour l'interaction des corps qui dépendait de l'attraction selon Newton et que l'on pourrait, voire que l'on devrait rattacher aux principes de l'interrelation harmonique entre monades, éléments ultimes de l'ordre naturel et fondements de la liaison, de la composition et de l'interaction des corps. Béguelin, dans cette recherche de fondement ontologique pour l'ordre des phénomènes, n'hésite pas à concevoir des hypothèses aptes à représenter le système d'intégration de forces mouvantes élémentaires, système qui sous-tendrait l'inertie des corps selon la mécanique newtonienne. Et il se livre à une démarche similaire pour concilier la physique du vuide et la conception géométrique de l'espace absolu avec une métaphysique leibnizienne qui fait de l'espace un ordre de coexistence dépendant de l'harmonie des éléments monadiques et exprimant le plan intelligible du monde suivant l'ordre de

38. *Ibid.*, p. 357.

composition des réalités naturelles mêmes. De telles synthèses ne seraient ultimement possibles qu'en réduisant la philosophie naturelle des Newtoniens aux seules inférences inductives et analogiques d'une science limitée aux corrélations empiriques, et elles ne seraient corrélativement possibles qu'en assimilant les principes de la philosophie naturelle leibnizienne à des constructions métaphysiques qui serviraient à établir un système rationnel possible des lois de la nature. Sans doute pourrait-on estimer qu'il ne s'agirait là que d'un habile bricolage spéculatif. Je préfère pour ma part y voir l'expression d'une démarche de fondement théorique pour une philosophie de la nature qui restait à unifier dans ses modèles et ses méthodes, par voie d'hypothèses analogiquement fondées. Et l'on ne saurait professer que cette problématique ait été dénuée de pertinence.

La méthode philosophique en question

L'Académie de Berlin et le concours pour l'année 1763

Tinca Prunea-Bretonnet

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032220ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032220ar>

[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

Prunea-Bretonnet, T. (2015). La méthode philosophique en question : l'Académie de Berlin et le concours pour l'année 1763. *Philosophiques*, 42 (1), 107–130. <https://doi.org/10.7202/1032220ar>

Résumé de l'article

Cet article se propose d'analyser les courants et les doctrines méthodologiques représentés à l'Académie de Berlin entre 1746 et 1761 en prenant en compte les deux orientations principales qui s'y affrontent : d'une part, le wolffianisme soutenu en premier lieu par Formey, qui argumente l'emploi d'une méthode d'inspiration mathématique en philosophie, et, de l'autre, le camp newtonien et anti-wolffien, représenté notamment Maupertuis et Béguelin, qui affirme l'hétérogénéité de la mathématique et de la philosophie et la nécessité d'en tenir compte sur le plan méthodologique. Ce débat est intimement dépendant des prises de position de Crusius et de Wolff et leur analyse s'avère indispensable. Il formule également le cadre conceptuel de la *Preisaufrage* pour l'année 1763, jouant un rôle déterminant dans l'élaboration des réponses, ainsi qu'en témoignent les mémoires de Mendelssohn et de Kant, discutés dans la dernière partie du texte. L'Académie de Berlin apparaît ainsi comme un acteur décisif dans les controverses philosophiques de l'époque et dans la redéfinition méthodologique amorcée.

La méthode philosophique en question.

L'Académie de Berlin et le concours pour l'année 1763

TINCA PRUNEA-BRETONNET

New Europe College, Bucarest

tincaprunea@yahoo.com

RÉSUMÉ. — Cet article se propose d'analyser les courants et les doctrines méthodologiques représentés à l'Académie de Berlin entre 1746 et 1761 en prenant en compte les deux orientations principales qui s'y affrontent : d'une part, le wolffianisme soutenu en premier lieu par Formey, qui argumente l'emploi d'une méthode d'inspiration mathématique en philosophie, et, de l'autre, le camp newtonien et anti-wolffien, représenté notamment Maupertuis et Béguelin, qui affirme l'hétérogénéité de la mathématique et de la philosophie et la nécessité d'en tenir compte sur le plan méthodologique. Ce débat est intimement dépendant des prises de position de Crusius et de Wolff et leur analyse s'avère indispensable. Il formule également le cadre conceptuel de la *Preisaufrage* pour l'année 1763, jouant un rôle déterminant dans l'élaboration des réponses, ainsi qu'en témoignent les mémoires de Mendelssohn et de Kant, discutés dans la dernière partie du texte. L'Académie de Berlin apparaît ainsi comme un acteur décisif dans les controverses philosophiques de l'époque et dans la redéfinition méthodologique amorcée.

ABSTRACT. — This paper aims to analyze the methodological doctrines articulated and promoted at the Berlin Academy between 1746 and 1761 by taking into account the two major opposing positions: on the one hand, Wolffianism, endorsed by Formey who argues in favor of the use of a mathematics-inspired method in philosophy, and, on the other hand, the Newtonian and anti-Wolffian faction, represented principally by Maupertuis and Béguelin, which asserts the heterogeneity of mathematics and philosophy and the necessity to mirror this heterogeneity on the methodological level. This debate is closely related to Wolff's and Crusius' conceptions and their analysis hence appears as crucial. It also offers the conceptual frame of the *Preisaufrage* for 1763 and plays an essential role in the composition of the answers, as shown in Mendelssohn's and Kant's essays discussed in the last part of the article. The Berlin Academy thus emerges as a decisive actor in the philosophical controversies and the meditations on methodology of the time.

Instrument privilégié de la politique culturelle du roi Frédéric II, l'Académie royale de Prusse est dirigée depuis sa refondation en 1746 par des penseurs favorables à la philosophie newtonienne et française et généralement hostiles au wolffianisme. Son activité a un grand retentissement sur toute la scène intellectuelle européenne de l'époque¹ et les savants sont pour

1. A. v. Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1. Bd., 1. Hälfte, Berlin, 1900, p. 396: « Als das directe und eigentliche Mittel, den Fortschritt der Wissenschaften im Grossen zu befördern und in richtigen Bahnen zu halten, galten die *Preisaufgaben*, welche die Akademien jährlich stellten. Ihre Bedeutung kann nicht

la plupart très au fait des idées promues par ses membres. Elle encourage certains courants philosophiques à travers l'orientation des sujets soumis au concours et les prix décernés. Les *Mémoires* académiques circulent dans tout le royaume et sont lus attentivement aussi à l'étranger. On peut citer ici l'exemple du jeune Kant qui, depuis Königsberg, suit de près les écrits des académiciens et les doctrines représentées à Berlin. La classe de « philosophie spéculative » de l'Académie prussienne joue un rôle particulièrement important à l'époque, non seulement parce qu'elle jouit d'un statut unique, étant la première de ce type au sein des Académies européennes, mais surtout parce que la philosophie qu'elle promeut représente au XVIII^e siècle, selon l'expression de Harnack, le *Pulsschlag* de la vie intellectuelle².

Le 4 juin 1761, la classe de philosophie spéculative, qui organise le concours tous les quatre ans, propose pour l'année 1763 un sujet portant sur l'évidence et la certitude des vérités métaphysiques :

On demande, si les vérités métaphysiques en général et en particulier les premiers principes de la Théologie naturelle et de la Morale sont susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et au cas qu'elles n'en soient pas susceptibles, quelle est la nature de leur certitude, à quel degré elle peut parvenir, et si ce degré suffit pour la conviction ?

L'énoncé en allemand de la question paraît dans les *Berlinische Nachrichten von Staats- und Gelehrtenachen* le 23 juin 1761³. Le temps accordé à la rédaction des réponses est assez court, la date limite étant fixée au 1^{er} janvier 1763. Comme à l'accoutumée, les textes doivent être adressés de manière anonyme au secrétaire perpétuel de l'Académie, J. H. S. Formey, mais comporter une devise permettant d'en identifier l'auteur. Il y aura au moins une trentaine de textes envoyés. Les Actes de l'Académie publient le procès-verbal de la session de la classe de philosophie spéculative le 28 mai 1763 et annoncent que le jury, après avoir hésité entre deux mémoires, les numéros XX et XXVIII, s'était décidé pour le premier « avec la clause qu'on

hoch genug geschätzt werden. [...] In diesen Aufgaben, die man mit Umsicht nach langen Beratungen auswählte, stellte sich fortschreitend der Gang der Wissenschaften selbst dar: denn in der Regel sah man von Specialitäten ab und schrieb solche Themata aus, die eine vollkommene Einsicht in den Stand einer ganzen Disciplin und ihre Förderung an dem wichtigsten Punkte verlangten, oder die ein Fundamentalproblem enthielten. [...] Sie richteten sich an die Gelehrten von ganz Europa und wurden überall in der wissenschaftlichen Welt bekannt. »

2. *Ibid.*, p. 401 : « Der Pulsschlag des 18. Jahrhunderts war die Philosophie, und zwar im Sinne der Ermittlung der letzten und höchsten Principien sowohl auf dem Gebiete der Naturwissenschaften als auf dem des geistigen Lebens. Dort war es der Gegensatz der englischen Philosophie zu der Leibniz-Wolff'schen, in welchem sich das Interesse bewegte [...]. »

3. « Man will wissen: Ob die Metaphysische Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiæ naturalis, und der Moral, eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten, und welches, wenn sie besagter Beweise nicht fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewißheit ist, zu was vor einem Grade man gemeldete Gewißheit bringen kann, und ob dieser Grad zur volligen überzeugung zureichend ist. »

déclarerait dans l'Assemblée publique que le numéro xxviii en approchait autant qu'il était possible et méritait les plus grands éloges ». C'est le président de la classe, J. G. Sulzer, qui tranche en faveur du gagnant, les deux réponses ayant obtenu le même nombre de votes plusieurs fois.

Le prix revient à Moses Mendelssohn, la mention de mérite ou *accessit* à Immanuel Kant, et deux autres textes en latin sont publiés en même temps que les mémoires distingués, les numéros xiv et xviii⁴. Parmi les participants connus au concours, on a pu identifier Th. Abbt, dont la réponse (le numéro xxiii) n'a pas retenu l'attention du jury⁵. J. H. Lambert rédige lui aussi une ébauche de réponse, mais ne participe finalement pas au concours, peut-être faute de temps⁶. Les idées qu'il y esquisse à l'intention de l'Académie prennent appui sur un écrit de 1761, intitulé *Criterium veritatis*, et elles seront développées dans ses ouvrages ultérieurs, notamment dans le *Neues Organon*⁷.

L'Académie de Berlin et le contexte général du concours

Le thème proposé par Sulzer en 1761 décide du retour à la métaphysique ; il engage plus précisément le problème de la connaissance. La *Preisaufrage* a un remarquable écho dans le monde philosophique d'alors et suscite un vif intérêt pour le résultat du concours et pour les textes distingués. Le témoignage bien connu du jeune F. H. Jacobi est représentatif : il confesse que la question a éveillé au plus haut point son intérêt et qu'il attendait avec *Sehnsucht* la publication des textes récompensés⁸.

Le sujet est en effet d'une grande actualité : on invitait les penseurs à se prononcer et à trancher à propos d'un débat qui agissait les esprits depuis plusieurs décennies. La manière de formuler la question, surtout en allemand, ne trompait personne : elle engageait le projet méthodologique wolffien — ou bien, comme on l'appelait à l'époque, « leibnizo-wolffien » — et ouvrait explicitement le débat avec les opposants d'inspiration newtonienne ou piétiste. On ne saurait soupçonner Sulzer, wolffien modéré et penseur

4. *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Prusse sur la nature, les espèces, et les degrés de l'évidence avec les pièces qui ont concouru*, Berlin, 1764.

5. Son texte, « Von der Gewißheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten », paraîtra dans *Vermischte Werke*, 4. Theil, Berlin, 1780, p. 59-134.

6. Sa réponse sera publiée en 1918 par K. Bopp à Berlin sous le titre *Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen* ; désormais aussi dans Lambert, *Philosophische Schriften*, Bd. X.2, Hildesheim/Zürich/NY, 2008, p. 493-529.

7. Sur le *Neues Organon* comme « a delayed answer to the Academy », voir P. Basso, « Mendelssohn on Lamberts *Neues Organon* », dans R. Munk, *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*, Dordrecht/Heidelberg, 2011, p. 65-81.

8. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau, 1787, p. 74. Jacobi confirme ici l'affirmation de Harnack, *Geschichte*, p. 396 : « Mit der höchsten Spannung erwartete man sie, ja diese Spannung war fast grösser bei der Ankündigung der Fragen als bei der Mittheilung der Antworten ; den in der Frage zeigte sich die Meisterschaft. »

fidèle à une exigence de rigueur formelle malgré son relatif éclectisme doctrinal, de vouloir donner le coup de grâce à Chr. Wolff⁹. Bien au contraire, il se peut que, constatant que l'hostilité envers Wolff avait perdu depuis peu sa force militante à Berlin et que le camp adverse était en train de se décomposer, il ait voulu rétablir un équilibre dans le jugement porté sur la doctrine wolffienne. Il avait d'ailleurs essayé par le passé de bloquer d'autres *Preisfragen* qui annonçaient un règlement de compte avec cette dernière. Il allait également contribuer directement au succès de l'écrit d'inspiration wolffienne de Mendelssohn en 1763. Tout comme lors des concours sur les monades (1747) et sur l'optimisme par la suite (1755), les protagonistes étaient connus d'avance : il y avait d'un côté Wolff et Leibniz (principalement dans sa réception wolffienne), et de l'autre, P. L. Moreau de Maupertuis et Chr. Aug. Crusius.

Ce dernier avait abandonné la philosophie au profit de la théologie au début des années 1750, tout en ayant achevé un système philosophique solide et nuancé, décidément anti-wolffien. Sa doctrine, élaborée point par point contre Wolff, fournit des armes philosophiques de choix aux opposants du wolffianisme et jouit d'un remarquable retentissement à l'époque. Le porte-parole des anti-wolffiens à l'Académie de Berlin avait été pendant presque quinze ans son président Maupertuis. Disciple de Newton, qu'il introduit en Allemagne, et sympathisant de la pensée anglaise en général, il avait mené une lutte acharnée contre la doctrine wolffienne et avait engagé l'Académie dans ce débat grâce aux *Mémoires* académiques, aux *Discours* et aux concours proposés où les récompenses sont souvent offertes aux anti-wolffiens. Il avait fait au besoin front commun avec les piétistes — une coalition assez étrange entre deux courants unis exclusivement par leur aversion partagée envers Wolff, que l'on rencontre aussi ailleurs en Allemagne à l'époque, à l'Université Albertine de Königsberg par exemple. Toutefois, Wolff était décédé en 1754 et Maupertuis en 1759. Crusius ne se préoccupait plus de philosophie. L'alliance anti-wolffienne était en déclin, mais le wolffianisme ne se portait pas mieux. Depuis son rappel à Halle en 1740, et malgré sa renommée incontestable et le rôle académique important conféré à ses disciples, Wolff n'avait pas dominé sans conteste la scène philosophique et les années cinquante ne s'étaient pas montrées clémentes avec son école. Certains disciples étaient devenus des penseurs significatifs, mais ils revendiquaient de plus en plus l'indépendance par rapport à la doctrine du maître, tandis que ses critiques, bien que moins nombreux, étaient tenaces, audibles et consistants du point de vue philosophique.

Une nouvelle génération de penseurs était donc appelée en 1761 à prendre position par rapport au problème crucial de la méthode en philosophie et à la relation entre la philosophie et la mathématique, à dresser en fait

9. Harnack (*Geschichte*, p. 410) voit dans le thème proposé un « retour à la critique de Wolff », ce qui, à notre avis, est peu probable.

le bilan de la première moitié du XVIII^e siècle dans une sorte d'auto-interprétation des voies tracées ou parcourues par l'*Aufklärung*. Ainsi qu'à sortir, si possible, la métaphysique du discrédit et des conflits incessants qu'on déplorait ou, au moins, on dénonçait unanimement. C'est bien ce qu'impliquaient les différents concepts convoqués de manière peu rigoureuse dans la question académique, tels « certitude », « évidence », « *deutliche Beweise* », « *Gewißheit* », et dont l'emploi indistinct allait grever également les réponses proposées¹⁰. En tous les cas, ce concours offre un panorama particulièrement riche et fidèle de l'état de la question de la méthode en métaphysique et de la capacité de cette science à atteindre l'évidence ou la certitude au milieu du XVIII^e siècle.

L'influence des conceptions représentées au sein de l'Académie est déterminante pour les controverses de l'époque et elles jouent un rôle déterminant également dans l'élaboration des *Preisschriften*. Si les textes recompensés ont bénéficié d'analyses plus amples, les courants et les doctrines articulés et soutenus par les académiciens ont été peu étudiés. Prémisses incontournables de la redéfinition méthodologique qui se prépare et véritable concentré d'une époque philosophique animée et cruciale, l'activité de l'Académie retiendra par conséquent de manière privilégiée notre attention dans les analyses qui suivent.

Formey et la doctrine wolffienne

Parmi les fidèles de Wolff au sein de l'Académie se trouve, au premier rang, Jean Henri Samuel Formey, son secrétaire perpétuel. Bien que modéré, Formey reste attaché à la doctrine wolffienne et souhaite la faire connaître ; il lui consacre, entre autres écrits, les six tomes de la célèbre *Belle Wolffienne*. Sa position au sein de l'Académie n'est en revanche pas suffisamment importante pour peser de manière significative en faveur du wolffianisme avant la mort de Maupertuis et le relatif équilibre qui semble s'installer au début des années 1760 sous la présidence de l'anti-wolffien L. Euler. Ni sa fidélité n'est sans faille : il lui arrive de voter contre ses convictions par égard pour Maupertuis¹¹.

Dans son *Histoire abrégée de la philosophie*, Formey invoque comme principal et indiscutable mérite de Wolff l'introduction de la méthode mathématique en philosophie :

On lui [sc. à Wolff] sera éternellement redevable d'avoir transporté aux Sciences Philosophiques la méthode et la certitude qui auraient été jusqu'alors renfermées

10. Voir à ce propos, P. Basso, « *Deutlichkeit*, évidence et certitude dans les réponses anonymes », *Astérion*, 9, 2011. La publication prochaine des mémoires anonymes est annoncée aux éditions Frommann-Holzboog : *Über die Deutlichkeit. Die Preisfrage der preußischen Akademie für 1763*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Paola Basso.

11. Ainsi en 1755 quand il se décide pour le mémoire de A. F. Reinhard. Voir Harnack, *Geschichte*, p. 405.

dans les seules Mathématiques. Quand on contesterait à ce système la prérogative d'être le dépôt de la vérité, il en est au moins incontestablement la route; & ce n'est qu'en traitant ainsi les matières, qu'on peut arriver à l'évidence¹².

On verra qu'il emploie ici des termes rejetés dans d'autres textes, notamment le « transport » ou « transfert » en philosophie de la méthode utilisée en mathématique. Néanmoins, ses convictions méthodologiques, à défaut d'être originales et parfaitement rigoureuses, demeurent constantes tout au long de sa longue carrière philosophique.

C'est probablement l'un de ses ouvrages qui lance à proprement parler le débat sur la méthode au sein de l'Académie, bien qu'il s'agisse d'un sujet actuel à l'époque. En 1747, il publie un écrit intitulé *Recherche sur les éléments de la matière*¹³ où il prend position dans la controverse — ou la « guerre philosophique », comme il la nomme — déclenchée par le concours académique à propos des monades. Il considère la question de la différence entre la philosophie et la mathématique comme un « sujet neuf » (XIII, 280) et condamne la « rage de la méthode » qui serait devenue à l'époque un véritable « préjugé ». Il est intéressant de noter que la volonté d'importer dans les autres sciences, et notamment en métaphysique et en physique, « les procédés, les calculs, les suppositions et les divisions des géomètres » soit regardée comme « un préjugé » — cible par excellence du combat mené par les *Lumières* — qu'il s'agit de dénoncer au plus vite sous peine de tomber dans la stérilité, voire l'absurdité. Les mathématiciens auraient, selon Formey, la « manie de vouloir tout expliquer par les principes de leur science » et ils s'érigent en métaphysiciens et physiciens sans se rendre compte — ou sans vouloir tenir compte — de la différence notable entre leurs objets qui sont abstraits, imaginaires et les objets effectifs, actuels de la nature.

Formey parle ici explicitement d'une « différence de nature » entre les notions (ou les objets) de ces sciences sans toutefois aller jusqu'à mettre en doute la pertinence d'une unique méthode. Il nie la possibilité de soumettre les phénomènes effectifs au calcul et à la mesure géométrique. Il oppose, selon une autre position répandue à l'époque, la quantité à laquelle a affaire la mathématique et la qualité dont parle la métaphysique. Malgré la certitude et l'infailibilité dont elles jouissent, les notions géométriques doivent s'arrêter au seuil de la métaphysique; on ne saurait aucunement les y « transplanter », sauf à vouloir s'engouffrer dans un véritable labyrinthe où règne

12. Amsterdam, 1760, p. 297.

13. J. H. S. Formey, *Mélanges philosophiques*, tome premier, Leyde, 1754, p. 263-388 (les chiffres romains dans le texte renvoient au numéro du paragraphe cité, les chiffres arabes, à la page). Ce texte est une réponse critique à l'écrit publié anonymement par Euler en 1746 à Berlin, *Gedanken von den Elementen der Corper*. Formey accompagne sa *Recherche* d'une traduction en français du texte d'Euler (sous le titre *Considérations sur les éléments des corps*) et d'un dossier d'« Observations » regroupant des réfutations contemporaines des thèses de ce dernier; voir à ce propos, *Mélanges*, p. 389 et suiv.

l'absurde. C'est le cas aussi en physique, où toutefois le commerce entre les deux sciences serait, selon Formey, « fréquent, intime, nécessaire ». Il faut garder présente à l'esprit la distinction entre les corps réels et les corps géométriques et éviter d'« échanger des principes » : « les vérités géométriques sont une vraie chimère, & même une contradiction formelle, lorsqu'on les transporte en physique » (xxxiii, 301). Le danger de cette « manie d'universalité » (xliii, 315) doit être dénoncé haut et fort, car, affirme Formey à propos des mathématiciens,

leur espèce d'infailibilité géométrique a été étendue à toutes les matières qu'il leur a plu de traiter, sans qu'on ait examiné si ces matières étaient effectivement du ressort de leurs opérations, & si leurs poids & leurs balances étaient propres à tous les usages qu'ils jugeaient à propos d'en faire (xxvii, 297).

L'hétérogénéité des objets est donc explicitement établie et Formey semble s'inscrire ici dans la lignée des penseurs — très nombreux à l'époque — qui affirment le caractère imaginaire, « fictif », des notions mathématiques :

Je m'arrête & je crois avoir démontré sans réplique ce que je m'étais proposé d'établir, c'est que les notions imaginaires des Géomètres sont inutiles, & même souverainement dangereuses dans la Physique. A plus forte raison s'évanouissent-elles, pour ainsi dire, en présence du Métaphysicien, dont l'unique but est d'arriver à la réalité, & d'indiquer les dernières raisons des choses (xlii, 313).

Toutefois, Formey soutient l'utilité, voire la nécessité, de l'étude des mathématiques pour la métaphysique. Cette étude forme l'esprit et lui enseigne « cet ordre, cette marche sûre & ferme, que les Géomètres ont eu le bonheur de s'approprier les premiers, & qui a donné pendant si long-temps à leur science ce relief de certitude ». Il affirme, par conséquent, en reprenant les arguments du jeune Wolff, la nécessité d'employer la méthode mathématique ou géométrique en philosophie, car ses règles sont propres à l'esprit humain et non spécifiques à l'objet des sciences mathématiques comme tel. C'est la raison elle-même qui impose ces « sages loix » que Formey réduit, en suivant fidèlement la doctrine wolffienne, à trois règles principales : « 1. Tous les termes doivent être exactement définis. 2. Toutes les propositions doivent être démontrées par des conséquences légitimes, & bien liées entre elles. 3. On ne doit employer aucune prémisse qui n'ait sa preuve dans ce qui précède » (xliv, 316).

Dans une note très importante à ce paragraphe, il résume les points essentiels de sa méthodologie d'inspiration wolffienne et impute l'erreur et l'équivoque qui domineraient dans les sciences autres que la mathématique au non-emploi de la bonne méthode. Il postule l'universalité de cette méthode qui peut et doit même être appliquée dans toutes les sciences — abstraction faite de leurs objets distincts par nature : « Ce n'est point l'objet seul des Mathématiciens qui fait la certitude de leur science ; c'est la justesse de leurs règles. Tout Philosophe donc qui saura faire usage des mêmes règles,

arrivera à la même certitude. » Il met en garde, cependant, contre le mélange des notions et précise que, après avoir revendiqué la même méthode, le philosophe doit impérativement « se séparer » du géomètre et « ne conserver aucune communauté » avec lui; chacun doit suivre un chemin indépendant et être conscient de cette distinction fondamentale: « L'un va à la chasse des réalités, l'autre à celle des notions imaginaires. » Pourtant, et Formey fait preuve ici d'un certain éclectisme qui nuit à la rigueur de sa démarche et obscurcit les distinctions fermes qu'il souhaitait établir, il relativise la radicalité mobilisée plus tôt en affirmant sans s'expliquer que les notions imaginaires ne devraient pas être « entièrement prosrites de la Philosophie »: on peut leur y accorder une place, à condition de ne pas les prendre pour des réalités (XLV, 317).

Dans un autre texte rédigé également en 1747 mais publié deux ans plus tard, *Preuves de l'existence de Dieu ramenées aux notions communes*¹⁴, Formey revient sur la question de la méthode géométrique et insiste sur son versant analytique. « L'art de tout démontrer », affirme-t-il, est « le seul moyen de changer nos idées confuses en idées distinctes, & nos probabilités en axiomes » et l'ordre géométrique demeure pour lui « la marche la plus sûre de l'esprit humain »¹⁵. Se revendiquant de Descartes et avouant en même temps son admiration pour l'*Encyclopédie* et Maupertuis, Formey définit cette méthode comme un enchaînement strict ou une « généalogie » qui fait que les propositions naissent l'une de l'autre et sont liées. Il insiste également sur la nécessité de l'analyse qui seule rend la démonstration évidente:

La profondeur de l'esprit humain n'est, à proprement parler, que ce talent de réduire les idées distinctes à d'autres encore plus simples & plus nettes, jusqu'à ce qu'on ait atteint la dernière résolution possible à notre entendement. [...] Après avoir saisi cette évidence dans les axiomes, dans les notions communes, on peut la conserver dans toute la suite d'un long raisonnement, & la porter jusques dans les conséquences les plus éloignées des principes où on l'a puisée¹⁶.

Deux autres thèses avancées dans cet écrit, et présentes également chez Maupertuis, seront significatives pour les débats des décennies à venir, ainsi que pour les réponses à la *Preisfrage* de 1761: contrairement aux notions métaphysiques, les vérités mathématiques ne sont pas en mesure d'influer sur nos passions ni d'intéresser nos cœurs; le plus simple des hommes, doué de bon sens, raisonne selon une logique naturelle sans l'avoir étudiée et n'a besoin que du « flambeau des notions distinctes » pour être éclairé. D'où Formey conclut, à propos de toutes les vérités, métaphysiques ou non: « Ramener donc une vérité & ses preuves aux notions communes, c'est la

14. Formey, *Mélanges*, p. 1 et suiv.

15. *Ibid.*, p. 13 et 16.

16. *Ibid.*, p. 16-17.

rendre d'une évidence universelle, c'est la mettre à la portée de tout le genre humain¹⁷. »

On pourrait voir dans ces prises de position, parfois insuffisamment élaborées et harmonisées, une tension par rapport à Wolff et une certaine difficulté qu'aurait ressentie Formey à adhérer aux doctrines méthodologiques du maître. La distinction des objets des deux sciences, la description de leurs différences, et l'accent mis sur l'analyse — des thèses partagées parfois avec les adversaires du wolffianisme —, peuvent donner l'impression que Formey entreprend une critique, même partielle, de l'école wolffienne et que, en endossant certains infléchissements suggérés par le camp anti-wolffien, il souhaite nuancer des partis pris méthodologiques devenus désuets. En fait, la situation est plus complexe. Celui qui confesse sentir « chaque matin [...] redoubler son ardeur pour le wolffianisme » ne fait la plupart du temps qu'exposer les thèses mêmes de Wolff qui sont plus subtiles et riches que les vulgarisations proposées par ses disciples et les comptes-rendus de ses adversaires. Deux textes, assez peu étudiés de nos jours mais connus à l'époque, sont décisifs pour ce débat et pour les prises de position méthodologiques des années 1760. Ils mettent clairement en lumière l'inscription, jusque dans son versant anti-wolffien, de la controverse dans le projet méthodologique, sinon tracé, au moins rendu possible par Wolff.

Il s'agit d'abord d'un texte wolffien de 1729, *De Notionibus directricibus & genuino usu philosophiæ primæ*¹⁸, que Formey connaît parfaitement car il le traduit en guise d'introduction à sa présentation de l'ontologie du maître dans le quatrième tome de *La Belle Wolfienne* sous le titre *Sur les notions directrices & sur le véritable usage de l'ontologie*¹⁹. C'est avant tout pour l'insistance sur le versant analytique de la méthode que cet écrit mérite notre attention²⁰. La méthode scientifique, identifiée chez Wolff, comme on le sait, à la méthode mathématique ou démonstrative, ou encore philosophique, y est reconfirmée dans son statut exemplaire de seule voie menant à un « véritable système » et capable de « mettre la vérité dans une pleine évidence » : « Je suis persuadé que quiconque prendra cette peine [d'appliquer la méthode], trouvera dans l'ontologie la même clarté qui brille dans la géométrie » et fera l'expérience du « consentement et [de] l'aquiescement » produit par l'évidence ainsi atteinte²¹. C'est sur l'ontologie, en tant que science

17. *Ibid.*, p. 29.

18. Le texte paraît dans le recueil *Horæ subsecivæ Marburgenses*, Francfort et Leipzig, 1729; réédité dans Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. 2, Bd. 34 (1), Hildesheim/Zürich/NY, 1983, p. 310-350.

19. Réédition dans Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. 3, Bd. 16 (2), Hildesheim/Zürich/NY, 1983, p. 1-XXIII.

20. Pour une mise en parallèle de ce texte avec la *Preisschrift* de Kant, voir S. Buchenau, « Notions directrices et architectonique de la métaphysique. La critique kantienne de Wolff en 1763 », *Astérior*, 9, 2011.

21. *Sur les notions*, p. III.

architectonique puisque première, que repose l'édifice des sciences, et, plus exactement, sur les principes ontologiques que Wolff nomme ici « notions directrices ». Elles sont appelées « directrices » car elles « nous apprennent comment il faut diriger nos pensées pour trouver ce que nous cherchons » : elles « montrent le chemin », « empêchent de s'égarer », « répandent la lumière » et « font découvrir des objets ».

Aussi bien la logique et les mathématiques que toutes les « parties de la philosophie » se servent de ces notions et « dérivent » au fond des principes ontologiques, dans cette unité de la raison que Wolff proclame dès ses premières réflexions méthodologiques et qui fonde l'universalité de la méthode. Les axiomes d'Euclide sont au fond, affirme Wolff, des principes ontologiques, et non mathématiques, et ils appartiennent au sens commun. Tout homme en dispose et les utilise, bien que de manière confuse, dans ses raisonnements quotidiens. Le rôle insigne de l'ontologie est donc celui de rendre ses notions distinctes et fécondes, aptes ensuite à diriger l'entendement dans la découverte de nouvelles vérités et dans l'examen des vérités déjà atteintes. Or, selon Wolff, la voie pour y parvenir est la « réduction des sciences au sens commun » par l'analyse : il faut « résoudre les démonstrations jusqu'à leurs premiers principes », il faut ramener la philosophie

au sens commun, en résolvant toutes les démonstrations de manière qu'elles parviennent à la fin à des notions communes, & en revenant à ces dernières mêmes, quand la chose est possible, à d'autres notions communes plus simples encore, de manière que le nombre de notions primitives demeure extrêmement petit²².

Cette analyse doit non seulement restaurer l'ontologie dans sa dignité perdue et la rendre certaine et utile — elle, si décriée et « universellement abandonnée », selon un constat répandu à l'époque que Wolff fait sien —, mais également nous libérer du soupçon de l'incertitude de la science physique. Selon Wolff, l'attention à la notion ontologique de la raison suffisante permet à la physique de parvenir à la certitude, tout comme la force directrice des notions ontologiques en général est en mesure d'invalider le « préjugé vulgaire », dont se rendrait coupable Hume, qui veut que la certitude soit en fait inatteignable.

Il est particulièrement intéressant d'éclairer les positions de Formey également à partir d'un deuxième texte wolffien central pour les débats de l'époque et pour les développements ultérieurs. Cet écrit met en lumière la complexité de la pensée wolffienne et exerce une influence notable, non seulement sur ses disciples, mais également sur ses opposants, tel Crusius et, très probablement, le jeune Kant. Il s'agit d'un écrit publié en 1731 dans les *Horæ subsecivæ Marburgenses, De differentia notionum metaphysicarum et mathematicarum*, et l'on y retrouve l'essentiel des thèses avancées par

22. *Ibid.*, p. xxii-xxiv.

Formey dans la *Recherche sur les éléments de la matière*. On le verra, toute tension par rapport aux doctrines du maître ou tout éventuel infléchissement sont infirmés par cette lecture.

Wolff revient ici²³ sur la distinction cruciale entre l'objet de la mathématique et celui de la philosophie : tandis que la mathématique s'occupe de la quantité, la philosophie traite de l'être en général. En 1731, probablement sous l'influence des doctrines anti-mathématisantes de l'époque, et notamment de A. Rüdiger et de A. F. Hoffmann²⁴, les réflexions de Wolff deviennent plus précises et analysent de près les différences entre ces deux sciences. Les notions mathématiques, affirme-t-il, sont imaginaires et construites, les notions ontologiques sont réelles, à savoir possibles car non contradictoires, et elles sont données. Leur confusion est une intarrissable source d'erreur (*Irrthümer*) qui a largement contribué au discrédit de la métaphysique. Il insiste sur de nombreuses pages et avec des arguments assez répétitifs sur l'absolue nécessité de distinguer les concepts mathématiques des concepts philosophiques et cette distinction est fondée sur la distinction des facultés de l'esprit (§ 3). Le mathématicien mesure les choses et s'occupe de l'apparence de la chose, et non de ce qu'elle est en elle-même et de ses attributs. Tâche du seul métaphysicien, cette dernière question ne saurait être traitée avec des concepts empruntés aux mathématiques car ils ne sont pas aptes à nous éclairer sur la réalité. « Inventés » (*erdichtet*) et « imaginaires » (*eingebildet*), ils ne doivent aucunement être transférés (*übertragen*) en métaphysique, ni en physique, où l'on parle de choses effectives (*würcklich*). Cette différence demeure obscure pour le mathématicien habitué à sa matière et c'est la raison pour laquelle — Wolff ne se lasse pas de le répéter — son statut de mathématicien ne lui donne pas à lui seul le droit de se prononcer sur la métaphysique. Bien au contraire, les mises en garde sont fréquentes : quand on emploie en métaphysique un concept imaginaire, qui jouit d'une apparente évidence, on arrive à prendre une chose inventée pour une réalité et on finit par introduire en philosophie une *qualitas occulta* ou *verborgene Eigenschaft*, et cela entraîne des mots sans signification, des confusions et des erreurs²⁵. Wolff décrit en guise d'exemple le sort des concepts comme l'espace, le temps ou l'infini, entre autres, avec la même conclusion : « Il s'en suit assez clairement qu'un métaphysicien ne saurait emprunter ses concepts aux écrits mathématiques²⁶. »

23. Nous citons ce texte d'après sa version allemande, dans Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. 1, Bd. 22, Hildesheim/Zürich/NY, 1983, p. 286-348 ; pour le texte latin, voir Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. 2, Bd. 34 (3), Hildesheim/Zürich/NY, p. 385-479.

24. A. Rüdiger, *De sensu veri et falsi*, Halle, 1709 ; A. F. Hoffmann, *Gedanken über Christian Wolffens Logick*, Leipzig, 1729.

25. *Ibid.*, § 11, p. 316.

26. « Daraus ist nun klar genug, daß ein Metaphysiker seine Begriffe aus Mathematischen Schriften nicht holen kann », *ibid.*, § 14, p. 328.

Toutefois, Wolff ne va pas jusqu'à mettre en doute l'unité de la méthode qu'il avait établie déjà dans le § 139 du *Discursus præliminaris*. La distinction radicale des objets de ces sciences n'entraîne pas une nouvelle réflexion méthodologique, bien qu'elle la rende pensable, ni ne semble mettre en question la pertinence d'un seul et même procédé, car l'unité de la raison postulée d'emblée lui permet de garder intacts ses principes méthodologiques. Comme elle se fonde dans la pensée elle-même, la méthode scientifique (nommée aussi démonstrative, philosophique ou mathématique) reste la seule voie en mesure d'assurer la scientificité de la philosophie. Les mathématiques n'ont fait que l'employer le mieux et les premières, mais elle ne leur appartient nullement.

On a pu le constater, ici comme ailleurs, Formey reprend les thèses du maître sans en interroger les présupposés ni aller plus loin. Il se peut que ce soit précisément le jeune Kant, sur lequel l'influence de ce dernier texte est fort probable, qui en tirera, en mettant à profit d'autres sources également, les ultimes conséquences. Malgré l'insistance de Wolff sur les différences entre la métaphysique et la mathématique, sur l'importance de l'analyse comme moment préalable à la démonstration, ainsi que sur le rôle de l'expérience, sa méthode est généralement perçue à l'époque comme rationaliste, démonstrative, synthétique, comme le résultat de l'importation en métaphysique du procédé propre aux mathématiques. Les simplifications de ses disciples jouent sans doute un rôle non négligeable dans cette image, mais le fait que Wolff présente la définition comme le point de départ et le fondement de la démarche syllogistique et qu'il réduise la méthode « scientifique » aux trois moments emblématiques rappelés par Formey, est déterminant pour sa réception dans la première moitié du XVIII^e siècle. Il est certain que les penseurs qui affirment l'importance décisive de l'analyse, la distinction entre la philosophie et la mathématique et l'irréductibilité de l'effectif au possible, tel Kant par exemple, se comprennent comme décidément anti-wolffiens, malgré leur dette envers le projet précis de Wolff.

Maupertuis et le front anti-wolffien

Bien que ce soit le wolffien Sulzer qui formule la *Preisfrage* pour l'année 1763, les termes employés rappellent les écrits de Maupertuis. C'est en effet ce dernier qui lègue à la deuxième moitié du XVIII^e siècle les termes du débat, ainsi que des positions incontournables, et ce dans un écrit de 1756 (publié en 1758), *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'Essai de cosmologie*²⁷. Obligé de s'expliquer, il y revient sur certaines des thèses avancées dans l'*Essai*. Sans être originale ni parfaitement satisfaisante, sa conception philosophique est bien argumentée et surtout

27. Dans *Histoire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres*, Berlin, 1758, p. 389 et suiv.

très connue et influente à l'époque²⁸. Déjà en 1751, quand paraît l'*Essai*, son avis sur l'emploi de la méthode mathématique en philosophie est clairement énoncé :

Jusqu'ici la Mathématique n'a guère eu pour but que des besoins grossiers du corps, ou des spéculations inutiles de l'esprit [...]; car il ne faut pas s'y tromper dans quelques ouvrages, qui n'ont de Mathématique que l'air & la forme, & qui au fond ne sont que de la Métaphysique la plus incertaine & la plus ténébreuse. L'exemple de quelques Philosophes doit avoir appris que les mots de *lemme*, de *théorème* & de *corrolaire*, ne portent pas par-tout la certitude mathématique; que cette certitude ne dépend ni de ces grands mots, ni même de la méthode que suivent les Géomètres, mais de la simplicité des objets qu'ils considèrent²⁹.

L'esprit de l'homme étant borné, il ne saurait accéder à la connaissance de l'essence des choses, mais se limite à celle des « phénomènes » qui toute-fois jouissent, assez paradoxalement, d'une « universalité [qui] ne souffre aucune exception ». Maupertuis précise également — et cette thèse aura une influence déterminante sur les participants au concours de 1763 — que l'évidence qui accompagne les démonstrations géométriques peut nous laisser indifférents, qu'elle n'est donc pas nécessairement apte à convaincre les esprits, parfois plus touchés et mobilisés par un grand nombre de probabilités, que par des vérités prouvées mathématiquement³⁰.

Son *Examen*, avant de clarifier quelques points de méthode, annonce ce qui deviendra la tâche philosophique fixée par la question de 1761 : selon Maupertuis, il faut « remonter jusqu'aux premiers principes de nos connaissances; marquer ce qui les distingue entre'elles par rapport à leur certitude, pourquoi les uns sont plus susceptibles d'évidence que les autres, & jusqu'où nous pouvons compter sur cette évidence » (§ III). Situant l'origine de toutes nos idées dans les sens (dans un seul sens pour la plupart des idées, dans plusieurs pour les idées de nombre et d'étendue) et postulant notre incapacité à accéder aux choses mêmes — deux thèmes courants à l'époque — Maupertuis réaffirme la supériorité de la mathématique, qui seule jouit de l'évidence et de l'accord universel. Les autres sciences, et tout particulièrement la philosophie,

28. Le jugement de G. Tonelli sur Maupertuis est élogieux : « À la tête de la première académie qui fût pourvue d'une classe de philosophie, Maupertuis se crut obligé d'ajouter à sa gloire de savant celle de philosophe : il le fit en développant des doctrines auxquelles il faut reconnaître une finesse et une rigueur remarquables, en dépit des moqueries de ses détracteurs », « De Leibniz à Kant » dans Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie*, II, vol. 2, Paris, 1973, p. 743.

29. Maupertuis, *Essai de cosmologie*, dans *Œuvres*, nouvelle édition, tome I, Lyon, 1756, p. 21.

30. « Les démonstrations géométriques, tout évidentes qu'elles sont, ne sont point les plus propres à convaincre tous les esprits. La plupart seront mieux persuadés par un grand nombre de probabilités que par une preuve dont la force dépend de l'extrême précision », *Essai*, « Avant-propos », p. xx.

sont soumises à l'erreur et traversent des conflits durables : « tandis que les autres parties de nos connaissances sont sujettes à des disputes éternelles, dans la Géométrie tout le monde est d'accord ; cette science fixe le sceptique le plus incertain, convainc l'esprit le plus obstiné » (§ ix).

L'avantage des mathématiques n'est pas dû au fait que l'on y crée ses objets — hypothèse assez répandue que Maupertuis rejette —, ni à une différence dans l'origine des idées, mais à ce qu'il appelle, d'un « mot barbare », la « réplabilité » des idées de nombre et d'étendue (§ xiii). Ce caractère n'appartient qu'à ces deux idées, ni les autres propriétés des corps ni les idées abstraites (du beau ou du bien, par exemple) ne pouvant en bénéficier. D'où, selon Maupertuis, les querelles et les désaccords sans fin : on tente en vain d'appliquer ces mesures dans des domaines et à des idées qui ne s'y prêtent aucunement. On le comprend bien, la méthode mathématique ne saurait être, selon lui, transposée ni en métaphysique, ni en politique, ni en droit naturel, ni en morale (il privilégie ici l'exemple de la vertu) : « C'est de l'application de ces mesures [mathématiques] que naissent tant d'erreurs dans toutes les Sciences, où ces mesures ne sont pas répliques, ne sont pas le nombre ou l'étendue » (§ xxiv). Quand on tient à y introduire tout de même de la précision et de la certitude, on s'éloigne du réel, on tombe dans la supposition et l'hypothèse, dans le bon vouloir et la diversité, voire dans la contradiction des sentiments subjectifs, « où l'on ne se trouve si rarement d'accord avec les autres, & où souvent on n'est pas d'accord avec soi-même » (§ xxiv). Le contraste avec les mathématiques est donc ici saisissant³¹. Il y a toutefois, selon Maupertuis, une science qui jouit d'un statut intermédiaire entre la mathématique et la métaphysique et participe de ce fait de la réplabilité, et donc, mais dans une certaine mesure seulement, de l'évidence et de la certitude qui règnent en arithmétique et en géométrie : il s'agit de la dynamique, qui s'occupe des objets physiques.

Nous pouvons constater rétrospectivement l'impact considérable que ces thèses ont eu sur les penseurs de l'époque et surtout sur les participants au concours de 1763. Aussi bien Mendelssohn que Kant se positionnent par rapport à cet écrit dans leur réponse.

Parmi les membres de la classe de philosophie spéculative qui prennent position dans la controverse sur la méthode et la spécificité de la métaphysique en s'alliant à Maupertuis, on peut rappeler, outre J. B. Mérian et A. P. Le Guay de Prémontval, l'académicien Nicolas de Béguelin. Dans son *Mémoire sur les premiers principes de la métaphysique* il déplore lui aussi « l'incertitude des doutes éternels » qui règne encore en métaphysique « après

31. « xxv. Au contraire dans les sciences mathématiques où les objets, le nombre et l'étendue, sont exactement répliques, on forme des résultats dont tout le monde convient ; parce que c'est sur des sujets qui sont pour tout le monde précisément les mêmes : on est encore plus content de la manière dont soi-même on les conçoit ; & c'est en cela que consiste l'évidence et la certitude », *ibid.* p. 399.

tant de siècles » et ce « même » au sujet des premiers principes³². Postulant la validité des deux principes fondamentaux, le principe de contradiction et le principe de raison suffisante, il limite le premier aux vérités logiques et mathématiques et lui assigne une certitude absolue. Le deuxième principe, en revanche, ne jouit que d'une certitude relative, spécifique aux vérités physiques et morales. Se revendiquant de Leibniz, Béguelin soutient donc l'existence et la légitimité de deux ordres de vérités, chacun avec sa certitude propre et son objet spécifique, et postule par là l'hétérogénéité radicale de la mathématique et de la métaphysique. Cela entraîne, selon lui, l'impossibilité de procéder de manière mathématique, démonstrative, en philosophie et prive cette dernière d'une évidence comparable. Il résume ainsi le but de son *Mémoire*:

j'ai voulu faire voir que la Métaphysique n'est pas susceptible d'une évidence mathématique; que si on veut la réduire en système, ce système ne saurait être démontré avec la rigueur géométrique; & que si nous ne voulons pas nous abuser nous-mêmes, & perdre le tems en des disputes interminables, nous ne devons donner à chaque Principe métaphysique que le degré d'évidence qu'il a réellement [...] ³³.

Ce qu'il vise ici, c'est le wolffianisme et la réduction du principe de raison au principe de contradiction, bien qu'il semble exonérer Wolff lui-même avec une élégance non exempte d'ironie³⁴.

Le *Second mémoire* est plus catégorique et rejette explicitement cette « Métaphysique géométrique pour laquelle nous ne sommes pas nés » qui voudrait démontrer le principe de raison avec une exactitude mathématique. En revanche, on peut admettre par induction, affirme-t-il, l'universalité et la vraisemblance du principe de raison suffisante qui s'applique aux « événements de l'Univers matériel et intellectuel », mais est inopérant à propos des vérités géométriques. Celles-ci sont nécessaires et séparées du monde réel³⁵. Béguelin réaffirme l'irréductibilité des deux principes et l'impossibilité de passer de la simple possibilité à l'existence actuelle. Dirigées explicitement contre la doctrine wolffienne, ces idées renforcent l'autonomie de la métaphysique et visent à la soustraire à la méthode mathématique.

Toutefois, ces considérations des académiciens hostiles au wolffianisme demeurent plutôt partielles, parfois peu élaborées et superficielles. Elles demandent une clarification conceptuelle plus poussée et une articulation méthodologique plus cohérente. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles le concours pour l'année 1763 sera ressenti comme une urgence, voire comme une nécessité, par les penseurs de l'époque.

32. Dans *Histoire*, Berlin, 1757, p. 406.

33. *Ibid.*, p. 422.

34. Béguelin reconnaît au « célèbre Wolff », non sans une certaine emphase qui prête au doute, « un degré très éminent de sagacité & de pénétration », *Mémoire*, p. 417.

35. *Ibid.*, p. 434.

Ces thèses, promues par Maupertuis et le groupe anti-wolffien de l'Académie, ont un redoutable allié à l'époque en la philosophie de Chr. A. Crusius. Ce dernier est sans conteste le plus important adversaire de Wolff, celui qui élabore dans les années 1740 un système rigoureux, solide et assez original, en mesure de contrecarrer l'influence wolffienne. Représentant de la troisième génération de la « lutte contre Wolff » (Wundt), Crusius est parfaitement au fait des écrits de ce penseur qui influe sur sa formation tout autant que ses maîtres A. Rüdiger, A. F. Müller et A. F. Hoffmann. Les deux ouvrages qui intéressent directement notre propos sont sa *Métaphysique* (*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*), publiée à Leipzig en 1745 et sa *Logique* (*Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*) publiée également à Leipzig en 1747. Il y structure et nuance les arguments avancés par les opposants à l'emploi de la méthode démonstrative, d'inspiration mathématique, en philosophie, et approfondit la distinction entre la mathématique et la métaphysique, conférant ainsi à cette perspective une envergure et une force sans précédent.

Intimement convaincu que l'entendement humain est borné et ne saurait avoir accès aux dernières raisons des choses ni à l'analyse complète, il souligne l'importance pour la philosophie du concret donné et des existences individuelles. Elle devrait s'occuper du réel et de l'effectif — et non plus du possible — tout en demeurant la « considération des fondements des choses » et la « science des vérités inchangées de raison ». Il considère la probabilité comme seul type de certitude atteignable en morale et dans la connaissance de l'expérience et la distingue de la certitude démonstrative (*Weg*, § 360-361). Dès que l'on sort du domaine des possibles et que l'on applique le principe de raison suffisante ou un autre principe fondamental — Crusius introduit aussi le principe des inséparables et le principe des incompatibles —, la probabilité est satisfaisante et suffisante, et il la nomme « *moralische Gewissheit* », afin d'éviter la connotation péjorative du terme « probable »³⁶.

Crusius consacre un chapitre central de sa *Logique* (« *Von der Vollkommenheit der Begriffe* », § 166-199) au problème de l'évidence et en propose une classification nuancée qui lui permet d'approfondir les différences entre la philosophie au sens restreint et la mathématique et d'analyser les erreurs commises communément à ce propos. C'est sans surprise l'école wolffienne qui est ici clairement visée. De ces développements très élaborés (présents de manière plus succincte dans le *Entwurf*, § 7-8) rappelons uniquement une classification qui jouera un rôle décisif dans le débat sur la méthode, à savoir les trois types d'évidence (*Deutlichkeit*) accessibles à l'entendement (*Weg*, § 171-173). Crusius fixe comme limite inférieure de notre pouvoir de connaître « l'évidence commune » (*gemein*) propre aux concepts

36. *Weg*, § 521, p. 931.

inanalysables issus de l'expérience³⁷ qui constituent la matière des réflexions. Cette évidence est suffisante dans la vie quotidienne et atteignable en morale quand la conscience n'est pas contrariée ni étouffée. Ce dernier argument sera utilisé plus tard, entre autres, par Mendelssohn dans sa *Preisschrift* pour l'année 1763. À la limite supérieure nous avons affaire à « l'évidence abstraite ou de type logique » (*die Deutlichkeit des Abstractions-Weges oder logikalische Deutlichkeit*), propre à la métaphysique, obtenue à partir de concepts composés d'origine sensible par abstraction et par décomposition (*Zergliederung*) du tout dans lequel on les rencontre³⁸. La certitude atteignable entre ces deux extrêmes porte le nom de « certitude du contenu essentiel » (*die Deutlichkeit des wesentlichen Inhaltes*) et elle est obtenue par la décomposition ou l'analyse du contenu conceptuel; on parvient ainsi aux parties et aux attributs du concept, qui peut être imaginaire, et on le distingue d'autres concepts.

Crusius déplore les erreurs et les confusions qui se produisent à cause de la méconnaissance de cette distinction et du désir d'atteindre l'un ou l'autre type de certitude dans des domaines qui ne s'y prêtent pas³⁹. Certains savants ignorent délibérément, selon lui, la certitude de type logique, et ce n'est que « la mauvaise habitude » et « le fruit de la paresse » qui font « que l'on veuille considérer comme certain [*gewiß*] seulement le sensible et ce dont on a une connaissance intuitive ». Afin d'illustrer son propos, Crusius cite ici le cas exemplaire de la mathématique pure, sa cible explicite, qui n'est nullement la seule science en mesure d'atteindre l'évidence et devrait perdre ce privilège injustifié⁴⁰. Si l'on accordait plus d'attention aux règles de l'entendement, affirme-t-il, on se rendrait compte que cette certitude propre à la mathématique a des fondements encore plus hauts; que, sur la base de ces mêmes fondements, d'autres choses sont également certaines et que la connaissance n'est pas d'un seul type. Négliger la « juste » (*recht*) méthode analytique ainsi qu'ignorer les bornes de l'entendement humain nous fait tomber dans la circularité et les mots vides de sens, qui ne sont donc aucunement dus à la métaphysique elle-même, mais à notre manière de procéder⁴¹.

La distinction entre la philosophie et la mathématique est soulignée avec force dans la *Logique* avec des arguments qui influenceront profondément la *Preisschrift* de Kant, ainsi que trois autres mémoires anonymes (les

37. *Weg*, § 171. Voir aussi *Entwurf*, § 8, p. 13 : « Denn wir müssen unsere Erkenntniß von den Sinnen anfangen, da wir also auf Begriffe kommen, die unauflöslich sind, und die nicht mehr als die gemeine Deutlichkeit haben können ».

38. De même, *Entwurf*, § 8, p. 12.

39. Voir aussi *Entwurf*, § 8, p. 13-14.

40. « Es ist nur eine übele Gewohnheit, und grossen Theils eine Frucht der Faulheit, daß man nur das sinnliche und dasjenige, wovon man eine anschauende Erkenntniß hat, dergleichen z. E. die reine Mathematik größten Theils ist, vor gewiß halten will », *Weg*, § 191, p. 360.

41. De même, *Entwurf*, § 7.

numéros 2, 13 et 25)⁴². La philosophie s'occupe, selon Crusius, des « essences » des choses et des qualités et se fonde sur plusieurs principes. Mentionnons quelques-unes des neuf caractéristiques propres à la mathématique qui la séparent radicalement de la métaphysique : elle s'occupe des quantités, « continues ou discrètes » ; ses concepts sont arbitraires ou construits ; la définition y est atteignable à partir d'un seul exemple ; la considération morale des fins et des causes efficientes y est absente ; elle procède par démonstration et se fonde uniquement sur le principe de contradiction (*Weg*, § 6-10). Cette hétérogénéité semble invalider l'application d'un procédé unitaire :

Celui qui réfléchit bien à ces différences, comprendra pourquoi la philosophie, au-delà du bénéfice qu'elle a tiré dans certaines parties, a aussi souffert préjudice dans d'autres, du fait que certains hommes fameux crurent remédier au verbiage répandu de temps à autre en philosophie, en se servant du procédé mathématique, mais n'ont pas toujours prêté suffisamment attention à la nature distincte des deux sciences (§ 10)⁴³.

Crusius considère l'analyse comme le procédé philosophique par excellence, mais la fait tout de même suivre par un moment synthétique qui l'accomplit tout en lui étant subordonné d'une certaine manière : « La réflexion analytique devient plus féconde quand la synthétique s'y ajoute. Mais la synthétique ne peut en revanche pas être sans une quelconque [réflexion] analytique préalable⁴⁴. » Bien qu'il affirme la prééminence de la méthode analytique — ce que reprendront, chacun à sa manière, Lambert et Kant, et que partagent bon nombre de penseurs du moment⁴⁵ —, Crusius ne la sépare pas, à proprement parler, de la partie synthétique qui la complète. « L'homme fameux » qu'il critique ici est bien entendu Wolff, mais Crusius, en maintenant la conjonction de ces deux procédés, demeure encore tributaire, comme on l'a vu, du projet méthodologique wolffien.

Néanmoins, l'insistance sur le rôle insigne de l'analyse en philosophie et surtout sur l'hétérogénéité de la philosophie et de la mathématique aura un retentissement inouï à l'époque. Cassirer situe même le début du célèbre « *Streit um die mathematische Methode*⁴⁶ » qui culmine avec le concours pour l'année 1763 dans la classification des trois types d'évidence atteignable par l'entendement fini de l'homme et dans la critique qu'elle occasionne dans

42. Je remercie P. Basso pour cette précision.

43. De même, *Entwurf*, § 115-118.

44. *Weg*, § 583.

45. G. Tonelli, « Analysis and Synthesis in the XVIIIth Century Philosophy Prior to Kant », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 20, 1976, p. 178-213.

46. Tonelli, « Die Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die 'Deutlichkeit' », *Archiv für Philosophie*, 9, 1959, p. 37-66.

le *Entwurf*⁴⁷. Si Mendelssohn regarde avec amertume l'engouement pour la pensée de Crusius — dont la notoriété est appuyée par l'Académie —, Kant confesse son admiration pour cette nouvelle doctrine et les espoirs qu'elle suscite non seulement dans sa *Preisschrift*⁴⁸, mais déjà en 1755, dans la *Nova Dilucidatio*. Il est en tout cas incontestable que Crusius a largement contribué au déclin du wolffianisme et au changement du paradigme méthodologique.

Les réponses distinguées : Mendelssohn et Kant

Les positions philosophiques élaborées au sein de l'Académie ou soutenues par ses membres influent directement sur les mémoires envoyés au concours pour l'année 1763. Elles constituent la toile de fond de la plupart des réponses, même s'il convient de leur ajouter d'autres contributions décisives pour l'époque, dont, par exemple, les thèses méthodologiques de J. N. Tetens et de J. H. Lambert⁴⁹.

Le jugement des contemporains, ainsi que le jugement de l'histoire, contrediront la hiérarchie établie par l'Académie lors de l'attribution des prix. Jacobi, par exemple, avoue sa déception⁵⁰ à la lecture de la *Preisschrift* de Mendelssohn, qui porte le titre *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*⁵¹. Élégant, limpide, optimiste, mais consensuel et peu novateur, cet écrit illustre la finesse et l'érudition de son auteur. Penseur éclectique de formation wolffienne, Mendelssohn est très au fait des attentes de l'Académie. Son aisance dans la rédaction impressionne le jury, qui tient à l'époque en haute estime la clarté et la beauté formelles. Dans son résumé en français à l'intention des académiciens ne lisant pas l'allemand, Mérian,

47. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tome II, Darmstadt, 1974, p. 532.

48. « J'ai trouvé nécessaire de faire mention ici de la méthode de cette nouvelle philosophie. Elle est en peu de temps devenue si célèbre, elle a aussi, par rapport à une meilleure explication de bien des connaissances, rendu un service si incontestable, que cela aurait été une grave lacune de la passer sous silence, là où il est question de la métaphysique en général », AK II, p. 293n; OP I, p. 239n.

49. Rappelons que Lambert préconise dans son *Criterium veritatis* de 1761, § 95-97, la méthode analytique comme préalable indispensable du procédé synthétique; voir K. Bopp (éd.), Berlin, 1915, p. 57-59. Il demeurera persuadé de la fécondité de l'art d'invention, de la nécessité de la démonstration, ainsi que de la possibilité d'atteindre la certitude en métaphysique, car il est intimement convaincu « daß eine Metaphysik nach geometrischer Schärfe möglich ist » (*Über die Methode*, § 48).

50. « Die gekrönte Schrift erfüllte die Erwartungen nicht, die der Name des damals schon sehr berühmten philosophischen Verfassers in mir erregt hatte », Jacobi, *David Hume*, p. 74.

51. Citée ici dans la nouvelle édition parue à Berlin en 1786; rééditée aussi dans M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsaufgabe* (JubA), vol. 2, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1972, p. 267-328.

qui en a probablement reconnu l'auteur, fait l'éloge du style du mémoire et affirme y avoir rencontré « un des plus beaux écrivains de l'Allemagne »⁵².

Tout en constatant et en regrettant le caractère éphémère et changeant des constructions philosophiques, Mendelssohn y voit de manière assez étonnante le signe du progrès de cette science qui aurait rendu caduques les doctrines du passé. Contrairement à l'art qui n'a pas évolué depuis l'Antiquité, la philosophie, grâce aux efforts des savants — dont probablement en premier lieu Chr. Wolff — s'est rapprochée au XVIII^e siècle de la vérité, et examine de manière plus satisfaisante les premiers principes qu'elle a appris à distinguer plus clairement. La physique a connu des progrès encore plus remarquables, tandis que la mathématique, tout en gardant intacts le prestige et la légitimité de ses acquis antérieurs, a vu ses frontières s'élargir considérablement. Le modèle pertinent pour la philosophie demeure pour Mendelssohn la mathématique, dont on devrait, selon lui, s'inspirer afin d'asseoir les démonstrations métaphysiques sur une base solide et de les rendre indubitables. Bien que l'on ait tenté de leur conférer l'évidence propre aux démonstrations mathématiques, les démarches récentes n'ont toutefois pas abouti, affirme-t-il, et les espoirs des penseurs ont été jusque-là déçus, comme en témoignent les contradictions persistantes. Cette affirmation met en lumière le rapport nuancé que l'auteur entretient avec Wolff, dont les ambitions méthodologiques n'auraient donc pas eu le résultat escompté; mais cela est dû, en partie du moins, aux difficultés inhérentes à la métaphysique.

Mendelssohn distingue dans l'évidence (*Evidenz*) d'une vérité deux caractères: la certitude (*Gewißheit*) propre à une déduction rigoureuse, et la compréhension ou puissance de conviction ou transparence (luminosité, *Faßlichkeit*) qui convainc l'esprit et obtient sans résistance son consentement. La thèse de son mémoire postule que la métaphysique peut atteindre la même certitude que la mathématique, mais ne saurait accéder à la même *Faßlichkeit*⁵³. Il faut préciser qu'il ne prend pas ici expressément en vue l'aspect méthodologique de la *Preisfrage* ni ne pose le problème de la méthode en philosophie. Il le traite seulement de manière implicite et ponctuelle, « en passant⁵⁴ », en reprenant à son compte bon nombre d'idées articulées par les deux camps qui s'affrontent à l'époque.

S'opposant explicitement à Maupertuis et à Crusius, il soutient que, bien que s'occupant de la qualité, la métaphysique demeure une science des

52. J. B. Mérian, *Précis du Discours qui a remporté le prix, lu dans l'Assemblée publique de l'Académie des Sciences, le 2 juin 1763*, dans Kant, *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, traduction, introduction et notes par M. Fichant, Paris, 1973, p. 117.

53. « Ich getraue mich zu behaupten daß die metaphysischen Wahrheiten zwar derselben Gewißheit, aber nicht derselben Faßlichkeit fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten », p. 11.

54. Voir à ce propos A. Altmann, *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik*, Tübingen, 1963, p. 276-277.

intensités et s'apparente intimement à la mathématique, science des quantités fondée sur le principe de contradiction. Elles se rendent des services mutuels et jouissent d'une même rigueur⁵⁵. L'analyse des concepts joue un rôle essentiel pour l'entendement, comparable à l'effet du microscope ou de la méthode socratique qui réveille et révèle ce que l'esprit contient de confus et d'indistinct. En soulignant l'importance de l'analyse sans renoncer à l'exigence démonstrative (p. 18), Mendelssohn fait sienne la tendance analysante du moment sans toutefois s'éloigner de Wolff. Il attribue la certitude géométrique à l'enchaînement nécessaire des concepts, et c'est la mathématique théorique pure qui bénéficie de la plus haute certitude.

Le métaphysicien peut procéder dans la partie spéculative pure de manière tout aussi sûre et inébranlable que le géomètre; le deuxième caractère de l'évidence ne lui est en revanche pas accessible. C'est lors de la justification du manque de *Faßlichkeit* de la philosophie que Mendelssohn détaille de plus près les différences entre celle-ci et la mathématique⁵⁶. Cette dernière fait appel à des signes « essentiels » qui font coïncider sans effort les pensées avec l'ordre et l'enchaînement des choses, ce qui n'est pas le cas en métaphysique où l'on emploie des signes arbitraires qui rendent les démonstrations complexes. En métaphysique les caractères « internes » des choses s'entrelacent (*verbinden*) de telle manière que l'on n'arrive pas à en connaître un sans les connaître tous, et l'on est continuellement obligé de revenir sur ses pas, vers les fondements, lors de chaque progrès. D'où la contradiction, peut-être apparente, entre les doctrines. À cela s'ajoute la nécessité pour cette science de démontrer le passage du possible au réel, ce dont la mathématique est dispensée. En outre, cette dernière doit sa *Faßlichkeit* à l'impartialité des esprits qui restent indifférents à son procédé; la métaphysique, en revanche, doit lutter contre les préjugés, la folie et la superstition, et elle influe directement sur notre façon de vivre, sur nos opinions et notre bonheur, déclenchant ainsi les passions. Si chacun croit avoir raison en philosophie, il est impossible de s'ériger en juge et, la liberté étant plus importante, on se doit ainsi de préférer l'anarchie au despotisme. C'est à tous ces aspects que la métaphysique doit son évidence défaillante.

Ni la théologie rationnelle ni la morale ne sauraient aspirer à l'évidence géométrique, car elles sont fondées sur la métaphysique et partagent le même sort. Toutefois, Mendelssohn, en bon représentant de la philosophie populaire de l'époque, considère que la conviction pratique est suffisante pour guider l'homme vers la vertu par la voix de la conscience, et qu'elle est préalable à la métaphysique. De même, la probabilité, seul type de vérité atteignable dans la vie quotidienne et dans la connaissance de l'expérience,

55. « Man erkennt durch diese Betrachtung die genaue Verwandtschaft und wechselseitige Verbindung der Weltweisheit und Mathematik », p. 49.

56. *Ibid.*, p. 53-68.

est non seulement satisfaisante et suffisante, mais souvent plus à même de mobiliser l'esprit que la certitude mathématique⁵⁷.

On le constate, l'intérêt de ce texte réside d'abord dans la synthèse claire et structurée qu'il propose des conceptions de l'époque, dont, en revanche, elle n'interroge véritablement ni les présupposés ni les implications. Sa perspective, déterminée par un souci moral, s'inscrit de manière insigne dans l'*Aufklärung*, mais elle défend une position appartenant désormais à un modèle méthodologique révolu⁵⁸.

La contribution de la *Preisschrift* de Kant à la philosophie de l'époque est autrement plus importante. Si les exégètes s'accordent en général pour affirmer que dans sa *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*⁵⁹ il donne le coup fatal au dogmatisme wolffien, qu'il signe l'arrêt de mort de la méthode démonstrative, qu'il accomplit un pas décisif vers la doctrine critique sans toutefois l'annoncer clairement⁶⁰, Kant demeure cependant intimement lié aux réflexions de ses contemporains et aux enjeux méthodologiques de l'époque. Très au fait des écrits de Maupertuis et de Crusius, mais également bon connaisseur de Wolff, il confère d'emblée explicitement une signification méthodologique à la question de l'Académie et s'engage ouvertement dans cette controverse avec la conscience aiguë que le sort de la métaphysique en dépend. Il confesse à Formey que cette question le préoccupe depuis des années et qu'il y voit l'unique moyen « de quitter avec profit la philosophie abstraite⁶¹ ». Formey a sans doute été peu sensible à l'émotion de Kant se considérant prêt à élaborer une nouvelle méthode, la seule à même de sauver la métaphysique et d'unifier les têtes pensantes dans une réflexion philosophique concertée⁶². Sans entrer dans les détails de son propos, rappelons brièvement quelques thèses essentielles⁶³.

57. *Ibid.*, p. 142. Voir également à ce sujet son écrit de 1761, *Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über den Empfindungen*, JubA, vol. 1, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1971, p. 415 et suiv.

58. Voir aussi C. Buschmann, « Wie bleibt Metaphysik als Wissenschaft möglich? », dans M. Albrecht, E. Engel, et C. Buschmann (dir.), *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 2000, p. 43.

59. Kant, *Œuvres philosophiques* (OP), vol. I, Paris, 1980, p. 215-249.

60. Voir, par ex., Harnack, *Geschichte*, p. 411 ; R. Ciafardone, « Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius », dans W. Schneiders (dir.), *Christian Wolff 1679-1754*, Hamburg, 1983, p. 289.

61. Lettre à Formey du 28 juin 1763, dans Kant, *Correspondance*, Paris, 1991, p. 37. Voir également à ce propos la lettre décisive à Lambert datée du 31 décembre 1765, *ibid.*, p. 45.

62. Selon F. Courtés, « La malchance de Kant s'adressant à l'Académie de Berlin [...] est de tomber de Schultz en Formey comme on dit de Charybde en Scylla », « Kant et l'Académie de Berlin », *Les études philosophiques*, 2, 1967, p. 202. On ne saurait toutefois faire nôtre la perspective peu nuancée bien que documentée de F. Holz, *Kant et l'Académie de Berlin*, Frankfurt/Bern, 1981, qui semble persuadé que l'Académie persécute Kant tout au long de sa carrière.

63. Pour une analyse du rôle de la pensée de Crusius dans cet écrit, nous nous permettons de renvoyer à notre article « Crusius et la certitude métaphysique en 1762 », *Astérior*, 9,

Le modèle de Kant demeure le paradigme newtonien qui unit les avantages de la géométrie — son évidence contraignante et sa rigueur — au concret de l'expérience et à ses principes: « la vraie méthode de la métaphysique est identique à celle de Newton » (229). En revanche, il considère le procédé adapté à la philosophie comme « entièrement différent » de celui de la mathématique et l'identifie à l'analyse des connaissances confuses provenant de l'expérience. Analytique par excellence, la méthode métaphysique s'autonomise par rapport à son pendant synthétique. L'analyse deviendra ainsi la seule méthode adaptée à la philosophie. Dans une comparaison serrée, inspirée de la démarche crusienne détaillée plus haut, Kant approfondit les différences insurmontables qui séparent la philosophie de la mathématique.

Le mérite insigne de son propos est de penser jusqu'au bout cette distinction et d'en conclure l'impossibilité d'appliquer une méthode unique. Ces deux sciences hétérogènes que séparent leurs objets, leurs points de départ ainsi que leurs buts respectifs, donc leurs deux modes de connaître, ne sauraient plus être unifiées par le postulat d'une raison une. Kant brise ainsi « le monisme de la méthode⁶⁴ » wolffienne et affirme la nécessité d'un procédé spécifique à la philosophie. La méthode démonstrative, arbitrairement identifiée, selon lui, par certains penseurs — Wolff en premier — à la scientificité, est illégitime en philosophie et son universalisme se voit ainsi invalidé. Se fondant sur la finitude du pouvoir de connaître de l'homme qui ne saurait décomposer entièrement ni rendre totalement pensable le donné perçu immédiatement — donc réduire l'existence à la logique —, Kant rejette la pertinence de cette méthode en métaphysique.

La *Preisschrift* kantienne inaugure une nouvelle époque dans la méthodologie de la philosophie. Et cette époque sera déterminée par sa propre pensée, dont la *Recherche*, malgré quelques inconvénients, hésitations ou emprunts, laisse pressentir l'envergure et l'audace. Les débats contemporains et les conceptions de penseurs comme Maupertuis, Béguelin, Crusius ou Wolff ne s'avèrent dans son cas que des « occasions⁶⁵ », des interlocuteurs — certes décisifs et stimulants, mais non exclusifs — permettant à sa propre pensée, originale et pénétrante, de s'articuler. Kant connaît, assimile et transforme les idées de l'époque en les reconfigurant selon la dynamique intérieure de sa réflexion et selon les exigences de sa doctrine. Il dépasse ainsi le cadre conceptuel du moment et prépare l'articulation de la conception critique.

Quatre décennies plus tard, par sa *Preisaufrage* pour l'année 1805 — comme d'ailleurs par celle pour 1808 —, l'Académie appellera le monde

2011. De même, pour une mise en rapport avec la méthodologie wolffienne, voir notre article « La question de l'analyse et l'héritage wolffien dans la *Preisschrift* de 1762 (1764) », dans L. Langlois (dir.), *Kant avant la Critique de la raison pure*, Paris, 2009, p. 137-144.

64. R. Malter, « L'analyse comme procédé de la métaphysique », *Archives de philosophie*, 42, 1979, p. 577.

65. Voir là-dessus l'excellent ouvrage de M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, 1953, et surtout le chapitre « Il precedente di Maupertuis », p. 312 et suiv.

philosophique à se prononcer une nouvelle fois sur la méthode philosophique⁶⁶ : cette fois il s'agira de se positionner par rapport à la légitimité de l'analyse et à la doctrine élaborée entre-temps par Kant lui-même, d'interroger le règne long et incontesté, inauguré en 1763, de l'analyse comme méthode philosophique.

66. Voir à ce propos, J. Engfer, *Philosophie als Analysis*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1982, p. 28 et suiv.

La réponse naturelle : une solution inadéquate au dilemme darwinien

Félix Aubé Beaudoin

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032221ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032221ar>

[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

Aubé Beaudoin, F. (2015). La réponse naturelle : une solution inadéquate au dilemme darwinien. *Philosophiques*, 42 (1), 131–151.
<https://doi.org/10.7202/1032221ar>

Résumé de l'article

Le dilemme darwinien, formulé par Sharon Street, somme les réalistes moraux d'expliquer pourquoi de nombreux jugements qui sont des candidats au statut de vérités morales indépendantes sont aussi ceux qui ont une grande valeur sélective. Les réalistes peuvent soit nier, soit affirmer l'existence d'un lien entre pressions évolutionnistes et vérités morales. Selon Street, la première option mène au scepticisme tandis que la seconde est indéfendable sur le plan scientifique. Peter Singer et Katarzyna de Lazari-Radek optent pour la première branche de ce dilemme. Dans cet article, la stratégie argumentative qu'ils adoptent — la réponse naturelle — sera soumise à un examen critique. Deux objections seront formulées. La première est d'ordre épistémologique : l'intuitionnisme philosophique défendu par les auteurs fait face à des difficultés majeures. La seconde, plus fondamentale, est que leur solution ne permet pas d'expliquer autrement que par un heureux hasard l'alignement entre les vérités morales et les jugements ayant une valeur sélective.

Varia

La réponse naturelle : une solution inadéquate au dilemme darwinien

FÉLIX AUBÉ BEAUDOIN

Université Laval

felix.aube-beaudoin.1@ulaval.ca

RÉSUMÉ. — Le dilemme darwinien, formulé par Sharon Street, somme les réalistes moraux d'expliquer pourquoi de nombreux jugements qui sont des candidats au statut de vérités morales indépendantes sont aussi ceux qui ont une grande valeur sélective. Les réalistes peuvent soit nier, soit affirmer l'existence d'un lien entre pressions évolutionnistes et vérités morales. Selon Street, la première option mène au scepticisme tandis que la seconde est indéfendable sur le plan scientifique. Peter Singer et Katarzyna de Lazari-Radek optent pour la première branche de ce dilemme. Dans cet article, la stratégie argumentative qu'ils adoptent — la réponse naturelle — sera soumise à un examen critique. Deux objections seront formulées. La première est d'ordre épistémologique : l'intuitionnisme philosophique défendu par les auteurs fait face à des difficultés majeures. La seconde, plus fondamentale, est que leur solution ne permet pas d'expliquer autrement que par un heureux hasard l'alignement entre les vérités morales et les jugements ayant une valeur sélective.

ABSTRACT. — According to Sharon Street's Darwinian Dilemma, moral realists must explain why many judgments that are likely to be independent moral truths are those it would be evolutionarily adaptive to hold. Realists can either deny or assert the existence of a relation between evolutionary influences and moral truths. The first option leads to skepticism, while the second is unacceptable on scientific grounds, says Street. Peter Singer and Katarzyna de Lazari-Radek take the first horn of this dilemma. In this article, the argumentative strategy they adopt — the Natural Reply — is submitted to critical scrutiny. Two objections are raised. The first objection is epistemological: philosophical intuitionism, as defended by the authors, is an untenable position. The second objection is that their solution must appeal to unlikely coincidences to account for the overlap between independent moral truths and evolutionarily adaptive attitudes.

Introduction

Le réalisme moral est une position importante en métaéthique. L'une de ses principales caractéristiques est de postuler l'existence de vérités morales qui sont indépendantes des attitudes évaluatives des individus. Autrement dit, la vérité d'un jugement moral — brûler un chaton pour le plaisir est mal, par exemple — ne dépend en aucune manière des désirs ou des croyances de quiconque. Si, par quelque improbable concours de circonstances, tous les êtres humains en arrivaient à croire le contraire, ce jugement pourrait toujours être dit vrai ; il continuerait de refléter adéquatement les faits moraux.

Le réalisme moral a de nombreux attraits. Il permet de préserver l'objectivité de la morale, d'expliquer pourquoi les désaccords moraux prennent habituellement la forme d'une recherche de la « bonne réponse », ou encore de rendre compte de la possibilité de progrès moral. Toutefois, les adversaires de cette position ont maints reproches à lui adresser, notamment sur les plans ontologique et épistémique. Quelle peut bien être la nature des faits moraux ? Comment pourrions-nous avoir accès cognitivement à de tels faits ?

Récemment, certains philosophes ont suggéré qu'il y aurait une tension entre le réalisme moral et l'hypothèse fort probable selon laquelle l'évolution aurait joué un rôle déterminant dans le façonnement de la moralité¹. L'être humain, comme toutes les autres créatures, est le produit de l'évolution. Il a par conséquent été soumis à toutes sortes de pressions évolutionnistes qui ont contribué à le façonner tant physiquement (pouces opposables, station verticale, etc.) que psychologiquement (émotions, cognition, etc.). De nombreuses recherches récentes permettent de croire que certaines tendances évaluatives que nous associons à la morale, prendre soin de nos enfants ou encore rendre service en retour à celui qui nous a rendu service, pourraient avoir pour origine de telles pressions². C'est-à-dire que ceux parmi nos ancêtres qui avaient ces tendances évaluatives auraient bénéficié d'un avantage par rapport aux autres sur le plan reproductif. Or il semble y avoir une coïncidence remarquable entre un grand nombre de jugements moraux que nous estimons être vrais et ceux qui auraient eu une grande valeur sélective. Le problème qui se pose pour le réalisme moral est de rendre compte de la relation entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux.

Sharon Street formule ce problème sous la forme d'un dilemme pour les réalistes³. Suivant ce qu'elle nomme « dilemme darwinien », les réalistes peuvent soit nier, soit affirmer l'existence d'un lien entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux.

S'ils optent pour la première branche du dilemme, les réalistes sont contraints d'affirmer que les pressions évolutionnistes nous ont poussés dans toutes sortes de directions, et ce sans égard à la vérité évaluative. Il semble pour le moins improbable qu'un mécanisme aussi aléatoire soit susceptible de produire des jugements moraux reflétant des vérités évaluatives indépendantes. Si l'on rejette l'idée qu'un heureux hasard nous a permis de les atteindre, il faut alors conclure que la plupart de nos jugements moraux sont probablement faux puisqu'ils sont « contaminés » par l'influence des pressions évolutionnistes. Un tel résultat est difficile à réconcilier avec le réalisme moral puisqu'il mène à la conclusion que, bien qu'il existe des faits

1. Voir notamment Ruse et Wilson, 1986 ; Street, 2006 et Joyce, 2006.

2. Par exemple Sober et Wilson, 1998 ; Haidt et Joseph, 2004 ; De Waal, 2005 et Kitcher,

2011.

3. Street, 2006.

moraux, nous n'en avons vraisemblablement aucune connaissance. Comme le remarque Shafer-Landau, cette position sceptique, bien qu'elle soit logiquement cohérente, est fort peu attrayante pour les réalistes⁴.

S'ils optent plutôt pour la seconde branche du dilemme, les réalistes doivent alors expliquer la nature de la relation, c'est-à-dire expliquer comment les pressions évolutionnistes ont pu nous faire tendre de manière systématique vers la vérité évaluative. Selon Street, il n'existe aucun compte rendu adéquat, sur le plan scientifique, de cette présumée relation.

De nombreux auteurs réalistes se sont efforcés de répondre au dilemme darwinien depuis sa parution. Les stratégies argumentatives qu'ils adoptent varient considérablement. Certains choisissent de s'attaquer à la prémisse du dilemme, soit l'idée que l'évolution ait influencé de manière déterminante nos jugements moraux⁵. D'autres optent pour la seconde branche du dilemme, en élaborant par exemple ce que David Enoch nomme des *explanations par un troisième facteur*⁶. Enfin, certains auteurs adoptent la première branche du dilemme stipulant qu'il n'existe aucune relation particulière entre les pressions évolutionnistes et les faits moraux.

C'est ce dernier type de solution qui retiendra notre attention dans ce qui suit. Je soumettrai à un examen critique une stratégie que je nommerai, suivant la terminologie introduite par Shafer-Landau, la *réponse naturelle* (*natural reply*)⁷. Elle consiste, pour l'essentiel, à identifier des jugements épistémiquement fiables et exempts d'influence évolutionniste à partir desquels nous puissions corriger les jugements soi-disant « contaminés » par l'évolution. Si la stratégie obtient le succès escompté, les réalistes pourront maintenir qu'il nous est possible de connaître les faits moraux, et ce même si l'évolution ne permet pas de les « pister » (*track*). La version la plus complète de la *réponse naturelle* a été élaborée par Peter Singer et Katarzyna de Lazari-Radek, dans un article intitulé *The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason*⁸ et reprise dans leur plus récent livre, *The Point of View of the Universe*⁹. C'est cette version qui servira d'exemple afin d'illustrer les problèmes auxquels fait face cette approche.

Deux objections principales seront formulées. Une première objection est d'ordre épistémologique. *L'intuitionnisme philosophique*, sur lequel s'appuient les auteurs, fait face à des problèmes qui paraissent difficiles à surmonter. Notons que cette objection a une portée limitée dans la mesure où

4. Shafer-Landau, 2012, p. 1.

5. Nagel, 2012.

6. Parmi les auteurs ayant opté pour cette stratégie, mentionnons Copp, 2008 ; Wielenberg, 2010 ; Skarsaune, 2011, Brosnan, 2011 et Enoch, 2011.

7. Shafer-Landau, 2012.

8. De Lazari-Radek et Singer, 2012.

9. De Lazari-Radek et Singer, 2014. Notons que les auteurs n'ont pas recours au terme « réponse naturelle pour décrire leur approche. Néanmoins, elle possède toutes les caractéristiques distinctives de cette stratégie argumentative telle que la décrit Shafer-Landau.

elle ne concerne que la proposition particulière de Singer et de Lazari-Radek. On pourrait imaginer une version de la *réponse naturelle* ne recourant pas à cette épistémologie douteuse. La seconde objection, plus fondamentale, est que leur solution ne permet pas de rendre compte de manière satisfaisante de la coïncidence entre de nombreux jugements moraux que nous estimons être vrais et ceux que l'adoption d'une perspective évolutionniste nous permet d'anticiper. Toutes les versions possibles de la *réponse naturelle* s'exposent à cette objection, raison pour laquelle elle devrait être abandonnée. C'est du moins ce que je tenterai de montrer.

Une version de la réponse naturelle: Singer et de Lazari-Radek

Il convient de présenter d'abord plus en détail en quoi consiste la solution proposée par Singer et de Lazari-Radek. Un premier élément à noter est que leur approche est en continuité avec la position qu'ils défendent sur le plan de l'éthique normative, soit une forme d'utilitarisme. Singer défend la thèse forte selon laquelle nous devrions (toujours) faire ce qui est préférable pour le bien-être de tous. Il s'est notamment fait connaître pour avoir soutenu que chacun a le devoir de donner une portion substantielle de ses revenus à des étrangers dans le besoin s'il en a les moyens¹⁰. Pour appuyer ses thèses, il a souvent eu recours à des arguments évolutionnistes. Dans « Ethics and Intuitions », par exemple, il suggère que les intuitions morales typiquement déontologiques auraient souvent pour origine des réactions émotives façonnées par les pressions évolutionnistes, tandis que les intuitions typiquement conséquentialistes seraient davantage cognitives ou raisonnées¹¹. Ces dernières seraient par conséquent plus fiables épistémiquement¹².

Cela nous permet de constater que Singer et de Lazari-Radek souscrivent à la prémisse du dilemme darwinien selon laquelle l'évolution aurait exercé une influence majeure sur nos attitudes évaluatives¹³ et à la conclusion selon laquelle cela remettrait en cause le statut épistémique de nombreux jugements moraux. Or la question importante est de savoir jusqu'où les arguments darwiniens qui sont déployés autorisent le scepticisme¹⁴. C'est notamment sur la réponse qu'ils apportent à cette question que Singer et de

10. Singer, 1972.

11. Singer semble douter que l'on puisse encore parler d'intuition dans ce cas. Il propose le terme « intuition rationnelle » (*rational intuition*) pour les distinguer des autres types d'intuitions et il les compare aux axiomes rationnels mis de l'avant par Sidgwick. Singer, 2005, 350-351. Voir aussi Greene, 2003 et Greene, 2013.

12. La conclusion selon laquelle les intuitions conséquentialistes seraient plus fiables que les intuitions déontologiques est sévèrement critiquée par Selim Berker. Plus généralement, Berker estime qu'aucune conclusion normative ne peut être dérivée des études empiriques (imagerie par résonance magnétique par exemple) visant à déterminer la manière dont nous parvenons à certains jugements. Voir Berker, 2009.

13. De Lazari-Radek et Singer, 2014, p. 179.

14. Singer, 1981, p. 72 et Kahane, 2011, p. 114.

Lazari-Radek se distinguent de Street. Pour les premiers, seule l'objectivité d'une classe relativement restreinte de jugements moraux (les jugements « déontologiques » en particulier) est menacée, tandis que pour la seconde, c'est l'objectivité de l'ensemble du domaine évaluatif qui l'est. Pour soutenir cette position, Singer et de Lazari-Radek invoquent une faculté permettant de reconnaître le statut privilégié de certains jugements moraux, soit la raison. Bien entendu, il s'avère nécessaire de fournir une explication de la manière dont cette faculté aurait pu évoluer et des raisons qui nous incitent à croire qu'elle nous permet de reconnaître des vérités morales indépendantes.

Les auteurs suggèrent que le jugement moral est un sous-produit de la faculté de raisonner. L'une des raisons qu'ils ont d'envisager les choses ainsi est qu'ils s'accordent avec Street pour affirmer qu'il n'y aurait pas le moindre avantage, en matière de succès reproductif, à percevoir des vérités morales indépendantes. Toutefois, la raison — qui suppose la capacité de déduire des conclusions à partir de prémisses, de planifier les moyens à mettre en œuvre afin d'atteindre certaines fins, etc. — offre des avantages manifestes aux créatures qui en bénéficient. Dans la mesure où elle permet aux humains de résoudre quantité de problèmes pouvant affecter leur survie, la raison a pu faire l'objet d'une sélection. Une fois qu'on est doté d'une telle faculté, il devient difficile d'accepter des jugements moraux reposant sur des bases arbitraires ou, inversement, de rejeter des jugements reposant sur des bases solides, et ce même si ceux-ci ne contribuent aucunement à la survie ou à la reproduction, voire les compromettent¹⁵. Le fait de parvenir à certains jugements moraux désavantageux est en quelque sorte le prix à payer pour pouvoir bénéficier des autres avantages conférés par la raison. L'élimination de la tendance à les formuler aurait signifié l'élimination de la raison, celle-ci étant indivisible¹⁶. Autrement dit, « la moralité est un corollaire inévitable d'une intelligence utile du point de vue de l'évolution : en devenant des animaux rationnels, les êtres humains, *eo ipso*, sont devenus des créatures dotés d'un sens moral¹⁷ ».

Le principe de bienveillance, qui stipule que chacun est moralement tenu d'accorder autant d'importance à son propre bien qu'à celui d'autrui¹⁸, constitue un bon exemple d'un principe fondé en raison ne présentant aucun avantage du point de vue de l'évolution. Tous les mécanismes évolutionnaires qui sont habituellement avancés pour expliquer les dispositions

15. De Lazari-Radek et Singer, 2012, p. 16.

16. « A plausible explanation of the existence of these capacities is that the ability to reason comes as a package that could not be economically divided by evolutionary pressures », de Lazari-Radek et Singer, 2012, p. 17.

17. McGinn, 1979, p. 93.

18. « Each one is morally bound to regard the good of any other individual as much as his own, except in so far as he judges it to be less, when impartially viewed, or less certainly knowable or attainable by him », Sidgwick, *Methods of Ethics*, cité dans de Lazari-Radek et Singer, 2012, p. 17.

altruistes chez les humains ont une étendue relativement limitée. La sélection de parentèle permet d'expliquer le souci envers ceux qui nous sont apparentés génétiquement; l'altruisme réciproque, le souci envers ceux qui sont en position de nous rendre la pareille; la sélection de groupe, le souci envers le groupe d'appartenance (et la méchanceté à l'égard des autres groupes), etc. Par conséquent, il est difficile de voir quel mécanisme, outre la raison, pourrait être à l'origine de l'idée voulant que l'on doive accorder une considération égale aux intérêts de parfaits étrangers¹⁹.

Notons que le principe de bienveillance n'est pas, ni ne peut être envisagé par Singer et de Lazari-Radek comme une simple extension aux étrangers des formes d'altruisme restreintes favorisées par la sélection naturelle. En effet, ces points de départ évaluatifs ont, de l'avis des auteurs, une base arbitraire. Or il est difficile de concevoir comment une extension raisonnée d'un principe d'altruisme partiel et arbitraire pourrait nous conduire à la vérité d'un principe d'altruisme universel. Comme le remarque Guy Kahane, nous risquerions d'être comme une personne qui « rencontre un fou qui compte les brins d'herbe dans sa cour et qui lui dit que, la distinction entre sa cour et celle d'un autre étant arbitraire, il devrait plutôt compter les brins d'herbe partout dans le monde²⁰ ». Reconnaisant la validité de cette objection, les auteurs en appellent plutôt au fait que le principe de bienveillance soit évident-en-soi. C'est-à-dire que tout être rationnel devrait en arriver à la conclusion que, du point de vue de l'univers, son bien n'importe pas davantage que celui d'un autre, sans qu'il faille pour cela s'appuyer sur quelque point de départ évaluatif dont il serait par ailleurs doté.

Le fait que: 1) la réflexion rationnelle mène à la conviction que l'intuition est évidente-en-soi; 2) que plusieurs penseurs y soient parvenus de façon indépendante; et 3) qu'aucune explication évolutionniste ne puisse être fournie pour en rendre compte sont autant de considérations qui militent en faveur de l'idée selon laquelle il s'agirait d'une vérité morale indépendante²¹. De manière générale, toute « intuition » ou jugement qui résisterait à ce test devrait être jugée plus fiable qu'un jugement ne satisfaisant qu'un, deux, voire aucun de ces critères. C'est sur cette base, par exemple, que Singer et de Lazari-Radek concluent que le principe de bienveillance devrait avoir préséance sur le principe de l'égoïsme rationnel, « résolvant » ainsi le problème du dualisme de la raison pratique formulé

19. De Lazari-Radek et Singer, p. 21 et de Lazari-Radek et Singer, 2014, 185-187.

20. Cité dans de Lazari-Radek et Singer, 2014, p. 191.

21. de Lazari-Radek et Singer, 2012, p. 26 et de Lazari-Radek, 2014, p. 195. Shafer-Landau propose quant à lui trois critères différents permettant de reconnaître que des jugements moraux peuvent servir « d'outils non contaminés » (*untainted benchmarks*) à partir desquels évaluer d'autres jugements, soit: 1) ils sont exempts d'influence évolutionniste; 2) nous pouvons savoir quels sont ces jugements; et 3) ils sont vraisemblablement hautement justifiés (*warranted*) (Shafer-Landau, 2012, p. 6)

autrefois par Sidgwick²². En effet, l'égoïsme rationnel, qui stipule que chacun devrait tendre à maximiser son propre bien, est sujet à une explication évolutionniste et serait, par conséquent, épistémiquement moins fiable que le principe de bienveillance²³.

Même s'ils se bornent à la défense du principe de bienveillance, les auteurs estiment que d'autres principes ou intuitions pourraient satisfaire ces trois critères et, par conséquent, être des candidats plausibles au statut de vérités morales²⁴.

Querelle d'interprétation

Un dernier point doit être clarifié avant de développer nos objections. Nous avons soutenu que la *réponse naturelle* était une manière de répondre au dilemme darwinien en optant pour la première branche du dilemme darwinien, selon laquelle il n'existe aucun lien entre pressions évolutionnistes et faits moraux. Or Singer et de Lazari-Radek affirment à quelques reprises que leur proposition adopte plutôt la seconde branche du dilemme, selon laquelle il existerait un tel lien²⁵. Notre interprétation nous paraît nettement préférable dans la mesure où elle respecte davantage les paramètres établis par Street dans la formulation du dilemme²⁶.

La seconde branche du dilemme suppose d'établir une relation entre l'influence exercée par l'évolution sur nos attitudes évaluatives et la reconnaissance de certaines vérités morales indépendantes. De manière générale, une caractéristique fera l'objet d'une sélection si elle augmente la valeur sélective (*fitness*) d'un organisme²⁷. Par exemple, le fait de pouvoir reconnaître les

22. Quoique nous n'en ayons pas fait mention jusqu'ici, l'un des objectifs principaux des auteurs, outre le fait de répondre aux critiques darwiniennes contre l'objectivité de la morale, consiste à résoudre le problème du dualisme de la raison pratique en faveur de l'impartialité. Le problème en question réside dans la tension entre deux axiomes rationnels (bienveillance universelle/égoïsme rationnel) prescrivant parfois des conduites contraires. Sidgwick concluait *The Methods of Ethics* sur une note peu optimiste quant aux chances de le résoudre. Puisque, contrairement à l'égoïsme rationnel, le principe de la bienveillance universel n'est pas sujet à une explication évolutionniste, les auteurs estiment qu'il devrait avoir préséance.

23. de Lazari-Radek et Singer, 2014, p. 197.

24. de Lazari-Radek et Singer, 2014, p. 196.

25. « Either there is no relationship between the evolution of the basic capacity and the independent moral truths — in which case it is a remarkable coincidence that the basic capacity had, as a by-product, a capacity to grasp objective moral truths— or there is some relationship between the evolved basic capacity and the capacity to grasp independent moral truths. We have taken the second horn of this dilemma », de Lazari-Radek et Singer, 2012, p. 18. Voir aussi de Lazari-Radek et Singer, 2014, p. 182.

26. Voir en particulier Street, 2006, p. 142-144.

27. Ce principe général admet des exceptions. Certains comportements peuvent être sélectionnés qui requièrent de sacrifier la vie de l'individu qui agit. De tels comportements n'ont de toute évidence aucune valeur sélective pour l'*individu*, mais ils augmentent habituellement la valeur sélective d'autres individus qui lui sont apparentés. On parlera alors de valeur sélective inclusive. Voir W. D. Hamilton, 1964 ; Sober et Wilson, 1998.

éléments de son environnement immédiat ou de pouvoir dénombrer des objets peut favoriser le succès reproductif des individus. Si l'on envisage les vérités physiques ou mathématiques abstraites auxquelles la raison nous donne accès comme une extension de ces capacités de base, nous pouvons à bon droit affirmer qu'il existe un lien entre les pressions évolutionnistes et les vérités mathématiques ou physiques indépendantes²⁸. Or, la proposition des auteurs, en ce qui concerne la morale, n'a pas du tout cette forme. L'explication qu'ils proposent de l'émergence de la raison ne dépend en aucune manière du pistage des vérités morales. Au contraire, l'objectif de leur hypothèse est précisément de rendre compte de l'apparition d'une faculté permettant de les reconnaître, en dépit du fait que la perception de ces vérités ne présente aucun avantage en matière de succès reproductif. Le fait que la raison puisse par la suite les percevoir n'est pas suffisant pour que l'on puisse affirmer l'existence d'un lien entre les *pressions évolutionnistes* et les vérités morales indépendantes. Il semble plus juste, par conséquent, d'affirmer qu'elle adopte la première branche du dilemme.

Cette précision est importante dans la mesure où la suggestion selon laquelle ils auraient adopté la seconde branche du dilemme laisse croire, à tort, que la coïncidence remarquable évoquée ci-dessus — selon laquelle les vérités morales indépendantes correspondent largement aux jugements qu'une perspective évolutionniste nous permet d'anticiper — a reçu une explication satisfaisante. Puisque le recours au hasard constitue le principal élément nous incitant à douter de la plausibilité de leur solution, nous insistons pour que ce fait ne soit pas perdu de vue, quelle que soit la manière dont on décide par ailleurs de résoudre cette querelle d'interprétation²⁹.

Deux objections

Les principales raisons que nous avons de douter de la plausibilité de la solution proposée par Singer et de Lazari-Radek sont : 1) qu'elle repose sur une épistémologie douteuse, et 2) qu'elle ne permet pas d'expliquer autrement que par un heureux hasard le fait que les jugements moraux que nous estimons être vrais soient précisément ceux vers lesquels l'évolution nous aurait fait tendre. Le premier problème pourrait en principe être évité par les réalistes puisqu'il est sans doute possible de développer une version de la

28. La possibilité de développer une telle généalogie pour ces croyances peut même être envisagée comme une condition essentielle du succès du dilemme darwinien et, plus généralement, de toute critique évolutionniste du réalisme moral. Sans le « pistage » de ces vérités, les arguments, scientifiques ou autres, avancés dans le dilemme auraient eux-mêmes une origine douteuse. Selon Railton, l'argument darwinien risquerait alors de s'« enfoncer dans le même sol où il avait au préalable enfoncé la moralité » (Railton, 2000, p. 57). C'est sans doute la raison pour laquelle tous les critiques darwiniens insistent sur l'asymétrie entre le cas de la science et celui de la morale. Par exemple Street, 2006 ; Sinclair, 2006 ; et Joyce, 2006, p. 183.

29. Afin de simplifier la présentation du texte, nous présenterons nos arguments en sous-entendant toujours que nous nous situons sur la première branche du dilemme.

réponse naturelle ne recourant pas à l'*intuitionnisme philosophique* ou à toute autre forme d'épistémologie fondationaliste. Cependant, le second problème se pose nécessairement lorsque l'on adopte la première branche du dilemme darwinien (niant l'existence d'un lien entre les pressions évolutionnistes et les vérités évaluatives), comme le fait la *réponse naturelle*. Ce problème constitue par conséquent une raison majeure de douter des chances de succès de cette stratégie argumentative, et ce, quelle que soit la manière dont elle est déployée.

Une épistémologie douteuse

Commençons par l'objection d'ordre épistémologique. Le recours à des principes évidents-en-soi, bien qu'il s'inscrive dans une vénérable tradition philosophique, est problématique à plusieurs égards. Essentiellement, Singer et de Lazari-Radek adoptent l'*intuitionnisme philosophique* tel qu'il fut autrefois défendu par Sidgwick. Selon cette position, les principes moraux ultimes, et seulement ces principes, seraient évidents-en-soi et ils seraient justifiés de manière non inférentielle.

L'un des principaux attraits de la théorie est qu'elle permet en principe d'éviter une régression à l'infini dans la justification des jugements moraux. L'argument « classique » soutient que, pour toute croyance (morale ou autre), il est possible d'exiger une justification. Quelles que soient les raisons qui seront invoquées pour l'appuyer, on pourra demander ce qui justifie ces raisons, et ainsi de suite *ad infinitum*³⁰. Puisque l'on ne parvient jamais à arrêter la régression, nos croyances sont toujours en mal de justification³¹. L'intérêt d'un principe moral évident-en-soi est qu'il permet d'interrompre la chaîne justificative puisqu'il n'a pas lui-même à être justifié. Selon Sidgwick, quatre conditions doivent être remplies pour que des principes puissent avoir ce statut : 1) ils doivent être clairs et précis, 2) être évidents après réflexion, 3) être mutuellement compatibles et, enfin, 4) être généralement acceptés³². Singer et de Lazari-Radek proposent, comme nous l'avons vu, des critères légèrement différents permettant de vérifier la fiabilité d'un principe. L'ajout le plus notable est sans doute le critère selon lequel ce principe ne devrait pas se prêter à une explication évolutionniste ou à toute autre explication qui en ferait le résultat d'un processus ne permettant pas de pister la vérité.

Le fondationalisme, dont l'intuitionnisme philosophique est l'une des déclinaisons possibles, a fait l'objet de maintes critiques, et un examen

30. Pour une présentation formelle de « l'argument classique » en faveur de l'intuitionnisme, voir Pekka Väyrynen, 2008, p. 491. Pour une défense de l'idée selon laquelle l'argument de la régression à l'infini est inadéquat, voir entre autres Heath, 2011, p. 137-152 ; Sayre-McCord, 2013, p. 114-118.

31. Brink, 1988 ; Sinnott-Armstrong, 2006 ; Väyrynen, 2008.

32. Brink, 1988, p. 294.

détaillé de chacune d'entre elles dépasse largement les ambitions du présent commentaire. Nous nous contenterons d'un survol de quelques arguments qui nous semblent décisifs, ce qui devrait suffire à se faire une idée des obstacles que doivent surmonter les adeptes de cette théorie. Considérant que même ses défenseurs doutent que l'on puisse *prouver* l'existence de propositions évidentes-en-soi³³, il semble légitime que ses adversaires ne soient pas davantage obligés d'en réfuter l'existence hors de tout doute.

Comme nous l'avons spécifié, les réalistes moraux ne sont pas tenus d'adopter une épistémologie intuitionniste. Les arguments qui seront présentés ne peuvent par conséquent suffire à discréditer toutes les versions possibles de la *réponse naturelle*. Néanmoins, le « mariage » entre le réalisme moral non naturaliste — la principale cible du dilemme darwinien — et une épistémologie intuitionniste est courant dans la littérature, et il est, selon certains, particulièrement bien justifié. Cette combinaison de thèse a été défendue entre autres par Russ Shafer-Landau, Michael Huemer et Robert Audi³⁴. Étant donné sa relative « popularité », il s'avère pertinent d'explorer les difficultés, majeures à notre avis, que présente cette position.

La justification non inférentielle

La principale raison qui motive notre scepticisme envers l'intuitionnisme concerne la nature de la justification. Affirmer qu'une croyance est évidente-en-soi, c'est affirmer qu'elle s'auto-justifie. Le seul fait de considérer attentivement et de comprendre une telle proposition serait suffisant pour qu'il soit justifié d'y croire³⁵. Cela suppose notamment que l'on puisse être entièrement justifié d'adhérer à une croyance, même en l'absence de toute capacité à l'inférer à partir d'autres croyances³⁶. Plusieurs doutent qu'une croyance, qu'elle soit morale ou non, puisse avoir cette propriété³⁷.

Comme le souligne Brink, « aucune croyance à propos du monde ne peut être aussi la raison pour laquelle on estime que cette croyance est vraie ». L'auto-justification peut être envisagée comme étant « l'instance extrême (*limiting case*) du raisonnement circulaire, c'est-à-dire que l'auto-justification est le plus petit cercle justificatif imaginable³⁸ ». Pour justifier une croyance *p*, on invoque généralement des croyances de second ordre au sujet de *p*, à propos, par exemple, du type de croyance qu'est *p* et de ce qui fait qu'une telle croyance a des chances d'être vraie³⁹. C'est à un tel exercice

33. « I don't believe that it is possible to prove or demonstrate the existence of such propositions. The best that can be done is to offer candidates that are appealing (if any are), and to reply to criticisms of the idea » Shafer-Landau, 2003, p. 247.

34. Bedke, 2009, p. 188-189.

35. Audi, 1999, p. 206; Shafer-Landau, 2003, p. 247.

36. Sinnott-Armstrong, 2006, p. 342.

37. BonJour, 1985; Brink, 1989; Sinnott-Armstrong, 2006.

38. Brink, 1989, p. 116.

39. *Ibid.*, p. 116-117.

de justification que Singer et de Lazari-Radek se livrent lorsqu'ils énumèrent certaines propriétés du principe de bienveillance, notamment le fait qu'il n'ait pas une origine évolutionniste, que nous y parvenions par le raisonnement, etc. Par conséquent, on ne saurait affirmer que ce principe s'*auto*-justifie.

Bien entendu, il est possible de rejeter cette conclusion en soutenant que la proposition peut être connue de manière inférentielle, d'où cet exercice de justification, *et* de manière non inférentielle. C'est-à-dire que les raisons qui sont avancées ne font qu'ajouter à la justification que possède déjà la proposition en raison de son évidence; il s'agit d'une proposition épistémiquement surdéterminée (*epistemically overdetermined*)⁴⁰.

Walter Sinnott-Armstrong rejette cette possibilité. S'appuyant sur des travaux récents en psychologie et en neurosciences, il suggère que nos croyances morales requièrent *toujours* une justification inférentielle. Il identifie cinq principes, courants dans nos pratiques épistémiques, à partir desquels nous pouvons déterminer qu'une croyance nécessite une confirmation indépendante, soit: 1) lorsque l'individu qui possède la croyance (*believer*) est partial; 2) lorsqu'il existe un désaccord et qu'aucune raison indépendante ne permet de préférer une croyance plutôt qu'une autre; 3) lorsque des émotions sont susceptibles d'influencer le jugement; 4) lorsque les circonstances peuvent conduire à des illusions; et 5) lorsqu'une croyance a une origine dont la fiabilité est douteuse.

Or les croyances morales sont particulièrement susceptibles d'être influencées de l'une ou l'autre de ces manières, et ce même si cette influence n'est pas toujours aisément perçue par l'agent qui les possède. Par exemple, les travaux de Haidt et de Greene ont permis d'amasser quantité de preuves de l'influence (pernicieuse) que peuvent avoir les émotions sur le jugement moral (principe 3)⁴¹; des études ont montré que l'ordre de présentation des options, et d'autres facteurs n'ayant vraisemblablement aucune pertinence morale, peuvent affecter le jugement⁴² (principe 4); des facteurs culturels ou évolutionnistes peuvent expliquer que nous parvenions à un jugement donné sans qu'il soit nécessaire d'invoquer la vérité de ce jugement⁴³ (principe 5), etc.

Considérant cela, il s'avère indispensable, pour qu'un jugement moral soit justifié, de montrer qu'il n'est pas influencé de cette manière ou, qu'en dépit de cette influence, des raisons indépendantes permettent de le justifier. Une telle démonstration requiert inévitablement l'inférence de croyances à partir d'autres croyances. Par conséquent, toute justification qu'un principe

40. « Self-evident beliefs might thus be epistemically overdetermined-inferentially and non-inferentially justifiable », Shafer-Landau, 2003, p. 248. Voir aussi Audi, 1999, p. 216-217.

41. Greene et Haidt, 2002; Moll et al., 2001; Wheatley et Haidt, 2005.

42. Unger, 1996; Kahneman et Tversky, 1979.

43. Street, 2006.

moral pourrait avoir en vertu de sa seule « évidence » est extrêmement faible, voire inexistante⁴⁴.

Comment reconnaître l'évidence-en-soi ?

Les défenseurs de l'intuitionnisme soutiendront probablement que ces considérations sont insuffisantes, qu'elles ne permettent pas de démontrer qu'il n'existe aucune proposition évidente-en-soi. On peut se demander quelles conditions permettraient de le faire. Le flou considérable entourant la procédure à suivre afin de déterminer si une croyance est bel et bien évidente-en-soi⁴⁵ constitue un autre problème important qui afflige l'intuitionnisme. La théorie menace de devenir infalsifiable.

Comme le souligne Bedke, les défenseurs de l'intuitionnisme ont investi beaucoup d'efforts afin de déterminer ce que l'évidence-en-soi *n'est pas*, négligeant parfois la tâche positive de définir ce qu'elle est. Ainsi, il ne serait pas nécessaire qu'une proposition évidente-en-soi ne puisse être défaite par d'autres considérations; des modes de justification non intuitifs pourraient augmenter ou diminuer le support envers une proposition évidente-en-soi; il ne serait pas non plus nécessaire que l'on puisse *voir* l'évidence d'une telle proposition; il serait possible de la comprendre adéquatement sans toutefois y souscrire, etc⁴⁶. Il est difficile de voir dans ces circonstances quelles sont les conditions permettant de réfuter une allégation d'évidence-en-soi. Le fait qu'elles soient difficiles à réfuter ne constitue pas, à proprement parler, un argument contre l'intuitionnisme⁴⁷. Néanmoins, on peut constater le caractère *ad hoc* de toutes ces stipulations. Elles ont toutes les apparences de conditions ajoutées au fil du temps en réponse aux attaques des adversaires de la théorie.

Une solution de rechange: le cohérentisme

Le recours à des principes évidents-en-soi permettrait aux réalistes d'établir la base la plus solide qui soit afin de contrer les distorsions introduites par les pressions évolutionnistes, soit des jugements moraux fondationnels⁴⁸. Cependant, nous avons suggéré que l'appel à l'évidence est problématique et qu'il devrait être abandonné. Pour s'acquitter de la tâche, peut-être les réalistes peuvent-ils se contenter de croyances qui, sans être fondationnelles, sont tout de même « considérées » (*considered moral beliefs*).

44. Sinnott-Armstrong, 2006.

45. « I have also yet to see a reliable test for determining whether a proposition is self-evident », Väyrynen, 2008, p. 506.

46. Bedke, 2009, p. 193-194.

47. Väyrynen, 2008, p. 506.

48. Encore faudrait-il que tous les jugements moraux vrais puissent être dérivés à partir de ces quelques jugements fondationnels, ce qui constitue un autre problème « classique » que doivent résoudre les intuitionnistes (Shafer-Landau, 2012, p. 6).

Certains réalistes rejettent le fondationalisme au profit d'une épistémologie cohérentiste⁴⁹. Selon cette position, « une croyance p est justifiée si elle fait partie d'un système de croyances cohérent et que la cohérence de p explique au moins en partie pourquoi l'on croit p ⁵⁰ ». Les défenseurs du cohérentisme⁵¹ insistent habituellement sur le rôle important que jouent les jugements moraux considérés⁵² dans le processus de justification. Ces jugements, bien que faillibles et révisables, jouiraient d'une crédibilité initiale suffisante pour leur permettre de servir de point de départ à la réflexion rationnelle⁵³.

Il existe un certain nombre d'objections dirigées contre la combinaison entre une épistémologie cohérentiste et le réalisme moral. Par exemple, plusieurs doutent que la cohérence interne d'un système de croyances offre une raison de croire que ces croyances reflètent des vérités indépendantes. Si l'on suppose que des systèmes de croyances différents peuvent être (maximalement) cohérents, on doit admettre que tous ne peuvent être vrais simultanément. C'est l'*objection des systèmes alternatifs cohérents*⁵⁴. Si le fondationalisme est inadéquat et que le cohérentisme est incompatible avec le réalisme moral⁵⁵, nous disposons d'un argument de taille contre le réalisme moral, et ce indépendamment du succès du dilemme darwinien. Défendre une telle hypothèse exigerait cependant d'examiner quantité d'autres arguments et cela nous éloignerait des considérations pertinentes du point de vue du dilemme darwinien. Voyons quelles sont ces considérations.

Ce qui importe pour le défenseur de la *réponse naturelle*, c'est de pouvoir identifier des jugements exempts d'influence évolutionniste et jouissant d'une grande crédibilité initiale. Shafer-Landau⁵⁶ propose quelques candidats,

49. Brink, 1989.

50. *Ibid.*, p. 106.

51. Rawls, 1971 ; Brink, 1989, p. 136 ; Sayre-McCord, 2013.

52. Sayre-McCord parle plutôt de croyance permissivement justifiée (*permissively justified belief*).

53. « [R]eliance on considered moral beliefs is an important part of moral justification. Moral theories are tested by their coherence with, among other things, considered moral beliefs [...]. The reliability of these considered moral beliefs is explained by psychological theories about cognitive reliability and generally plausible moral theories whose credibility is more or less independent of the particular moral theories being tested. Considered moral beliefs, though revisable, have initial credibility », Brink, 1989, p. 136.

54. Timmons, 1990, p. 101.

55. L'idée que le réalisme moral et le fondationalisme soient incompatibles a aussi été défendue par certains auteurs (voir Bedke, 2009).

56. Shafer-Landau défend une épistémologie fondationaliste et non cohérentiste. Cependant, son article examine les stratégies argumentatives que peuvent adopter les réalistes, quelles que soient leurs allégeances épistémologiques. Les jugements invoqués ici ne sont sans doute pas envisagés par Shafer-Landau comme étant des exemples de propositions évidentes-en-soi, mais ils correspondent assez bien à l'idée que l'on peut se faire de « jugements considérés ». Quoi qu'il en soit, rien de ce qui suivra ne dépend du choix de ces jugements particuliers plutôt que d'autres.

dont la considération pour les générations futures, le souci envers les petits animaux ou encore la compassion envers les étrangers. Selon lui, il serait nécessaire pour celui qui avance une critique darwinienne de pouvoir montrer que *toutes* ces croyances sont le produit d'influences évolutionnistes⁵⁷.

Il n'est pas impossible qu'un certain nombre des jugements invoqués puissent se prêter, directement ou indirectement, à une explication évolutionniste. Le souci envers les petits animaux offre un exemple éclairant. On peut d'abord douter que la « petitesse » soit un facteur déterminant : les serpents, les cafards, les araignées, et quantité d'autres petits animaux souvent jugés effrayants ou nuisibles ne suscitent sans doute pas le même « souci » que les chatons, les chiots ou les blanchons. La peur, voire la phobie, d'animaux tels les serpents et les araignées⁵⁸, tout comme l'attachement aux petits animaux de compagnie, que manifestent presque tous les enfants⁵⁹, ont reçu des explications évolutionnistes convaincantes. La valeur sélective de la « joliesse » (*cuteness*) a aussi reçu ce genre d'explication : le fait que les humains estiment que leurs enfants sont mignons constitue un bon incitatif à leur prodiguer tendresse et soins. Cette attitude serait susceptible d'être étendue au-delà des bornes de l'espèce, en particulier envers les bébés animaux⁶⁰. S'ajoutent à cela certains facteurs contingents. Le fait d'avoir ou non possédé un animal de compagnie, par exemple, peut influencer l'attitude que l'on développe envers les animaux⁶¹. Par conséquent, on peut douter que l'adhésion à un tel jugement soit une indication qu'il existe des vérités morales indépendantes ou qu'il puisse servir à corriger d'autres jugements « contaminés ».

Peut-être pourrions-nous produire une explication semblable pour les autres jugements avancés par Shafer-Landau. Ces explications risqueraient toutefois de n'être que des histoires ad hoc. Plutôt que de tenter de le faire, nous suggérerons que l'idée même selon laquelle une telle démonstration serait requise est erronée. En effet, elle repose sur une compréhension inadéquate du dilemme darwinien. En aucun temps Street ne suggère que tous nos jugements moraux sont le produit des pressions évolutionnistes. Ils peuvent aussi résulter d'une influence culturelle, de la réflexion rationnelle ou d'une combinaison de ces facteurs⁶². Par voie de conséquence, on voit mal ce qui justifierait que le défenseur d'une critique darwinienne soit tenu de prouver que toutes les croyances apparemment désavantageuses soient en réalité

57. « [I]n order to entirely fend off the Natural Reply, debunkers must provide an indirect explanation of the origins of *every* moral belief that is both highly presumptively warranted and apparently maladaptive. Debunkers are *very* far from having done this », Shafer-Landau, 2012, p. 7-8.

58. Öhman, 2009.

59. Prokop *et al.*, 2010.

60. Morreall, 1991.

61. Prokop *et al.*, 2010.

62. ., Street, 2006, p. 113-114.

issues de pressions évolutionnistes. Ce qu'il importe de constater, c'est que, même si l'on concède que ce n'est pas le cas, les réalistes n'ont toujours pas montré que les jugements qu'ils invoquent sont bel et bien justifiés, ni qu'ils correspondent en quelque manière à des vérités morales indépendantes. À une époque pas si lointaine, les jugements selon lesquels « les sorcières doivent être brûlées » ou « les esclaves désobéissants doivent être battus » apparaissaient probablement à ceux qui les défendaient comme jouissant d'une grande crédibilité *prima facie*. On peut effectivement douter que de tels jugements aient pour origine des pressions évolutionnistes. Cela offre-t-il le moindre support à la thèse des réalistes ?

Sans doute ceux-ci pourront-ils répondre que ces jugements particuliers n'étaient pas justifiés et qu'ils ne reflétaient que les croyances erronées qui avaient cours à cette époque. Nous avons considérablement progressé depuis ce temps, et les jugements que nous affirmons sont plus sûrs. Encore faut-il en faire la démonstration. Le critère proposé par Shafer-Landau a pour effet de transférer le fardeau de la preuve sur les épaules des critiques darwiniens sans raison valable. Pourquoi ne reviendrait-il pas aux réalistes de montrer : 1) que *tous* les jugements « non contaminés » qu'ils invoquent ne sont pas le produit d'influences évolutionnistes *ou de tout autre processus* (la culture notamment) ne permettant pas de pister la vérité ; et 2) que la réflexion rationnelle à partir de ces jugements suffit à corriger les distorsions introduites par l'évolution ? Pour reprendre la formule de Shafer-Landau, les réalistes sont encore « *très* loin d'avoir fait cela⁶³ ».

Une seconde objection : le problème de la coïncidence

Nous avons jusqu'ici considéré des arguments ciblant uniquement certaines versions possibles de la *réponse naturelle*. Afin de montrer que toutes les versions possibles de cette stratégie échouent, un argument de portée plus générale s'avère nécessaire. Nous appellerons cet argument le *problème de la coïncidence*. Il stipule qu'au moins deux coïncidences majeures sont nécessaires pour que les faits se soient déroulés comme le proposent les défenseurs de la *réponse naturelle*. La première coïncidence notable est qu'une capacité aussi sophistiquée que celle qui permet d'identifier des vérités morales indépendantes soit le résultat d'un processus n'entretenant pas le moindre rapport avec ces vérités⁶⁴. La seconde coïncidence, peut-être plus étonnante encore, est que les jugements moraux que plusieurs endossent après mûre réflexion — ceux qui semblent être des candidats au statut de vérités morales indépendantes — reflètent pour une large part des attitudes évaluatives ayant une grande valeur sélective.

Ce problème est, pour l'essentiel, déjà identifié par Street lorsqu'elle expose les résultats qui attendent ceux qui choisiraient d'opter pour la

63. Shafer-Landau, 2012, p. 8.

64. Street, 2006, p. 142-144.

première branche du dilemme⁶⁵. Notre intention dans ce qui suit est de montrer que la *réponse naturelle* ne parvient pas à l'éviter. L'argument n'a pas la prétention de réfuter hors de tout doute cette stratégie, mais plutôt de montrer qu'une fois ce problème pris en considération, cette stratégie apparaît comme la moins attrayante des options disponibles.

La plupart des réalistes concéderaient probablement que plusieurs jugements moraux qu'ils estiment être vrais correspondent à ceux qu'une perspective évolutionniste permet d'anticiper. Par exemple, il est plausible que le fait de venir en aide à un proche, de préférence à un étranger, ou de favoriser son groupe d'appartenance soient des attitudes évaluatives ayant fait l'objet d'une sélection. Nombreux sont les réalistes moraux qui s'efforcent d'intégrer de telles « intuitions » à leurs théories normatives. Dans « The Fragmentation of Value », Thomas Nagel reconnaît les obligations spéciales que nous avons envers nos proches, notre communauté ou notre pays comme étant des considérations morales importantes⁶⁶. Brink avance la même idée lorsqu'il suggère que l'*utilitarisme objectif* qu'il défend « accorde une grande valeur au développement de relations personnelles impliquant souci réciproque et engagement. Un souci approprié [...] pour le bien-être de ses proches, par conséquent, limitera la quantité de bienveillance que [l'*utilitarisme objectif*] requiert de la part des agents⁶⁷ ». On pourrait aisément multiplier les exemples.

Si l'on s'en tient à la première branche du dilemme, comme le font les tenants de la *réponse naturelle*, il faut admettre que les pressions évolutionnistes ne tendent pas de manière systématique vers les vérités évaluatives indépendantes. Ne reste que le hasard pour expliquer un tel alignement entre les vérités évaluatives et les tendances évaluatives ayant une grande valeur sélective. Cela ne constitue pas en soi un motif suffisant pour rejeter la proposition. D'heureux hasards se produisent parfois et, en l'absence d'une meilleure explication, peut-être qu'un appel à la coïncidence serait satisfaisant. David Enoch formule ce constat de la façon suivante :

Des corrélations brutes, inexpliquées et même inexplicables ne sont pas, après tout, impossibles et donc, même si le réaliste n'a aucune explication à offrir pour expliquer la corrélation entre les vérités normatives et nos croyances normatives, [...] le réalisme n'a pas encore été *réfuté*. Seulement, nous devrions opter pour la meilleure théorie métaéthique, celle qui [...] explique le mieux ce qui doit être expliqué. Donc, si le réaliste ne peut expliquer une corrélation frappante comme celle sur laquelle insiste le défi épistémologique, le réalisme perd des points de plausibilité, peut-être au point d'être inacceptable⁶⁸.

65. *Ibid.*, p. 121-125.

66. « There are five fundamental types of value [...]. First, there are specific obligations to other people or institutions: obligations to patients, to one's family, to the hospital or university at which one works, to one's community or one's country », Nagel, 1979, p. 129.

67. Brink, 1989, p. 267.

68. Enoch, 2011, p. 165.

Pour éviter de s'en remettre entièrement au hasard, il est possible pour les réalistes de soutenir que la correspondance entre les vérités morales indépendantes et les attitudes évaluatives ayant une grande valeur sélective est moins grande qu'il y paraît. Plusieurs philosophes, après tout, rejettent les intuitions décrites précédemment au profit d'une conception plus impartiale de ce que requiert la morale. C'est notamment le cas de Singer et de Lazari-Radek lorsqu'ils défendent le principe de la bienveillance universelle. Les influences évolutionnistes qui donnent naissance à des formes d'altruisme plus limitées sont considérées sans équivoque par ces auteurs comme autant de « sources de contamination » du jugement moral. Dans « Ethics and Intuitions », Singer affirme d'ailleurs qu'une théorie normative ne devrait pas chercher à accommoder nos intuitions, à plus forte raison si leur origine, évolutionniste ou autre, les rend suspectes⁶⁹.

Ce genre d'argument introduit toutefois de nouvelles complications. En dissociant *complètement* l'évolution de tendances altruistes, chez les humains, de la vérité morale indépendante que serait le principe de bienveillance, Singer et de Lazari-Radek ne font que « déplacer » la coïncidence à un autre niveau. C'est-à-dire que même en supprimant la correspondance entre les pressions évolutionnistes et les *vérités morales*, il demeure une correspondance non moins frappante entre les pressions évolutionnistes et les *concepts moraux*. Les auteurs supposent que les tendances altruistes dont l'évolution nous aurait dotés au moyen de divers mécanismes (sélection de parentèle, altruisme réciproque, etc.) ne contribuent en aucune manière à expliquer pourquoi l'altruisme universel est bien. Eussions-nous évolué de telle manière que nous n'ayons aucune de ces tendances, l'évolution de la raison et de son corollaire, le raisonnement moral, nous aurait tout de même rendus capables de reconnaître un principe comme celui de l'altruisme universel. Nous sommes donc devant le constat suivant : d'une part, des pressions évolutionnistes qui n'entretiennent pas le moindre rapport avec la vérité du principe d'altruisme universel font évoluer une faculté, la raison, nous permettant de découvrir cette vérité. D'autre part, des dispositions altruistes qui semblent étroitement liées avec l'idée que nous nous faisons de la moralité évoluent par toutes sortes de mécanismes, mais cela ne contribue en rien à expliquer pourquoi l'altruisme universel est bien. Au contraire, cela contamine notre jugement et tend à nous éloigner de la vérité morale. Comment expliquer cela ?

On pourrait reprendre le même raisonnement pour les idées de justice, de réciprocité, de blâme ou encore de récompense. On peut présumer que toute théorie morale souhaitera se prononcer sur ces sujets. Si l'on envisage les vérités indépendantes sur ces questions comme ne devant absolument rien aux pressions évolutionnistes, comme étant un pur produit de l'activité rationnelle, on risque de reproduire le même résultat. Singer reconnaît qu'un

69. Singer, 2005.

système de récompense et de punition peut être envisagé comme une conséquence (lointaine) de l'altruisme réciproque, ou encore que le fait de distinguer ceux qui font preuve de réciprocité de ceux qui n'en font pas preuve puisse mener à la formation d'une proto-notion (*crude notion*) de ce que sont l'équité (*fairness*) et la tricherie⁷⁰. À moins que le théoricien ne soit prêt à redéfinir les contours de la moralité de manière à exclure complètement de telles notions, il semble que nous trouverons toujours un lien étroit entre les tendances évaluatives façonnées par l'évolution et les principaux concepts auxquels nous reconnaissons la moralité. Est-il plausible que l'évolution ait conduit les humains à développer des attitudes évaluatives pouvant être associées à toutes les classes importantes de jugements moraux (sexualité, hiérarchie, équité, altruisme, etc.), mais que ces attitudes ne doivent (presque) jamais être prises en considération dans la détermination de ce qui est bien ou mal ?

Il semble que d'autres explications possibles soient moins mystérieuses. Les antiréalistes, dans une certaine mesure, n'ont pas à résoudre le *problème de la coïncidence*, puisqu'il ne se pose pas à partir de leur perspective. Puisqu'ils rejettent l'existence de vérités morales *indépendantes*, l'idée que les attitudes évaluatives façonnées par l'évolution correspondent ou non à de telles vérités leur est étrangère. Quant à la coïncidence entre ces attitudes et les concepts moraux, elle s'explique tout simplement par le fait que les jugements moraux que nous endossons après réflexion sont une fonction des attitudes évaluatives à partir desquelles s'est amorcée la réflexion. À notre avis, une théorie de ce type devrait être préférée à une théorie réaliste. Cependant, même en demeurant dans un cadre réaliste, de meilleures explications semblent disponibles. En adoptant plutôt la seconde branche du dilemme darwinien, la correspondance entre attitudes évaluatives et vérités morales pourra n'avoir que l'apparence d'une coïncidence. C'est ce que cherchent à accomplir les *explications par un troisième facteur*, une stratégie argumentative déployée par de nombreux auteurs réalistes, notamment David Copp, Knut Olav Skarsaune, Eric Wielenberg et David Enoch⁷¹. Comme l'indique Shafer-Landau, si l'on ignore tout du magnétisme, le fait que deux aimants s'attirent ou se repoussent de façon systématique peut s'apparenter à une incroyable coïncidence. Cette impression disparaîtra une fois que nous connaîtrons les mécanismes sous-jacents. Le même raisonnement s'applique en ce qui concerne la moralité⁷².

Un trait essentiel de ce type de réponse est qu'elle requiert l'existence d'un lien entre les pressions évolutionnistes et les vérités morales indépendantes. La correspondance n'a toutefois pas à être parfaite. Le réaliste pourra toujours, s'il le souhaite, maintenir que le principe de bienveillance

70. Singer, 2005.

71. Pour une critique des *explications par un troisième facteur*, voir Street, 2008.

72. Shafer-Landau, 2012, p. 10.

est une vérité morale indépendante. Il suffira de montrer que l'évolution nous a permis de développer des tendances altruistes qui sont suffisamment près de la vérité évaluative pour que la raison nous permette par la suite de dériver ce principe. Si l'on souhaite aller plus loin et couper entièrement les ponts entre pressions évolutionnistes et moralité, comme semblent vouloir le faire Singer et de Lazari-Radek, il faudra accepter que de nombreuses coïncidences demeurent inexpliquées et, probablement, inexplicables.

Conclusion

En définitive, que l'on suppose l'alignement ou le non-alignement entre les attitudes évaluatives façonnées par l'évolution et les vérités morales indépendantes, la *réponse naturelle* doit adopter l'un ou l'autre des scénarios où figurent les curieux hasards décrits précédemment. Cela fait perdre, selon l'expression d'Enoch, des « points de plausibilité⁷³ » à toute réponse de ce type. Nous laisserons ouverte la question de savoir si cela suffit à la rendre inacceptable. Notons cependant que d'autres hypothèses sont disponibles qui permettent, du moins à première vue, une explication plus satisfaisante du phénomène. L'hypothèse de Singer et de Lazari-Radek, et possiblement toute autre version de la *réponse naturelle* qui ne serait pas supplémentée par un quelconque mécanisme de « pistage » des vérités morales, peinent à soutenir la comparaison. C'est-à-dire que, même en adoptant l'hypothèse charitable selon laquelle les réalistes auraient en main des « jugements considérés » permettant de corriger les distorsions introduites par l'évolution, la proposition échouerait tout de même en raison des coïncidences inexpliquées qui subsisteraient. La possibilité pour les réalistes de répondre adéquatement au dilemme darwinien semble donc dépendre de l'adoption de la seconde branche du dilemme.

Bibliographie

- Audi, R. « Self-Evidence », *Noûs*, 33(13), 1999, 205-228.
- Bedke, M. S. « Intuitive Non-Naturalism Meets Cosmic Coincidence », *Pacific Philosophical Quarterly*, 90(2), 2009, 188-209.
- Berker, S. « The Normative Insignificance of Neuroscience », *Philosophy & Public Affairs*, 37(4), 2009, 293-329.
- BonJour, L. *The Structure of Empirical Knowledge*, New York, Cambridge University Press, 1985.
- Brink, D. O. « Sidgwick's Dualism of Practical Reason », *Australasian Journal of Philosophy* 66(3), 1988, 291-307.
- . *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- Brosnan, K. « Do the Evolutionary Origins of our Moral Beliefs Undermine Moral Knowledge? », *Biology & Philosophy*, 26(1), 2011, 51-64.

73. Enoch, 2011, p. 165.

- Copp, D. « Darwinian Skepticism about Moral Realism », *Philosophical Issues*, 18(1), 2008, 186-206.
- de Lazari-Radek, K. et P. Singer. « The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason », *Ethics*, 123(1), 2012, 9-31.
- . *The Point of View of the Universe*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- De Waal, F. *Our Inner Ape*, New York, The Berkley Publishing Group, 2005.
- Enoch, D. *Taking Morality Seriously: a Defense of Robust Realism*, New York, Oxford University Press, 2011.
- Greene, J. « From Neural 'Is' to Moral 'Ought': What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology? », *Nature Reviews Neuroscience* 4(10), 2003, 846-850.
- . *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, New York, Penguin, 2013.
- Greene, J. et J. Haidt. « How (and Where) Does Moral Judgment Work? », *Trends in Cognitive Sciences*, 6(12), 2002, 517-523.
- Haidt, J. et C. Joseph. « Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues », *Daedalus*, 133(4), 2004, 55-66.
- Hamilton, W. D. « The Genetical Evolution of Social Behaviour, II », *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 1964, 17-52.
- Heath, J. *Following the Rules: Practical Reasoning and Deontic Constraint*, New York, Oxford University Press, 2011.
- Joyce, R. *The Evolution of Morality*, Cambridge, The MIT Press, 2006.
- Kahane, G. « Evolutionary Debunking Arguments », *Noûs*, 45(1), 2011, 103-125.
- Kahneman, D. et A. Tversky. « Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk », *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, 1979, 263-291.
- Kitcher, P. *The Ethical Project*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- McGinn, C. « Evolution, Animals, and the Basis of Morality », *Inquiry*, 22(1-4), 1979, 81-99.
- Moll, J., P. J. Eslinger et R. d. Oliveira-Souza. « Frontopolar and Anterior Temporal Cortex Activation in a Moral Judgment Task: Preliminary Functional MRI Results in Normal Subjects », *Arquivos de Neuro-Psiquiatria*, 59(3B), 2001, 657-664.
- Morreall, J. « Cuteness », *The British Journal of Aesthetics*, 31(1), 1991, 39-47.
- Nagel, T. 1979. *Mortal Questions: Canto*, New York, Cambridge University Press, 1991.
- . *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost Certainly False*, New York, Oxford University Press, 2012.
- Öhman, A. « Of Snakes and Faces: An Evolutionary Perspective on the Psychology of Fear », *Scandinavian Journal of Psychology*, 50(6), 2009, 543-552.
- Prokop, P. et S. D. Tunnicliffe. « Effects of Having Pets at Home on Children's Attitudes toward Popular and Unpopular Animals », *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals*, 23(1), 2010, 21-35.
- Railton, P. « Darwinian Building Blocks », *Journal of Consciousness Studies* 7(1-2), 2000, 1-2.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press, 1999.
- Ruse, M. et E. O. Wilson. « Moral Philosophy as Applied Science », *Philosophy*, 61(236), 1986, 173-192.

- Sayre McCord, G. « Coherentism and the Justification of Moral Beliefs », *Ethical Theory: an Anthology*, R. Shafer-Landau, Wiley. com, 13, 2012.
- Shafer-Landau, R. *Moral Realism: a Defence*, New York, Oxford University Press, 2003.
- . « Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge », *Journal of Ethics & Social Philosophy* 7, 1-1, 2012.
- Sinclair, N. « Two Kinds of Naturalism in Ethics », *Ethical Theory and Moral Practice*, 9(4), 2006, 417-439.
- Singer, P. « Famine, Affluence, and Morality », *Philosophy & Public Affairs*, 1(3), 1972, 229-243.
- . 1981. *The Expanding Circle*. Princeton, Princeton University Press, 2011.
- . « Ethics and Intuitions », *The Journal of Ethics*, 9(3-4), 2005, 331-352.
- Sinnott-Armstrong, W. « Moral Intuitionism Meets Empirical Psychology », *Metaethics After Moore*, T. Horgan et M. Timmons, Oxford University Press, 2006.
- Skarsaune, K. O. « Darwin and Moral Realism: Survival of the Iffiest », *Philosophical Studies*, 152(2), 2011, 229-243.
- Sober, E. et D. S. Wilson. *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Street, S. « A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value », *Philosophical Studies* 127(1), 2006, 109-166.
- . « Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About », *Philosophical Issues*, 18(1), 2008, 207-228.
- Timmons, M. « On the Epistemic Status of Considered Moral Judgments », *The Southern Journal of Philosophy*, 29(S1), 1990, 97-129.
- Unger, P. K. *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*, New York, Cambridge University Press, 1996.
- Väyrynen, P. « Some Good and Bad News for Ethical Intuitionism », *The Philosophical Quarterly*, 58(232), 2008, 489-511.
- Wheatley, T. et J. Haidt. « Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments more Severe », *Psychological Science*, 16(10), 2005, 780-784.
- Wielenberg, E. J. « On the Evolutionary Debunking of Morality », *Ethics*, 120(3), 2010, 441-464.

Les générations, le fleuve et l'océan

Axel Gosseries

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle

Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032222ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032222ar>

[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

Gosseries, A. (2015). Les générations, le fleuve et l'océan. *Philosophiques*, 42 (1), 153–176. <https://doi.org/10.7202/1032222ar>

Résumé de l'article

À la suggestion de Jefferson, nous nous proposons de prendre au sérieux la comparaison entre nations et générations dans le cadre d'une théorie philosophique de la justice et de la démocratie préoccupée par nos devoirs envers les membres d'autres générations. Nous nous concentrons ici sur trois des caractéristiques propres aux relations intergénérationnelles, à travers une comparaison avec des situations internationales spécifiques. La première a trait à l'immobilité temporelle des personnes au delà de la période s'étendant de leur naissance à leur mort. Cette immobilité rend certaines ressources qui sont spécifiques à des périodes données, inaccessibles aux générations des autres périodes, ce qui peut importer pour certaines théories de la justice. Nous nous intéressons ensuite au caractère enclavé de chaque génération. La transmission intergénérationnelle des biens dépend alors de la collaboration tant passive qu'active des générations de transit. Nous montrons en quoi cela importe pour la définition de nos obligations de justice intergénérationnelle. Enfin, nous insistons sur le caractère unidirectionnel de l'écoulement du temps — cette fois à travers l'analogie avec les nations riveraines d'un fleuve — et son effet sur la distribution temporelle des coûts et bénéfices, et des vulnérabilités. Nous en examinons les implications normatives possibles pour la définition de la juste distribution du pouvoir entre générations. À travers ces trois illustrations, nous espérons montrer la pertinence de cette approche anatomico-analogique pour la compréhension de ce que nous devons aux autres générations, et en particulier aux générations futures.

Les générations, le fleuve et l'océan

AXEL GOSSERIES¹

Fonds de la recherche scientifique (FNRS)

Université de Louvain (UCL, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale)

« [...] L'on dessine mal parce que l'on représente ce que l'on sait au lieu de représenter ce que l'on voit. »

(R. HAINARD, 1990)²

RÉSUMÉ. — À la suggestion de Jefferson,³ nous nous proposons de prendre au sérieux la comparaison entre nations et générations dans le cadre d'une théorie philosophique de la justice et de la démocratie préoccupée par nos devoirs envers les membres d'autres générations. Nous nous concentrons ici sur trois des caractéristiques propres aux relations intergénérationnelles, à travers une comparaison avec des situations internationales spécifiques. La première a trait à l'immobilité temporelle des personnes au delà de la période s'étendant de leur naissance à leur mort. Cette immobilité rend certaines ressources qui sont spécifiques à des périodes données, inaccessibles aux générations des autres périodes, ce qui peut importer pour certaines théories de la justice. Nous nous intéressons ensuite au caractère enclavé de chaque génération. La transmission intergénérationnelle des biens dépend alors de la collaboration tant passive qu'active des générations de transit. Nous montrons en quoi cela importe pour la définition de nos obligations de justice intergénérationnelle. Enfin, nous insistons sur le caractère unidirectionnel de l'écoulement du temps — cette fois à travers l'analogie avec les nations riveraines d'un fleuve — et son effet sur la distribution temporelle des coûts et bénéfices, et des vulnérabilités. Nous en examinons les implications normatives possibles pour la définition de la juste distribution du pouvoir entre générations. À travers ces trois illustrations, nous espérons montrer la pertinence de cette approche anatomico-analogique pour la compréhension de ce que nous devons aux autres générations, et en particulier aux générations futures.

ABSTRACT. — Following Jefferson's suggestion, I take seriously the promises of a comparison between nations and generations, as part of a philosophical

1. Axel Gosseries est maître de recherches au Fonds de la recherche scientifique (FNRS), Professeur à l'Université de Louvain (UCL, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale) et Franz Weyr Fellow de l'Académie tchèque des sciences (CeLAPA). Il tient à remercier chaleureusement de nombreux collègues pour leurs suggestions sur des versions antérieures de ce texte, les audiences qui ont assisté à la présentation de ces versions antérieures (Yerevan, Madrid et Besançon en 2014; Braga en 2013; Montpellier, Barcelone, Genève et Bucarest en 2012) ainsi que deux évaluateurs anonymes de la revue. La rédaction de ce texte a bénéficié des financements liés aux projets ARC 09/14-018 « sustainability » (Communauté française de Belgique) et ESF ENRI- « Rights to a green future ».

2. Crispini (1996, 94) (cité in)

3. « We seem not to have perceived that, by the law of nature, one generation is to another as one independent nation to another » (Jefferson to Madison, Sept 6, 1789).

theory of justice and of democracy concerned with our obligations towards members of other generations. I focus here on three of the features that are specific to intergenerational relations, through a comparison with corresponding international situations. The first feature has to do with people's temporal immobility beyond the lapse of time that extends from their birth to their death. Such immobility renders some period-specific resources inaccessible to generations from other periods, which may have implications for some theories of justice. The second feature that I look into is the period-locked nature of the members each generation. The intergenerational transfer of goods to future generations then depends on the passive as well as active collaboration of transit generations. I show why and to what extent this matters to the definition of our intergenerational obligations. Finally, I insist on the one-directional feature of time's passage — through an analogy with the situation of riparian nations along a river — and on its effect on the temporal distribution of costs and benefits, as well as of vulnerabilities. I explore the potential normative implications of such one-directionality for the definition of a fair distribution of power between generations. Through looking at these three features and closely examining their implications, I also hope to stress the relevance of an anatomico-analogical method for the understanding of what we owe other generations, and especially future ones.

Introduction

1. Pour qui se penche philosophiquement sur les questions de justice intergénérationnelle, qui s'interroge sur ce que nous devons aux générations à venir, une des tâches à entreprendre pour asseoir la robustesse d'une proposition de principe consiste à rechercher des angles de vue différents et à la confronter avec ceux-ci. Il s'agit non seulement d'identifier — fût-ce axiomatiquement — des théories normatives alternatives, mais aussi — de manière partiellement indépendante —, de tenter un autre décryptage anatomique de la nature du problème. Une méthode possible consiste à se pencher sur une analogie entre la sphère intergénérationnelle et le domaine international. La comparaison est souvent évoquée, mais trop rarement approfondie⁴.

C'est cette comparaison et ses implications que nous voudrions explorer ici, non pas de manière systématique, mais à travers trois illustrations spécifiques. La philosophie peut d'ailleurs tirer parti sur ce point du regard posé sur la dimension internationale par d'autres disciplines comme le droit international ou l'économie géographique qui ont développé des concepts centrés sur l'espace géographique. Des outils, des propositions qui peuvent ensuite être testés analogiquement dans le champ intergénérationnel, mettant éventuellement en lumière des caractéristiques propres à la dimension temporelle. Nous n'examinerons pas directement ici comment le droit des fleuves, le droit de la mer ou le droit de la guerre, par exemple, nous aident à comprendre, en passant de l'espace au temps, la structure des questions

4. Pour une exception, voir le travail précurseur de Barry (1979).

intergénérationnelles. Nous ne nous pencherons pas non plus sur la manière dont l'économie géographique évalue la dimension des coûts de transport et de stockage ou les effets économiques d'une géographie enclavée. Ce que nous allons proposer se situe en amont d'un tel travail et vise à en proposer en quelque sorte les prolégomènes, et à le faire de manière sélective, sur base de trois exemples. Il s'agit de mettre en regard *générations* et *nations* sous un angle bien particulier, celui de leur relation respective au *territoire* et à la *période*.

2. Pour les besoins du présent exercice, et en particulier de la première des comparaisons que nous proposerons, définissons chacune de ces deux notions de manière très spécifique :

Génération : Ensemble des personnes nées au cours d'une même période

Nation : Ensemble des personnes nées sur un même territoire

Si la définition de « génération » correspond à ce que les démographes nomment « cohorte de naissance », celle de « nation » — qui vise à la rapprocher le plus possible de celle de « génération » — est assez éloignée du sens plus riche privilégié par les sciences sociales. Le lien fort de la nation au territoire de naissance dans la présente définition — qui renvoie à la connotation de l'anglais « native » — est évidemment discutable. Il a pour seule raison d'être de nous centrer sur ce qui est essentiel à la comparaison entre les dimensions du « territoire » (nations) et de la « période » (générations). La nationalité, comme la « générationnalité », est donc déterminée dès la naissance et pour toujours. Cette définition de « nation » ne permet ainsi ni à plusieurs nations de partager un même territoire de naissance, ni à une même nation de partager plusieurs territoires de naissance, ni à un individu de changer de nationalité. Cela est cependant compatible avec le fait que tous les territoires soient multinationaux en cas de migrations importantes. Cette approche ne serait totalement trompeuse que si l'idée de nation telle qu'utilisée dans le terme « international » n'entretenait *aucune* relation avec l'idée de territoire, ce qui n'est pas le cas et ce qui ne préjuge bien sûr en rien de notre position sur la question de l'État-nation, et encore moins sur celle d'un prétendu « droit du sol »⁵.

3. Le chemin emprunté ici se penchera sur deux types d'espaces internationaux : les fleuves et les océans. Nous nous demanderons d'abord s'il n'est pas vrai que les générations connaissent une situation analogue à celle de nations insulaires dépourvues de moyens de navigation en haute mer — comme des caravelles (sect. 1). Ensuite, les générations ne se trouvent-elles pas aussi dans une situation comparable à celles d'États enclavés, sans accès direct à la mer ? (sect. 2). Enfin, ne peut-on mettre en regard l'écoulement du

5. Voir Stilz (2011).

temps et l'écoulement de l'eau dans le lit d'un fleuve? Les générations ne devraient-elles pas alors entretenir entre elles des relations analogues à celles que devraient entretenir des pays d'amont et d'aval partageant l'usage d'un même cours d'eau (Sect. 3).

Pour chacune de ces trois comparaisons, nous nous efforcerons d'identifier les implications normatives des spécificités intergénérationnelles ainsi mises en lumière. Car décaler le regard, procéder à un travail « anatomique » nourri par l'analogie ne suffit pas. Ce travail nous importe d'abord dans la mesure où il nous permettrait d'identifier, au plan normatif, des implications qui seraient sinon restées invisibles. Insistons sur le fait que nous pointerons ainsi trois caractéristiques qui sont *générales* aux relations intergénérationnelles (immobilité des personnes, enclavement et direction du temps) alors qu'elles sont limitées à des contextes *spécifiques* en relations internationales. De plus, si ces caractéristiques sont bien générales au domaine intergénérationnel, elles n'affectent cependant pas nécessairement à chaque fois *l'ensemble* des biens composant le panier à transmettre d'une génération à l'autre. Enfin, répétons-le, nous ne prétendons pas à ce stade procéder à une comparaison *complète* entre relations internationales et relations intergénérationnelles.

4. Il y a une autre caractéristique importante que nous laisserons ici de côté, celle de l'engendrement, de la genèse. Le terme « génération » renvoie plus souvent dans l'usage au fruit de l'acte de mise au monde qu'à cet acte lui-même. Pourtant, ce dernier est certainement un caractère distinctif des relations intergénérationnelles: les occupants d'une période sont directement et causalement responsables de l'existence des occupants de la période suivante par le fait de la natalité. Ce n'est pas le cas des résidents d'un territoire par rapport à ceux d'un autre. Le Canada, par exemple, n'est pas en mesure de décider seul de l'existence et de la taille de la prochaine génération d'Haïtiens, même s'il peut l'influencer par ses politiques migratoires. L'existence même de la génération qui nous suit est le fruit de notre volonté procréatrice. Et si cette dimension singulière a un lien avec la flèche du temps — nous ne sommes pas responsables de l'existence de nos ancêtres —, elle en est aussi distincte.

Une question passionnante est alors de savoir si le fait de causer l'existence même de la génération suivante modifie la nature et/ou l'intensité de nos obligations à leur égard. On pourrait penser qu'elle en renforce l'intensité. C'est peut-être le cas si l'on partage l'intuition selon laquelle tout problème qu'aurait à affronter la génération suivante serait en quelque sorte « causé » par nous, par le fait d'avoir engendré *l'existence* même des personnes concernées. C'est peut-être le cas aussi pour une théorie distributive qui voudrait faire peser sur la génération procréatrice les coûts liés au fait de donner naissance à une génération nouvelle beaucoup plus grande ou beaucoup plus petite que la nôtre.

Pourtant, cette même relation d'engendrement est aussi susceptible — et ce de manière inattendue — d'affaiblir plutôt que de renforcer nos obligations envers le futur. Ce serait vrai dans la mesure où des conséquences problématiques pour le futur seraient associées à l'acte procréatif et constitueraient la condition nécessaire de l'existence d'individus spécifiques. On peut en effet avancer l'hypothèse que, dans un certain nombre de cas, les politiques environnementales par exemple (ou leur absence) ont aussi un impact sur... le moment de nos actes procréatifs et donc aussi sur... l'identité des personnes ainsi conçues. Ce constat, qui peut paraître tiré par les cheveux, a trait à ce que les philosophes qualifient de problème de la « non-identité⁶ ». Il ne nous sera malheureusement pas possible de l'aborder ici. La littérature sur ce sujet est considérable — et souvent répétitive. Mais cela constitue une raison supplémentaire possible pour laquelle la dimension d'engendrement serait porteuse d'implications normatives différentes de la migration ou de l'invasion de l'espace des nations.

I. Mobilité temporelle réduite et inaccessibilité de ressources extra-périodiques

5. Entamons donc notre périple par une première illustration. Repartons pour ce faire de notre définition des nations et des générations. Un élément essentiel a trait à la *mobilité* des personnes. Si l'on prend au sérieux nos deux définitions ci-dessus, nul ne peut changer de génération (ou de « générationalité »), ni de nationalité. Chacun de nous est à *jamaïs* attaché à son territoire *de naissance* et à sa période *de naissance*. Certes, même avec notre définition étroite de « nation », il reste possible de quitter son territoire de naissance, même si cela n'impliquera aucun changement de nationalité. Si une génération n'est pas, elle non plus, contrainte de rester dans sa période de naissance, elle voit malgré tout son existence enserrée dans une période plus large comprise entre sa naissance et sa mort. Il n'y a pas de mobilité possible au delà de cette période. Il n'est pas possible de parcourir des périodes antérieures à notre naissance ou postérieures à notre mort. Et même à l'intérieur de notre période d'existence, l'itinéraire de notre voyage temporel devra obligatoirement traverser les décennies successives dans leur ordre chronologique et pour une durée imposée. S'il est donc inexact de dire qu'il n'y a pas de voyage possible d'une sous-période à l'autre, la direction, l'ordre, le rythme de ce voyage ainsi que le fait même de voyager sont imposés. Il n'y a donc pas de mobilité libre dans le temps; et si mobilité il y a, elle est réduite aux frontières de notre existence.

Cela diffère du domaine des nations et des territoires, où, même si je ne peux changer de nation au sens défini plus haut, je peux décider de migrer ou non; et je peux décider jusqu'à un certain point vers quels territoires je

6. Parfit (1984).

veux migrer, à quelle fréquence, etc. Évidemment, les limites de ma naissance et de ma mort posent aussi une limite aux distances géographiques que je serai physiquement en mesure de parcourir. Mais il n'en reste pas moins qu'à l'échelle de la terre et d'une vie, il existe une différence entre mobilité spatiale et temporelle. L'on peut en réalité considérer qu'une génération est immobile au sens plus large où son existence sera limitée à un nombre limité de sous-périodes correspondant à son espérance de vie.

6. Ce qui nous intéresse, une fois cette analyse effectuée, c'est de dégager les conséquences normatives possibles de ce constat de mobilité temporelle réduite des personnes pour une théorie de la justice⁷. Une des théories pour lesquelles cela est susceptible de revêtir une certaine importance est le libéralisme de gauche⁸. Le raisonnement suivant vise à le montrer. Partons de Thomas Paine et de l'exemple d'un maillage de parcelles agricoles⁹. Pour Paine, les Terriens sont tous, conjointement, co-propriétaires au départ de ces parcelles dans leur état naturel. Par contre, ce n'est pas le cas des améliorations résultant des efforts de culture fournis par chacun d'entre nous. S'il est donc important de séparer les deux en ce qui concerne la justice, ils sont inséparables en pratique, considère Paine. Il propose donc un mécanisme par lequel, tout en acceptant l'idée de propriété, individuelle et exclusive, des terres cultivées et les inégalités qu'elle engendre, chaque propriétaire d'une parcelle devrait à l'ensemble de la société une somme correspondant à la *rente foncière*. Cette somme vise à couvrir la perte pour autrui liée au fait d'être dépossédé de la valeur des parcelles dans leur état non cultivé. Concrètement, Paine proposa à l'époque (1796) la mise en place d'un fonds alimenté par de tels paiements et par l'entremise duquel on verserait à chaque personne ayant atteint l'âge de 21 ans une somme de 15 livres « à titre de compensation partielle pour la perte de son héritage naturel résultant de l'introduction d'un système de propriété foncière¹⁰ ».

La clef consiste dans l'idée d'*indemnisation pour la perte* d'accès à la valeur naturelle des parcelles résultant de l'exclusion engendrée par l'appropriation privée. Dans le cas d'un maillage de parcelles agricoles, une série d'agriculteurs potentiels se disputent les différentes parcelles. La propriété privée implique l'exclusion d'autrui, et c'est cette exclusion qui prive les autres agriculteurs potentiels de la possibilité de cultiver les parcelles en question. Or nous devons tenter de faire en sorte qu'autrui ne se retrouve

7. Cette mobilité réduite, cette absence d'exit générationnel, a peut-être aussi des conséquences en théorie de la *démocratie* — comme le suggère un des évaluateurs anonymes. L'espace nous manque cependant pour les explorer ici.

8. Voir par exemple Vallentyne et Steiner (2000).

9. Paine (1796).

10. *Ibid.* (« as a compensation in part, for the loss of his or her natural inheritance, by the introduction of the system landed property »).

pas dans une situation pire que dans l'état de nature, à savoir, pire qu'en l'absence d'autres personnes.

7. Pourtant, cela a-t-il du sens de dire qu'autrui me prive de la valeur d'une parcelle si de toute façon, même en son absence, je n'y aurais *pas eu accès*, étant incapable de l'atteindre par mes propres moyens? Cette question touche à un problème général pour les lockéens, que l'on peut décliner ici dans l'espace des générations pour certains types de biens. Si un bien n'est pas renouvelable tout en étant durable, sa consommation est *rivale* entre générations — au sens économique du terme. L'immobilité de chaque cohorte ne change rien dans ce cas : si une génération consomme ce bien, elle en prive une autre génération. La durabilité du bien neutralise ici l'immobilité de la génération. Par sa durabilité, le bien vient aux générations, même si les générations sont incapables d'aller à lui. On notera en outre qu'un bien non rival au plan intragénérationnel sera aussi non rival sur le plan intergénérationnel, même si sa durabilité n'est pas nécessairement garantie, comme dans le cas d'idées qui nécessiteraient un investissement éducatif pour leur préservation, faute de quoi elles seraient perdues.

Par contre, en ce qui concerne les biens éphémères ou les biens durables renouvelables, les choses sont différentes. Si un bien est éphémère et aura de toute façon disparu à la génération suivante, en le consommant, en en profitant, une génération ne prive aucune autre génération de ce bien. Les fluctuations dans le temps du climat naturel, de l'activité volcanique ou tectonique, ou des ressources en biodiversité font que certaines périodes sont plus riches que d'autres (court épisode climatique favorable, période de calme sismique, etc.). On peut donc parler de ressources fluctuantes ou éphémères. De même, si un bien est naturellement renouvelable, tant que je le consomme sans en dépasser le seuil de renouvellement, chaque génération qui en tire profit n'en prive aucune autre génération. Il importe donc de différencier les biens selon qu'ils sont durables, rivaux et non renouvelables, ou qu'ils sont éphémères ou durables renouvelables. Et il importe de bien comprendre la conjonction du constat d'immobilité générationnelle avec l'analyse de la nature de ces biens.

Avant d'aborder cette conjonction, insistons sur l'idée selon laquelle la situation de mobilité temporelle réduite est par exemple analogue à celle de pêcheurs de deux îles d'un même archipel incapables de naviguer en haute mer et de rejoindre d'autres îles, leur capacité de pêche étant limitée à la capture de poissons côtiers endémiques (équivalents spatiaux des ressources éphémères) ou aux poissons migrateurs océanodromes croisant leur île de temps à autre (équivalent spatiaux des ressources durables renouvelables). Le problème de rivalité ne se pose donc pas dans ce cas s'ils ne consomment que des poissons côtiers endémiques ou s'ils consomment des poissons migrateurs sans mettre en péril la capacité de renouvellement du stock et le niveau de ce stock une fois qu'il aura atteint l'île suivante.

8. Comment joindre l'analyse de la nature¹¹ des biens (de leur « comportement » dans le temps) et celle de l'immobilité générationnelle? On peut analyser la mobilité temporelle réduite comme une limitation dans les ressources *internes* des personnes (et des générations) affectant leur accès aux ressources *externes* « initialement » communes¹². Les inégalités de ressources internes sont alors susceptibles d'affecter de *trois* manières très différentes le droit aux ressources externes des personnes, et ce en fonction de l'interprétation que l'on donne d'une approche lockéenne.

Selon la première option, que l'on qualifiera d'« anti-redistributive », l'on estime que ce qui est clef pour justifier mes obligations éventuelles envers autrui en matière de ressources externes est que mon usage d'une ressource *prive* autrui de l'usage de cette même ressource. Dans ce cas, on pourrait dire que les personnes qui ont des ressources internes moins fournies, *et* dont le handicap est tel qu'il réduit leur capacité à user des ressources *externes*, devraient recevoir une *moindre* part de la recette de la taxe sur la rente foncière telle que proposée par Paine. Ce serait un résultat particulièrement inégalitaire, couronnant la blessure d'insulte. Et c'est ce qui fait que d'aucuns pensent qu'une telle interprétation, même « de gauche », de la clause lockéenne reste tout à fait insuffisante. Un tétraplégique ne disposerait ainsi pas de compensations particulières pour ce qui est des droits sur la recette de la taxe de Paine, selon une telle approche. Pire, il verrait se réduire la part de cette recette à laquelle il aurait eu droit en étant valide. Cela cadrerait cependant avec la logique qui consiste à compenser les personnes pour ce dont on les prive, et uniquement pour cela.

La deuxième option, qui peut être qualifiée de « neutre », consisterait à affirmer cette fois que la raison pour laquelle un utilisateur effectif doit indemniser autrui a trait au fait qu'il prive ce tiers de l'usage d'un bien qui lui *appartenait* (en co-propriété), et ce *indépendamment* de la capacité de ce tiers à en user personnellement sans l'aide d'autrui.

Quant à la troisième option, qu'on qualifiera de « redistributive », il s'agirait, à la suite par exemple d'Otsuka¹³, tout en respectant une forte protection de la propriété de soi (qui a trait aux ressources internes), d'allouer de manière inégalitaire le droit aux revenus des ressources *externes* afin de *compenser* les inégalités de ressources *internes*. L'on allouerait *plus* de droits sur les ressources externes à ceux qui sont les *moins* dotés sur le plan des ressources internes. Et on le ferait ainsi sans tomber dans des formes de taxation du travail incompatibles avec une forte protection de la propriété de

11. Nous laissons ici de côté la question importante du caractère culturel ou naturel d'une ressource.

12. Cela ne va pas de soi. La littérature sur le handicap attire notre attention sur le fait que le handicap est généralement à comprendre autant comme une inadéquation des individus à l'environnement que comme une inadéquation de l'environnement aux individus.

13. Otsuka (2003).

soi. Dans ce cas, il se peut qu'une tétraplégique incapable d'accéder seule aux ressources externes concernées se voie octroyer une compensation *plus importante* que les autres en cas d'appropriation par un tiers. Il s'agit ainsi de dépasser Paine et d'allouer la recette de la taxe de Paine de manière inégalitaire, en accordant une part *plus grande* à ceux qui sont plus démunis pour ce qui est des ressources internes.

9. On le voit, en fonction du type d'interprétation lockéenne (anti-redistributive, neutre ou redistributive), les différences de ressources internes, et en particulier celles qui affectent notre capacité à accéder à certaines ressources externes, se répercutent différemment. Il ne s'agit pas ici de départager ces différentes variantes. Cela peut être fait à la fois en se demandant quelle interprétation correspond le mieux à la logique centrale de l'approche lockéenne, mais aussi en s'interrogeant sur la question de savoir quelle interprétation cadre le mieux avec nos intuitions, formées de manière partiellement indépendante, relatives aux inégalités. L'objet de la présente section est plus circonscrit. Il s'agit seulement de montrer que le problème de mobilité temporelle réduite est susceptible d'avoir des conséquences normatives selon que l'on ait recours à l'une ou l'autre des versions de la théorie lockéenne.

10. Notons une complication supplémentaire. Si l'on peut analyser l'immobilité générationnelle comme un problème de ressources internes, cela n'implique pas nécessairement qu'il faille y voir un problème d'*inégalité* dans les ressources internes. *Toutes* les générations sont en effet *également incapables* d'accéder aux ressources éphémères spécifiques aux périodes qu'elles ne traverseront pas — même si les espérances de vie évoluent. On peut certes dire aussi qu'à chaque période seules les cohortes en vie sont capables d'accéder aux ressources éphémères spécifiques à une telle période, ce qui génère évidemment, à *chaque moment*, une capacité d'accès inégale par rapport aux générations antérieures ou ultérieures. Tout cela peut avoir son importance. Si l'on interprète la déficience interne de *chaque* génération comme *égale*, alors les interprétations neutre et redistributive de la clause lockéenne ne devraient pas conduire à des résultats différents, les ressources internes des personnes étant les mêmes. Par contre, la différence entre l'interprétation neutre et l'interprétation anti-distributive subsisterait, car la seconde ne verrait pas de raison de compenser les différences de ressources externes disponibles d'une période à l'autre, alors que la première serait capable de défendre une telle compensation.

11. Ceci ouvre en réalité une interprétation nouvelle de la clause lockéenne intergénérationnelle. En effet, si une théorie lockéenne considère que je n'ai droit qu'aux ressources externes auxquelles j'aurais été capable d'avoir accès en l'absence de la génération précédente (mais pas des autres générations antérieures), il n'y a pas lieu de compenser des différences exogènes de ressources externes entre la période précédente et la période actuelle — par

exemple des évolutions héritées ou naturelles dans les conditions climatiques. Une telle interprétation lockéenne devrait donc considérer que les fluctuations climatiques, sismiques, et autres, sources d'inégalités parfois très significatives entre les générations, ne doivent pas donner lieu à compensation, même si elles étaient prédictibles.

Une théorie égalitariste, non lockéenne, de la justice intergénérationnelle prendra par contre pleinement en compte ce genre de fluctuations, surtout si elles sont prédictibles dans une certaine mesure. En effet, pour un égalitariste, ce n'est pas le fait que mon usage prive autrui de cet usage qui importe et donne lieu à compensation. C'est l'arbitraire du caractère inégal des dotations qui justifie la redistribution.

Ce qui est intéressant, c'est qu'on peut imaginer une interprétation *lockéenne* allant dans cette direction également. C'est le cas si mon droit aux ressources s'étend aux ressources éphémères de périodes situées au-delà (avant ou après) de ma propre existence, s'il est indépendant de l'*accessibilité* de telles ressources/périodes pour moi. On peut alors imaginer une clause lockéenne intergénérationnelle qui, tout en restant centrée sur les ressources externes, exigerait de laisser à la génération suivante au moins autant de ressources externes, par exemple, que la moyenne entre le niveau de ressources (par tête) dont la génération présente aurait bénéficié en l'absence de la précédente, et dont la génération suivante aurait bénéficié en l'absence de la présente. À nouveau, il nous importe ici de montrer que l'accent sur la mobilité temporelle réduite permet de *voir* de telles différences, sans pour autant se prononcer ici sur la question de savoir laquelle de ces clauses lockéennes serait la plus authentiquement lockéenne, ni sur celle de savoir si c'est la bonne question à poser¹⁴.

12. Concluons sur ce premier point. La mobilité temporelle réduite conduit pour certaines générations à l'inaccessibilité de certains biens. Il s'agit alors de se demander ce que les théories de la justice en général, et différentes interprétations de l'approche lockéenne en particulier, en tirent comme implications. Cela importe pour déterminer la capacité d'une théorie intergénérationnelle à appréhender la succession de périodes favorables et défavorables dans l'histoire. Nous pensons avoir illustré dans l'espace intergénérationnel les limitations d'une approche lockéenne de type anti-distributif. Et nous avons montré que l'interprétation lockéenne « neutre » peut nous conduire à une clause lockéenne dont le contenu est nettement plus plausible, même s'il est éventuellement moins authentiquement lockéen. Nous pourrions d'ailleurs répéter l'exercice avec une théorie néo-hobbesienne en nous demandant si nos obligations de justice envers un tiers seraient d'autant plus faibles qu'il aurait une capacité plus limitée à nous nuire, y compris physiquement (plutôt que de nous priver simplement de

14. Voir Gosseries (2001, 303-311) ainsi que Steiner et Vallentyne (2009).

ressources externes). Et plus généralement, nous pourrions nous demander si cette mobilité temporelle réduite a des conséquences pour d'autres théories de la justice. Pour l'égalitarisme, l'inaccessibilité de biens situés dans d'autres périodes ne semble pas avoir les mêmes conséquences, même si une plus ample recherche serait probablement nécessaire sur ce point.

II. Enclaves temporelles et transmission extra-périodique des ressources

13. Nous nous sommes centrés jusqu'à présent sur le statut de certains biens dans la mesure où ils nous seraient inaccessibles en raison du caractère situé de notre naissance et de la nature limitée de notre longévité. Cela réduit notre capacité à y accéder et à *consommer* nous-mêmes ces biens. Nous voudrions à présent prendre les choses par un autre bout et nous demander ce que notre mobilité temporelle réduite implique quant à notre capacité de *transmettre* certains biens (du gaz naturel, une culture amérindienne, une langue en déclin, une technologie de pointe, etc.) à des générations avec lesquelles nous n'interagissons pas. Si les ressources éphémères ne peuvent être transmises au delà de leur période d'existence, d'autres ressources peuvent l'être. Si la consommation de biens strictement extra-périodiques est impossible, il n'en va pas de même de la consommation de biens durables. Mais pour que ces biens durables arrivent jusqu'à nous, ils doivent nous être transmis. C'est là qu'intervient la question de la transmission extra-périodique.

Si un certain nombre de pays dans le monde sont enclavés et tributaires, pour atteindre d'autres territoires, d'un accès à la mer qui dépend du bon vouloir d'un pays de transit, cette situation est généralisée dans le cas des générations. En effet, toute génération est enclavée, même si elle est *à la fois* une génération *enclavée dans sa période* (« period-locked »), dépendant de la suivante pour transférer ce qui lui importe aux générations futures, et une génération *de transit* en charge du patrimoine transmis par les générations précédentes. En outre, la situation est non seulement généralisée mais aussi radicalisée. Si, dans le cas des territoires enclavés, il existe souvent des territoires de transit alternatifs au cas où l'un d'eux refuserait le passage, l'unidirectionalité du temps est telle que, dans le cas des générations, la génération suivante est un passage obligé¹⁵. Et toute transmission au delà de la génération qui nous suit directement dépendra d'ailleurs de *plusieurs* générations de transit. Quelles sont alors les implications de notre quasi-immobilité générationnelle pour la transmission de tels biens au delà de notre période d'existence ? Et en quoi cela importe-t-il pour une théorie de la justice ?

La question de la transmission de biens au-delà de notre période d'existence comporte deux volets. D'une part, il y a celui de la transmission vers le passé, à rebours, sur laquelle nous reviendrons dans la troisième partie de

15. Merci à mes étudiants arméniens d'avoir attiré mon attention sur ce point.

cet article. Et d'autre part, il y a la transmission vers le futur, sur laquelle nous nous penchons ici. Pour le dire de manière un peu succincte, si la transmission vers le passé est impossible, ce n'est pas le cas de la transmission vers le futur, en tout cas pour de nombreux biens. Mais ce qui est intéressant, c'est que cette transmission vers le futur nous invite à bien penser la nature des obligations de chaque génération à cet égard, en tant que génération de transit.

14. Dans la section précédente, nous nous sommes intéressé à l'impossibilité, pour les habitants d'un territoire insulaire, d'atteindre un autre territoire insulaire en raison de la conjonction d'obstacles internes et externes tels que l'hostilité du milieu marin, l'indisponibilité de ressources naturelles pour construire des bateaux capables d'affronter la haute mer, l'incapacité de s'y rendre à la nage, l'absence de technologie navale suffisante. Dans le cas des générations, la nature de l'obstacle peut être analysée plus directement comme le fruit des limites de nos ressources *internes*. Concentrons-nous cependant un instant sur le rôle de l'océan. Dans le cas des ressources endémiques, la mer était un obstacle à l'atteinte d'un autre territoire. Pourtant, dans le cas de territoires constituant un continent, l'accès à la mer peut aussi permettre de contourner l'obstacle que constitue un territoire pour en rejoindre un troisième. Dans le premier cas, les résidents de T_1 sont confrontés à l'océan dans leur désir de rejoindre T_2 . Dans le second cas, les résidents de T_1 , pourvus cette fois de navires, profitent de leur accès à la haute mer pour rejoindre T_3 sans passer par T_2 . Cela n'est cependant pas possible si T_1 est un territoire enclavé — du latin *inclavatus* qui signifie « enfermé à clef » —, sans accès à la mer. Notre enclavement générationnel consiste de la même manière dans le fait que, pour atteindre une période P_3 (occupée par les générations futures), nous sommes forcés de passer par la période P_2 (occupée par les générations limitrophes suivantes).

Les situations d'enclavement sont telles qu'elles engendrent une *dépendance* entre territoires/périodes enclavés et territoires/périodes de transit. Mais qui dit « dépendance » dit que nous devons concevoir les générations de transit comme des obstacles, mais aussi comme des alliés (sans elles, pas de transmission possible pour la plupart des biens immatériels); comme les résidents de périodes que devra traverser le patrimoine transmis, mais aussi comme des passeurs; comme des murs, mais aussi comme des ponts. Et cela appelle au moins deux types de réflexions.

La première a trait à la nature de cette dépendance et à l'importance de penser en conséquence l'articulation de la transmission d'un patrimoine et les obligations passives, mais aussi actives, qu'elle engendre pour chaque génération. Nous pensons par exemple souvent la métrique de ce que nous transmettons en termes de stock. Mais il est essentiel de bien l'articuler avec l'effort qu'implique la préservation de ce stock, ou la compensation de sa dégradation. Le second type de réflexion a trait aux stratégies visant à

réduire notre dépendance par rapport aux générations de transit dans cette transmission, et à la mesure dans laquelle ces stratégies de rigidification (architecturale, constitutionnelle, etc.) sont nécessaires et/ou acceptables. Envisageons chacun de ces deux aspects successivement.

15. Ce n'est pas l'objet du présent article d'examiner la nature des obligations *légal*es des pays de transit envers les pays enclavés, telles qu'elles ressortent des nombreux traités bilatéraux existants qui relèvent du droit de la mer. Mais on peut conjecturer que les obligations imposées aux pays de transit en vue de garantir l'accès à la mer des pays enclavés sont principalement des obligations passives, de laisser passer, et des obligations qui concernent principalement le transport de biens matériels. L'hypothèse est ici que, dans le cas des générations, la part de la dimension active des obligations des pays de transit est bien plus importante, tant pour les biens matériels que pour les biens immatériels. On peut distinguer à cet égard les tâches de *transport* (biens matériels) et celles de *transmission* (biens immatériels)¹⁶.

Dans la relation entre un pays enclavé et un pays de transit, on demandera par exemple au pays de transit de rendre disponible une voie de communication, ce qui représente bien sûr un coût. Il est cependant tout à fait concevable que les autres coûts de transport qui ne concernent pas l'infrastructure restent à charge du pays enclavé lui-même. Il peut acquérir ses propres camions, disposer de ses propres chauffeurs et les faire traverser eux-mêmes le pays de transit. Dans le cas des générations, les « chauffeurs » appartiennent nécessairement à la génération de transit elle-même. La part active liée au « transport » doit nécessairement être prise en charge par la génération de transit, contrairement à ce qui se passe pour les pays enclavés. En outre, dans l'espace des générations, les coûts de « transport » peuvent être caractérisés comme des coûts de stockage. Et une comparaison fine de l'acte de transport et de l'acte de stockage permettrait sans doute d'identifier de plus amples différences possibles entre attentes de justice intergénérationnelle et attentes de justice globale. Mais dès que le stockage concerne un bien matériel qui se dégrade, il est évident que ce stockage doit être pensé de concert avec des obligations d'entretien. Même pour les biens matériels, on va donc au-delà d'un « droit de passage » temporel. Ajoutons aussi que la distinction entre obligations passives et obligations actives ne coïncide pas avec une distinction entre des efforts moins significatifs et des efforts plus significatifs. Les coûts d'opportunité d'une obligation de ne pas faire — par exemple quand des monuments, des cimetières, etc., occupent un espace qui pourrait être affecté à d'autres activités — peuvent être tout aussi significatifs que ceux associés à certaines obligations de faire. Pour prendre un

16. Certains des éléments discutés ici sont le fruit d'interactions avec Jacques Thisse que je remercie.

exemple dans un autre domaine, il nous en coûte parfois plus de nous taire que de parler.

Il ne s'agit cependant pas seulement de transporter ou de stocker des biens matériels, mais aussi de transmettre de la technologie, une culture, ce qui passe par l'éducation dans ses formes les plus diverses. Or, cela est central pour plusieurs raisons. D'abord, parce que si des obligations de faire existent dans le cas de la transmission des biens matériels, elles sont encore plus significatives dans celle des biens immatériels. Ensuite, parce que la transmission (de connaissances) peut fonctionner comme substitut au stockage (de biens matériels). Plutôt que de stocker physiquement un artefact, on peut, à travers la transmission de connaissances, en assurer la reproduction ultérieure. Plutôt que de congeler par exemple des statues de glace pendant des décennies, on peut en garantir la reproductibilité (et le renouvellement) en apprenant aux nouvelles générations à sculpter la glace. On peut donc transmettre le « mode d'emploi », la capacité de le lire et celle de l'exécuter, au lieu d'investir dans des coûts de stockage du bien matériel.

En outre, l'on peut aussi avancer l'idée selon laquelle la technologie prend une place de plus en plus importante dans ce qui est ou doit être transmis au cours de l'histoire, à la fois en raison de son propre développement, mais aussi en raison de l'épuisement progressif des ressources naturelles non renouvelables auxquelles doivent se substituer une part de plus en plus grande de ressources immatérielles. Cela signifie aussi que la métrique d'une théorie de la justice, la définition de son *distribuendum*, doit prendre en compte — lorsqu'il s'agit de déterminer si nous transmettons plus ou moins à nos descendants que ce que nous ont légué nos parents — le fait que le potentiel productif de certains actifs transférés soit plus ou moins exigeant en travail. Une ressource naturelle inerte peut exiger ainsi moins de travail de la part de la génération de transit — pour ce qui est de son transport intergénérationnel — que n'en exigerait une technologie pour sa transmission intergénérationnelle. Or un surplus de travail peut engendrer une perte de bien-être significative de la génération de transit si celle-ci est elle aussi préoccupée par la satisfaction de ses propres obligations de justice envers ses descendants. L'idée ici n'est pas tant qu'il faudrait rémunérer la génération d'aval pour son travail¹⁷. C'est plutôt qu'une génération d'amont doit prendre en compte dans l'évaluation du caractère juste de la composition et de la quantité de ce qu'elle transfère le travail que ce patrimoine ainsi légué imposera aux générations de transit successives.

Enfin, la transmission n'est pas qu'un substitut au stockage. Elle concerne aussi autre chose que la production de biens matériels. La transmission d'une culture permet par exemple de comprendre la logique des institutions chargées de gérer les relations entre les personnes constituant une société. Et elle est porteuse de l'ensemble de notre rapport au monde.

17. Nous répondons ici à une suggestion d'un des évaluateurs anonymes.

Cette dimension, absente des préoccupations du droit de la mer quand il aborde le problème des pays enclavés, est tout à fait centrale pour la justice intergénérationnelle.

16. Notons à ce stade qu'une théorie lockéenne — pour reprendre le même exemple — aura tendance, dans certaines de ses versions, à traiter les biens culturels et naturels de manière distincte, les obligations lockéennes portant principalement sur ces derniers, alors que les biens culturels constituent en réalité une part majeure de la valeur de nos « avoirs ». En outre — et cela n'est pas entièrement indépendant du premier point —, une théorie lockéenne aura tendance à se centrer aussi plutôt sur les obligations passives (« laisser la planète... »), alors que mettre l'accent sur notre dépendance générationnelle nous permet d'insister sur le fait que les obligations de faire sont déterminantes, en particulier pour la transmission de notre patrimoine immatériel. De manière générale, une théorie qui tend à ne pas dépasser des obligations de ne pas faire aura donc du mal à proposer une théorie de la justice intergénérationnelle convaincante. Notons aussi qu'une théorie de la justice qui accorderait beaucoup de place à l'incertitude devrait prendre en compte le fait que cette dépendance inter-générationnelle engendre le risque qu'un patrimoine patiemment accumulé au fil du temps puisse être totalement détruit par la négligence d'une seule génération intermédiaire future, ce qui pourrait constituer une des justifications envisageables d'un taux d'actualisation non nul.

17. Notre dépendance envers les générations intermédiaires futures pour le transfert des biens et la transmission de notre patrimoine technologique et culturel aux générations plus éloignées requiert ainsi la définition d'obligations des générations de transit, dont nous faisons tous partie. Mais cette dépendance peut donner lieu à une seconde stratégie, dite de *rigidification*, qui vise à réduire la marge de manœuvre des générations intermédiaires et à tenter de garantir un peu mieux le respect de certains principes ou de certains biens.

Les stratégies de rigidification peuvent prendre plusieurs formes : une génération peut vouloir accorder un régime particulier à certaines règles de droit (constitutionnalisation), garantir une rigidité particulière à certains édifices « en dur » (architecture), réduire la réversibilité du mode de stockage de déchets nucléaires, voire — dans une forme plus radicale — faire disparaître « à jamais » certaines menaces (ex : suppression d'une souche virale). La rigidification peut aussi servir des objectifs maléfiques ou être simplement l'alliée des négligences d'une génération, comme dans le cas des multiples bombes à retardement, au sens propre (ex : mines anti-personnel) comme au sens figuré (ex : régulation insuffisante des marchés financiers), que nous amorçons de notre vivant, en veillant parfois délibérément à ce qu'il soit très difficile pour les générations intermédiaires de les désamorcer.

S'il n'est pas possible d'entrer dans les détails, signalons cependant que ce type de stratégie de rigidification n'a pas vraiment d'équivalent en droit international dans le cas des pays enclavés, la multilatéralisation n'en étant qu'une approximation. Insistons aussi sur les limites d'une telle stratégie : rigidifier une règle en la constitutionnalisant ne met pas à l'abri par exemple d'un changement révolutionnaire de constitution. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est d'identifier la nature de la difficulté que pose une telle stratégie de rigidification. Et là, la comparaison avec les nations est tout à fait appropriée puisque le problème peut effectivement être analysé comme un problème de *souveraineté*, générationnelle en l'occurrence. Nous avons exploré ailleurs ce diagnostic et examiné aussi dans quelle mesure une telle stratégie peut être défendue¹⁸.

18. En somme, cette approche centrée sur la comparaison avec les pays enclavés nous a permis de mettre deux choses en exergue, qui sont en réalité deux différences très significatives entre nations et générations. D'abord, notre dépendance à l'égard de nos successeurs pour le transfert et la transmission des éléments patrimoniaux qui nous tiennent à cœur, et en particulier pour leur part immatérielle, nous a invité à mettre l'accent sur les obligations de faire qui incombent à chaque génération de transit, et qui sont beaucoup moins fortes dans le cas des territoires de transit. Toute théorie de la justice entre les générations doit, dans la définition de sa métrique, prendre ce fait en considération. Cela a en particulier son importance dans la définition du distribuendum. Ensuite, nous avons pointé les stratégies de rigidification qu'une génération peut mettre en œuvre pour atténuer cette dépendance, un élément qui, lui non plus, n'est pas présent dans la même mesure dans le cas des nations.

III. Écoulement du temps et asymétrie des vulnérabilités mutuelles

19. Les deux sections précédentes ont traité, chacune à leur manière, des conséquences des limites à la mobilité temporelle des personnes et à la transmissibilité temporelle des biens. Il n'en ira pas autrement dans la présente section, même si nous allons à nouveau envisager les choses sous un angle différent et partir d'une autre analogie spatiale. Si, dans la première section, nous nous sommes concentré sur la question de la *consommation* extra-périodique des biens, dans la seconde, nous nous sommes intéressé à la *transmission* extra-périodique de ces mêmes biens. Cette troisième section s'intéresse ici aussi à la transmission des biens (et des maux), mais non plus sous l'angle de notre dépendance envers les générations intermédiaires. Nous allons plutôt nous intéresser aux conséquences, pour une théorie de la justice et une théorie de la démocratie, de notre incapacité à transmettre des biens à *rebours*.

18. Gosseries (2014b).

L'analogie appropriée à cet égard est celle d'un fleuve. Elle est imparfaite et elle n'est pas neuve¹⁹ mais elle reste potentiellement riche. L'élément central de cette analogie tient évidemment à la direction de l'écoulement de l'eau. Mais d'autres aspects pourraient être explorés également. Pensons au fait qu'au fur et à mesure de son parcours le débit du fleuve fluctue, la quantité d'eau étant généralement croissante²⁰ et la vitesse d'écoulement n'étant pas constante. Nous nous limiterons cependant ici à la *direction* de l'écoulement. À nouveau, si ce phénomène d'unidirectionnalité (ou de non-transmissibilité inverse) est présent dans divers cadres internationaux, notamment dans celui des fleuves, il est systématique dans le cas des générations, une fois dépassée la période d'enchevêtrement, de chevauchement. Et nous verrons plus bas que, même en comparaison avec les fleuves eux-mêmes, l'unidirectionnalité est plus radicale dans l'espace générationnel que dans l'espace fluvial.

20. Avant d'entamer l'examen des questions normatives clef liées à cette analogie, quelques mots sur la structure temporelle des coûts et bénéfices. Une activité donnée peut générer soit une répartition temporelle uniforme des coûts et des bénéfices (distribution uniforme), soit des coûts concentrés au début, avec des bénéfices plus tard (distribution chargée en amont), soit encore des bénéfices immédiats et des coûts repoussés vers le futur (distribution chargée en aval)²¹. À titre d'illustration, pensons respectivement à la mise en place d'une constitution qui bénéficie à la fois à la génération actuelle et aux générations futures sans coûts d'adoption significatifs, à des recherches pharmaceutiques de longue haleine qui ne porteront leurs fruits que dans plusieurs décennies, ou à des centrales nucléaires dont l'activité est limitée à quelques décennies mais dont les déchets devront être suivis pendant bien plus longtemps.

L'idée à garder à l'esprit est alors la suivante: le fait qu'un contexte unidirectionnel génère une structure de *pouvoir* asymétrique où l'acteur d'amont a plus de pouvoir sur l'acteur d'aval que l'inverse, ne va pas toujours de pair avec une distribution des *coûts et bénéfices* où les bénéfices seraient concentrés sur l'amont et les coûts sur l'aval. L'hypothèse — à discuter — selon laquelle, historiquement, nous serions aujourd'hui dans une situation plus avantageuse qu'il y a 1000 ans illustre ce point. Les tenants d'une telle hypothèse n'en concluraient pas pour autant que les générations d'il y a un millénaire avaient moins de *pouvoir* sur nous que nous n'en avons sur elles. On veillera d'ailleurs aussi à appréhender la distribution des coûts de manière suffisamment large, en y intégrant les bénéfices futurs qu'une pollution durable peut éventuellement rendre possible.

19. Barry (1977).

20. Merci à Chloé Castagnet d'avoir attiré mon attention sur ce point.

21. Gardiner (2006), Gosseries (2008).

21. Cette précision sur la distinction entre, d'une part, distribution des coûts et bénéfices d'un acte ou d'une omission et, d'autre part, distribution intertemporelle du pouvoir étant faite, soulignons d'abord brièvement l'importance de la direction d'écoulement du temps pour les théories *de la justice*. On peut la pointer, à titre d'illustration, pour trois approches très différentes de la justice. Envisageons d'abord une théorie centrée sur la réciprocité indirecte. Elle justifie l'existence d'obligations envers les générations suivantes en raison du fait que nous ayons reçu quelque chose des générations précédentes. Pour une telle théorie, l'impossibilité d'une réciprocation directe au bénéfice des générations précédentes — impossibilité qui résulte de l'unidirectionnalité du temps — est un ressort central. Sans une telle impossibilité, une telle logique serait incapable de justifier des obligations envers les générations suivantes²².

Envisageons ensuite une théorie centrée sur l'avantage mutuel. L'idée n'est plus ici de concevoir la justice comme l'absence de transferts nets (comme c'est le cas d'une théorie centrée sur la réciprocité), mais comme la distribution juste du surplus coopératif, du gain collectif lié à la coopération. Dans l'espace des générations, il y a clairement un surplus coopératif. Nous nous appuyons sur les efforts de nos prédécesseurs pour construire encore et encore. Mais la difficulté est de savoir si ce bénéfice peut être mutuel. Si une coopération intergénérationnelle engendre des bénéfices qui ne peuvent être partagés parce qu'ils sont irrémédiablement concentrés sur les générations ultérieures, cela menace non seulement une distribution juste de tels bénéfices, mais plus radicalement encore, pour les tenants de cette logique, l'existence même d'obligations envers les générations futures.

C'est cette impossibilité de bénéficier aux générations passées, cette non-transmissibilité des bénéfices à rebours qui est centrale aussi pour Rawls, même si on s'écarte d'une logique coopérativiste de l'avantage mutuel pour se concentrer sur une approche impartialiste. Cette difficulté se traduit à divers niveaux. En voici deux illustrations. D'abord, Rawls abandonne le maximin dans l'espace des générations parce qu'il affirme que « c'est un fait naturel que les générations soient distribuées dans le temps et que les bénéfices effectifs ne s'écoulent que dans une direction. Cette situation ne peut être modifiée et la question de justice ne se pose donc pas²³ ». Nous avons détaillé ailleurs la manière de répondre à cette difficulté²⁴. Ensuite, pour une théorie préoccupée du sort du plus défavorisé, la difficulté à justifier une accumulation est sans doute liée en partie aussi à l'impossibilité des bénéfices à rebours au delà de l'enchevêtrement. On pourrait penser que les choses sont moins claires ici parce que c'est l'exigence d'accumulation qui, au premier chef, semble faire que les premières générations — plus

22. Voir Gosseries (2009).

23. Rawls (1971/1999, 254) (notre traduction).

24. Gaspart et Gosseries (2007), Gosseries (2014a).

défavorisées — se retrouveront dans une situation moins favorable que celle qui aurait pu être la leur en cas d'accumulation. Mais c'est oublier la chose suivante : reporter la consommation au profit de l'investissement productif ne devrait pas nécessairement impliquer une accumulation nette si les fruits de l'investissement pouvaient être uniformément redistribués à l'ensemble des générations impliquées. Et c'est l'impossibilité d'une telle redistribution qui fait que l'on ne peut accroître le gâteau intergénérationnel sans placer les générations précédentes dans une situation pire que la notre, et dans une situation pire que celle qui aurait pu être la leur si elles ne participaient pas à l'effort d'investissement intergénérationnel.

22. Comme on le voit, la question de l'unidirectionnalité du temps est déterminante pour une série de théories de la justice. Et on peut même formuler l'hypothèse selon laquelle elle a des impacts pour l'ensemble de ces théories. Ce sur quoi je voudrais cependant me pencher à présent, tout en restant fidèle à l'analogie fluviale, c'est l'impact de cette unidirectionnalité pour une théorie de la *démocratie*, et en particulier pour une dimension limitée mais importante d'une telle théorie : l'allocation du droit de vote et la détermination de son poids. De quelle manière faut-il concevoir le poids de vote de chaque génération ?

Si l'on prend au sérieux l'idée de souveraineté générationnelle promue par Jefferson²⁵, chaque génération devrait en principe avoir les pleins pouvoirs sur les politiques qui l'affectent. Dans un monde où les choix d'une génération seraient sans impact sur les conditions d'existence de la suivante, l'on pourrait peut-être se satisfaire d'une telle approche. Dans un tel monde, sans externalités extra-périodiques et où chaque génération serait mise au monde par des cigognes, l'idée même d'une rigidité constitutionnelle qui prétendrait se prolonger au delà de l'existence de la génération constituante serait probablement plus difficile à justifier²⁶. Notre monde est cependant riche d'externalités territoriales, fluviales ou extra-périodiques. Si une nation riveraine d'amont pollue le fleuve, la nation riveraine d'aval en subira les conséquences. Il en va de même des générations. Dans un monde anarchique, la distribution du pouvoir effectif et des vulnérabilités entre générations est donc la suivante : la génération d'amont a plus de pouvoir sur la génération d'aval que l'inverse ; la vulnérabilité de la génération d'aval par rapport à la génération d'amont est plus forte que l'inverse.

Comment appréhender cette asymétrie de pouvoir de fait et en tenir compte dans la détermination du poids de vote tel qu'il *devrait* être alloué à chaque nation riveraine ou à chaque génération successive dans un régime qui se voudrait le plus démocratique possible ? Dans la littérature récente consacrée à la définition du *demos* — à savoir le groupe de personnes qui

25. Gosseries (2014b).

26. *Ibid.*

doit se voir reconnaître le droit de vote par rapport à un problème donné — un des critères proposé est le « *all affected principle*²⁷ ». L'idée est que mon inclusion dans le *demos* ne doit pas être déterminée, par exemple en fonction de l'existence et de l'ampleur de la *contribution* d'une personne à la collectivité (dans l'esprit de « *no tax, no vote* »). Elle doit plutôt l'être en fonction du fait qu'une personne est potentiellement *affectée* par les décisions de cette communauté (dans l'esprit de « *no tax without representation* »), et du degré auquel elle l'est. Ce critère présente une série de difficultés significatives. D'une part, le contenu même de la définition, et donc l'identité et la manière dont les groupes impactés seront affectés variera en fonction du groupe chargé de prendre la décision, ce qui rend le critère relativement instable dans ses applications. D'autre part, ce que l'on entend pas être « affecté » requiert une définition. Cela étant, on perçoit la logique générale du principe.

23. Une traduction possible de ce principe du « *all affected* » consiste à en faire une lecture proportionnaliste,²⁸ dépassant ainsi la logique du « *one (wo)man, one vote* ». Il s'agit alors d'ajuster le poids de vote au *degré* auquel les personnes sont potentiellement affectées. Envisageons successivement deux exemples, l'un non fluvial, et l'autre fluvial. D'une certaine manière, la décentralisation ou la fédéralisation d'un État peut être lue comme une tentative de traduire une lecture proportionnaliste du principe. Ainsi, un citoyen de Rimouski a le même poids de vote qu'un citoyen de Schefferville aux élections provinciales. Mais il aura plus à dire que le résident de Schefferville aux élections municipales de Rimouski, le résident de Schefferville n'y ayant rien à dire du tout. On peut le justifier par le fait qu'un résident de Schefferville sera moins (et ici, « pas du tout ») affecté par les décisions locales des autorités de Rimouski que le résident de Rimouski lui-même. Bien sûr, dans cet exemple territorial standard, si le résident de Rimouski a plus à dire à Rimouski, le résident de Schefferville a plus à dire à Schefferville aussi. La situation est donc symétrique, et le pouvoir de vote est réparti de manière discrète (1 ou 0) plutôt que continue, ce qui rend peut-être moins visible le caractère proportionnel du pouvoir accordé à chacun de ces deux citoyens.

Ce caractère proportionnel devient plus visible si l'on considère la mise en place d'une autorité de gestion du fleuve Saint-Laurent. Remplaçons dans ce cas Schefferville par la municipalité de Québec, située en amont de Rimouski, le long du même fleuve Saint-Laurent. La lecture proportionnaliste de la règle précitée d'inclusion dans le *demos* exigerait ici que Rimouski bénéficie de garanties particulières par rapport à Québec dans un processus multilatéral de décision, grâce à une surpondération de vote, voire un droit de veto pour certains types de décisions concernant le fleuve, par exemple la

27. Voir par exemple Goodin (2007).

28. Brighouse et Fleurbaey (2008).

qualité de son eau ou son débit. En effet, l'on peut postuler que la capacité de Québec de nuire, par ses décisions, à Rimouski, est sans doute plus forte que l'inverse. Mais cet exemple montre aussi que l'unidirectionnalité est plus forte dans le monde des générations que dans celui des fleuves, puisqu'il est possible de remonter un fleuve par exemple. Rimouski pourrait ainsi nuire fortement aussi à l'économie de Québec en empêchant les bateaux de remonter le Saint-Laurent. Le principe « *all affected* » exigerait alors des garanties particulières pour Québec, lorsque des décisions sont à prendre sur des questions de circulation *sur* le fleuve, plutôt que sur des questions de qualité des eaux par exemple. On note aussi que si Rimouski est plus vulnérable aux décisions de Québec que l'inverse pour ce qui est de la qualité et du débit de l'eau, Québec se trouve dans la même situation par rapport à d'autres municipalités en amont, telles que Montréal.

24. La lecture proportionnaliste du principe « *all affected* » a le mérite de permettre une lecture unifiée d'une série d'intuitions que l'on peut avoir par rapport aux exigences d'une démocratie, et en particulier par rapport à la question de la nécessaire inclusivité électorale d'un tel régime. Elle permet sans doute aussi de relire les droits des minorités à l'aune de ce principe. Cela nous conduit à proposer un principe de distribution du poids de vote entre générations qui tient compte du caractère asymétrique de leur vulnérabilité mutuelle: une génération postérieure étant plus susceptible d'être affectée par les décisions d'une génération antérieure que l'inverse, un régime de décision collective devrait accorder aux générations postérieures un pouvoir plus important qu'aux générations antérieures.

On peut alors comprendre l'ampleur de la difficulté posée par les modes de décision intergénérationnels que nous connaissons. En pratique, les générations antérieures prennent seules les décisions. On pourrait croire que cela pose problème parce que l'exercice du pouvoir devrait être *également* partagé entre générations antérieures et générations postérieures. Ce serait manquer le caractère aggravé du diagnostic que révèle la conjonction d'une prise en considération de l'unidirectionnalité temporelle et d'une lecture proportionnaliste du principe de définition du *demos*. Le pouvoir est exercé dans les faits exclusivement par la génération *antérieure* alors qu'il devrait être exercé non pas également mais *inégalement*, avec un poids *plus* important pour la génération *postérieure* lorsque des décisions ayant un impact intergénérationnel sont en cause. Cela éclaire d'une lumière nouvelle la nature de l'asymétrie de pouvoir dans les processus de décision intergénérationnels, en montrant que la situation est pire qu'on ne le pense généralement au regard des exigences d'une théorie de la démocratie.

25. Je voudrais à présent conclure cette section par le bref examen de deux articulations plus délicates à effectuer, et qui, chacune, pointent vers des éléments qui rendraient éventuellement la génération *antérieure* plus vulnérable

que la génération postérieure, atténuant l'effet de l'unidirectionnalité du temps.

D'abord, si l'on peut considérer une génération postérieure comme plus vulnérable aux décisions de l'antérieure que l'inverse, on doit aussi envisager la situation où la génération postérieure serait en même temps *plus riche* que l'antérieure. Accorder plus de pouvoir à la génération postérieure, outre la difficulté à approximer cela en pratique, peut donc conduire aussi à accorder plus de pouvoir aux plus riches. Et si la vulnérabilité d'une personne peut se penser comme une vulnérabilité par rapport aux actes d'autrui, elle peut aussi être évaluée en fonction des moyens matériels dont une personne dispose pour faire face à des décisions qui lui seraient défavorables. Une notion élargie de vulnérabilité qui prendrait en considération l'accumulation rendue possible par le passage du temps pourrait donc amener éventuellement à une lecture du principe « *all affected* » très différente de celle que nous venons proposer.

L'autre précision a trait à la relation entre la vulnérabilité d'une génération postérieure par rapport aux conséquences des décisions d'une génération antérieure, et la dépendance d'une génération antérieure par rapport à la bonne volonté des générations postérieures dans la transmission du patrimoine destiné à l'ensemble des générations à venir. Ici aussi, cela atténue l'asymétrie de vulnérabilité liée au caractère unidirectionnel du temps. En un sens, on peut dire que la génération antérieure a le « dernier mot » sur ce qu'elle va nous transmettre. Mais nous avons aussi le « dernier mot » sur ce que nous allons transmettre de ce que nous avons hérité d'elle. Et ce qui restera de notre héritage après notre mort peut importer beaucoup pour certains d'entre nous. Ici aussi, la vulnérabilité n'est pas localisée de manière aussi systématique dans le futur.

26. Que conclure de cette troisième section? Que l'unidirectionnalité du temps détermine le caractère asymétrique de la vulnérabilité mutuelle des générations. Cette asymétrie est centrale pour une lecture proportionnaliste du « *all affected principle* », dont l'objet est de déterminer quel poids de vote devrait être alloué à différents individus dans le cadre d'un processus de décision démocratique. Comme on peut l'imaginer, les différences d'analyse se jouent ici sur deux fronts. Sur la question de savoir si nous n'avons pas tendance à exagérer l'ampleur d'une telle asymétrie des vulnérabilités, non seulement dans le cas des fleuves, mais surtout dans celui des générations, spécialement si l'on prend au sérieux d'autres sources de vulnérabilité comme nous venons de le faire. Et sur les implications exactes — pour ce qui est de la démocratie et de la justice — d'une telle asymétrie en tant qu'elle porte non seulement sur notre vulnérabilité mutuelle dans l'espace intergénérationnel, mais aussi sur notre capacité à générer des bénéfices intergénérationnellement mutuels.

Conclusion

27. Notre aventure intergénérationnelle ne ressemble ni à un fleuve tranquille ni à une mer d'huile. Les défis auxquels nous faisons face sont majeurs, sur le plan théorique, et plus encore sur le plan pratique. Notre incapacité à faire face au réchauffement climatique est abyssale. Et les difficultés que nous éprouvons plus généralement à limiter l'épuisement de nos ressources ou à rendre notre monde plus juste sont tout aussi préoccupantes. Si la philosophie politique peut nous aider, c'est en nous permettant de mieux percevoir la nature des enjeux et d'articuler les tenants et aboutissants des solutions possibles, mettant à jour, inlassablement, les intuitions normatives qui les sous-tendent. Il nous faut aussi constamment réinventer de nouveaux langages, à chaque fois que c'est nécessaire, à chaque fois que nous nous sommes accoutumés à un langage qui ne nous parle plus, à chaque fois que le langage que nous parlons nous empêche de voir ce qui se présente devant nous. On pourrait ainsi peut-être s'exprimer en termes de souveraineté ou de discrimination pour appréhender les relations entre générations, beaucoup plus que nous ne le faisons aujourd'hui. Cela importe en ce qui concerne la justification des réponses à apporter, tant pour ce qui est de l'ethos que pour ce qui est des institutions, aux défis colossaux qui sont les nôtres face à l'avenir.

C'est de la volonté de reprendre la question intergénérationnelle à partir d'un langage nouveau qu'a procédé ce texte, dont l'objectif est de comprendre ce que des théories déterminées, qui nous sont familières, impliquent quant à ce que nous devons aux générations à venir. Nous avons montré que notre mobilité temporelle réduite, le caractère enclavé des générations et la direction de l'écoulement du temps ont chacun un impact sur le contenu de ce que nous devons à nos successeurs ou sur la façon dont il faudrait concevoir démocratiquement nos institutions. Nous avons présenté plus haut les conclusions spécifiques auxquelles conduisait l'examen analogique de ces trois caractéristiques de la question intergénérationnelle. Nous avons en particulier mis l'accent sur la nécessité de vérifier si la théorie que nous privilégions est bien capable de tenir compte des fluctuations, d'une période à l'autre, des ressources qui ne sont accessibles qu'à certaines des générations. Nous avons aussi souligné la nécessité de prendre pleinement en considération les obligations *de faire* des générations de transit dont nous faisons tous partie. Et nous avons insisté enfin sur le caractère aggravé du diagnostic relatif à la distribution intergénérationnelle du pouvoir dans nos institutions, à la lumière de l'asymétrie de notre vulnérabilité mutuelle et d'une lecture proportionnaliste du « *all affected principle* ». Ces trois points particuliers sont rendus particulièrement visibles par les analogies maritimes et fluviales que nous avons explorées. Elles en ont permis à la fois l'exploration et la dramatisation à partir d'espaces plus familiers. Cela n'est évidemment qu'une modeste pierre à un édifice qui ne saurait se satisfaire ni de théorie désincarnée ni d'action irréfléchie.

Bibliographie

- Barry, B. « Justice Between Generations » in P. M. S. Hacker and J. Raz (eds), *Law, Morality and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- . « Justice as Reciprocity », in E. Kamenka and A. Eh-Soon Tay (eds), *Justice*, London, Edward Arnold Publishers, 1979.
- Brighouse, H., & M. Fleurbaey. « Democracy and Proportionality », *Journal of Political Philosophy*, 18(2), 2008, 137-155.
- Crispini, N. *La Trace. Approche de Germaine et Robert Hainard*, Genève, Slatkine, 1996, 176 p.
- Gardiner, S. « Protecting Future Generations: Intergenerational Buck-Passing, Theoretical Ineptitude and a Brief for a Global Core Precautionary Principle », in J. Trenchard (ed.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham, Edward Elgar, 2006, p. 148-169.
- Gaspard F. & A. Gosseries. « Are Generational Savings Unjust ? », *Politics, Philosophy & Economics*, 6(2), 2007, 193-217.
- Goodin, R. « Enfranchising All Affected Principles, and Its Alternatives », *Philosophy and Public Affairs*, 35(1), 2007, 40-68.
- Gosseries, A. « What Do We Owe the Next Generation(s) ? », *Loyola of Los Angeles Law Review*, 35(1), 2001, 293-354.
- . « Radiological Protection and Intergenerational Justice », in G. Eggermont & B. Feltz (eds.), 2008.
- . *Ethics and Radiological Protection*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, p. 167-195.
- . « Three Models of Intergenerational Reciprocity », in A. Gosseries & L. Meyer (eds.). *Intergenerational Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 119-146.
- . « Nations, Generations and Climate Justice », *Global Policy*, 5(1), 2014a, 96-102.
- . « The Intergenerational Case for Constitutional Rigidity », *Ratio Juris*, 27(4), 2014b, sous presse.
- Otsuka, M. *Libertarianism without inequality*, Oxford, Clarendon Press, 2003, 170 p.
- Paine, Th. 1796. *Agrarian Justice*.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Rawls. 1971. *A Theory of Justice* (Rev.), Oxford, OUP, 1999, 538 p.
- Steiner, H. & P. Vallentyne. « Libertarian Theories of Intergenerational Justice », in *Intergenerational Justice* (Gosseries A. & L. Meyer eds.), Oxford, OUP, 2009, p. 50-76.
- Stilz, A. « Nations, States and Territory », *Ethics*, 121(3), 2011, 572-601.
- Vallentyne, P. & H. Steiner (eds.). *Left-libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate*, Palgrave, 2000.

Philosophiques

philosophiques

Le luxe et la vaporisation de l'art

À propos de *Le nouveau luxe. Expériences, arrogances, authenticité*, de Yves Michaud

Mélissa Thériault et Dominique Sirois-Rouleau

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle

Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032223ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032223ar>

[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

Thériault, M. & Sirois-Rouleau, D. (2015). Le luxe et la vaporisation de l'art : à propos de *Le nouveau luxe. Expériences, arrogances, authenticité*, de Yves Michaud. *Philosophiques*, 42 (1), 177–191. <https://doi.org/10.7202/1032223ar>

Résumé de l'article

Bien connu pour ses prises de positions tranchées et polémiques sur le fonctionnement des institutions culturelles et des milieux artistiques, le philosophe français Yves Michaud est aussi un observateur assidu des nouvelles tendances de consommation. L'objectif de cette étude critique est d'ouvrir une discussion critique qui s'impose sur certaines affirmations dont le caractère polémique est aussi manifeste que fertile : la notion de vaporisation de l'art, le statut « orphelin » du design et son rapprochement avec l'art et le luxe et, finalement, la question de l'authenticité. Nous discuterons chacun de ces éléments afin de répondre aux zones grises de l'analyse présentée dans l'essai de Michaud. Nous concluons par une discussion sur la possibilité même de considérer l'art comme un luxe en montrant dans quelle mesure la conception du luxe telle que défendue par Michaud correspond en fait à un concept bien différent.

Étude critique

Le luxe et la vaporisation de l'art

À propos de *Le nouveau luxe*.

Expériences, arrogances, authenticité, de Yves Michaud¹.

MÉLISSA THÉRIAULT

UQTR

DOMINIQUE SIROIS-ROULEAU

UQTR / UQÀM

RÉSUMÉ. — Bien connu pour ses prises de positions tranchées et polémiques sur le fonctionnement des institutions culturelles et des milieux artistiques, le philosophe français Yves Michaud est aussi un observateur assidu des nouvelles tendances de consommation. L'objectif de cette étude critique est d'ouvrir une discussion critique qui s'impose sur certaines affirmations dont le caractère polémique est aussi manifeste que fertile : la notion de vaporisation de l'art, le statut « orphelin » du design et son rapprochement avec l'art et le luxe et, finalement, la question de l'authenticité. Nous discuterons chacun de ces éléments afin de répondre aux zones grises de l'analyse présentée dans l'essai de Michaud. Nous concluons par une discussion sur la possibilité même de considérer l'art comme un luxe en montrant dans quelle mesure la conception du luxe telle que défendue par Michaud correspond en fait à un concept bien différent.

ABSTRACT. — Well known for his controversial positions on the functioning of cultural institutions and artistic communities, French philosopher Yves Michaud is also a fine observer of new consumer trends. The aim of this study is to open a critical discussion on polemic statements made by Michaud in *Le nouveau luxe*. *Expérience, arrogances, authenticité*: the notion of vaporization of the art, the "orphan" status of design and the connexion between art and luxury and, finally, authenticity. We discuss each of these elements to clarify the gray areas of the analysis presented by Michaud. We conclude with a discussion on the relevance to consider art as a luxury by showing how design, as understood by Michaud, matches a very different concept.

Bien connu pour ses prises de positions tranchées et polémiques sur le fonctionnement des institutions culturelles et des milieux artistiques, le philosophe français Yves Michaud est aussi un observateur assidu des nouvelles tendances de consommation (ce qui englobe la « consommation d'art », si on peut se permettre cette expression). Que l'on soit en accord ou non avec les

1. Yves Michaud, *Le nouveau luxe. Expérience, arrogances, authenticité*, Paris, Stock, 2013, 192 pages. Ce texte développe certaines notions esquissées dans Méliissa Thériault, « Vrai luxe, fausses identités et autres tricheries », *Spirale* n° 251, hiver 2015, p. 64-65.

conclusions présentées depuis *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, force est d'admettre que Michaud se démarque de ses collègues en s'affranchissant du « syndrome de la tour d'ivoire » et en interprétant les pratiques culturelles qui retiennent son intérêt dans une perspective plus large que celle adoptée dans le discours philosophique conventionnel. Parmi ses contributions récentes, notons l'abécédaire atypique *Narcisse et ses avatars* (Grasset, 2014) et *Ibiza mon amour. Enquête sur l'industrialisation du plaisir* (Éditions Nil, 2012), où l'on trouve une description de nouvelles formes de sensibilité esthétique qui, pour ne pas être liées aux mondes de l'art, ne sont pas pour autant sans effet sur la façon dont nous abordons ceux-ci.

L'objectif de cette étude critique n'est ni de pourfendre les récentes propositions du philosophe français, ni de souscrire de but en blanc à celles-ci, mais bien d'ouvrir une discussion critique qui s'impose sur certaines affirmations dont le caractère polémique est aussi manifeste que fertile. Parmi les éléments qui occupent une place centrale dans *Le nouveau luxe. Expériences, arrogance, authenticité*, paru chez Stock en 2013, trois ont retenu notre attention : la notion de vaporisation de l'art, le statut « orphelin » du design et son rapprochement avec l'art et le luxe et, finalement, la question de l'authenticité. Nous discuterons chacun de ces éléments afin de répondre aux zones grises de l'analyse présentée dans l'essai de Michaud, notamment en ce qui a trait à cette supposée disparition de l'objet au profit d'une forme bien particulière d'*expérience*. Nous concluons par une discussion sur la possibilité même de considérer l'art comme un luxe en montrant dans quelle mesure la conception du luxe telle que défendue par Michaud correspond en fait à un concept bien différent.

Michaud, l'iconoclaste ?

La signature d'Yves Michaud tient dans ce souci de sortir la réflexion philosophique des arcanes où elle se cantonne souvent : dans l'exégèse — voire l'hagiographie — des auteurs classiques, ou dans la « nanoanalyse » conceptuelle. Ayant commencé sa carrière de chercheur en tant que spécialiste de Hume², Michaud a conservé de cette première figure d'influence non seulement un réflexe sceptique, mais aussi une curiosité pour l'étude des traits les plus singuliers (et fondamentaux) de la nature humaine. En effet, si Hume est passé à l'histoire pour sa théorie de la connaissance, il a aussi fait sa marque pour ses réflexions sur des sujets tels que l'art et la réception esthétique³.

La réflexion proposée sur le luxe en tant que *constante anthropologique* est ainsi d'une pertinence philosophique indéniable, puisque l'humanité a accordé de tout temps au luxe une importance incontestée (Michaud

2. Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, [1983]1999, 288 p.

3. David Hume, *Essais esthétiques*, présentation et traduction par Renée Bouveresse, Flammarion, 2000, 213 p.

2013, p. 15). Or celui-ci se définit justement par son caractère superflu et excessif, ce qui est particulièrement intéressant dans le contexte actuel, où l'on peut observer à la fois sa démocratisation (au sens où chaque strate sociale posséderait le sien), mais aussi son rapt par le grand capital (Michaud 2013, p. 22), alors qu'il demeurait jusqu'à récemment dans le giron d'un artisanat de haut niveau destiné exclusivement à une élite. Il y a alors lieu de se demander en quoi constitue fondamentalement le « vrai » luxe, et surtout, pour quelles raisons nos contemporains ne choisissent pas une base moins factice pour asseoir leur quête d'authenticité. Car c'est le constat sur lequel se termine l'essai : nous utilisons le luxe pour *glamouriser* notre identité, mais aussi la fonder, ce qui a de quoi surprendre, si l'on considère que le luxe est d'abord et avant tout ce qui permet de se placer au-dessus de son groupe, quel qu'il soit, et n'a, par conséquent, qu'une valeur strictement conventionnelle⁴. Mais son caractère conventionnel n'en réduit pas pour autant son importance et sa symbolique implicite d'élitisme ou de singularité. L'ironie, c'est que l'on sait très bien que nous nous approvisionnons tous — en informations, en produits, etc. — aux mêmes sources, ce qui fait que les différences dont nous nous enorgueillissons tant sont, en fin de compte, superficielles. Désormais aliénés à la quête d'intensité et d'hédonisme procurée par le luxe immatériel, qui se situe « à la jonction de cette double quête de l'intensité de l'émotion et de la continuité de la vie rêvée », nous nous adonnons désormais au *luxe d'expérience* formaté par les spécialistes du *packaging de l'expérience* (Michaud 2013, p. 16 ; 67 ; 77).

Ce sont les observations présentées sur le rapport entre *art* et *luxe*, lesquels, d'après Michaud, ont toujours été associés, qui nous intéresseront dans cette étude critique :

Cette relation entre luxe et art est constante. Tant que les œuvres d'art ne sont pas identifiées et valorisées en elles-mêmes et pour elles-mêmes sous la catégorie de la « valeur esthétique », aussi longtemps qu'elles tirent la plus grande partie de leur valeur et l'usage qui en est fait (un usage qui peut être rituel, religieux, politique, mémoriel, mnémotechnique, érotique, etc.) de la noblesse des sujets figurés et de la qualité des commanditaires autant que des matériaux précieux utilisés comme marque de cette valeur, on trouve cette solidarité (Michaud 2013, p. 24).

Selon Michaud, le luxe se manifeste tout au long de notre histoire d'une façon particulièrement évidente⁵ dans l'art, et ce, depuis ses formes les

4. Pour prendre un exemple local (qui ne concerne pas l'art, mais la notion de *luxe*) : il y a quelques décennies à peine, la consommation de homard n'était envisagée que pour fins de survie. En quelques années à peine, le crustacé est passé de produit résiduel à produit de luxe ; le prix au kilogramme a été ajusté en fonction de ce critère, ce qui montre bien que la *valeur* d'un produit est d'ordre strictement conventionnel.

5. Cela pourrait expliquer (entre autres raisons) pourquoi l'esthétique et la philosophie de l'art font si peu de place à l'étude des pratiques populaires, qui se définissent justement par

plus anciennes. Dans leurs formes contemporaines toutefois, le luxe et l'art ne se présenteraient plus nécessairement sous forme d'*objets* mais se manifesteraient en tant qu'*expériences*. Ces affirmations, dont la teneur polémique nous apparaît manifeste, sont au fondement de la démonstration de l'auteur et témoignent, croyons-nous, d'une association peut-être trop rapide entre les conditions d'existence de l'art, du luxe, et à terme, du design. Certes, l'art est un luxe par sa fonction et son usage au sens où Georges Bataille⁶, cité par Michaud, l'entendait comme « dépense improductive », soit une perte *pour rien*, strictement inutile. Dans le système économique pensé par Bataille, l'art est un luxe de par son inutilité, mais le luxe tel qu'étudié par Michaud est avant tout un investissement, voire une condition des choses construite et façonnée par le design. En effectuant un rapprochement entre art et luxe sur la base de l'inutilité du premier et de la fonction ostentatoire de l'autre, celui-ci se trouve peut-être en quelque sorte à sous-estimer le rôle prépondérant du design dans l'organisation du luxe, vraisemblablement parce que cette posture se situe dans la lignée de thèses qu'il avait défendues antérieurement. Or cela ne va pas sans soulever quelques problèmes.

Des musées de vapeur?

Tout au long de son essai, Michaud s'emploie à mettre l'art en relation avec les notions de prix, d'excès, de plaisir et d'exception sans trop spécifier de *quel* art il s'agit. Souvent, l'auteur évoque les œuvres comme un ensemble d'objets indéterminés, évitant autant que possible de fixer sa propre position ontologique, fidèle au souhait — plus que légitime — d'une philosophie de l'art ouverte à la pluralité tel qu'il l'exprimait aussi dans *L'art à l'état gazeux*. Le risque d'une telle posture est qu'on pourrait se sentir légitimé de comparer, sans se sentir tenu de faire les nuances qui s'imposent, des éléments aussi éloignés conceptuellement que les pièces d'orfèvreries du Moyen Âge, les commandes de mécènes renaissants calculées au poids et à la valeur des matériaux, et l'urinoir de Duchamp. Michaud admet le paradigme duchampien dont il a identifié la spécificité à plusieurs reprises depuis la parution de ses ouvrages précédents⁷. Toutefois, dans cet essai, il n'hésite pas à réduire l'écart conceptuel, qui se trouve pourtant entre les artefacts classiques (dont le caractère précieux est souligné), et les œuvres issues du « triomphe du regard esthétique », héritées de l'ère du ready-made (Michaud 2013, p. 24).

l'absence du caractère rare ainsi que par leur caractère accessible. Voir à ce sujet Mélissa Thériault, *Le « vrai » et le reste. Plaidoyer pour les arts populaires*. Montréal, Éditions Nota Bene (à paraître).

6. Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Les éditions de Minuit, [1967] 2011, 56-67 et 90-95, 190 p.

7. Yves Michaud *La crise de l'art contemporain. Utopie, démocratie et comédie*, Paris, Presses universitaires de France, 1999 (1998), 305 p., et Yves Michaud *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Stock, 2003, 204 p.

Il est vrai que le ready-made comme transfiguration moderne du banal, entendu au sens d'Arthur Danto⁸ comme la pluralité opérable d'un objet du quotidien comme œuvre d'art, qui a été une provocation au marché et à une certaine élite artistique, a fait l'histoire. Mais Michaud associe ici peut-être trop rapidement ce processus d'« artialisation » (Michaud 2013, p. 24) à une valorisation esthétique comme mode d'appréhension du monde. Duchamp, alors un acteur important du dadaïsme, se défendait d'affubler le ready-made d'une valeur esthétique en privilégiant « une réaction d'indifférence visuelle⁷ » au profit des « régions plus verbales⁹ » de l'œuvre. Il cherchait en somme à vider l'objet d'art de son appréciation esthétique de manière à mettre à nu la fonction et l'usage artistique. À l'instar de Jean Clair¹⁰ et de Thierry de Duve¹¹, Michaud se désole de la répétition jusqu'à la banalisation de la manœuvre duchampienne par l'art contemporain. La standardisation du modèle duchampien aurait-elle affaibli les pouvoirs et l'audace de la transfiguration du banal ? Il nous semble en réalité que ce qui s'est épuisé n'est pas tellement l'intérêt d'une telle manœuvre ni même la croyance en ses potentialités, puisqu'encore aujourd'hui l'usage artistique des objets fait œuvre à lui seul. Ce qui s'est essouffé depuis les premiers ready-made, ce sont les identités confondues de l'œuvre et de son objet, c'est-à-dire l'amalgame d'une œuvre à un objet *unique* (la plupart du temps) et *déterminé*. Une nuance qui, bien que moins urgente au regard de l'art contemporain, joue un rôle central au sein du dispositif théorique de Michaud en raison de son potentiel rhétorique.

La production artistique à laquelle l'auteur se réfère s'est incroyablement diversifiée depuis les premiers usages de matériaux non nobles par les dadaïstes, dont les objets du quotidien, les rebus et autres matières provocantes visant à bousculer les pratiques établies et, surtout, les habitudes de réception. Les œuvres d'aujourd'hui sont parfois éphémères, processuelles ou indéterminées, et les cubes blancs modernistes sont, comme le soulève Michaud, de moins en moins adaptés à ces pratiques (Michaud 2013, p. 112). Cette nouvelle approche de l'art témoigne selon lui d'un nouveau paradigme où, à la suite de Duchamp, nous parvenons aujourd'hui à une sorte de « désesthétisation » ou de « dédifférenciation » de l'art qui justifierait, à terme, non seulement l'assimilation du luxe à l'art et au design¹², mais aussi la thèse d'une mutation de l'art à l'état gazeux. Selon cette thèse, l'art

8. Arthur Danto, *La transfiguration du banal. Une philosophie de l'art*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, 327 p.

9. Marcel Duchamp, *Duchamp du signe*, Paris, Flammarion, 1976, p. 191.

10. Jean Clair, *Sur Marcel Duchamp et la fin de l'art*, Paris, Gallimard, 2000, 335 p.

11. Thierry de Duve, *Au nom de l'art. Pour une archéologie de la modernité*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, 143 p.

12. C'est la diversification des marchés qui serait responsable de la dissolution, selon l'auteur, de la « qualité muséale » de l'art, le réduisant de facto à un « luxe décoratif » (Michaud 2013, p. 53).

contemporain se réduirait de plus en plus à une expérience au même titre que le luxe qu'il examine : « L'art comme le luxe sont des expériences, avant d'être réductibles aux objets qu'on appelle artistiques ou de luxe » (Michaud 2013, p. 113). En continuité avec sa thèse de la vaporisation, Michaud semble sous-estimer par moments dans quelle mesure l'expérience artistique s'incarne dans un usage spécifique des objets, si bien que le *fétichisme de l'objet* qui avait cours jusqu'à récemment prendrait désormais la forme d'une « cécité » face à l'objet dont la présence n'est plus perçue. En fait, la théorie générale de la vaporisation de Michaud est juste et éclairante dans la mesure où elle montre certains changements des conditions artistiques, mais elle l'est parfois au prix du recours à ce qui paraîtra, aux yeux de certains, être de l'ordre du raccourci. Plutôt que d'étudier les enjeux de ce changement, il se concentre sur la disparition ou la vaporisation des conditions connues :

Un corps passe à l'état gazeux au-delà de sa température de sublimation : il se vaporise. Il n'a alors plus les mêmes propriétés qu'à l'état solide. C'est en un sens métaphorique, mais pas trop éloigné de ce sens propre, que les œuvres d'art ou les objets du luxe se vaporisent : ils passent à l'état gazeux en perdant leurs propriétés solides (Michaud 2013, p. 115).

Est-ce à dire que toute activité qui se penserait elle-même comme activité en reléguant sa composante matérielle au second plan (comme le fait, par exemple, l'art conceptuel), perdrait ses propriétés solides ou matérielles ? Pas forcément. L'exemple de la restauration utilisé par l'auteur est à ce propos très éloquent :

Sur la voie de cette esthétisation, on en arrive à une dématérialisation ou immatérialisation de la nourriture qui perd en partie, voire complètement, sa fonction alimentaire pour ne plus être que l'occasion d'un jeu de saveurs, d'odeurs, de couleurs et de consistances — une pure expérience sensorielle à peine rattachée à la finalité nutritive (Michaud 2013, p. 50).

L'esthétisation des produits en restauration, comme en témoignent selon l'auteur les « drippings de sauce à la Pollock » (Michaud 2013, p. 50), mène-t-elle vraiment à la dissolution de leur fonction alimentaire jusqu'à la dématérialisation de la nourriture ? Il y a lieu d'en douter. De la même façon qu'il est encore à ce jour difficile de trouver un restaurant d'aliments dématérialisés, il n'existe guère d'art sans support physique.

La référence, dans l'essai, à la théorie exposée dans *L'art à l'état gazeux* permet à Michaud d'avancer que « [c]'est l'ambiance qui fait les produits et non l'inverse » (Michaud 2013, p. 120) au sens où l'on ne proposerait plus des produits définis, mais des thématiques ou des expériences. Ce serait néanmoins une erreur de conclure à une disparition de l'objet, alors que ce

ne sont que les conditions d'existence et d'exposition qui ont changé¹³. Le l'intérêt de l'auteur pour le plaisir et l'expérience conduit à une démonstration sans objet où plaisir et expérience sont exposés comme « purs » ou « allant de soi ». S'il est tentant de conclure, à l'instar de Michaud, qu'il y a vaporisation de l'art lorsqu'on observe le divorce de l'objet et de l'expérience, il reste qu'il ne peut y avoir une quelconque expérience s'il n'y a à la base un objet pour l'incarner ou pour permettre la communication avec le public. Or Michaud s'exprime sur la valorisation de l'expérience comme s'il n'y avait pas eu à la base un objet premier permettant de générer cette expérience. En somme, il défend dans son essai un divorce et une dissolution de l'objet là où s'esquisse plutôt une relation menant le plus souvent à une surenchère d'objets. La relation de l'œuvre à ses objets (c'est-à-dire ceux dans lesquels elle s'incarne) est par ailleurs de moins en moins exclusive et exhaustive. En effet, en plus d'une dé-spécification du matériau artistique, le paradigme duchampien a autorisé une pluralité opérable des objets d'art faisant éclater à l'infini les modes de manifestations de l'œuvre. Ainsi, il n'est pas rare de rencontrer une œuvre se déclinant en différentes manifestations non tenues pour identiques mais concurrentes ou, à l'inverse, de voir un même objet être constitutif d'œuvres différentes. Dans tous les cas, le décalage de l'expérience et de son objet ne signe pas forcément la dissolution de l'un dans l'autre.

En fait, il y a lieu d'être ambivalent, eu égard à cette proposition d'une vaporisation de l'art. Lorsqu'on porte attention au sens même de la métaphore de la vaporisation, ses propres limites sont d'emblée révélées, dans la mesure où le passage à un état gazeux indique une *disparition apparente, mais trompeuse*, puisque les vapeurs, immatérielles, ne sont pas moins des entités physiques. De même, l'usage du terme « vaporisation » donne l'impression que les œuvres seraient désormais immatérielles, car passer sous forme « non solide » ne veut pas dire qu'il y a disparition d'objet : ce n'est qu'un changement de forme, parfois accessible grâce un dispositif éclaté produisant divers effets, mais il reste qu'une *forme demeure*. Michaud associe donc ce supposé effet à une disparition parce l'œuvre n'est plus aussi déterminée et aboutie dans l'espace du cube blanc, en gommant les formes sous lesquelles l'objet persiste. Mais l'art contemporain dans toute sa diversité n'est aucunement *immatériel* : les dispositifs et installations sont des objets au même titre qu'une toile et des pigments. En laissant sous-entendre que les pratiques multi-médiatiques ne seraient plus tout à fait des objets, sans identifier ce qu'elles seraient alors, l'approche de Michaud ne contribue

13. Sur le régime de disparition de l'objet d'art, voir p. 112 et suivantes, de même que Dominique Sirois-Rouleau, « Le mythe de la disparition de l'objet. Cas Home Stories », *The Challenge of the Object: 33rd congress of the International Committee of the History of Art, Nuremberg, 15th-20th July 2012*, Nuremberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums, 2013, p. 1279-1282.

pas à dissiper ce flou théorique entourant les objets d'arts visuels contemporains, flou sciemment inoculé par les artistes qui cherchent justement par-là à poser la question du rapport œuvre-objet. La dislocation nouvelle de l'œuvre et de ses objets est alors réduite à leur expérience, comme si un médium pouvait en exclure un autre, comme si l'expérience artistique pouvait se suffire à elle-même. Certes, les arts visuels ne se résument plus à une expérience *hic et nunc*, mais ils ne sont pas immatériels pour autant, et la diversification des modes d'existence artistique ne saurait être résumée à une expérience se réduisant à l'expérience du design.

Le design laissé à lui-même

L'essai s'attarde à l'importance grandissante du design des expériences pour révéler cette quête d'un hédonisme particulier qui fait une large part à l'ostentation, parade permettant de prouver qu'on a « plus de goût, plus d'originalité, plus de moyen, plus d'information que les autres » (Michaud 2013, p. 13). La conception du design présentée par Michaud renvoie toutefois à une réalité très large, qui s'appliquerait d'ailleurs à toute technique ou savoir-faire, soit des « démarches complexes d'agencement de connaissances, de procédés et de moyens au croisement de plusieurs disciplines » (Michaud 2013, p. 132, n. 1) En ce sens, toute activité humaine relèverait d'un design; il n'est alors pas si évident de cerner en quoi le choix de ce terme pourrait avoir une portée plus explicative, dans la démonstration de l'auteur, que le concept d'*art*, par exemple.

Champ très jeune et en pleine expansion, le design demeure dans une zone grise de l'esthétique philosophique. Souvent mentionné mais rarement traité avec le sérieux qui convient, le pendant chic et séduisant de la production industrielle n'a pas fait l'objet d'un traitement théorique rigoureux à la mesure de sa popularité. Si la comparaison entre le design et l'art est intéressante, il reste que la détermination des activités créatives et la nécessaire communicabilité de ses produits rendent difficiles d'éventuels rapprochements marqués avec la majorité des théories sur l'objet d'art, l'artiste, et même l'expérience artistique. À la suite de la révolution industrielle, le design est en effet venu combler le vide laissé par l'artisanat en proposant des objets fonctionnels stylisés, mais surtout singularisés comme les réalisations d'un créateur, sinon comme les produits d'une fabrication technique rigoureusement conceptualisée. La production industrielle a bouleversé la fonction esthétique de l'artisanat, qui répondait pourtant à une constante anthropologique (l'humain ayant toujours enjolivé son environnement lorsque cela lui était possible, et ce, sans que cela ne soit aucunement nécessaire à sa survie, voire même utile). Restait donc alors à esthétiser l'industriel, d'où l'importance du design, qui a en effet permis de façonner l'ordinaire en produit de luxe. Mais le design, en ce qu'il dépend de la communicabilité de son objet, n'en demeure pas moins un champ créatif autonome et indépendant

de l'art ; bien qu'il présente des caractéristiques communes avec ce dernier, on ne peut, comme le sous-entend parfois l'auteur, assimiler les deux champs.

Ainsi, l'un des éléments les plus délicats de la proposition de Michaud est l'amalgame de l'art, du luxe et du design, comme si ces notions étaient interchangeables. Certes, art et luxe ont toujours entretenu une relation privilégiée, relation qui s'est intensifiée dans certaines manifestations récentes : « L'art contemporain entre en résonance avec le luxe non seulement parce que l'art est un luxe, mais parce qu'il sert à promouvoir le luxe » (Michaud 2013, p. 131). Cette impression de fusion est également exacerbée par le développement d'un marché de collectionneurs et de consommateurs recherchant des œuvres qui ne « flattent pas d'abord le plaisir mais la vanité » (Michaud 2013, p. 33). En ce sens, la lecture vise juste, mais on ne peut conclure pour autant que le mariage art-luxe concerne l'art *en général* ni que le design puisse être associé d'emblée au luxe. Car le design fait tout autant partie de la production des objets bon marché que de celle des produits de luxe, bien que le design des objets de luxe soit nettement plus susceptible d'attirer notre attention :

La vaporisation prend aujourd'hui une place de plus en plus importante. Les objets grossissent [...], aussi bien parce que leur valeur symbolique compte plus que leur utilité parce que les conditions de la mise en spectacle et en commerce comptent plus que l'objet lui-même (Michaud 2013, p. 120-121).

Cette lecture peut surprendre, dans le contexte d'un « consensus post-Danto », puisque l'apport du philosophe américain aura été d'arriver à imposer dans le discours philosophique ce qui était entendu dans les milieux artistiques depuis longtemps, à savoir que l'œuvre d'art n'acquiert pas ce statut par ses propriétés physiques. En effet, nous ne cherchons plus l'art dans les propriétés d'un objet physique, mais bien dans le contexte interprétatif où celui-ci s'inscrit.

La vaporisation de l'art serait ainsi le résultat d'une érosion du rôle de l'objet au profit d'un « design de l'expérience esthétique », qui entre en résonance avec la quête hédoniste que l'auteur décrit ainsi :

Nous sommes à la recherche d'expériences agréables intenses, mais qui baignent dans une continuité permettant de préserver l'enchantement et l'intensité du moment — même si intensité et durée sont souvent contradictoires. Nous voulons une vie à la fois intense et lisse (Michaud 2013, p. 16).

Contrairement aux arts visuels, les conditions matérielles et conceptuelles du luxe sont restées essentiellement les mêmes alors que la sensibilité et les technologies ont drastiquement changé. Comme le note Michaud, l'expérience du luxe s'étend aujourd'hui des objets aux atmosphères, des choses aux environnements. Toutefois, cette diversification de l'expérience du luxe est-elle exclusivement redevable au design tel que décrit par l'auteur ? En fait, les différentes fonctions du luxe énoncées par le philosophe, soit la distinction, le plaisir et l'expérience, de même que la définition du luxe qu'il reprend

de l'économiste Henri Baudrillart (connu pour son *Histoire du luxe privé et public*, paru en 1878-1880) articulent une première distinction signifiante entre l'art, le design et le luxe, qu'il faut se garder d'amalgamer (Michaud 2013, p. 37-41 ; 56). En effet, réduire de l'un à l'autre l'art et l'ornementation serait faire fi des enjeux de communicabilité singuliers au design, des plaisirs propres au luxe, et de l'indétermination caractéristique de la création artistique. Il nous apparaît que ces proches parents que sont l'art, le design et le luxe se distinguent quand même puisque seul le design est motivé par la communication efficace des expériences que Michaud examine. La possibilité d'un rapprochement entre les éléments de cette triade identifiée par Michaud repose ainsi sur son propre discours relatif au phénomène « d'esthéticisation » qui toucherait massivement la production actuelle d'objets, et qui aurait pour conséquence la perte de leur fonction première et même de leur objet. Un des éléments problématique de cet amalgame est le traitement ambigu de la notion d'*inutilité* : en affirmant cette convergence entre art, luxe et design, Michaud se trouve à classer l'art comme un bien de consommation de luxe et voit dans l'inutilité un point commun entre l'art et le luxe, conçu comme du superflu aux prétentions « nécessaires » (Michaud 2013, p. 29). Mais si l'inutilité est une caractéristique fondamentale de l'art qui est, de façon générale, une production indéterminée, le luxe, lui, est un qualificatif — certainement inutile — mais qui peut s'appliquer à une variété d'objets, y compris des objets utiles¹⁴.

Il y a ainsi une parenté conceptuelle entre l'ajout « artistique » et l'excès du luxe, entre l'articulation et la déviation, entre le luxe et l'art.

Ceci ne veut pas dire que l'art soit un luxe — même s'il le devient presque inévitablement par son prix *et* son inutilité. Ceci ne veut pas dire non plus que le luxe comporte toujours un élément artistique [...], mais les recoupements, croisements, greffes et articulations entre art et luxe sont fréquents et quasiment inévitables (Michaud 2013, p. 23).

Mais, aussi inévitables que soient ces greffes et ces croisements, la pertinence des distinctions de catégories n'est pas évacuée pour autant. Le design consiste en l'orchestration de l'expérience là où l'art produit une expérience indéterminée, alors que le luxe se présente comme une condition propre aux biens. L'art, pour le dire simplement, n'est pas un bien comme les autres : il peut fonctionner socialement comme un bien, mais sa propriété

14. Pour prendre un exemple banal : la voiture de luxe est contrainte d'employer la même route qu'une voiture bon marché pour aller du point A au point B. Sa composante luxueuse s'avère ainsi en apparence inutile puisqu'elle peut aller plus vite mais ne peut faire disparaître les « nids-de-poule » et les contraintes de la route, fût-elle d'une ingénierie indépensable. Par contre, la *qualité* du trajet qu'elle procurera à qui la conduit entre ces mêmes nids-de-poule n'est pas la même : le luxe apporte quelque chose que ne possède pas la voiture bon marché (le confort, le silence, etc.) et qui ajoute, au bout du compte, une forme de plus-value à l'expérience de la route.

n'est pas une fin en soi. Et le jeu de représentation et d'interprétation qui fonde une œuvre déborde largement les enjeux liés à sa possession. En fait, la réponse à l'art n'est pas déterminée par le design ou l'économie comme peut l'être le luxe ; lorsque Michaud aligne pour le bien de sa démonstration le luxe sur l'art en se référant aux différentes associations entre artistes et marques, il parle non plus d'art, mais de design. La légitimité artistique des marques qui « jouent les commissaires », et des directeurs artistiques qui revendiquent un statut d'artiste (Michaud 2013, p. 130) reste d'ailleurs à établir : le fait que le succès commercial ou la visibilité médiatique soit au rendez-vous ne permet pas pour autant de généraliser ou de tirer des conclusions durables sur une quelconque mutation des pratiques artistiques. Il y a là un risque d'assimiler en quelque sorte mécénat et commande, mais aussi usage et commercialisation, comme si les bouteilles Perrier « signées » Warhol lancées récemment dans nos supermarchés pouvaient réclamer une quelconque valeur artistique¹⁵. Si le « design est une activité collaborative à haut degré de communication » (Michaud 2013, p. 132), cette fonction de communication devient inopérante lorsqu'on la rapporte à l'art. On ne peut présumer d'une communicabilité de l'art puisqu'il n'est pas un outil de communication avéré. Le jeu de représentation propre aux œuvres ne serait plus d'aucun intérêt artistique si, par souci de communicabilité, le spectateur devait non plus interpréter en fonction de sa propre expérience et de sa connaissance des arts, mais absolument y « comprendre » quelque chose. Si tel était le cas, l'expérience de la réception artistique se satisferait amplement de textes sur la démarche artistique ou de propositions d'œuvres sans objet. Au contraire, dès que l'œuvre n'est plus ouverte à l'interprétation ou déterminée par un objectif de compréhension, la représentation cesse en quelque sorte d'être de l'art pour devenir du design. En examinant la distinction entre art, design et luxe, on peut se demander si le fait « que le monde soit perçu désormais sous la forme d'expériences sensibles plus que d'objets, sous forme de vécus plus que de substances et même de personnes » ne serait pas finalement que l'expression, voire « l'ambientalisation » du design (Michaud 2013, p. 131).

L'authenticité en une étape facile

Certains reprocheront à Michaud, à tort ou à raison, d'utiliser par moments un champ lexical qui peut laisser entendre que l'on assisterait à une révolution ou un renouvellement du monde esthétique. L'auteur dit bien dans l'introduction de l'ouvrage que son ambition est simplement de « décrire » un contexte, de dresser un portrait des pratiques esthétiques et artistiques de son époque ; il y voit néanmoins une nouvelle forme de sensibilité esthétique,

15. En fait, Warhol lui-même plaiderait pour le décroisement art/design (voire pour le décroisement art/non-art) : il aurait donc été ravi du lancement de la collection de bouteilles portant sa signature.

voire l'annonce d'un changement de catégories ontologiques (Michaud 2013, p. 131). En explorant les modes de fonctionnement des phénomènes d'affects actuels et des processus qui fondent l'existence humaine, Michaud observe que la vie est faite d'une succession de ces expériences, succession qui présente le concept de luxe comme fil directeur. Cela lui permet de sonder notre rapport à l'expérience esthétique, sa légitimité, sa conformité :

Il y a toujours eu des « imitations », mais cette obsession de l'authenticité est récente — et surtout elle va plus loin que la demande d'authenticité de l'objet : il faut que l'expérience elle-même soit authentique (Michaud 2013, p. 159).

L'essai explore donc cette obsession récente que nous avons pour l'authenticité en tant que valeur en soi ; cette authenticité tant convoitée est d'ailleurs rarement exempte d'un rapport au luxe. Cette soit se présente souvent sous la forme d'une fétichisation du passé et d'une certaine nostalgie, et se déclinerait sous quatre formes : le naturel, l'original, l'exceptionnel, le distinctif (Michaud 2013, p. 166). Le philosophe conclut que, au sein de cette « comédie narcissique » à laquelle nous nous adonnons (Michaud 2013, p. 157), c'est-à-dire ce jeu de faux-semblant où l'on se valorise par ce que l'on peut étaler à la vue de nos pairs, « [l']artifice est à son comble, mais la sensation est vraie, dans un mixte étrange d'inauthenticité et d'authenticité » (Michaud 2013, p. 135). Mais ce mélange, à la base de « l'étrange identité contemporaine », n'est pas aussi nouveau que le prétend l'auteur. L'authenticité est un facteur d'attrait depuis toujours, car elle ne se crée pas : on ne peut *produire* de l'authenticité sans cesser, de ce fait, d'être authentique.

En réalité, l'équation entre l'objet inauthentique, l'authenticité de son expérience et le plaisir personnel qu'il suscite, décrite par Michaud, s'apparente selon nous au traitement conceptuel réservé habituellement au kitsch, concept dont l'absence au sein de l'essai a de quoi surprendre, si l'on considère que les travaux d'Abraham Moles¹⁶, le théoricien de cette notion le plus notoire, y sont mentionnés (Michaud 2013, p. 132, n. 1). Cette référence n'est pas anodine, compte tenu de la grande proximité conceptuelle des notions de *kitsch* et de *luxe* que l'auteur souligne par défaut : « c'est que l'authenticité et l'inauthenticité dépendent d'un rapport au moi, à l'identité » (Michaud 2013, p. 163). En fait, si l'attirance pour l'authenticité semble alors plus manifeste aujourd'hui, c'est que la frontière entre privé et public est probablement moins claire et définitive.

Plusieurs théoriciens définissent le kitsch comme l'appréciation d'un objet inauthentique de manière tout à fait personnelle. Il serait autant un assemblage de copies qu'une combinaison de stéréotypes tendant à la personnalisation des usages conçus pour être essentiellement le reflet d'une per-

16. Abraham Moles, *Psychologie du kitsch. L'art du bonheur*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, 232 p.

sonnalité, qu'Abraham Moles nomme le « libre arbitre esthétique¹⁷ ». La symbolique et la valeur de l'objet kitsch seraient, selon cette lecture du phénomène, idiosyncrasiques, contrairement à celles du luxe qui, comme on l'a précisé plus haut, seraient admises par convention. Le kitsch serait, dans cette perspective, plutôt lié aux comportements, aux civilisations et aux époques comme celui qui veut plaire au plus grand nombre, il est une attitude plus qu'un état de fait. Énoncé modulable et fluctuant, le kitsch de l'un n'est pas nécessairement celui de l'autre : il désigne aussi une réalité changeante. En ce sens, le kitsch n'est pas le propre d'une chose ou d'un type de chose particulier : il tient davantage du phénomène comportemental et sensible que l'on associe ensuite aux objets. Ainsi, le passage d'une appréciation individuelle à une autre qui soit signifiante collectivement n'est pas spontané, car cette transformation passe par le design : c'est le design qui permet la transfiguration du kitsch en luxe. Autrement dit, lorsque Michaud parle d'« authenticité fabriquée » (Michaud 2013, p. 165), il se réfère ni plus ni moins à du kitsch auquel le design aurait concédé une valeur de luxe par convention. La mise en lumière des conditions comportementales de la désignation kitsch révèle les risques d'un amalgame art-luxe-design favorisant l'indifférenciation des dimensions existentielle et philosophique de leurs objets. En effet, pour illustrer son postulat d'une connivence art-luxe, Michaud invoque l'exemple de *For the Love of God*, de Damien Hirst, qu'il associe au travail de Duchamp (Michaud 2013, p. 25). Pour résoudre l'opposition qu'il trace entre la préciosité de l'œuvre du premier et la banalité de celle du second, le philosophe aurait pu utiliser la notion de kitsch ; ce concept aurait été à tout le moins pertinent pour éclairer les préoccupations esthétiques qui sont les siennes, voire peut-être même davantage que la référence à la valeur monétaire de l'objet, puisque Hirst (et Duchamp avant lui) ont créé sur le dos du bon goût de leurs contemporains. Ainsi, Duchamp a proposé, en pleine ère de ce qu'il appelait « l'art rétinien », des ready-made parfaitement a-esthétique, tandis que Hirst s'en est pris à « l'art sur l'art » à grand coup de kitsch. Michaud voit juste en soulignant qu'il y a probablement une corrélation entre l'engouement contemporain pour le luxe et la réponse kitsch de Hirst. Car si l'art a-esthétique ne fait plus peur à personne au XXI^e siècle, le kitsch génère pour sa part, à l'instar du travail d'artistes comme Koons ou Hirst, de nombreux malaises esthétiques, conceptuels, et parfois même éthiques.

D'après Michaud, « art et luxe sont donc liés sous le signe de l'ajout, de la déviation et de l'excès » (Michaud 2013, p. 26). Mais Hirst n'est pas un représentant paradigmatique de l'art contemporain, et l'analogie entre art et luxe n'est pas applicable aux pratiques artistiques dans leur ensemble. Cependant, une véritable définition du kitsch comme facteur liant l'art, le luxe et le design s'esquisse dans cette association. Le kitsch incarne le plaisir

17. *Ibid.*, p. 181.

dans sa forme la plus personnalisée ; à l'opposé du luxe, il n'est ni exceptionnel ni original, et, s'il est naturel ou distinctif, ce ne sera que dans l'appréciation de celui qui en fait usage. Ainsi, lorsque Michaud affirme que « [m]oins l'individu a de substance, plus il a besoin d'ostentation et d'authenticité pour exister, plus il a besoin de sensations pour exister » (Michaud 2013, p. 171), il nous fait la description des enjeux comportementaux du kitsch, lequel consiste en cette sensation que l'auteur décrit ainsi : « c'est authentique parce que c'est moi » (Michaud 2013, p. 170). À vrai dire, le kitsch tient plus de l'état d'esprit ou d'un art de vivre que d'un objet ou d'une forme exclusive, en cela il est un parfait outil de design. Il se définit comme un usage, voire un comportement, qui se cristallise sur les objets et dont l'inauthenticité l'a souvent placé à l'envers de l'art. Pourtant, le kitsch tient tout autant du phénomène existentiel que de l'esthétique philosophique.

Moles divise le kitsch en cinq principes essentiels (médiocrité, inadéquation, cumulation, perception synesthésique et confort) auxquels s'ajoute une dimension de nostalgie identifiée par Hermann Broch¹⁸. Ces principes font non seulement écho aux fonctions du luxe détaillées par Michaud, mais ils expriment aussi cette forme de « dérive » de l'esthétique que constitue le kitsch : « [L]e plaisir a, en son noyau sensible, une seule caractéristique : celle d'un sentir agréable, celle de vécus agréables et de bonnes expériences. Impossible de le définir plus » (Michaud 2013, p. 176). Le plaisir échapperait, selon cette posture, à toute tentative de définition. Pourtant, il constitue un élément central du phénomène kitsch en ce qu'il donne sens à l'inauthenticité et favorise l'identification à l'objet et la cristallisation du kitsch. Contrairement au luxe où « authenticité, différence et arrogance sont donc les réponses (vides) à la dissolution de l'identité et du sujet dans le sentir », le kitsch se veut la réponse enthousiaste d'un « j'ai vécu ». « Et rien de plus » (Michaud 2013, p. 179). À croire que là où l'authenticité du luxe offre vide et insatisfaction chronique, la médiocrité du kitsch remplit de bonheur.

Conclusion

Michaud reste une figure aussi polémique qu'incontournable, notamment parce qu'il joue dans nos insécurités philosophiques. Là où certaines certitudes semblaient bien ancrées, il n'hésite pas à semer le doute, quitte à assumer la controverse qui jouxte forcément ce type d'approche, quitte à n'arriver que partiellement à « démêler cet écheveau » complexe (Michaud 2013, p. 17) où sont tissés divers symboles de puissances, moult plaisirs inutiles et autres incarnations de nos rêves. Dans cet esprit, *Le nouveau luxe* examine les ambitions d'expériences distinctives et authentiques pour tous. Si cette étude critique remet en question certaines conclusions présentées dans l'essai, ce n'est nullement par refus de considérer la pertinence des éléments identifiés

18. Hermann Broch, *Création littéraire et connaissance*, Paris, Gallimard, 1966.

par Michaud. L'art résiste en effet sans cesse aux catégorisations ; nous ne sommes jamais à l'abri de nouvelles transformations radicales de ses formes et de ses pratiques.

En articulant la valorisation de l'esthétique autour d'une dés-esthétisation de l'art, Michaud se situe dans cette mouvance qui a consisté à conclure à la dématérialisation de l'art depuis quelques décennies. En formulant un prolongement de sa thèse de la vaporisation (avancée pour sa part pendant les années 1990), qui associe l'art et le luxe, le philosophe insiste sur la mise en valeur de l'expérience sensorielle au détriment de l'expérience esthétique. Mais l'art et le luxe ne peuvent s'expérimenter sans objets, et la concurrence des sens n'érode pas l'expérience esthétique pour la réduire à un phénomène d'ambiance. Au contraire, elle la bonifie et la déploie. À partir d'un champ lexical éthéré — vapeur, gaze, atmosphère — Michaud met la table pour une démonstration théorique séduisante exposant une convergence entre l'art, le luxe et le design. Cette proposition est d'autant plus intéressante que le design, de plus en plus considéré et valorisé, appelle au développement de l'étude de ses conditions d'existence. Cependant, en l'assimilant trop rapidement à l'art et au luxe, sa spécificité est gommée. En effet, une étude plus détaillée des enjeux relevant de sa communicabilité permettrait d'étoffer l'examen des relations entre l'art, le luxe et le design, puisque c'est justement la communicabilité du design qui le distingue de l'indétermination artistique et lui permet de façonner le luxe. L'indifférenciation de ces fonctions fait écran au rôle incontournable du design dans la transfiguration de l'objet banal en objet de luxe. De même, l'accent mis sur le phénomène d'« ambientalisation » induit en erreur quant aux supposées mutations identitaires des objets. Le luxe n'est pas *d'office* luxueux, il est le produit d'un conditionnement collectif à le reconnaître comme tel.

Tandis que l'auteur souligne la perte d'authenticité de ce *nouveau luxe*, il nous apparaît que son inauthenticité est aussi ancienne que le monde qui lui a donné sens : le « nouveau » luxe s'apparente en fait à une forme de généralisation du kitsch qui s'était autrement toujours exprimé de façon marginale. Le propre du luxe et du kitsch est d'introduire un jugement dans la désignation de l'objet, d'ériger un écran axiologique devant ce qu'ils identifient : authenticité en ce qui concerne le luxe, inauthenticité dans le kitsch. Autrement dit, un luxe inauthentique n'est ni plus moins que du kitsch dont on espère renverser le jugement d'inadéquation. Alors que sont mis en lumière les enjeux de dépersonnalisation du luxe, on comprend que celui-ci ne fut probablement jamais authentique et n'est ni plus ni moins que l'expression arrogante d'un kitsch auquel ne s'accrocherait plus aucun plaisir. Ainsi, le « vrai » nouveau luxe sera peut-être celui qui, à défaut de susciter un plaisir durable, satisfaisant et gratifiant, assumera pleinement son inauthenticité.

Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, coll.
« Actuel Marx Confrontation », 2014, 207 p.

Arnaud Theurillat-Cloutier

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032224ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032224ar>

[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

Theurillat-Cloutier, A. (2015). Compte rendu de [Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2014, 207 p.] *Philosophiques*, 42 (1), 193–197. <https://doi.org/10.7202/1032224ar>

Comptes rendus

Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2014, 207 p.

Dans ce nouvel ouvrage, Emmanuel Renault expose le parcours tortueux de Marx dans son rapport à la philosophie¹. À l'exception de trois chapitres et de la conclusion, le livre reprend pour l'essentiel des interprétations déjà développées par l'auteur dans des articles publiés entre 1999 et 2012. Elles sont ici présentées sous une forme plus développée, et intégrées à un tout cohérent divisé selon trois axes. Dans la première partie, l'auteur interroge les grands concepts qui ont divisé les héritiers de Marx quant au statut de sa philosophie. La deuxième partie se propose d'exposer le moment ouvertement philosophique de la pensée de Marx, soit sa période de jeunesse. En dernier lieu, l'auteur présente le fruit de la critique marxienne de la philosophie, c'est-à-dire sa traduction en une critique de l'économie politique, en tentant d'y relever la permanence des enjeux philosophiques. Rares sont les ouvrages des études marxiennes comme celui-ci, qui allient à la fois rigueur et clarté d'exposition, mise en perspective des débats précédents ayant animé marxistes et marxien(ne)s de langues française, allemande et anglaise, et maintien d'une interprétation riche et complexe de la pensée de Marx, au-delà des lectures parfois sélectives et unilatérales qui frisent l'apologie.

Marx était-il philosophe ou théoricien des sciences sociales ? Cette question introductive paraît insoluble sans clarifier la conception invoquée de la philosophie, mais plus encore sans préciser de quels moments de la pensée de Marx il est question. Au-delà des lectures « continuiste² » (Engels, Plékhanov, Michel Henry³, etc.) ou « discontinuiste » (Althusser), qui, ou bien sous-estiment l'originalité des textes de maturité, ou bien négligent la prégnance des thèses de jeunesse dans les œuvres postérieures, Renault s'attarde à restituer le contexte à partir duquel Marx a développé sa compréhension de la philosophie pour mieux livrer le sens de son projet de « sortie de la philosophie ». Le résultat serait davantage une nouvelle *pratique* de la philosophie

1. Cet ouvrage paraît en même temps que la réédition de l'utile introduction à l'œuvre de Marx, qui peut allègrement se lire en complément de l'ouvrage recensé ici : Gérard Duménil, Michael Löwy, et Emmanuel Renault, *Lire Marx*, Paris, PUF, 2014.

2. Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2014, p. 9.

3. Cette catégorisation paraît peut-être trop englobante, puisque les raisons profondes de ces lectures continuistes divergent profondément. On notera également que la présence de Michel Henry dans cette série semble plutôt surprenante dans la mesure où, relativement à la thèse classique d'Althusser de la « coupure épistémique », Michel Henry situe également, bien que pour d'autres raisons qu'Althusser, l'avènement de la véritable philosophie de Marx à partir de l'*Idéologie allemande*, rejetant de ce fait les *Manuscrits de 1844* et les textes précédents dans les épaves de l'hégélianisme et du feuerbachisme.

qu'une nouvelle philosophie elle-même. À la thèse défendue par Étienne Balibar⁴ selon laquelle il y aurait plusieurs philosophies de Marx, il ajoute que ces diverses philosophies peuvent se comprendre à la lumière d'une évolution exploratoire procédant chaque fois par autocritique du moment antérieur. Ultimement, la critique de la philosophie aboutirait, non à un rejet total de celle-ci, mais plutôt à une conception *déflationniste* de la philosophie : abandonnant une position maximaliste (dont le point culminant serait les *Manuscrits de 1844*), Marx récuserait l'autonomie de la philosophie pour ne retenir d'elle qu'une série d'instruments fondamentaux (autoréflexion, synthèse, analyse critique) devant être associés aux sciences positives (économie politique, sociologie, histoire, etc.), et à la pratique sociale. Selon Emmanuel Renault, la pratique contemporaine de la philosophie aurait tout à gagner de cette leçon marxienne de relativisation : cela lui permettrait de continuer à valoir comme forme de discours rationnel sans se bercer d'illusions sur sa supériorité relativement aux autres formes de rationalités différenciées ; elle ne s'envisagerait plus comme un cadre théorique fixe, mais plutôt comme une démarche d'autoréflexion sur des savoirs et pratiques sociales en transformation permanente ; elle renoncerait à prétendre pouvoir connaître le monde social uniquement par ses propres moyens ; enfin, elle éviterait les écueils possibles d'une défense d'un devoir-être complètement abstrait des luttes sociales existantes. Notons cependant que la raison pour laquelle il faudrait absolument se tenir dans la dichotomie entre nouvelle *pratique* de la philosophie et nouvelle *philosophie* n'apparaît pas suffisamment claire. Cette nouvelle pratique marxienne nous semble être le résultat de thèses proprement philosophiques (par exemple, celle de la non-autonomie de la philosophie), de même que cette pratique continue, par sa mise en œuvre, à perpétuer et à défendre une certaine philosophie, qu'on pourrait appeler, en suivant Franck Fischbach, une philosophie *sociale*⁵.

Dans le chapitre portant sur le concept de critique, les diverses fonctions de celui-ci sont exposées, condensant en quelques pages un problème déjà traité plus en longueur par l'auteur dans un précédent ouvrage⁶. Dans sa première version, la critique marxienne n'aurait rien d'original quant à son principe, comparée à la critique kantienne de la métaphysique et à la critique feuerbachienne de la religion, puisque sa fonction de démystification de la conscience ne ferait que s'appliquer à des objets différents et selon d'autres intentions. Par la suite, Marx serait passé à une conception pragmatique de la critique, la reléguant au rôle d'instrument au service de la pratique, pratique elle-même occupée à surmonter des problèmes identifiés grâce à l'enquête empirique, et non à partir d'abstractions philosophiques.

4. Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 3^e éd., 2010.

5. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

6. Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.

Enfin, dans ses travaux de maturité, la critique serait introduite à même l'économie politique afin de produire un discours qui, tout en prétendant à la vérité, permettrait d'expliquer les erreurs des autres discours.

Le chapitre consacré à la dialectique a essentiellement une visée négative : il tente de disqualifier les diverses tentatives marxistes d'interprétation de la philosophie de Marx à l'aune du concept de dialectique. Après avoir rappelé la distinction entre *le* dialectique et *la* dialectique dans la philosophie de Hegel, et écarté certaines thèses faussement attribuées par les marxistes à ce dernier, Renault procède à une critique d'Engels, fidèle compagnon de Marx, qui aurait toutefois eu la maladresse de fixer les termes obtus du marxisme. L'auteur rejette l'idée de dialectique matérialiste, en faisant valoir que son réductionnisme naturaliste, qui implique notamment l'assimilation de la pensée à un simple reflet des processus naturels, semble incompatible avec la position de Marx. Il attribue les dérives théoriques postérieures du marxisme (Kautsky, Bernstein) à la réduction engelsienne de la dialectique à une série de lois du changement et au cantonnement de la philosophie à un rôle de synthèse des sciences de la nature. Évidemment, d'autres penseurs avaient déjà tenté de critiquer Engels afin de redorer le blason de Marx au *xx^e* siècle (Luckàcs, Korsch). Par contre, en faisant de la dialectique hégélienne l'opérateur de ce renouvellement, ils auraient, selon la démonstration de Renault, attribué à Hegel des thèses qui lui étaient étrangères, en plus d'avoir procédé à une sélection arbitraire des différentes références de Marx à la dialectique.

Il rappelle que le rapport de Marx à Hegel est d'abord à comprendre sous l'angle de la critique, qui confère à la plupart des références explicites à la dialectique une connotation péjorative. Si, à partir des *Grundrisse* (1857-1858), la dialectique est bel et bien venue jouer un rôle dans la critique de l'économie politique, elle n'a jamais constitué le supposé principe métaphysique de toute chose. Quant au *Capital*, devant l'impossibilité d'y déceler une conception unifiée des divers usages de la dialectique (polémique, méthodique, révolutionnaire), il faudrait se résoudre à y reconnaître l'absence de méthode prédéterminée au profit d'une enquête scientifique aux opérateurs logiques pluriels, certes parfois empruntés à Hegel, mais sans qu'ils ne forment jamais un système de lois. L'organisation générale de l'ouvrage peut bien être placée sous l'épithète de « dialectique », mais ce même qualificatif ne peut être attribué à l'organisation des chapitres, ni à la construction et à l'articulation des concepts, qui obéissent à des nécessités logiques hétérogènes.

Dans le dernier chapitre consacré aux modèles critiques, l'auteur se penche sur l'épineuse question du rapport de Marx à la normativité. Il rappelle que la spécificité de la critique marxienne du capitalisme se loge en partie dans le fait qu'elle n'a jamais recours à des normes morales universelles. Cette position s'expliquerait à son avis en vertu de quatre grandes raisons invoquées par Marx : la variation des valeurs en fonction des évolutions

sociales invite au scepticisme moral; la vacuité et le formalisme des devoirs moraux les rendent souvent indéterminés (critique hégélienne de Kant); d'un point de vue pragmatique, les principaux moraux ont peu d'emprise sur l'histoire, contrairement aux intérêts et aux besoins; enfin, le caractère antagonique de la dynamique historique (la lutte des classes) est inconciliable avec un discours éthico-moral universaliste. Ainsi, en faisant de sa critique de l'économie politique le « représentant⁷ » du prolétariat, Marx aurait cherché à définir sa position théorique non pas de manière abstraite et universaliste, mais en prenant pour appui les luttes effectives de la partie de la société dont l'oppression constituait le noyau. Si, dans ses références au communisme, Marx semble s'appuyer sur une définition de la justice et une éthique du développement intégral de l'individualité, Renault soutient qu'il évite la contradiction en écartant d'une part toute référence au devoir-être dans son analyse de l'action historique, prenant plutôt pour guide l'expression normative immanente du besoin, et, d'autre part, en ne faisant jamais intervenir sa conception de la justice et de l'éthique dans les principes qui animent la critique du monde capitaliste.

La deuxième partie est consacrée à trois moments de la formation philosophique de Marx. Le chapitre consacré au mouvement jeune-hégélien constitue une précieuse mise en perspective du contexte intellectuel du jeune Marx. Renault insiste beaucoup, contre les lectures de Mercier-Josa et d'Althusser, sur la nécessité de lire les textes de jeunesse à l'intérieur des référents de ce mouvement politico-intellectuel, animé entre autres par Bauer, Ruge et Feuerbach. Cette restitution philologique permet de distinguer le jeune-hégélianisme à l'intérieur de la gauche hégélienne par sa volonté de répondre à trois grandes questions: « Quelle est la signification historique de la philosophie hégélienne? Comment sa philosophie doit-elle être transformée? Quelle est la meilleure manière de rendre la philosophie hégélienne utile à la rationalisation du monde historique⁸? » L'originalité du jeune Marx se trouverait alors dans son appréciation de Hegel comme penseur tant du passé que de l'avenir, dans sa volonté de dépasser les limites du système hégélien en développant ses contradictions internes, et dans l'affirmation de l'impossibilité de réaliser la philosophie sans la nier, et inversement.

Dans la troisième et dernière partie, Emmanuel Renault se penche sur la contribution de Marx à l'économie politique. Contrairement à la lecture de la *Wertkritik* (Robert Kurz, Anselm Jappe, Moishe Postone), Renault défend que l'œuvre de Marx ne doit pas être lue unilatéralement comme une critique sans reste de l'économie politique, mais plutôt comme une « refonte de l'économie politique classique⁹ » opérée par l'historicisation de ses caté-

7. Karl Marx, *Le capital, livre premier*, Paris, PUF, 1993, trad. Jean-Pierre Lefebvre, p. 13.

8. *Ibid.*, p. 89.

9. Renault, *Marx et la philosophie*, p. 149.

gories et l'intégration d'une analyse sociale. Cette interprétation a le mérite de ne pas tenter d'écarter les affirmations pourtant explicites de Marx sur la question. Le chapitre portant sur le travail et la domination restitue, quant à lui, les perspectives multiples sur le « rapport social de domination ». Renault défend que Marx aurait été le premier à concevoir la domination des individus comme une forme de personnification des positions sociales qui contraignent les acteurs à reproduire la structure sociale pour survivre. Ainsi, la spécificité du capitalisme devrait se comprendre par la prédominance des contraintes objectives indirectes de l'économie (travailler pour survivre), mais cette caractéristique n'abolirait pas selon Marx les autres formes de contraintes directes et personnalisées (contrairement à ce que défendent parfois les tenants de la *Wertkritik*).

Dans la même veine, Renault invite à dépasser l'opposition abstraite entre les lectures qui font de Marx un critique *du* travail, et celles qui défendent qu'il opérerait une critique *par* le travail. La critique de la domination à l'intérieur de la sphère du travail semble en fait indissociable de la critique de la domination sociale par le travail abstrait. Autrement dit, sortir du mode de production capitaliste signifierait tout autant réduire le temps de travail qu'émanciper le travail, le premier étant la condition du second, dans la mesure où la démocratisation des lieux de travail suppose de libérer du temps pour la formation intellectuelle et technique des ouvriers, indispensable pour les rendre maîtres de l'organisation de la production.

Le chapitre consacré à la critique du marché constitue, quant à lui, une bonne mise au point à propos de l'objet véritable d'enquête de Marx. Renault rappelle que l'œuvre de Marx ne doit pas être comprise comme une théorie critique du marché proprement dite, car Marx jugeait ce concept bien trop hétérogène. À l'heure où la question de la redistribution et du marché semble centrale dans les débats (Rawls, Honneth), un court détour par Marx peut convaincre que l'essentiel se joue plutôt du côté de la production et de ses contradictions.

Dans ce contexte, quelle place resterait-il pour la philosophie dans la critique de l'économie politique de Marx ? Selon Renault, elle persisterait dans les finalités (connaissance et transformation de la société) et les moyens de son activité théorique (réflexion critique sur la métaphysique de l'économie politique, exposition critique de ses catégories, et autoréflexion méthodologique). Cette inflexion de la philosophie vers la théorie sociale est loin de pouvoir rallier tous ceux qui se revendiquent de la philosophie. Malgré cela, l'ouvrage de Renault exprime très bien pourquoi, dans l'histoire de la philosophie, il semble aujourd'hui difficile de faire fi du « moment Marx » pour défendre sa propre orientation philosophique.

ARNAUD THEURILLAT-CLOUTIER

professeur de philosophie au collégial

Jason Brennan, *Why Not Capitalism ?*, New York, Routledge, 2014, 114 p.

François Claveau

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032225ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032225ar>

[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

Claveau, F. (2015). Compte rendu de [Jason Brennan, *Why Not Capitalism ?*, New York, Routledge, 2014, 114 p.] *Philosophiques*, 42 (1), 198–202.
<https://doi.org/10.7202/1032225ar>

Jason Brennan, *Why Not Capitalism?*, New York, Routledge, 2014, 114 p.

Dans une société peuplée d'agents aux motivations moralement parfaites, un mode d'organisation anarcho-capitaliste serait préférable au socialisme. C'est cette thèse que Jason Brennan veut démontrer dans sa plaquette intitulée *Why Not Capitalism?* Il la reformule de diverses façons: le capitalisme est en soi moralement bon (p. 20), et la meilleure société possible est une société capitaliste (p. 21). Un gros programme pour un texte qui court sur 99 petites pages; il va de soi que le lecteur qui n'était pas déjà convaincu reste sur sa faim.

Brennan a comme cible le philosophe marxiste G. A. Cohen, et principalement sa propre plaquette de 2009 portant le titre *Why Not Socialism?*¹⁰ Dans ce livre, Cohen voulait nous convaincre de la désidérabilité du socialisme vis-à-vis du capitalisme tout en demeurant agnostique quant à sa faisabilité. Brennan nous dit que Cohen a tout faux: même dans les conditions les plus favorables, le système le plus désirable est capitaliste.

Brennan procède en deux temps. D'abord, il soutient que l'argument de Cohen pour la désidérabilité du socialisme est fallacieux (p. 47-69): il serait basé sur une comparaison entre une situation socialiste où les agents sont parfaits et une situation capitaliste où ils seraient vils. Ensuite, il propose de réparer la structure argumentative de Cohen en comparant les deux systèmes avec des agents parfaits. Il soutient alors que le système organisé sur des bases anarcho-capitalistes sort clairement vainqueur (p. 77-99). Ici, je reprends les deux étapes en montrant quelques éléments insatisfaisants dans le traitement de Brennan. Je termine en identifiant une différence majeure entre Cohen et Brennan qui condamne leur débat à être un dialogue de sourds: ils ont des conceptions différentes de ce qu'est la perfection morale. Pas étonnant qu'ils arrivent à des conclusions différentes sur le mode d'organisation préférable dans une société avec des agents moralement parfaits!

Un point terminologique s'impose avant tout: qu'entend-on par la distinction entre capitalisme et socialisme? Le cœur de leur distinction, en tant que termes référant à des modes d'organisation économique, tient aux types de propriété des moyens de production: dans un système capitaliste les moyens de production peuvent être détenus par un individu, tandis qu'ils sont propriété collective dans un système socialiste. La distinction ne s'arrête toutefois pas là, chacun des auteurs ajoutant des caractéristiques qui ne se déduisent pas de la distinction entre deux types de propriété des moyens de production. Brennan et Cohen mettent surtout l'accent sur le marché comme outil d'allocation des ressources dans un système capitaliste: les agents peuvent céder leurs droits de propriété sur certaines ressources en échange de droits de propriété sur d'autres ressources. Cohen semble être d'avis que, bien que certains auteurs proposent des socialismes de marché,

10. G.A. Cohen, *Why Not Socialism?*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

une organisation authentiquement socialiste ferait l'économie de tout système de marché, puisque tout marché est, selon lui, « *a system of predation* »¹¹.

Nous avons donc, d'un côté, Brennan qui défend une production économique basée sur la propriété privée des moyens de production, et une allocation des ressources basée sur un système de marché. De l'autre côté, nous avons Cohen qui souhaite un monde sans propriété privée des moyens de production et un système d'allocation centré sur le besoin, où un agent sert un autre agent parce que ce dernier en a besoin, et non pour en tirer un bénéfice monétaire¹².

L'argument de Cohen pour la désidérabilité du socialisme est d'une simplicité désarmante, mais Brennan nous met en garde : cet argument serait fallacieux. Cohen nous invite à considérer comment nous nous organisons lors d'un voyage de camping en groupe : l'équipement est contrôlé collectivement, et chacun s'efforce d'avoir du bon temps tout en contribuant à l'épanouissement des autres, par exemple en réalisant une partie du travail. Des principes d'égalité et de réciprocité sont à l'œuvre, et la concrétisation de ces principes passe par un mode d'organisation de type socialiste. Cohen nous demande ensuite d'imaginer le voyage organisé sur une base capitaliste : chacun revendique des droits de propriété sur les instruments de production (par ex., les casseroles), sur les ressources premières (par ex., l'étang aux poissons) et sur les fruits de son talent, et un processus de marchandage a lieu lorsqu'un agent veut utiliser les possessions d'un autre (par ex., le droit d'utiliser une casserole pendant une heure contre le droit de pêcher sur l'étang un matin). Cohen s'exclame : la majorité des gens haïraient cette deuxième organisation. Elle est en tension avec l'esprit de camaraderie d'un voyage de camping et se montrerait même inefficace étant donné l'énergie dépensée dans le marchandage incessant. La conclusion à tirer, selon Cohen : « *Most people are drawn to the socialist ideal, at least in certain restricted settings*¹³. »

Cohen veut ensuite nous convaincre que cette désirabilité du socialisme dépasse le cadre très particulier d'un voyage de camping ; le socialisme serait aussi désirable, même s'il est peut être non réalisable pour l'organisation d'une vaste société¹⁴. Selon moi, l'argument de Cohen est beaucoup moins convaincant à cette étape. Cependant, Brennan choisit d'attaquer Cohen à l'étape précédente : même dans une microsociété, Cohen n'aurait pas démontré qu'une organisation socialiste est plus désirable qu'une organisation capitaliste.

L'objection de Brennan est que Cohen comparerait une microsociété socialiste *fictive* composée d'*agents moralement vertueux* à une microsociété capitaliste composée d'*agents vils* (p. 58). Il va de soi que l'on préfère l'organisation socialiste. Pour une comparaison équitable, il faudrait que les deux

11. *Ibid.*, p. 82.

12. *Ibid.*, p. 38-45.

13. *Ibid.*, p. 6.

14. *Ibid.*, sec. 3.

systèmes soient peuplés d'agents aux caractéristiques morales similaires. Pour rendre le sophisme apparent, Brennan utilise une stratégie surprenante (chap. 2) : il construit une parodie de l'argument de Cohen où le groupe socialiste de campeurs est remplacé par rien de moins que Mickey Mouse et ses amis dans l'émission « Mickey Mouse Clubhouse ». Les amis de Mickey sont présentés comme moralement vertueux et organisés sur une base capitaliste. Brennan nous invite ensuite à imaginer le même village basé sur une organisation totalitaire rappelant bien des régimes socialistes du xx^e siècle. Le choix est facile : le capitalisme tel que vécu dans l'émission est plus désirable qu'une version où Donald se prend pour Lénine.

Par cette parodie qui prend le quart de son livre (p. 22-46), Brennan veut nous montrer l'aspect fallacieux de l'argument de Cohen. Cette tentative échoue puisque, dans sa parodie, Brennan transforme la structure de l'argument.

Premièrement, le village de Mickey est une fiction, tandis que le groupe de campeurs de Cohen n'en est pas une. Des campeurs qui ne sont pas moralement parfaits et qui ne sont pas des socialistes convaincus semblent s'organiser spontanément comme le décrit Cohen. Si vous êtes déjà allés camper en groupe, vous avez probablement fait l'expérience d'une organisation semblable à celle décrite par Cohen. En comparaison, le village de Mickey est une microsociété fictive pour les enfants d'âge préscolaire : la configuration des situations et des personnages est hautement stéréotypée et peu plausible comme description de microsociétés réelles. Brennan dénature donc l'argument de Cohen en substituant une collectivité fictive à une collectivité réelle comme pôle d'attraction. Dans sa fiction, Brennan postule que les amis de Mickey sont moralement vertueux tandis que Cohen n'a pas besoin de ce postulat : les conditions particulières d'un voyage de camping font que les principes d'organisation qui sont chers à Cohen ont tendance à se réaliser.

Deuxièmement, Brennan construit son mode d'organisation repoussant différemment de Cohen : les villageois socialistes sont vils, tandis que les campeurs capitalistes ne le sont pas nécessairement. Cohen nous demande d'imaginer le groupe de campeurs s'organiser sur des bases capitalistes. Il s'agit cette fois d'une fiction puisqu'une telle organisation de campeurs ne semble pas se produire spontanément. La description de Cohen est initialement minimale : il y a propriété individuelle des ressources et un mécanisme de marché est institué pour l'allocation. Rien n'a encore été dit des motivations des agents, mais Cohen conclut déjà que ce mode d'organisation fictif est moins désirable que l'autre, qui est bien réel. Le fait que les groupes de campeurs optent en majorité pour une organisation socialiste de leur campement semble donner raison à Cohen. Même si celui-ci utilise des qualificatifs moralisants (par ex., « *shmuck* » et « *greed* »¹⁵) lorsqu'il discute plus loin de situations qui pourraient survenir sur un campement capitaliste, l'argument

15. *Ibid.*, p. 7-9.

ne dépend pas, contrairement à ce qu'affirme Brennan (p. 58), de la présence de comportements clairement mauvais. En comparaison, les comportements intuitivement immoraux abondent dans le village totalitaire de la parodie de Brennan (p. 25-28) : on force les habitants à travailler, on fait des dons d'organes sans consentement, on torture et tue les dissidents. S'il fallait faire le choix, le village de Mickey — bien qu'ayant aussi un aspect effrayant — serait bien sûr préféré à ce régime sanguinaire.

En somme, Brennan se méprend lorsqu'il maintient que l'argument de Cohen repose sur une comparaison problématique entre une version idéalisée d'un type de système et une version réaliste et imparfaite d'un autre type (p. 60). Il demeure tout à fait raisonnable de croire que, dans le cas très particulier d'un groupe de campeurs, une organisation de type socialiste est préférable.

La deuxième partie de l'argument de Brennan, la partie positive, pourrait survivre au rejet de la première partie. Il s'agit ici de comparer le capitalisme et le socialisme dans des circonstances idéales, c'est-à-dire en présupposant que les agents sont parfaitement moraux, dans un camp comme dans l'autre. Brennan veut nous convaincre que le capitalisme sort victorieux de cette comparaison : il est plus désirable dans ces circonstances idéales. Les arguments avancés ici sont ceux qu'on entend habituellement. Certains arguments soutiennent que l'organisation capitaliste assure une plus grande liberté aux agents dans la réalisation de leurs projets de vie (p. 78-81 et 92-98) et cela demeurerait vrai, selon Brennan, même en comparaison d'un socialisme idéalisé. Les autres arguments soulignent l'enjeu de l'information (p. 83-84 et 90-92) : la propriété privée et le mécanisme des prix permettent d'allouer les ressources plus efficacement qu'un système centralisé non omniscient.

On pourrait en dire long sur ce qu'un socialiste peut rétorquer, mais je souhaite plutôt mettre en doute la cohérence de la société capitaliste que Brennan dépeint dans la deuxième partie de son exposé. Le capitalisme idéal est-il un oxymoron ? Brennan offre une réponse négative à cette question dans une petite section (p. 72-75). Il doit contrer l'objection selon laquelle des agents aux motivations moralement parfaites n'auraient rien à faire des droits de propriété. Si votre intérêt est aussi important à mes yeux que le mien, et vice versa, pourquoi tiendrais-je à affirmer que cet étang m'appartient ? Ne devrais-je pas plutôt vous laisser l'utiliser à votre guise puisque je peux présumer que vous allez aussi prendre mon intérêt en considération ? La réponse de Brennan est simple : « *Watch the show* » (p. 78) ! Selon lui, le village de Mickey montre que le capitalisme idéal est possible et qu'il est même plus désirable que le socialisme idéal.

Des doutes subsistent : que Disney puisse faire une émission pour enfants dans laquelle des agents moralement parfaits s'organisent autour de mécanismes de marché ne prouve en rien que cet agencement est cohérent — l'émission ne prouve pas non plus que les canards et les souris communiquent entre eux en anglais. Ce que Brennan devrait nous expliquer en

priorité, c'est le mécanisme de fixation des prix dans un capitalisme idéal. Il nous dit simplement que les amis de Mickey échangent valeur pour valeur (« *trade value for value* » ; p. 25 et 32), sans nous faire comprendre comment cette valeur d'échange est déterminée. Mais cette valeur n'aura pas la vertu de signaler la rareté relative des ressources si elle est fixée arbitrairement. Le problème pour Brennan est que le mécanisme standard de fixation des prix semble incompatible avec des motivations purement altruistes. La pensée économique dépeint les agents économiques comme étant motivés par leur propre intérêt ; le prix reflète la rareté relative parce que le système est mû, d'un côté, par le « désir inquiet qu'a tout capitaliste d'abandonner un placement lucratif pour un autre qui le soit davantage¹⁶ » et, de l'autre, par les acheteurs potentiels qui veulent se procurer des biens au plus faible coût possible. Dans le capitalisme idéal de Brennan, les agents sont-ils mus par le désir de vendre cher et d'acheter bon marché ? Si ce n'est pas le cas, on ne voit pas comment les prix se fixeraient pour refléter la rareté relative. Si un tel désir motive les agents, Brennan a une compréhension de la perfection morale pour le moins particulière.

De fait, Brennan a une conception de la perfection morale particulière, tout comme Cohen a sa conception. Cohen offre deux principes moraux qui devraient guider l'organisation sociale¹⁷, Brennan en offre cinq (p. 30-34), manifestement en tension avec ceux de Cohen. Par exemple, Cohen propose un principe de « communauté » qui requiert de faibles inégalités dans la distribution des résultats. Tout au contraire, les principes de Brennan n'impliquent rien par rapport à l'égalité matérielle qui, selon lui, est un objectif prenant sa source dans la jalousie, une émotion socialement destructrice (p. 34). Avec des principes diamétralement opposés, il n'est pas surprenant que Cohen et Brennan finissent avec des visions de la société idéale incompatibles.

En somme, le petit livre de Brennan contient des arguments standards pour préférer une société anarcho-capitaliste à une société socialiste. Brennan énonce aussi des principes qui sous-tendent cette préférence. Pour ce qui est d'attaquer la position de Cohen — par ailleurs hautement critiquable — il manque toutefois sa cible : il diagnostique un sophisme où il n'y en pas ; il propose une société idéale sans démontrer sa cohérence, et il évalue les modes d'organisation sur la base de principes moraux qui ne sont pas ceux de Cohen.

FRANÇOIS CLAVEAU

Université de Montréal

16. David Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, traduction de Francisco Solano Constancio et Alcide Fonteyraud, Osnabrück, Otto Zelle, 1817, chap. XVIII.

17. Cohen, *Why Not Socialism?* § 2.

Katharina Schneider (dir.), *Der politische Feuerbach*, Münster, Waxmann, 2013, 167 p.

Emmanuel Chaput

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032226ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032226ar>

[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

Chaput, E. (2015). Compte rendu de [Katharina Schneider (dir.), *Der politische Feuerbach*, Münster, Waxmann, 2013, 167 p.] *Philosophiques*, 42 (1), 203–207.
<https://doi.org/10.7202/1032226ar>

Katharina Schneider (dir.), *Der politische Feuerbach*, Münster, Waxmann, 2013, 167 p.

Bien que Feuerbach écrivait lui-même qu'« il faut que la *politique* devienne notre religion¹⁸ », depuis les célèbres *Thèses sur Feuerbach* de Marx publiées pour la première fois en 1888, en appendice du *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* d'Engels¹⁹, il est généralement admis, du moins chez les penseurs marxistes ou s'inspirant du marxisme²⁰, qu'on ne saurait trouver dans toute l'œuvre feuerbachienne aucune véritable dimension politique, ce dernier demeurant essentiellement fidèle à un certain aristotélisme faisant de la contemplation le plus grand achèvement de l'activité proprement humaine : « [Feuerbach] ne considère comme vraiment humaine que l'activité théorique [...] C'est pourquoi il ne comprend pas l'importance de l'activité "révolutionnaire", de l'activité "pratique-critique"²¹. »

Dans ce contexte, si l'on retient encore aujourd'hui le nom de Ludwig Feuerbach (1804-1872), c'est le plus souvent pour le réduire au rôle d'intermédiaire, de figure de transition entre l'idéalisme hégélien et la philosophie du jeune Marx²². C'est, en un sens, contre cette tendance lourde, que l'ouvrage collectif *Der politische Feuerbach* trouve sa raison d'être²³. C'est l'occasion de découvrir un autre Feuerbach que celui présenté par Marx et ses épigones. C'est aussi l'occasion de comprendre, en se référant au contexte historique de l'écriture de l'œuvre, comment une philosophie portant en apparence sur tout autre chose que les questions politiques classiques peut néanmoins servir de levier pour contester les institutions politiques en place.

Certes, comme l'écrit Joaquín Gil Martínez : « *Feuerbach did not deal, in any of his main writings, with political issues or directly related to political philosophy*²⁴. » En fait, Feuerbach est surtout connu pour deux choses, sa critique de la religion d'abord et, dans une moindre mesure, son matérialisme,

18. L. Feuerbach, « Nécessité d'une réforme de la philosophie » dans *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, 1973, p. 134.

19. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1966.

20. Outre les textes de Engels et de Marx, mentionnons également : E. Bloch, *Le Principe Espérance I*, trad. F. Wuilmar, Paris, Gallimard, 1976, chap. 19, p. 301-345 ; L. Goldmann, « "L'idéologie allemande" et les "Thèses sur Feuerbach" », dans *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 151-196 ; G. Labica, *Karl Marx : Les thèses sur Feuerbach*, Paris, Syllepse, 2014 ; P. Macherey, *Marx 1845 — Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008.

21. Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach » dans F. Engels, *op. cit.*, p. 87-88.

22. J. Sieverding, « Ludwig Feuerbach — ein Beitrag zur (politischen) Bildung in der Schule ? » dans *Der politische Feuerbach*, p. 149.

23. K. Schneider, « Zum Geleit : „Vive la République“ — Der politische Feuerbach » dans *Der Politische Feuerbach*, p. 13-14.

24. J. G. Martínez, « Alterity and Recognition. The Presence of Political Thought in Feuerbach's Philosophy » dans *Der Politische Feuerbach*, p. 39.

que d'aucuns ont qualifié de physiologique — lorsqu'on ne le qualifiait pas tout simplement de matérialisme vulgaire²⁵ — et qui reste attaché à son aphorisme célèbre « L'homme est ce qu'il mange » (*Der Mensch ist, was er isst*)²⁶. La force de l'ouvrage dirigé par Katharina Schneider est cependant de souligner la dimension politique, souvent cachée, mais néanmoins présente derrière ces dimensions plus manifestes de l'œuvre feuerbachienne.

Markus Bohlmann souligne ainsi dans sa contribution à l'ouvrage collectif « Feuerbach als *Naturwissenschaftlicher Materialist* — Die Moleschott-Rezension als politischer Akt » (« Feuerbach comme *matérialiste naturaliste* — la recension Moleschott comme geste politique »), la dimension résolument pratique et politique du matérialisme naturaliste allemand des années 1850-1860, représenté par Ludwig Büchner, Carl Vogt et Jakob Moleschott, et qui non seulement fut grandement influencé par Feuerbach lui-même, mais, certainement, l'influença à son tour. Si certains ont voulu voir dans ce courant le signe d'une dépolitisation progressive, après la révolution avortée de 1848, du mouvement matérialiste qui, déçu sur le plan politique, se serait retourné vers les sciences dures et un certain positivisme scientiste, Bohlmann défend au contraire qu'en tentant de vulgariser pour le peuple (*für das Volk*)²⁷ les dernières découvertes de la physiologie et de la biologie, l'objectif du matérialisme scientifique et de Feuerbach était au final de rendre manifeste la nécessité quasi naturelle, quasi biologique, du changement social. En soulignant les ravages d'une sous-alimentation systémique sur l'organisme vivant, c'était la misère et les souffrances d'un régime inégalitaire que l'on cherchait à attaquer sous couvert de vulgarisation scientifique²⁸.

Si Bohlmann s'intéresse à la dimension politique des œuvres plus tardives de Feuerbach, c'est-à-dire publiées après 1848, la plupart des contributions s'intéresseront plutôt aux rapports que Feuerbach entretenait avec les mouvements révolutionnaires allemands de 1848, ou encore à son influence sur ce qu'on appelle communément en Allemagne, la période du *Vormärz* (littéralement « pré-mars »).

Le *Vormärz* constitue la période qui précède directement la révolution de mars 1848 en Allemagne et qui débute avec la chute de l'Empire napoléonien. Elle se caractérise en Allemagne, de même qu'en Autriche, par un centralisme politique, une activité de censure et de contrôle policier accrus pour noyer toutes tentatives libérales favorables aux réformes des institutions politiques. C'est dans ce contexte répressif que les œuvres de Feuerbach devinrent en quelque sorte le flambeau d'une génération avide de changement. En ce

25. S. Hook, *From Hegel to Marx*, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1962, p. 267-271.

26. L. Feuerbach, *Éthique: l'Eudémonisme, 1867-1869* suivi de *L'homme est ce qu'il mange, 1862*, trad. A.-M. Pin, Paris, Hermann, 2012, p. 101.

27. M. Bohlmann, « Feuerbach als *Naturwissenschaftlicher Materialist* — Die Moleschott-Rezension als politischer Akt » dans *Der politische Feuerbach*, p. 102.

28. *Ibid.*, p. 107.

sens, Michael Jeske a raison d'écrire que Feuerbach fut peut-être « l'Auteur du Vormärz allemand » (« *der Autor des deutsche Vormärz* »)²⁹. Derrière sa critique de la religion, ses contemporains ont tout de suite reconnu une critique à peine masquée du conservatisme religieux des différents États allemands, qu'ils fussent catholiques ou protestants. C'est l'alliance du trône et de l'autel qui était en quelque sorte le véritable objet de la critique feuerbachienne de la religion. Derrière la critique de la transcendance divine pointait déjà la critique de la transcendance politique dans sa figure monarchiste.

À l'inverse, tant que la figure d'un principe divin unique et organisateur du tout et de la nature demeure ancrée dans les consciences de tout un chacun, il est impossible, aux yeux de Feuerbach, d'opposer aux régimes monarchistes autre chose que tyrans ou empereurs. Feuerbach cherche ainsi à souligner les interrelations entre nos conceptions métaphysico-religieuses, essentiellement théoriques, et nos conceptions de l'organisation du politique, d'ordre pratique³⁰. Ce faisant, Feuerbach déplace, comme le montre Katharina Schneider dans sa contribution « Feuerbach als Achtundvierziger? Das *Wesen des Christentums* als Argumentarium für die Demokratie » (« Feuerbach quarante-huitard? *L'essence du christianisme* comme argumentaire pour la démocratie »), les enjeux de la critique de la politique vers ce qu'on pourrait appeler *le* politique³¹. Un tel déplacement ne passera pas inaperçu, même pour les contemporains de Feuerbach. Ainsi, comme le souligne Schneider, Julius Fröbel, l'un des chefs de file du mouvement démocrate lors de la révolution de mars 1848 à Francfort, retiendra de Feuerbach qu'une réelle critique politique ne saurait se contenter d'une simple critique institutionnelle-organisationnelle (*institutionell-staatsorganisatorisch*) du régime monarchiste, mais doit, en outre, s'appuyer sur une conception égalitariste de la nature humaine³².

C'est donc au cœur de l'anthropologie feuerbachienne même, de sa conception de la nature humaine, qu'il faudrait rechercher, en définitive, les éléments permettant une réflexion politique, démocratique et émancipatrice; que ce soit dans sa conception de l'intersubjectivité — être, pour Feuerbach, c'est avant tout être-avec-autrui, ce qu'on rend en allemand par le concept de *Mitmensch* (parfois traduit par « semblable ») qui influença grandement le jeune Karl Löwith³³ —, dans sa conception de la corporéité

29. M. Jeske, « Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit », dans *Der politische Feuerbach*, p. 21.

30. *Ibid.*, p. 33 n. 9.

31. K. Schneider, « Feuerbach als Achtundvierziger? Das *Wesen des Christentums* als Argumentarium für die Demokratie » dans *Der politische Feuerbach*, p. 135 sq.

32. *Ibid.*, p. 136.

33. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2013.

(*Leiblichkeit*)³⁴, ou encore, et surtout, dans son concept de *Sinnlichkeit* que l'on peut traduire autant par « sensibilité » que par « sensualité ».

L'idée de faire de la *Sinnlichkeit* un concept foncièrement politique n'est d'ailleurs pas nouvelle, elle est au centre de l'ouvrage *Emanzipatorische Sinnlichkeit* d'Alfred Schmidt, ancien étudiant d'Adorno et de Horkheimer³⁵. Son livre semble avoir d'ailleurs grandement inspiré les contributions de Michael Jeske, « Politische Implikationen der emanzipatorischen Sinnlichkeit » (*Les implications politiques de la sensibilité émancipatrice*), et de Raphaël Chappé, « Utopia and "Sinnlich" Concrete Reality of Man: In Which Sense is Feuerbach's Anthropology Political? ».

On retrouve en outre chez Chappé un questionnement intéressant sur la dimension potentiellement « utopique » d'une œuvre comme celle de Feuerbach. À ce questionnement, on trouve cependant chez Anne Durand une réponse tout autre que la position défendue par Chappé. Si le premier suggère qu'il y aurait bien de l'utopie chez Feuerbach, non pas au sens où il présenterait la planification d'une quelconque cité idéale, mais plutôt parce qu'il poserait au centre de sa réflexion la question des potentialités de l'avenir qu'il s'agirait d'actualiser dès aujourd'hui³⁶, pour Anne Durand, au contraire, l'avenir n'a, chez Feuerbach, qu'une fonction essentiellement critique au regard du présent. Feuerbach se refuserait en ce sens à anticiper les formes de l'émancipation à venir, en cela proche de la position d'un Marx³⁷.

On le voit, dès lors que l'on s'intéresse plus attentivement aux multiples implications politiques de la pensée feuerbachienne, de nouvelles questions émergent, de nouveaux débats s'annoncent, signes de l'actualité d'une pensée qui, bien qu'elle fût considérée déjà comme un classique du vivant de son auteur³⁸, est, en somme, notamment à la suite de la critique

34. À ce sujet, voir les contributions de Kristína Bosáková, « Das Problem der Leiblichkeit in der politische Philosophie Feuerbachs » (*Le problème de la corporéité dans la philosophie politique de Feuerbach*), et Tim Zumhof, « "We're No Computers, We're Physical" — Anmerkungen zu Feuerbachs Ethik der Leiblichkeit am Beispiel des Films *Blade Runner* » (« *We're No Computers, We're Physical* » — *Remarques sur l'éthique de la corporéité de Feuerbach à la lumière du film Blade Runner*) dans *Der politische Feuerbach*.

35. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit* — Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München, Reihe Hanser, 1973.

36. R. Chappé, « Utopia and "Sinnlich" Concrete Reality of Man: In Which Sense is Feuerbach's Anthropology Political » dans *Der politische Feuerbach*, p. 66. Il est cependant malheureux qu'à aucun endroit de son texte Chappé ne fasse de recoupement entre cet « utopisme » feuerbachien et la conception de l'utopie que l'on peut retrouver chez Ernst Bloch, par exemple.

37. A. Durand, « Prolegomena zu einer jeden künftigen Politik », dans *Der politische Feuerbach*, p. 74-75.

38. U. Reitemeyer, « Why Feuerbach is both Classic and Modern », dans *Der politische Feuerbach*, p. 165.

marxienne, peu à peu tombée dans l'oubli, ressuscitée seulement de temps en temps comme un vestige de l'idéologie bourgeoise du XIX^e siècle³⁹.

À ce titre, en montrant les implications politiques de la pensée feuerbachienne non seulement d'un point de vue historique, pour ses contemporains, mais aussi d'un point de vue actuel, *Der politische Feuerbach* vise à réparer une grave négligence envers un auteur qui en a peut-être plus à nous dire que ce que l'on veut bien croire.

EMMANUEL CHAPUT

Université de Montréal

Martin Gibert, *L'imagination en morale*, Hermann, Paris, 2014, 293 p.

Au cours des dernières années, l'étude de la moralité a été marquée par une véritable explosion du nombre d'ouvrages mettant en relation une approche typiquement « philosophique » de l'éthique et les savoirs issus de son étude scientifique (et, au premier chef, de la psychologie et des sciences cognitives). Encore peu d'ouvrages en français s'inscrivent dans ces développements, et *L'imagination en morale* de Martin Gibert est l'une des heureuses exceptions. Si la thèse de Gibert est simple et peu controversée — « l'imagination peut enrichir notre connaissance morale » (p. 15) —, le défi que relève l'ouvrage est d'expliquer de manière détaillée et rigoureuse comment elle y parvient.

Pour Gibert, l'ouvrage est d'abord une contribution à la psychologie morale, c'est-à-dire qu'il participe à une enquête sur le fonctionnement de la moralité en tant que produit de la cognition humaine. Cela ne signifie pas que son propos est peu susceptible d'alimenter la réflexion des autres branches de l'éthique, bien au contraire. Comprendre la place de l'imagination en morale permet d'enrichir les débats métaéthiques, notamment en épistémologie morale. Elle permet aussi d'alimenter les discussions en éthique normative, en aidant à comprendre comment l'imagination peut nous informer sur ce qu'il faut faire. Si Gibert explique bien l'intérêt de sa contribution pour la métaéthique et l'éthique normative, il prend néanmoins soin de ne pas se compromettre dans les vifs débats qui divisent ces deux domaines. Cette prudence est légitime, dans la mesure où elle lui permet de faire valoir de façon plus ciblée ses arguments concernant l'imagination, sans les rattacher à des positions qui susciteraient inutilement la controverse. Je reviendrai néanmoins plus loin sur certains questionnements que sa position ne manque pas de susciter.

39. Voir notamment à ce sujet les travaux de L. Althusser (*Pour Marx*, Paris, Maspero, 1971 ; « Soutenance d'Amiens » dans *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 162-164) ou encore la présentation de Jean-Pierre Osier à sa traduction de *L'essence du christianisme* (« Présentation » dans L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, p. 70, 76-78).

Martin Gibert, *L'imagination en morale*, Hermann, Paris, 2014, 293 p.

Benoit Dubreuil

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032227ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032227ar>

[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

Dubreuil, B. (2015). Compte rendu de [Martin Gibert, *L'imagination en morale*, Hermann, Paris, 2014, 293 p.] *Philosophiques*, 42 (1), 207–212.
<https://doi.org/10.7202/1032227ar>

marxienne, peu à peu tombée dans l'oubli, ressuscitée seulement de temps en temps comme un vestige de l'idéologie bourgeoise du XIX^e siècle³⁹.

À ce titre, en montrant les implications politiques de la pensée feuerbachienne non seulement d'un point de vue historique, pour ses contemporains, mais aussi d'un point de vue actuel, *Der politische Feuerbach* vise à réparer une grave négligence envers un auteur qui en a peut-être plus à nous dire que ce que l'on veut bien croire.

EMMANUEL CHAPUT

Université de Montréal

Martin Gibert, *L'imagination en morale*, Hermann, Paris, 2014, 293 p.

Au cours des dernières années, l'étude de la moralité a été marquée par une véritable explosion du nombre d'ouvrages mettant en relation une approche typiquement « philosophique » de l'éthique et les savoirs issus de son étude scientifique (et, au premier chef, de la psychologie et des sciences cognitives). Encore peu d'ouvrages en français s'inscrivent dans ces développements, et *L'imagination en morale* de Martin Gibert est l'une des heureuses exceptions. Si la thèse de Gibert est simple et peu controversée — « l'imagination peut enrichir notre connaissance morale » (p. 15) —, le défi que relève l'ouvrage est d'expliquer de manière détaillée et rigoureuse comment elle y parvient.

Pour Gibert, l'ouvrage est d'abord une contribution à la psychologie morale, c'est-à-dire qu'il participe à une enquête sur le fonctionnement de la moralité en tant que produit de la cognition humaine. Cela ne signifie pas que son propos est peu susceptible d'alimenter la réflexion des autres branches de l'éthique, bien au contraire. Comprendre la place de l'imagination en morale permet d'enrichir les débats métaéthiques, notamment en épistémologie morale. Elle permet aussi d'alimenter les discussions en éthique normative, en aidant à comprendre comment l'imagination peut nous informer sur ce qu'il faut faire. Si Gibert explique bien l'intérêt de sa contribution pour la métaéthique et l'éthique normative, il prend néanmoins soin de ne pas se compromettre dans les vifs débats qui divisent ces deux domaines. Cette prudence est légitime, dans la mesure où elle lui permet de faire valoir de façon plus ciblée ses arguments concernant l'imagination, sans les rattacher à des positions qui susciteraient inutilement la controverse. Je reviendrai néanmoins plus loin sur certains questionnements que sa position ne manque pas de susciter.

39. Voir notamment à ce sujet les travaux de L. Althusser (*Pour Marx*, Paris, Maspero, 1971 ; « Soutenance d'Amiens » dans *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 162-164) ou encore la présentation de Jean-Pierre Osier à sa traduction de *L'essence du christianisme* (« Présentation » dans L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, p. 70, 76-78).

L'imagination en morale se divise en cinq chapitres. Les deux premiers mettent la table pour l'argument principal qui se déploie dans les trois suivants. Le premier chapitre est une introduction générale au phénomène de l'imagination, s'appuyant sur la recherche récente en philosophie et en sciences cognitives. Le cœur de l'argument de Gibert est la nécessité de distinguer une *imagination propositionnelle*, lorsqu'il est possible de dire « j'imagine que *p* », d'une *imagination perceptuelle*, dont le contenu est plutôt visuel, auditif, sensorimoteur, etc. C'est à cette seconde imagination que vous devez avoir recours pour me dire si un ours a les oreilles rondes ou pointues (p. 37). Bien qu'elles aient plusieurs choses en commun avec les perceptions réelles (et qu'elles activent des aires cérébrales qui se chevauchent), les perceptions imaginées se distinguent également de plusieurs manières: elles peuvent être soumises à la volonté et nécessitent un effort d'attention, elles ne nous apprennent rien de neuf sur le monde, elles sont davantage indéterminées, etc. Gibert prend également le soin de discuter la relation entre l'imagination et d'autres phénomènes apparentés, dont la supposition, la feintise et la prise de perspective. S'il reste prudent quant à l'« unité » du phénomène imaginatif, une idée cruciale ressort néanmoins de sa discussion: l'imagination n'est pas fantasque et vagabonde, mais disciplinée par la réalité avec laquelle elle entretient une relation de miroir. La pensée qui imagine ne s'ajuste pas à la réalité telle qu'elle est, mais à un monde possible qui s'en distingue de façon souvent prévisible.

Le second chapitre de l'ouvrage plonge quant à lui dans l'histoire de la psychologie morale, notamment à travers l'examen des travaux de Jean Piaget et de Lawrence Kohlberg. Le jugement de l'auteur est ici nuancé. D'une part, les fondateurs de la psychologie morale se sont historiquement confrontés à une limite, dans la mesure où les modèles qu'ils ont développés accordaient une place démesurée à la rationalité et identifiaient « le bon jugement moral (le jugement « mature ») à un jugement où devaient primer les concepts de norme, de devoir, d'obligation et de réciprocité, c'est-à-dire à un jugement d'inspiration kantienne — ou à un équilibre réflexif rawlsien » (p. 69). Cette critique du modèle rationaliste ne lui nie cependant pas toute pertinence. Gibert lui reconnaît notamment le mérite d'avoir attiré l'attention des chercheurs sur la *prise de perspective*, c'est-à-dire la capacité à voir les choses, à les imaginer, du point de vue d'autrui, opération centrale au développement des concepts d'impartialité ou de justice. Deux choses doivent cependant être dites à propos de cette prise de perspective: la première est qu'elle n'a rien d'intrinsèquement moral. Je peux me mettre à la place d'autrui afin de mieux percevoir ses intérêts et les respecter, mais je peux aussi le faire afin de lui nuire ou de le manipuler. Le tortionnaire ou le sadique, rappelle Gibert, est plus efficace s'il sait se mettre à la place de sa victime! La seconde chose à noter à propos de la prise de perspective est qu'elle est parfois *froide* et parfois *chaude*. Elle est froide lorsque je forme de simples croyances sur les états mentaux d'autrui, mais devient chaude lorsque, me

mettant dans sa peau, j'en viens à éprouver la même émotion que lui. Selon Gibert, l'accent mis dans les modèles rationalistes sur la prise de perspective froide témoigne de l'absence chez eux d'une analyse fine de la perception morale, c'est-à-dire des processus psychologiques mobilisés dans l'interprétation des situations moralement pertinentes.

C'est à cette perception qu'est consacré le troisième chapitre de *L'imagination en morale*. Gibert y introduit les principaux concepts qu'il développe dans le reste de l'ouvrage. Il part de l'idée, non controversée, que notre perception des situations est largement déterminée par leurs éléments saillants. Selon le contexte, certains personnages, objets, actions ou effets peuvent en effet retenir notre attention de façon particulière. Le problème est cependant que les éléments plus saillants d'une situation ne sont pas toujours les plus pertinents sur le plan moral. Gibert distingue ainsi deux situations susceptibles de poser problème : la première est celle où des éléments moralement pertinents sont *sous-exposés*, c'est-à-dire qu'ils ne retiennent pas suffisamment l'attention dans le raisonnement moral. La seconde est celle où des éléments moralement non pertinents sont *surexposés*, c'est-à-dire où ils obtiennent trop d'attention. Si l'imagination peut contribuer de façon positive à la perception morale, c'est précisément parce qu'elle est en mesure, dans certaines circonstances du moins, de contrer la surexposition et la sous-exposition de caractéristiques moralement pertinentes.

Gibert distingue trois manières distinctes dont l'imagination peut parvenir à enrichir notre perception morale. La première est la *prise de perspective*, dont nous avons parlé plus haut, qui consiste à voir la situation d'un point de vue imaginé : celui d'un inconnu, d'un ami, des générations futures, etc. Dans sa version *chaude*, la prise de perspective ou l'empathie peut enrichir notre connaissance morale en nous aidant à percevoir les émotions d'autrui. Le second mode est le *cadrage imaginatif* qui revient à voir la situation à travers une représentation mentale imaginée : je vois cet inconnu comme mon ami, les générations futures comme mes enfants, etc. Finalement, un troisième mode est la *comparaison imaginative* qui met en relation une situation imaginée et une situation réelle : par exemple, je peux comparer la qualité de vie qu'auront les générations futures à la mienne ou à celle de mes amis. Gibert rappelle que ces « trois modes de perception morale imaginative ne sont pas exclusifs » et que « de nombreuses combinaisons sont possibles » (p. 130). C'est à ces deuxième et troisième manières d'imaginer que sont consacrés les quatrième et cinquième chapitres du livre.

Le quatrième chapitre aborde donc la question du recadrage et de la métaphore morale. Dans la recherche contemporaine, le cadrage est surtout associé aux multiples « biais cognitifs » mis à jour par les psychologues (« effet d'ancrage », « biais de disponibilité », « effet d'ordre », etc.), mais on peut aussi l'associer plus largement à l'utilisation des différentes métaphores dont l'impact sur notre perception morale n'est guère difficile à saisir : décrire une personne comme un « chaton » ou un « mouton » ne nous dispose pas à

la traiter de la même façon que si nous la présentons comme un « rat », un « porc » ou un « requin ». L'imagination morale permet de recadrer la situation ou de trouver de nouvelles métaphores afin de réduire la saillance d'une caractéristique surexposée ou d'accroître celle d'une caractéristique sous-exposée. Ici encore, Gibert prend le soin de ne pas s'aventurer sur le terrain de l'éthique normative, soulignant que l'imagination est une arme à double tranchant. Elle peut aussi bien contribuer à mettre à jour qu'à occulter les caractéristiques moralement pertinentes, ce qui se produit notamment lorsqu'on propose des analogies douteuses. Sans proposer de guide détaillé sur l'utilisation morale de l'imagination, Gibert soutient qu'une approche sage consiste, dans l'examen d'une situation, à multiplier les cadres concurrents plutôt qu'à se limiter à un seul, de manière à atteindre une représentation plus complète de la situation.

Le cinquième chapitre porte finalement sur le troisième mode de l'imagination, en l'occurrence la « comparaison imaginative ». Il y est question de la pensée contrefactuelle ou de la comparaison du monde réel aux mondes possibles. Comme pour les autres modes, Gibert prend bien le soin de souligner que l'imagination ne nous entraîne pas nécessairement sur le terrain de la moralité. En fait, la pensée contrefactuelle peut être elle-même à la source de biais dans l'évaluation. Par exemple, les participants aux expériences en psychologie morale ont tendance à considérer que, si une femme revient chez elle le soir en passant par un chemin inhabituel et se fait violer, elle est davantage responsable de son malheur que si elle a emprunté son trajet habituel (p. 224). Dans ce cas, soutient Gibert, le raisonnement contrefactuel vient surexposer une variable moralement non pertinente et nuit au raisonnement moral. Ce n'est pas toujours le cas, cependant. La comparaison du monde réel et de mondes possibles permet dans d'autres circonstances de comparer les conséquences éventuelles de certains choix, ou encore d'évaluer plus rigoureusement, au regard des événements passés, ce qui pouvait ou non se produire.

Comment distinguer cependant un usage du raisonnement contrefactuel qui nous rapproche d'une évaluation juste des situations morales d'un autre qui nous en éloigne ? Gibert suggère qu'une comparaison doit, afin d'éviter de nous conduire dans l'erreur, être conduite de façon « explicite » plutôt qu'« implicite » : « La pensée contrefactuelle induit essentiellement des biais moraux lorsqu'elle implique une comparaison *implicite*. Or, ce n'est évidemment pas le cas de toutes les comparaisons imaginatives. Lorsque Sara réfléchit sur son futur ou lorsque les philosophes délibèrent en envisageant des alternatives, ils savent ce qu'ils font : leurs comparaisons imaginatives sont *explicites* » (p. 234). Par conséquent, « si l'on cherche à connaître une situation, si l'on désire accéder à ses caractéristiques moralement pertinentes, il importe de tendre vers une comparaison explicite. Il importe d'essayer de guider sa pensée contrefactuelle plutôt que de se laisser guider par elle » (p. 235). Sans nier qu'une pensée contrefactuelle conduite par un

raisonnement explicite puisse avoir des avantages, je serais plus nuancé que Gibert sur ce point. Le problème est que le raisonnement explicite possède lui-même ses propres failles et peut, comme l'intuition, conduire à ses propres biais. Il est bien connu, par exemple, qu'une grande part de notre raisonnement explicite vise à mettre à jour des arguments et des faits invalidant les thèses qui nous déplaisent et validant celles qui nous sont chères. Par conséquent, il est loin d'aller de soi que le raisonnement implicite soit naturellement plus biaisé que le raisonnement explicite. C'est vraisemblablement le cas dans certains contextes de réflexion et de discussion, mais il reste à préciser lesquels.

En somme, le lecteur ressort de *L'imagination en morale* convaincu qu'il est souvent possible et même souhaitable d'enrichir la connaissance morale, mais il comprend aussi que la façon d'y parvenir par l'usage de l'imagination reste en pratique très variable selon les contextes. La prise de perspective, le recadrage et la comparaison peuvent tous améliorer la perception morale, mais également lui nuire. C'est ce qui amène Gibert à conclure que l'imagination n'est pas une vertu morale à proprement parler, mais bel et bien une vertu épistémique. Comme la curiosité ou l'honnêteté intellectuelle, l'imagination nous aide véritablement à connaître les choses, mais elle ne nous amène pas forcément à le faire moralement.

L'idée que l'imagination soit une vertu épistémique est intéressante à plusieurs égards. Elle semble raisonnable si elle signifie qu'un bon usage de la prise de perspective, du cadrage ou de la pensée contrefactuelle peut contribuer (dans certaines circonstances) à bien connaître le monde qui nous entoure. En revanche, l'idée que l'imagination soit une vertu épistémique sans être également une vertu morale soulève une tension dans l'argument. En effet, bien que Gibert ne s'avance pas explicitement sur le terrain de la métaéthique, les distinctions sur lesquelles il s'appuie semblent présupposer une adhésion à une forme ou une autre de réalisme moral. Par exemple, l'idée même qu'on puisse opposer des caractéristiques moralement pertinentes à d'autres qui ne le sont pas a peu de sens pour celui qui nie, par delà les biais, l'existence d'une réalité morale objective. Or, s'il existe une telle réalité, ne devrait-il pas être possible d'y accéder par le truchement des mécanismes usuels de la cognition humaine, dont la prise de perspective, le cadrage et la comparaison contrefactuelle ? La tension vient ici du fait que, pour le réaliste moral, les vertus morales sont au moins en partie des vertus épistémiques. Il semble difficile de résoudre cette tension sans abandonner le réalisme moral (mais alors, comment distinguer les éléments moralement pertinents de ceux qui ne le sont pas ?), ou bien sans accorder que l'imagination est une vertu morale aussi bien qu'épistémique.

En somme, une explication encore plus complète du rôle de l'imagination en morale ne pourrait faire l'économie de la résolution d'enjeux métaéthiques fondamentaux. La tension qui subsiste autour du réalisme moral ne remet cependant pas en cause la qualité de la proposition avancée par

Gibert. En fait, en évitant de trop se compromettre sur ces questions épineuses, ce dernier parvient à produire un portrait de l'imagination en morale qui saura rallier les éthiciens de diverses chapelles en leur donnant accès, dans un style clair, simple et agréable, à une documentation, des distinctions et des arguments qu'ils pourront adapter à leurs propres besoins.

BENOIT DUBREUIL

Kurt Lenk, Günter Meuter, Henrique Ricardo Otten, *Les maîtres à penser de la Nouvelle Droite*, traduit de l'allemand par Cécile Rol, Montréal, Liber, 2014.

On peut se réjouir de voir paraître cette traduction d'un ouvrage proposant une véritable synthèse de la pensée conservatrice et ce qu'on peut nommer la Nouvelle Droite. Il est permis de se demander ce qui a poussé un éditeur à traduire en français un livre paru en allemand en 1997. La réponse se trouve pour partie dans l'absence d'étude sérieuse et systématique, en français, des origines de la pensée conservatrice. Chez les historiens, il s'agit moins de montrer la mécanique conceptuelle des idées que la propagation de celles-ci par différents mouvements sociaux. Pour ces théoriciens du politique, il s'agit de montrer la genèse intellectuelle d'une droite qui n'a que très peu à voir avec le libertarisme et qui au contraire attribue à celui-ci un rôle clef dans la promotion des valeurs traditionnelles ou imaginées comme telles.

Le but des auteurs ici, même s'ils en parlent en termes d'idéologie, n'est pas de proposer une description sociologique ni même historique de la Nouvelle Droite. Leur travail se présente plutôt sous la forme de courtes monographies où est analysée la contribution d'un auteur à ce qui est jugé au final comme un mouvement intellectuel. Certes, les auteurs se limitent à la première moitié du xx^e siècle. Il n'en demeure pas moins qu'ils ont à cœur de montrer la systématisme et la cohérence de thèses qui émergent en France notamment avec l'œuvre d'un Georges Sorel, pour ensuite se ramifier dans la pensée d'auteurs tels que Ernst Jünger ou de philosophes comme Martin Heidegger.

Les maîtres à penser de la Nouvelle Droite n'est pas, à proprement parler, un ouvrage de philosophie. Il est toutefois indispensable à celles et ceux qui, parmi les philosophes, cherchent à comprendre une pensée qui, tout en s'affichant résolument hostile au libertarisme et au capitalisme, s'oppose également au socialisme et à la justice sociale, et à toute forme de compromis obtenu par la médiation des institutions démocratiques. Les institutions de l'État jouent un rôle central, mais à la condition qu'elles représentent une autorité supérieure aux individus. La Nouvelle Droite prétend en fait offrir au peuple la véritable voie, où celui-ci verrait niée l'universalité des droits au profit de l'identité des nations. Les objectifs d'un tel programme réclament un abandon total des individus et de leur société à

Kurt Lenk, Günter Meuter, Henrique Ricardo Otten, *Les maîtres à penser de la Nouvelle Droite*, traduit de l'allemand par Cécile Rol, Montréal, Liber, 2014

Christian Nadeau

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032228ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1032228ar>

[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

Nadeau, C. (2015). Compte rendu de [Kurt Lenk, Günter Meuter, Henrique Ricardo Otten, *Les maîtres à penser de la Nouvelle Droite*, traduit de l'allemand par Cécile Rol, Montréal, Liber, 2014]. *Philosophiques*, 42 (1), 212–216.
<https://doi.org/10.7202/1032228ar>

Gibert. En fait, en évitant de trop se compromettre sur ces questions épineuses, ce dernier parvient à produire un portrait de l'imagination en morale qui saura rallier les éthiciens de diverses chapelles en leur donnant accès, dans un style clair, simple et agréable, à une documentation, des distinctions et des arguments qu'ils pourront adapter à leurs propres besoins.

BENOIT DUBREUIL

Kurt Lenk, Günter Meuter, Henrique Ricardo Otten, *Les maîtres à penser de la Nouvelle Droite*, traduit de l'allemand par Cécile Rol, Montréal, Liber, 2014.

On peut se réjouir de voir paraître cette traduction d'un ouvrage proposant une véritable synthèse de la pensée conservatrice et ce qu'on peut nommer la Nouvelle Droite. Il est permis de se demander ce qui a poussé un éditeur à traduire en français un livre paru en allemand en 1997. La réponse se trouve pour partie dans l'absence d'étude sérieuse et systématique, en français, des origines de la pensée conservatrice. Chez les historiens, il s'agit moins de montrer la mécanique conceptuelle des idées que la propagation de celles-ci par différents mouvements sociaux. Pour ces théoriciens du politique, il s'agit de montrer la genèse intellectuelle d'une droite qui n'a que très peu à voir avec le libertarisme et qui au contraire attribue à celui-ci un rôle clef dans la promotion des valeurs traditionnelles ou imaginées comme telles.

Le but des auteurs ici, même s'ils en parlent en termes d'idéologie, n'est pas de proposer une description sociologique ni même historique de la Nouvelle Droite. Leur travail se présente plutôt sous la forme de courtes monographies où est analysée la contribution d'un auteur à ce qui est jugé au final comme un mouvement intellectuel. Certes, les auteurs se limitent à la première moitié du xx^e siècle. Il n'en demeure pas moins qu'ils ont à cœur de montrer la systématisme et la cohérence de thèses qui émergent en France notamment avec l'œuvre d'un Georges Sorel, pour ensuite se ramifier dans la pensée d'auteurs tels que Ernst Jünger ou de philosophes comme Martin Heidegger.

Les maîtres à penser de la Nouvelle Droite n'est pas, à proprement parler, un ouvrage de philosophie. Il est toutefois indispensable à celles et ceux qui, parmi les philosophes, cherchent à comprendre une pensée qui, tout en s'affichant résolument hostile au libertarisme et au capitalisme, s'oppose également au socialisme et à la justice sociale, et à toute forme de compromis obtenu par la médiation des institutions démocratiques. Les institutions de l'État jouent un rôle central, mais à la condition qu'elles représentent une autorité supérieure aux individus. La Nouvelle Droite prétend en fait offrir au peuple la véritable voie, où celui-ci verrait niée l'universalité des droits au profit de l'identité des nations. Les objectifs d'un tel programme réclament un abandon total des individus et de leur société à

une collectivité politique homogène, qui fait bloc, et qui donc se doit de refuser le pluralisme et le débat démocratique. La haine du capitalisme est associée à celle à l'égard de l'individualisme bourgeois pour culminer dans une critique fondamentale de la « décadence » des sociétés modernes. La Nouvelle Droite représente bien le discours conservateur tel qu'on peut l'entendre encore aujourd'hui, moins chez les politiciens que chez un certain nombre d'intellectuels et de philosophes, surtout en Europe.

Le premier chapitre expose les thèses fondatrices de la Nouvelle Droite, que les auteurs retrouvent dans la pensée de Georges Sorel, dont l'héritage intellectuel est pour le moins controversé. Dans ses œuvres, Sorel oppose la simplicité directe du monde paysan au discours technique et arrogant des défenseurs de la modernité. L'idée de décadence morale apparaît dès lors qu'une séparation s'opère entre le monde de la nature et celui de la culture, par exemple lorsque le contrat social l'emporte sur la communauté familiale comme socle de la société. Chez Sorel, le contenu propre au discours d'une communauté politique compte moins que la force dont elle dispose pour se faire entendre, et la force ici se vérifie dans l'enracinement des pratiques sociales. L'ensemble des notions morales sont dès lors vues comme de simples constructions sociales qui ne correspondent en rien aux mœurs, à la culture et à l'identité des peuples. Lorsqu'un auteur comme Sorel se penche sur la corruption, ce n'est pas la stabilité des institutions qui l'intéresse, mais l'unité de la communauté politique vers une seule et même visée. La corruption est alors signe de décadence : la vertu du collectif s'épuise pour laisser place aux intérêts particuliers. Sorel dénoncera donc la démocratie en elle-même, et non ses dérives ou ses déboires : la démocratie en elle-même, par son égalitarisme, ne peut échapper de manière structurelle à la duplicité et au mensonge électoraliste. Associé au socialisme, Sorel se révèle aux yeux de Lenk, Meuter et Ricardo Otten, un apologiste de la lutte des classes où celle-ci représente un état de guerre. Sorel introduit alors deux éléments qui seront constitutifs du discours de la Nouvelle Droite : le mythe social et la violence qui l'accompagne. Le mythe est seul capable de mobilisation sociale, et la violence est son expression paradigmatique, à l'encontre de la raison qui par définition demande le dialogue et donc la pacification des rapports sociaux.

Le deuxième chapitre analyse la pensée d'Oswald Spengler, l'auteur du fameux livre *Le déclin de l'Occident*, qui encore aujourd'hui tient lieu de référence à de nombreux auteurs. L'idée de « déclin » ici se voit associée à la montée du libéralisme et de la démocratie. Nulle nostalgie pour un monde perdu chez Spengler. Il s'agit d'abord et avant tout d'un constat : le monde ancien devait périr par la technique, il le méritait pour ainsi dire. Le propos normatif de Spengler est ailleurs : si ce monde devait mourir, c'est qu'il faut le remplacer par un autre. À l'encontre de ce que l'on retrouvera chez Heidegger, la technique, le monde des machines propre à la société industrielle du xx^e siècle représente une force de transformation radicale du monde. Au delà des idéologies, Spengler en appelle à un socialisme dénué de tout projet

politique, qui serait d'abord et avant tout un état moral, un éthos propre à une communauté donnée.

Le troisième chapitre porte sur l'une des figures les moins connues de la Nouvelle Droite par le public francophone, Hans Freyer. Tout comme Spengler et Sorel, Freyer refuse les médiations de la démocratie et le pluralisme libéral pour lui préférer la domination du peuple, vu comme sujet politique dont la cohésion dépend d'une « croyance » commune comme ciment des relations sociales. Au delà de la puissance d'une unité, le peuple doit exercer, dit Freyer, une véritable domination, sans quoi il ne peut être libre.

Le quatrième chapitre montre la contribution essentielle de l'auteur certainement le plus connu, le théoricien du droit Carl Schmitt (pour le public francophone, de très nombreux livres de Schmitt sont maintenant disponibles en français). La bête noire de Schmitt fut certainement le libéralisme, qui inverse le rapport axiologique entre l'individu et l'État et fait de celui-ci le protecteur de celui-là. Pour Schmitt, l'État est au contraire seul à même d'élever les individus à « la condition d'êtres moraux » (p. 98). L'État occupe la plus haute position hiérarchique, car il agit comme un aimant qui guide les aspirations de tout membre de la communauté politique. L'État est pour Schmitt « seul sujet de droit » (*ibid.*). Dès lors, si la démocratie peut avoir un sens, c'est uniquement en ce qu'elle représente une identité parfaite entre gouvernants et gouvernés. C'est la raison pour laquelle d'ailleurs bon nombre d'auteurs de gauche, à commencer par le philosophe Ernesto Laclau, prétendent aujourd'hui s'inspirer de Schmitt. Or, chez ce dernier, l'identification des gouvernés aux gouvernants n'implique en rien un accroissement des pouvoirs des membres de la communauté politique. Dès lors, la seule véritable option possible pour le peuple est l'acclamation des décisions prises en leur nom. Le principal rôle des institutions est justement de décider — d'où l'importance chez Schmitt du paradigme de l'état d'exception —, en particulier lorsqu'il faut défendre l'unité politique de l'État par l'affirmation de sa puissance.

Le chapitre V est consacré à l'œuvre de Martin Heidegger. Il faut rappeler que *Les maîtres à penser de la Nouvelle Droite* a été écrit avant la publication des fameux « Cahiers noirs » où l'antisémitisme de Heidegger apparaît de manière flagrante et s'inscrit au cœur de sa démarche philosophique. C'est peut-être chez Heidegger que l'on comprend le mieux la critique radicale d'une participation à la vie politique démocratique, celle-ci étant le lieu d'une perte de sens, d'une dispersion qui éloigne les individus de leur authenticité. Inversement, l'individu s'accomplit dans la nation ou, pour reprendre les termes de Heidegger lui-même, « l'aventure de la communauté du peuple » (p. 132). Si beaucoup de choses ont été écrites sur le rapport de Heidegger au nazisme, ce chapitre offre des perspectives nouvelles en ce qu'il montre la contribution spécifique de l'auteur d'*Être et temps* à la formation du paradigme conservateur à son époque ainsi que ses influences.

Le sixième et dernier chapitre présente l'œuvre de l'écrivain Ernst Jünger comme un aboutissement logique de la Nouvelle Droite, et plus particulièrement la fascination de la violence. Là encore, l'unité de la communauté politique se manifeste par sa capacité d'action, celle-ci ne pouvant se trouver entravée par des états d'âme ou par des disputes politiques. Ce qui, selon Jünger, distingue la Révolution russe d'octobre de la révolution allemande qui a conduit à la création de la République de Weimar est que la première a affirmé son existence et sa volonté de puissance par la violence. On a souvent identifié la formation intellectuelle du nazisme en Allemagne au mouvement romantique. Or, ni Schmitt ni Spengler ni Jünger ne se réclament du romantisme : au contraire, pour ces conservateurs, qui en ce sens se démarquent de nombreux protagonistes intellectuels de l'autoritarisme politique, le romantisme est trop marqué par une négation des choses dont il peine à sortir. La négation du monde est la condition de sa transformation, pense Jünger, d'où le recours encore une fois à une figure mythique, celle du « travailleur » qui détruit l'ordre ancien pour en créer un nouveau. Mais si tel est le cas, peut-on réellement parler de conservatisme ? Oui, si la destruction de l'ordre ancien correspond en réalité à celle de la modernité, laquelle serait un obstacle à une quête d'authenticité puisqu'elle entrave l'existence de médiations, celles de la politique, de la société, des destins individuels. Si, vers la fin de sa vie, Jünger se fait l'apologue de l'individu, c'est que pour lui, au final, masse et individualité sont les deux faces d'une même réalité (p. 158) : en se déposant de ce qui l'encombre, l'individu fait le sacrifice de son existence pour la seule chose qui soit à même de l'élever, une communauté qu'il n'ose plus qualifier de nation.

L'analyse philosophique ou théorique est privilégiée dans ce livre au détriment des considérations contextuelles. Le lecteur apprendra peu de choses sur — pour ne donner qu'un exemple — le rôle de Carl Schmitt à la fin de la République de Weimar et dans la création de l'ordre nouveau nazi. On peut comprendre un tel pari méthodologique de la part de Lenk, Meuter et Otten s'ils ont voulu empêcher toute réduction des idées aux simples actes de Freyer ou encore de Spengler. Mais un vrai travail d'histoire des idées nécessiterait d'accorder une place plus importante au contexte de réception de leurs œuvres. D'un autre côté, le livre n'offre pas non plus d'analyse systématique de la Nouvelle Droite, au point qu'il est parfois difficile d'y voir un mouvement intellectuel. Les liens entre les auteurs sont plus proches de l'« air de famille », même pour certaines idées, les filiations et les dettes respectives sont faciles à identifier. Il est dommage que Lenk, Meuter et Otten n'aient pas ajouté un chapitre de conclusion permettant une meilleure vue d'ensemble.

Les maîtres à penser de la Nouvelle Droite n'est pas un livre facile d'accès pour au moins deux raisons. En premier lieu, le livre propose un survol très rapide des auteurs étudiés, mais au prix d'un texte extrêmement dense. En second lieu, malgré un pari pédagogique évident, Lenk, Meuter et Otten ont tendance à remplacer l'analyse textuelle par des formules lapidaires qui

ne sont pas toujours très claires, formules parfois même un peu sur le modèle des auteurs qu'ils critiquent. Cela étant dit, il s'agit d'un livre important, et toute analyse philosophique sérieuse des critiques du libéralisme et du discours théorique du conservatisme devra tenir compte de cette contribution très utile.

CHRISTIAN NADEAU

Université de Montréal

Jacqueline Mowbray. *Linguistic Justice: International Law and Language Policy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 227 p.

Philippe Van Parijs. *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 299 p.

La justice linguistique

Le débat portant sur la justice linguistique est une extension récente de la recherche portant sur l'application des théories de la justice dans les contextes de diversité culturelle. Si quelques propositions normatives dans le domaine des politiques linguistiques ont été mises de l'avant dans les années 1990, il nous aura fallu attendre vingt ans avant que soient offertes des tentatives de formulation de théories normatives générales visant à identifier les principes de justice qui devraient orienter les politiques linguistiques et organiser les institutions chargées de gérer la diversité linguistique, ou ayant un effet sur cette diversité.

Je propose ici la recension de deux ouvrages importants publiés à quelques mois d'intervalle. Le premier à avoir été publié est l'œuvre du philosophe politique Philippe Van Parijs, *Linguistic Justice for Europe and for the World*, dans lequel il reprend les arguments articulés et développés dans plusieurs articles. Il y propose une version complète et cohérente de ses arguments et ajoute un élément jusque là largement ignoré par lui : la reconnaissance de l'aspect identitaire associé aux langages. Le second ouvrage est celui de la juriste Jacqueline Mowbray, intitulé *Linguistic Justice: International Law and Language Policy*. Dans cet ouvrage, l'auteure propose une évaluation critique du droit international en matière linguistique. Elle y évalue autant les institutions chargées explicitement de protéger ou de promouvoir la diversité linguistique que les autres outils juridiques ayant un effet sur la diversité linguistique.

Les deux auteurs abordent la question de la justice linguistique à partir d'angles distincts mais complémentaires. Mowbray aborde la question de la justice linguistique à partir d'une analyse des relations de pouvoir, des structures sociales désavantageant systématiquement les locuteurs minoritaires. Ces désavantages font que les locuteurs minoritaires souffrent d'un déficit de

Philosophiques

philosophiques

Jacqueline Mowbray. *Linguistic Justice : International Law and Language Policy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 227 p.

Philippe Van Parijs. *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 299 p.

David Robichaud

La philosophie à l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle
Volume 42, numéro 1, printemps 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1032229ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1032229ar>

[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

Robichaud, D. (2015). Compte rendu de [Jacqueline Mowbray. *Linguistic Justice : International Law and Language Policy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 227 p. / Philippe Van Parijs. *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 299 p.] *Philosophiques*, 42 (1), 216–223. <https://doi.org/10.7202/1032229ar>

ne sont pas toujours très claires, formules parfois même un peu sur le modèle des auteurs qu'ils critiquent. Cela étant dit, il s'agit d'un livre important, et toute analyse philosophique sérieuse des critiques du libéralisme et du discours théorique du conservatisme devra tenir compte de cette contribution très utile.

CHRISTIAN NADEAU

Université de Montréal

Jacqueline Mowbray. *Linguistic Justice: International Law and Language Policy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 227 p.

Philippe Van Parijs. *Linguistic Justice for Europe and for the World*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 299 p.

La justice linguistique

Le débat portant sur la justice linguistique est une extension récente de la recherche portant sur l'application des théories de la justice dans les contextes de diversité culturelle. Si quelques propositions normatives dans le domaine des politiques linguistiques ont été mises de l'avant dans les années 1990, il nous aura fallu attendre vingt ans avant que soient offertes des tentatives de formulation de théories normatives générales visant à identifier les principes de justice qui devraient orienter les politiques linguistiques et organiser les institutions chargées de gérer la diversité linguistique, ou ayant un effet sur cette diversité.

Je propose ici la recension de deux ouvrages importants publiés à quelques mois d'intervalle. Le premier à avoir été publié est l'œuvre du philosophe politique Philippe Van Parijs, *Linguistic Justice for Europe and for the World*, dans lequel il reprend les arguments articulés et développés dans plusieurs articles. Il y propose une version complète et cohérente de ses arguments et ajoute un élément jusque là largement ignoré par lui : la reconnaissance de l'aspect identitaire associé aux langages. Le second ouvrage est celui de la juriste Jacqueline Mowbray, intitulé *Linguistic Justice: International Law and Language Policy*. Dans cet ouvrage, l'auteure propose une évaluation critique du droit international en matière linguistique. Elle y évalue autant les institutions chargées explicitement de protéger ou de promouvoir la diversité linguistique que les autres outils juridiques ayant un effet sur la diversité linguistique.

Les deux auteurs abordent la question de la justice linguistique à partir d'angles distincts mais complémentaires. Mowbray aborde la question de la justice linguistique à partir d'une analyse des relations de pouvoir, des structures sociales désavantageant systématiquement les locuteurs minoritaires. Ces désavantages font que les locuteurs minoritaires souffrent d'un déficit de

capital en matière linguistique, mais aussi en matière économique, politique, symbolique, culturel et d'éducation. L'objectif du livre est de produire une analyse critique du droit international (et du travail de diverses institutions juridiques) comme instrument de la justice linguistique dans les domaines pertinents. Chaque chapitre débute par l'identification de certains désavantages dont souffrent les minorités linguistiques dans cinq domaines : l'éducation, les médias et la culture, le travail, les relations avec l'État, et la participation dans la vie publique. L'auteure s'affaire par la suite à analyser l'influence du droit international sur la situation des minorités linguistiques et tente de déterminer si et comment le droit international contribue à réduire le désavantage dont souffrent les minorités. Elle termine en proposant des pistes d'amélioration visant à faire que le droit international contribue davantage à atteindre la justice linguistique.

La conclusion à laquelle Mowbray arrive est que le droit international ne contribue pas autant qu'il le pourrait à la justice linguistique, et que dans certains cas il contribue même à maintenir des structures sociales qui désavantagent les minorités linguistiques et les maintiennent dans une situation de domination systématique.

La méthodologie employée est empruntée à Pierre Bourdieu. Mowbray démontre que les minorités linguistiques souffrent de désavantages systématiques et complexes dans plusieurs domaines de leur vie sociale. Ces désavantages sont amplifiés par des structures dans les interactions sociales qui contribuent à la domination, l'aliénation et la création d'injustices au détriment des minorités. L'internalisation d'habitus offre une vision biaisée de nos interactions sociales et contribue à légitimer une distribution inégale du capital en faveur des membres de la majorité dans divers champs.

Dans le champ linguistique, le fait de parler la langue, d'avoir un accent et un niveau de langage relevant du statut le plus élevé confère des avantages dans la distribution de capital linguistique. On trouvera cela objectivement préférable à une autre forme linguistique relevant d'un statut social inférieur, alors qu'en fait il ne s'agit que de la langue parlée par le groupe dominant. Ces structures d'interactions biaisent nos rapports à autrui et contribuent à maintenir la domination des majorités linguistiques sur les minorités linguistiques. Ces structures opèrent à l'insu des acteurs sociaux, et même les membres des minorités considèrent que leur forme linguistique est inférieure à la forme dominante et qu'il est légitime qu'ils profitent de moins de capital linguistique.

Les minorités linguistiques souffrent ainsi d'un désavantage en ce qui a trait au capital et au pouvoir linguistique. Le problème dépasse le champ linguistique pour deux raisons. D'abord, il existe des homologues, des relations entre les différents champs dans lesquels sont distribués différents capitaux qui leur sont propres. Le capital linguistique facilitera l'acquisition de capital dans d'autres champs. Il permettra par exemple d'avoir plus de succès dans le champ éducatif et d'accéder à des écoles plus prestigieuses, puisque la

langue qu'il y faudra maîtriser sera celle de la majorité. Le fait de parler une langue ou d'avoir un accent jugé inférieur aura pour effet de rendre plus difficile l'accès à l'éducation, mais aussi à des emplois prestigieux, des positions sociales bénéficiant d'un haut statut ou de paraître crédible et convaincant face à un électorat. Le capital éducatif, économique, social et politique inférieur dont disposeront les locuteurs minoritaires seront expliqués et jugés objectivement légitimes, par le fait que ceux-ci ne maîtrisent pas le code linguistique de la majorité. Les membres des minorités linguistiques eux-mêmes considéreront que le capital est distribué de façon compréhensible et légitime, et ne réaliseront pas que le seul défaut de leur langue est qu'elle ne soit pas parlée par le groupe dominant. Les minorités linguistiques sont donc rendues vulnérables dans de nombreux champs sociaux, en raison d'une distribution de capital qui les désavantage systématiquement, d'une façon profonde et complexe.

Ce désavantage n'est que le début du problème. Nous devons ensuite réaliser que le capital moindre dont ils disposent les éloignent des lieux de pouvoir et des prises de décision, et qu'ils auront en outre moins d'influence pour modifier les structures sociales existantes et les *habitus* qui les maintiennent en place. Les grandes écoles ne font pas qu'utiliser la langue bénéficiant du plus haut statut social, elles réaffirment la supériorité de cette langue par son simple usage mais aussi dans l'enseignement qu'elles dispensent. La domination dont souffrent les locuteurs minoritaires est donc omniprésente, complexe, et durable en raison du faible pouvoir dont ceux-ci disposent pour modifier les structures sociales en place.

Jacqueline Mowbray parvient de façon convaincante à démontrer que les minorités linguistiques souffrent de désavantages systématiques en raison de la distribution inégale d'un capital linguistique que tous, y compris les minoritaires, reconnaissent comme légitime et fondée sur une vision objective de la valeur relative des langues. Nous internalisons des *habitus* qui font que nos comportements renforcent ces structures sociales à l'avantage du groupe dominant, celui disposant du capital dans divers champs sociaux. On suit aussi l'auteure avec intérêt lorsqu'elle propose que les institutions du droit international devraient œuvrer à briser ces structures, qui condamnent les minorités linguistiques à profiter d'un capital inférieur dans plusieurs champs sociaux, et à être dominés par les membres des majorités linguistiques.

La partie normative ou critique de la thèse de Mowbray est plus problématique. Elle parvient à démontrer que, dans plusieurs cas, le droit international non seulement n'intervient pas pour éliminer les structures de pouvoir, mais contribue à maintenir la domination des minorités linguistiques. Elle échoue par contre à démontrer que les institutions internationales ne contribuent pas à la justice linguistique. D'abord, Mowbray associe systématiquement désavantage à injustice, quelles que soient les raisons de la distribution inégalitaire du capital; ensuite, elle adopte une définition

implicite de la diversité linguistique qui est fort problématique et contribue ironiquement à la domination des langues majoritaires.

Pour illustrer le premier problème, nous pouvons comparer le désavantage linguistique dont souffre un membre d'une minorité nationale et celui d'un immigrant à peine arrivé dans son pays d'accueil. Supposons que les deux souffrent d'un désavantage sur le plan du capital linguistique, les institutions politiques, économiques et académiques ne permettant pas l'usage de leur langue maternelle. Nous pourrions considérer que le membre de la minorité nationale souffre d'un désavantage ET d'une injustice, alors que dans le second cas nous pourrions simplement observer un problème de désavantage, mais pas un problème de justice. Le fait d'associer désavantage et injustice condamne Mowbray à ratisser trop large dans son analyse des multiples cas d'injustices dont souffrent les individus membres de minorités linguistiques. Cela affaiblit son analyse descriptive des occurrences d'injustices linguistiques, mais aussi son analyse critique du travail des institutions du droit international. Puisque sa définition des injustices est trop large, elle reproche à plusieurs reprises aux institutions du droit international d'amplifier des injustices qui n'en sont pas. Ces institutions n'ont dès lors pas de raisons d'intervenir si l'objectif est l'élimination des injustices linguistiques.

Mowbray commet une autre erreur : elle ne considère que la diversité linguistique locale comme étant désirable et intrinsèquement valable. La distinction effectuée par Philippe van Parijs entre la diversité locale (le nombre de langues parlées à l'intérieur d'un groupe d'individus) et la diversité territoriale (le nombre de communautés linguistiques géographiquement concentrées et dominantes sur un territoire) permet de comprendre pourquoi prioriser la première contribue à la domination des langues majoritaires sur les langues minoritaires. En fait, ces deux types de diversité sont en tension. Promouvoir la diversité territoriale réduira la diversité locale, mais promouvoir la diversité locale réduira la dominance des langues minoritaires sur leur territoire et les rendra plus vulnérables face à des langues plus dominantes⁴⁰. Toute tentative d'égaliser le capital linguistique sur le plan individuel est donc condamnée à rendre encore plus inégal le capital linguistique entre les communautés linguistiques. Comme le mentionne Abram de Swan, plus de langues équivaut à plus d'anglais sur un territoire, dans la mesure où cette langue est généralement utilisée comme lingua franca⁴¹. L'inégalité de capital linguistique à l'échelon local est nécessaire pour contribuer à l'égalité de capital linguistique à l'échelon territorial. Lorsque la Belgique et le droit international reconnaissent des droits aux communautés dominantes sur son territoire mais les refusent à des membres de communautés minoritaires, ce n'est pas nécessairement en raison d'un « biais général » (p. 84) ou d'une « difficulté à prendre en compte le contexte, la complexité et le changement »

40. Voir Jean Laponce. *Langue et territoire*, Presses de l'Université Laval, 1990, 266 p.

41. Abram de Swaan. *Words of the World*, Polity Press, Cambridge, 2001, 253 p.

(p. 207), ou afin de consolider la domination injuste des deux communautés dominantes. C'est au contraire pour assurer l'égalité dans la distribution du capital linguistique entre les diverses communautés linguistiques dominantes en Belgique, mais aussi en Europe. L'adoption d'une définition plus stricte des « injustices linguistiques » et une compréhension plus fine des tensions entre différentes formes de diversité linguistique nous permettent de mieux comprendre la légitimité et la désirabilité de certaines interventions (ou de non-interventions) de la part des institutions du droit international au nom de la justice comprise comme distribution égalitaire du capital linguistique. Il n'en demeure pas moins que la critique de Mowbray, quoique affaiblie, demeure pertinente: le droit international doit prendre note des désavantages systématiques dont souffrent les minorités linguistiques et intervenir pour éliminer les structures qui condamnent celles-ci à être dominées dans le champ linguistique, mais aussi dans les champs économique, politique, social, et autres.

Dans cette monographie, Philippe Van Parijs propose quant à lui la première véritable tentative de formuler une théorie générale de la justice linguistique. Il y reprend plusieurs arguments développés dans une série d'articles publiés dans la dernière décennie. Le livre est construit sur deux piliers principaux. D'abord, une justification de la promotion de l'anglais comme *lingua franca*. Ensuite, une défense de la séparation territoriale des communautés linguistiques visant à promouvoir un égal respect pour les différentes langues. Trois principes de justice offrent des justifications à ces deux piliers et tracent les limites à l'intérieur desquelles ces deux objectifs peuvent être poursuivis de façon juste par des politiques linguistiques.

L'un des grands intérêts du livre de Van Parijs est aussi en quelque sorte sa limite principale. Les arguments de l'auteur ne s'appliquent pas tous automatiquement à la réalité linguistique que nous observons, mais plutôt à une réalité légèrement différente dans laquelle nous entreprenons collectivement de nous doter d'une *lingua franca* permettant une communication globale. L'argument apparaît dans le tout premier chapitre, où Van Parijs avance que nous ne devrions pas seulement célébrer l'émergence de l'anglais comme *lingua franca* globale, mais la promouvoir et l'accélérer. Cette *lingua franca* globale est moralement nécessaire, selon l'auteur, pour atteindre la justice globale. Une *lingua franca* globale permettra la création d'un *demos* global, mais aussi d'un processus de justification global qui permettra la contagion d'idéaux de justice socioéconomique globale. Nous avons le devoir moral de justifier aux moins favorisés les inégalités dont nous profitons. Le partage d'une langue commune permettra à davantage d'individus défavorisés de demander des justifications, et nous rendra d'autant plus conscients de l'absence de justification légitime pour celles-ci. La création d'un *demos* global permettra par la suite de prendre des décisions démocratiques sur la base de cette nouvelle prise de conscience de l'injustice dans la distribution des ressources globalement. La création d'une *lingua franca*

contribuera donc à la justice globale, et c'est pour cette raison qu'elle est moralement nécessaire.

C'est sur ce fond que l'auteur propose ses principes de justice linguistique. Ils visent à rendre moralement juste la création d'une telle lingua franca. Comme nous le verrons, ils peuvent nous orienter dans nos réflexions sur la justice linguistique dans le monde qui est le nôtre aujourd'hui, mais ils visent principalement la justice dans un monde où une lingua franca globale est en processus de création.

Van Parijs doit répondre à cinq questions liées à des problèmes de justice. D'abord, quelle(s) langue(s) choisir comme lingua franca ? Ensuite, qui doit contribuer à la création de cette langue et dans quelle mesure ? Troisièmement, que faire des inégalités d'avantages entre les locuteurs ayant la lingua franca comme langue maternelle et les locuteurs d'autres langues ? Quatrièmement, que faire des dénis de reconnaissance ressentis par les locuteurs de langues autres que la lingua franca ? Finalement, quelle posture devons-nous adopter par rapport à la diversité linguistique ?

À la première question, l'auteur répond que nous devons choisir l'anglais, et l'anglais seul, pour des raisons d'efficience. L'anglais est la langue la plus parlée, et celle qui est la plus apprise partout dans le monde. Ensuite, Van Parijs propose de n'utiliser que l'anglais comme lingua franca, encore pour des raisons d'efficience. Il s'agit de la stratégie la plus économique qui garantit la communication entre ceux qui investiront dans une lingua franca. C'est un net avantage sur les propositions où plusieurs langues doivent être apprises par la population afin de rendre la communication globale possible.

L'émergence de l'anglais, tout comme les probabilités que cette ascension se poursuive, s'expliquent par deux micromécanismes. Le premier est *l'apprentissage linguistique motivé par les probabilités d'utilisation*, et le second est *l'utilisation d'une langue maximin* dans des contextes multilingues. Selon le premier, plus les probabilités de parler une langue sont grandes, plus nous serons motivés à l'apprendre d'une part, et plus il sera facile de l'apprendre d'autre part, en raison des nombreuses occasions dont nous disposerons pour la pratiquer. Selon le second mécanisme, nous avons tendance à choisir comme langue de communication celle dont la connaissance minimale est la plus répandue dans le groupe. De plus en plus, c'est l'anglais qui représente cette langue maximin, celle qu'un maximum de gens maîtrisent minimalement. Ces deux micromécanismes interagissent et cumulent leurs effets pour mettre de l'avant un processus qui permet de prédire la poursuite de l'ascension de l'anglais comme lingua franca.

Vient ensuite le problème de la justice coopérative, c'est-à-dire la question de la juste répartition des coûts et des bénéfices dans la création de ce bien collectif qu'est une lingua franca. Pour Van Parijs, la situation actuelle, où la population non anglophone investit dans l'apprentissage de la langue des anglophones, est injuste. Tous les coûts, principalement les coûts d'apprentissage, sont assumés par les non-anglophones, alors que les bénéfices

sont partagés entre tous ceux qui maîtrisent l'anglais. Les externalités de réseaux font que, lorsque j'apprends une langue, j'ai accès à tous les locuteurs de cette langue, mais chacun de ces locuteurs a aussi accès à un nouvel interlocuteur. En ne contribuant pas à assumer une partie des coûts de l'apprentissage de l'anglais, qui est aussi à son avantage, chaque anglophone profite (*free ride*) des efforts et des investissements des non-anglophones. Sceptique devant la possibilité de convaincre les anglophones de contribuer financièrement à l'apprentissage, ou devant la faisabilité d'imposer une taxe linguistique aux communautés linguistiques anglophones, Van Parijs propose une solution controversée pour rétablir une situation de coopération juste : le resquillage de repréailles. En quelques mots : dévalisez le web ! Il invite les non-anglophones qui investissent dans l'apprentissage de l'anglais à se servir gratuitement sur le web, à y télécharger tout contenu qu'ils jugent intéressant afin de compenser pour leur investissement, dont profitent les anglophones.

L'auteur se tourne par la suite vers la justice distributive et l'égalité d'avantages dans la création d'une lingua franca : ceux qui maîtriseront l'anglais, et d'autant plus ceux qui l'auront comme langue maternelle, profiteront d'occasions inaccessibles aux autres. On peut penser à certains emplois liés aux langues, certains emplois exigeant une compétence en anglais, à une audience plus importante pour diffuser divers produits culturels et médiatiques, et à davantage d'interactions face à face dans le monde entier. Après avoir évalué diverses solutions, Van Parijs propose d'accélérer la dissémination de l'anglais partout dans le monde et au delà des élites de chaque communauté afin de réduire cette inégalité de possibilités. L'avantage des anglophones ne perdurera que tant que l'anglais ne sera pas bien parlé, ou pas suffisamment parlé, par un grand nombre d'individus. Le meilleur moyen de faire disparaître cette inégalité de possibilités est donc de faire disparaître le facteur qui les favorise : la maîtrise supérieure de la langue anglaise.

Reste l'élément normatif le plus original du livre, ignoré jusque là par l'auteur dans ses précédents articles : le déni de reconnaissance ressenti par certains locuteurs. Le fait d'élever une langue au-dessus des autres dans le paysage linguistique global produira une reconnaissance asymétrique des différentes langues, et des différentes communautés linguistiques. Van Parijs prend cette source potentielle d'injustice très au sérieux en y consacrant deux chapitres, dont le plus long du livre. Il mentionne avec grand soin que la supériorité de l'anglais ne tient nullement à une quelconque qualité intrinsèque. La langue anglaise, comme toute autre, a été influencée autant dans son contenu que dans sa dispersion par d'innombrables événements historiques arbitraires d'un point de vue moral. Elle est le résultat de nombreux métissages et n'a ni plus ni moins de potentiel expressif que toute autre langue. Sa supériorité est liée au nombre de ses locuteurs et à son attrait global, rien d'autre.

Cependant, rappeler ce fait ne suffira pas à calmer les sentiments de dépréciation identitaires dont souffriront certains. La reconnaissance offerte à chaque communauté linguistique doit dépasser la simple reconnaissance

symbolique, et être plus pragmatique que l'exigence pour les institutions ou la population de parler toutes les langues de la population locale. Pour régler cet aspect identitaire des problèmes de justice linguistique, Van Parijs propose l'application d'un régime linguistique territorial coercitif (jadis appelé le *principe* de territorialité). Chaque langue doit être souveraine sur un territoire. Chaque communauté linguistique devra être autorisée à imposer sa langue dans ses institutions économiques et politiques, et aura la permission d'exclure les autres langues, notamment l'anglais, de certains domaines sociaux. Cette situation imposera une certaine pression sur la diversité linguistique locale, mais contribuera à maintenir la diversité linguistique territoriale en évitant ce que Van Parijs nomme « l'agonie alimentée par la gentillesse ». Chaque communauté linguistique ayant le droit d'imposer sa langue sur un territoire, et les attentes étant réciproques d'une communauté à l'autre, il devient légitime d'accepter l'imposition d'une langue sur un territoire, de nous plier aux exigences linguistiques, comme le feront les membres d'autres communautés lorsqu'ils se trouveront sur le territoire de notre communauté linguistique. Contrairement au régime personnel, le régime territorial permet d'imposer à tous, y compris aux locuteurs de langues majoritaires, de « faire la révérence » aux langues minoritaires lorsqu'ils se trouvent sur leur territoire.

Ces deux livres importants qui portent sur la justice linguistique offrent des approches complémentaires permettant de bien saisir la situation linguistique actuelle et les problèmes de justice afférents. La théorie de Philippe Van Parijs est d'une clarté analytique exceptionnelle. Le contenu théorique unique, tant sur le plan descriptif (phénomènes socio- et psycholinguistiques, définition de la diversité linguistique, etc.) que sur le plan normatif (les différentes théories de la justice évaluées et utilisées) fait de *Linguistic Justice for Europe and for the World* un livre qui jette les fondements de la réflexion sur la justice linguistique. Le livre de Mowbray ne parvient pas à développer une réflexion aussi convaincante et claire sur le sujet, mais il creuse un problème qui est plus ou moins laissé de côté par Van Parijs : les raisons justifiant l'apprentissage de langues secondes et les transferts linguistiques, notamment vers l'anglais. Van Parijs présente des individus faisant des choix linguistiques rationnels. Sans enlever quoi que ce soit à ce modèle, il faut malgré tout reconnaître avec Mowbray que ces choix se font sur fond neutre, et que des *habitus* et des biais de perception travaillent en faveur des langues majoritaires et de l'anglais. Les choix linguistiques reflètent souvent la domination des communautés linguistiques minoritaires, et la présence de structures à l'avantage des majorités linguistiques. Cet aspect ajoute une couche de complexité à l'analyse proposée par Van Parijs et permet de donner une vision plus complète du problème des injustices linguistiques.

DAVID ROBICHAUD

Université d'Ottawa